

5

IL DISAGIO DELLA CIVILTÀ

1929

Titolo originale: *Das Unbehagen in der Kultur*; traduzione di Ermanno Sagittario.

Freud scrisse quest'opera nell'estate-autunno del 1929. Il primo titolo da lui scelto era *Das Unglück in der Kultur* (L'infelicità nella civiltà). Alla traduttrice inglese Joan Riviere egli consigliò nel 1930: "Il disagio dell'uomo nella civiltà" (ella scelse poi il titolo *Civilization and Its Discontents*). Per la traduzione italiana ci è parso minor inconveniente un titolo non del tutto esplicito, piuttosto che ricorrere a una dizione che si scostasse eccessivamente dal titolo originale.

Tema dell'opera è l'antagonismo tra le esigenze pulsionali dell'individuo e le restrizioni imposte dal processo evolutivo che innalza la specie umana alla civiltà. Il tema, come si è visto, non era nuovo per Freud e lo si trova in scritti di più di trent'anni prima, ma qui egli si accinge a sciogliere i principali nodi concettuali che ancora erano rimasti. Incerta era rimasta soprattutto la parte avuta in questo processo dagli influssi esterni e da quelli interni, dalle imposizioni sociali e dalle determinazioni organiche ed ereditarie; e il problema non poteva essere dilucidato finché Freud non avesse affinato la sua analisi dell'Io giungendo alla concezione del Super-io e della sua origine dalle prime relazioni oggettuali istituite dal bambino.

Per molti aspetti questo saggio si riallaccia e conclude lo scritto sulla *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, e i due saggi insieme costituiscono i pilastri della speculazione freudiana sugli argomenti che sono oggetto della presente raccolta.

La trattazione del Super-io porta Freud a indagare sul senso di colpa e quest'ultima ricerca, a sua volta, a investigare la pulsione aggressiva, manifestazione della pulsione di morte. Sono questi i punti teorici fondamentali da cui dipende la spiegazione della civiltà, e nella descrizione della lotta di Eros e Morte, le due pulsioni primarie, Freud riassume in termini platonici e goethiani (le due "potenze celesti") il suo pensiero finale.

Non ci si può sottrarre all'impressione che gli uomini di solito misurino con falsi metri, che aspirino al potere, al successo, alla ricchezza e ammirino queste cose negli altri, ma sottovalutino i veri valori della vita. Pure, nel formulare un qualsiasi giudizio generale di questo tipo, si corre il rischio di dimenticare la varietà del mondo umano e della vita della psiche. Vi sono taluni uomini a cui i contemporanei non negano l'ammirazione benché la loro grandezza poggi su doti e realizzazioni che sono completamente estranee agli scopi e agli ideali della massa. Potremmo facilmente essere indotti a credere che solo una minoranza, alla fin fine, apprezza questi grandi uomini, mentre la gran maggioranza non se ne cura affatto. Ma la cosa potrebbe non risultare così semplice, grazie alle discrepanze tra i pensieri e le azioni degli uomini e alla diversità dei desideri che li muovono.

Uno di questi uomini eccezionali, per lettera, si definisce mio amico. Gli avevo mandato il mio piccolo scritto che tratta della religione alla stregua di un'illusione, ed egli mi rispose di concordare in pieno con il mio giudizio sulla religione, ma di dolersi che non avessi giustamente apprezzato la fonte autentica della religiosità. Essa consisterebbe in un particolare sentimento che, quanto a lui, non lo abbandonerebbe mai, che troverebbe attestato da molti altri e che supporrebbe presente in milioni di uomini, ossia in un sentimento che vorrebbe chiamare senso della "eternità", un senso come di qualcosa di illimitato, di sconfinato, per così dire di "oceanico". Tale sentimento sarebbe un fatto puramente soggettivo, non un articolo di fede; non comporterebbe alcuna garanzia d'immortalità personale, ma sarebbe la fonte di quell'energia religiosa che viene captata, immessa in particolari canali, e indubbiamente anche esaurita, dalle varie chiese e sistemi religiosi. Soltanto sulla base di questo sentimento oceanico

potremmo chiamarci religiosi, anche rifiutando ogni fede e ogni illusione.

Le opinioni espresse dal mio stimato amico, che personalmente ha esaltato una volta in una poesia la magia delle illusioni,¹ mi hanno causato non lievi difficoltà. Per quel che mi riguarda, non riesco a scoprire in me questo sentimento "oceanico". Non è facile trattare scientificamente i sentimenti. Si può tentare di descriverne gli indizi fisiologici. Dove ciò non è possibile — e temo che anche il sentimento oceanico eluda una caratterizzazione siffatta — non resta da far altro che attenersi al contenuto rappresentativo che più immediatamente risulta associato al sentimento. Se ho ben compreso il mio amico, egli allude a ciò che un drammaturgo originale e piuttosto bizzarro offre al suo eroe come consolazione nella prospettiva della morte volontaria: "Fuori di questo mondo non possiamo cadere."² Si tratta dunque di un sentimento di indissolubile legame, di immedesimazione con la totalità del mondo esterno. Potrei dire che per me ciò ha piuttosto il carattere di un'intuizione intellettuale, non certo priva di una sua risonanza emotiva, ma tale comunque da non dover risultare assente neanche da altri atti di pensiero di analogia portata. Per quanto riguarda la mia persona non potrei convincermi della natura primaria di un tale sentimento. Non per questo mi è però lecito negarne la presenza effettiva in altre persone. Occorre soltanto chiedersi se venga correttamente interpretato e se debba essere riconosciuto come *fons et origo* di tutti i bisogni religiosi.

Non ho nulla da proporre che possa contribuire in modo decisivo alla soluzione di questo problema. L'idea che l'uomo debba avere conoscenza della propria connessione con il mondo circo-

¹ [Nota aggiunta nel 1931] *Liluli*, poesia del 1919. Dopo la comparsa dei due libri *La vita di Ramakrishna* [1929] e *La vita di Vivekananda* [1930], non ho più bisogno di nascondere che l'amico di cui si parla nel testo è Romain Rolland. [La lettera di Romain Rolland alla quale si allude poco sopra era del 5 dicembre 1927. Le lettere del luglio 1929 in cui, durante la composizione di questo saggio, Freud chiese a Rolland il permesso di citarlo si leggono in Freud, *Lettere 1873-1939* (ed. Boringhieri): "In quali mondi, per me estranei, Lei si muove! La mistica è per me qualcosa di precluso, come la musica."]

² Vedi lo *Hannibal* di Christian Dietrich Grabbe [1801-36]: "Ja, aus der Welt werden wir nicht fallen. Wir sind einmal darin" [Non cadremo certo fuori dal mondo. Ci siamo dentro].

stante attraverso un sentimento immediato e fin dall'inizio orientato in tale direzione, appare così strana e si accorda così male con la struttura della nostra psicologia da legittimare il tentativo di una spiegazione psicoanalitica, ossia genetica, di tale sentimento. Possiamo quindi disporre della seguente linea di pensiero: Normalmente nulla è per noi più sicuro del senso di noi stessi, del nostro proprio Io. Questo Io ci appare autonomo, unitario, ben contrapposto a ogni altra cosa. Che tale apparenza sia fallace, che invece l'Io abbia verso l'interno, senza alcuna delimitazione netta, la propria continuazione in una entità psichica inconscia, che noi designiamo come Es, e per la quale esso funge per così dire da facciata, lo abbiamo per la prima volta appreso dalla ricerca psicoanalitica, da cui ci attendiamo molte altre informazioni circa il rapporto tra Io ed Es. Ma verso l'esterno almeno l'Io sembra mantenere linee di demarcazione chiare e nette. Solo in uno stato, in uno stato insolito, è vero, ma non tale da poter venire condannato come patologico, le cose vanno diversamente. Al culmine dell'innamoramento, il confine tra Io e oggetto minaccia di dissolversi. Contro ogni attestato dei sensi, l'innamorato afferma che Io e Tu sono una cosa sola, ed è pronto a comportarsi come se le cose stessero così. Ciò che può temporaneamente esser revocato ad opera di una funzione fisiologica [cioè: normale], deve naturalmente poter venire turbato anche ad opera di processi morbosi. La patologia ci rende edotti in merito a un gran numero di stati in cui la delimitazione dell'Io nei confronti del mondo esterno diventa incerta o in cui i confini sono effettivamente tracciati in modo scorretto; ci sono casi in cui parti del proprio corpo, perfino porzioni della propria vita psichica, percezioni, pensieri, sentimenti, appaiono come estranei e non appartenenti all'Io; ci sono altri casi in cui al mondo esterno viene attribuito ciò che manifestamente ha avuto origine nell'Io e che da esso dovrebbe essere riconosciuto. Così perfino il senso dell'Io è soggetto a disturbi e i confini dell'Io non sono stabili.

Un'ulteriore riflessione afferma: Questo senso dell'Io, presente nell'adulto, non può essere stato tale fin dall'inizio. Deve aver subito uno sviluppo che non può ovviamente venire provato, ma

che può essere ricostruito con una sufficiente probabilità.¹ Il latitante non distingue ancora il proprio Io dal mondo esterno come fonte delle sensazioni che affluiscono in lui. Apprende a farlo gradualmente, in occasione di diverse sollecitazioni. Deve produrre in lui la massima impressione il fatto che alcune delle fonti di eccitamento, nelle quali più tardi riconoscerà i propri organi corporei, possono trasmettergli sensazioni in qualsiasi momento, laddove altre — fra cui quella maggiormente desiderata, il seno materno — temporaneamente gli si sottraggono e gli vengono riportate solo come risultato del suo strillare in cerca di aiuto. In questo modo si contrappone per la prima volta all'Io un "oggetto", come qualcosa che si trova "al di fuori" e che viene costretto ad apparire soltanto in seguito a un'azione particolare.² Un ulteriore incentivo al distacco dell'Io dalla massa delle sensazioni, al riconoscimento di un "al di fuori", di un mondo esterno, è fornito dalle abbondanti, molteplici, inevitabili sensazioni di dolore e dispiacere, che, nell'esercizio del proprio illimitato dominio, il "principio di piacere" ordina di neutralizzare e di evitare. Sorge la tendenza a separare dall'Io tutto ciò che può divenire fonte di simile dispiacere, a respingerlo all'esterno e a formare un puro Io-piacere, cui si contrappone un estraneo e minaccioso "al di fuori". Le frontiere di questo primitivo Io-piacere non possono eludere la rettificazione derivante dall'esperienza. Parte di ciò cui non si vorrebbe rinunciare in quanto dispensa piacere è però non Io, ma oggetto; e parte della pena che si vuole espellere si dimostra però inseparabile dall'Io in quanto di origine interna. Viene appreso un procedimento in virtù del quale, attraverso la guida intenzionale delle proprie attività sensorie e un'opportuna azione muscolare, è possibile distinguere fra ciò che è interno, ossia che appartiene all'Io, e ciò che è esterno, ossia che scaturisce da un mondo esterno, e viene in tal modo compiuto il primo passo verso l'insediamento del principio di realtà, che è

¹ Si vedano i numerosi lavori sullo sviluppo dell'Io e sul senso dell'Io, a cominciare dall'articolo di Ferenczi del 1913 fino ai contributi di Paul Federn del 1926, 1927 e oltre.

² [È l'"azione specifica" del Progetto di una psicologia del 1895. Freud aveva già tracciato nel cap. 1 di quell'opera le grandi linee di questa argomentazione teorica, ripresa poi più volte nei suoi scritti.]

destinato a dominare l'ulteriore sviluppo. Questo differenzamento serve naturalmente allo scopo pratico di difendersi contro le sensazioni spiacevoli già provate e contro quelle incombenti. Che, al fine di difendersi da taluni eccitamenti spiacevoli che sorgono dal suo interno, l'Io non applichi metodi diversi da quelli che usa contro il dispiacere proveniente dall'esterno, diventa poi il punto di partenza di rilevanti disturbi patologici.

In tal modo, dunque, l'Io si distacca dal mondo esterno, o, per essere più esatti, in origine l'Io include tutto, in seguito separa da sé un mondo esterno. Il nostro presente senso dell'Io è perciò soltanto un avvizzito residuo di un sentimento assai più inclusivo, anzi di un sentimento onnicomprensivo che corrispondeva a una comunione più intima dell'Io con l'ambiente. Se possiamo ammettere che — in misura più o meno notevole — tale senso primario dell'Io si sia conservato nella vita psichica di molte persone, esso si collocherebbe, come una sorta di controparte, accanto al più angusto e più nettamente delimitato senso dell'Io della maturità e i contenuti rappresentativi ad esso conformi sarebbero precisamente quelli dell'illimitatezza e della comunione con il tutto, ossia quelli con cui il mio amico spiega il sentimento "oceanico". Ma abbiamo il diritto di postulare la sopravvivenza di qualcosa di originario accanto a ciò che in seguito ne è scaturito?

Indubbiamente; un evento siffatto non è sorprendente né nel campo psichico né in altri campi. Riguardo al regno animale ci atteniamo all'ipotesi che le specie più evolute siano derivate da quelle inferiori. Eppure troviamo ancor oggi tra i viventi tutte le forme semplici di vita. Il genere dei grandi sauri è estinto e ha ceduto il posto ai mammiferi, ma un autentico rappresentante di tale genere, il coccodrillo, vive tuttora tra noi. L'analogia può essere troppo remota; risulta inoltre viziata dalla circostanza che le specie inferiori che sopravvivono non sono perlopiù i veri antenati delle specie attuali maggiormente sviluppate. Gli anelli intermedi si sono di regola estinti e ci sono noti solo per ricostruzione. Nell'ambito della psiche la conservazione del primitivo accanto al trasformato derivatone è invece così frequente, che è superfluo dimostrarla con esempi. Questo evento è generalmente

conseguenza di una scissione nello sviluppo. Quantitativamente, parte di un atteggiamento, di un moto pulsionale si è mantenuta inalterata, laddove un'altra parte ha subito l'ulteriore sviluppo.

Giungiamo in tal modo al problema più generale della conservazione entro lo psichico, problema a tutt'oggi scarsamente trattato, ma stimolante e importante al punto che, pur essendone il pretesto insufficiente, possiamo per un po' permetterci di volgere ad esso la nostra attenzione. Dal momento in cui abbiamo superato l'errore di supporre che il dimenticare cui siamo abituati significhi distruggere la traccia mnemonica, sia cioè un annullamento, propendiamo per l'ipotesi opposta, ossia che, una volta formatosi, nella vita psichica nulla può perire, che tutto in qualche modo si conserva e che, in circostanze opportune, attraverso ad esempio una regressione che si spinga abbastanza lontano, può nuovamente venir portato alla luce. Cerchiamo di chiarire il contenuto di tale ipotesi ricorrendo a un paragone desunto da un altro campo. Prendiamo come esempio lo sviluppo della Città Eterna.¹ Gli storici ci insegnano che la Roma più antica fu la *Roma quadrata*, un insediamento cintato sul Palatino. Poi seguì la fase del *Septimontium*, una federazione degli insediamenti sui diversi colli, successivamente la città che venne delimitata dalle mura serviane e, più tardi ancora, dopo tutte le trasformazioni del periodo repubblicano e del primo periodo imperiale, la città che l'imperatore Aureliano recinse con le sue mura. Non vogliamo considerare ulteriormente le trasformazioni dell'Urbe; chiediamoci che cosa possa ancora trovare nella Roma odierna, di tali stadi precedenti, un visitatore che supponiamo dotato di vastissime conoscenze storiche e topografiche. Salvo poche interruzioni, vedrà quasi immutate le mura aureliane. In alcuni luoghi potrà trovare tratti delle mura serviane portate alla luce dagli scavi. Se ne saprà abbastanza — più che l'archeologia contemporanea — potrà forse tracciare sulla pianta della città l'intero percorso di tali mura e il perimetro della *Roma quadrata*. Degli edifici inclusi un tempo in quest'antica cornice non troverà nulla o soltanto scarsi resti; non esistono più, infatti. Il massimo che un'ottima conoscenza della Roma repubblicana potrebbe consen-

¹ Seguo *The Cambridge Ancient History*, vol. 7 (1928): "The Founding of Rome", di Hugh Last.

tirgli sarebbe di sapere indicare i luoghi dove sorgevano i templi e gli edifici pubblici di quel periodo. Ciò che oggi occupa questi luoghi sono rovine; non si tratta tuttavia delle rovine di tali edifici medesimi, bensì di quelle di loro rifacimenti posteriori dopo incendi e distruzioni. Non c'è bisogno di ricordare che tutti questi resti dell'antica Roma sono disseminati nell'intrico di una grande città sorta negli ultimi secoli dal Rinascimento in poi. Qualcosa di antico è senza dubbio tuttora sepolto nel suolo della città o sotto i suoi fabbricati moderni. Questo è il modo in cui la conservazione del passato ci si presenta in luoghi storici come Roma.

Facciamo ora l'ipotesi fantastica che Roma non sia un abitato umano ma un'entità psichica dal passato similmente lungo e ricco, un'entità, dunque, in cui nulla di ciò che un tempo ha acquistato esistenza è scomparso, in cui accanto alla più recente fase di sviluppo continuano a sussistere tutte le fasi precedenti. Nel caso di Roma ciò significherebbe quindi che sul Palatino i palazzi dei Cesari e il *Septizonium* di Settimio Severo si ergerebbero ancora nella loro antica imponenza, che Castel Sant'Angelo porterebbe ancora sulla sua sommità le belle statue di cui fu adorno fino all'assedio dei Goti, e così via. Ma non basta: nel posto occupato dal Palazzo Caffarelli sorgerebbe di nuovo, senza che tale edificio debba venir demolito, il tempio di Giove Capitolino, e non nel solo suo aspetto più recente, quale lo videro i romani dell'epoca imperiale, ma anche in quello originario, quando ancora presentava forme etrusche ed era ornato di antefisse fittili. Dove ora sorge il Colosseo potremmo del pari ammirare la scomparsa *Domus aurea* di Nerone; sulla piazza del Pantheon troveremmo non solo il Pantheon odierno, quale ci venne lasciato da Adriano, ma, sul medesimo suolo, anche l'edificio originario di Marco Agrippa; sì, lo stesso terreno risulterebbe occupato dalla chiesa di Santa Maria sopra Minerva e dall'antico tempio su cui fu costruita. E, a evocare l'una o l'altra veduta, basterebbe forse soltanto un cambiamento della direzione dello sguardo o del punto di vista da parte dell'osservatore.

Non ha evidentemente senso sviluppare ulteriormente questa fantasia; conduce all'inimmaginabile, anzi all'assurdo. Se vogliamo

raffigurare il succedersi storico in termini spaziali, la cosa è possibile solo tramite una giustapposizione nello spazio; il medesimo spazio non può venir riempito in due modi diversi. Il nostro tentativo sembra un giuoco ozioso; ha un'unica giustificazione: ci mostra quanto siamo lontani dal padroneggiare le peculiarità della vita psichica attraverso una presentazione intuitiva.

Dobbiamo ancora pronunciarci in merito a un'obiezione. Ci può venir chiesto perché abbiamo scelto proprio il passato di una città per paragonarlo con il passato psichico. L'ipotesi della conservazione di tutto il passato vale per la vita psichica soltanto a condizione che l'organo della psiche sia rimasto intatto, che il suo tessuto non sia stato danneggiato da un trauma o da un'inflammazione. Ma influssi distruttivi paragonabili a queste cause di malattia non mancano nella storia di alcuna città, anche se ha avuto un passato meno movimentato di Roma, anche se, come Londra, non è stata mai funestata da un nemico. Il più pacifico sviluppo di una città include demolizioni e sostituzioni di edifici; una città è quindi fin dall'inizio inadatta per un tale confronto con un organismo psichico.

Accettiamo pure questa obiezione. Rinunciando a un vivace effetto di contrasto, volgiamoci a un oggetto di confronto più attinente, com'è il corpo di un animale o di un essere umano. Ma anche qui troviamo la stessa cosa. Le fasi anteriori dello sviluppo non sono più conservate in nessun senso, si sono risolte in quelle posteriori, cui hanno fornito il materiale. L'embrione non è individuabile nell'adulto, la ghiandola del timo posseduta dal bambino viene dopo la pubertà sostituita da tessuto connettivo, ma, di per sé, non esiste più; nelle ossa lunghe dell'uomo maturo posso, è vero, tracciare il contorno dell'osso del bambino, ma, come tale, questo è scomparso: si è allungato e ispessito fino a raggiungere la sua forma definitiva. Resta quindi assodato che soltanto nello psichico è possibile tale conservazione di tutti gli stadi anteriori accanto alla strutturazione finale, e che non siamo in grado di esprimere figurativamente questo fenomeno.

Forse ci addentriamo troppo oltre in questa ipotesi. Forse dovremmo accontentarci di asserire che nella vita psichica il passato può essere conservato, non deve necessariamente andare di-

strutto. È pur possibile che — di norma o eccezionalmente — anche nell'ambito psichico qualcosa di ciò che è antico venga cancellato o assorbito al punto da non poter più con alcun mezzo essere restaurato o richiamato in vita, o che in generale la conservazione dipenda da certe condizioni favorevoli. È possibile, ma non ne sappiamo nulla. Possiamo soltanto ribadire che nella vita psichica la conservazione del passato è regola più che sorprendente eccezione. *Ma può darsi che...*

Se in tal modo siamo assolutamente pronti a riconoscere che un sentimento "oceanico" esiste in molte persone, e propendiamo a ricondurlo a una prima fase del sentimento dell'Io, resta da chiederci quale diritto abbia questo sentimento a venir considerato la fonte dei bisogni religiosi.

Questa pretesa non mi sembra convincente. Un sentimento può essere fonte di energia solo se in quanto tale è l'espressione di un forte bisogno. Quanto ai bisogni religiosi, la derivazione dall'impotenza infantile e dalla nostalgia del padre da questa suscitata a me sembra incontrovertibile, tanto più che questo sentimento non si limita a perpetuarsi oltre la vita del bambino, ma si alimenta di continuo dell'angoscia di fronte allo strapotere del fato. Non saprei indicare un bisogno radicato nell'infanzia forte quanto quello di protezione paterna. La parte spettante al sentimento oceanico, sentimento che potrebbe dirsi volto alla restaurazione del narcisismo illimitato, viene in tal modo estromessa dal primo piano. L'origine dell'atteggiamento religioso può venir individuata nei suoi chiari contorni risalendo al sentimento d'impotenza dell'infanzia. Dietro può esserci ancora qualcos'altro, ma per il momento è avvolto nella nebbia.

Posso immaginarmi che successivamente il sentimento oceanico sia entrato in relazione con la religione. Questo "essere uno con il tutto", che è il contenuto ideativo inerente al sentimento, ci appare come un primo tentativo di consolazione religiosa, come un altro modo di negare il pericolo che l'Io riconosce come minaccia incombente dal mondo esterno. Confesso di nuovo che mi è molto difficile lavorare con queste grandezze a stento afferabili. Un altro dei miei amici, che un'insaziabile sete di sapere ha spinto ai più inusitati esperimenti fino a più nulla ignorare,

mi ha assicurato che seguendo le tecniche dello Yoga, estraniandoci dal mondo esterno, concentrando l'attenzione sulle funzioni corporee, applicando metodi particolari di respirazione, possiamo di fatto destare in noi nuove sensazioni e sentimenti di comunione, da lui considerati regressioni a stati primordiali della vita psichica, da tempo sepolti. In essi egli scorge un fondamento per così dire fisiologico di molte saggezze della mistica. Qui sarebbero individuabili relazioni con parecchie modificazioni oscure della vita psichica, come gli stati di *trance* e le *estasi*. Ma ancora una volta sono indotto ad esclamare con le parole del *Tuffatore* di Schiller:

...*Es freue sich,*
Wer da atmet im rosigten Licht.
 [...Gioisca,
 Chi qui respira nella luce rosata.]

2)

Il mio scritto *L'avvenire di un'illusione* verteva assai meno sulle fonti più profonde del sentimento religioso che su ciò che l'uomo comune intende per religione, vale a dire sul sistema di dottrine e di promesse che, da un lato, gli spiega con invidiabile compiutezza gli enigmi di questo mondo, dall'altro gli garantisce che una Provvidenza sollecita veglierà sulla sua vita e in un'esistenza ultraterrena lo ripagherà di eventuali frustrazioni. L'uomo comune non può rappresentarsi questa Provvidenza se non nella persona di un padre straordinariamente elevato. Soltanto un essere simile può comprendere i bisogni del figlio dell'uomo, venir impietosito dalle sue preghiere, placato dai segni del suo pentimento. L'insieme è così manifestamente infantile, così irrealistico, da rendere doloroso, a un animo amico dell'umanità, pensare che la grande maggioranza dei mortali non sarà mai capace di sollevarsi al di sopra di questa concezione della vita. Più umiliante ancora risulta scoprire quanto grande è il numero di coloro che, vivendo oggi, devono riconoscere che questa religione non è sostenibile, ma tentano nondimeno di difenderla a palmo a palmo, con una serie di penose azioni di retroguardia. Verrebbe voglia di mescolarsi alle schiere dei credenti per rivolgere, ai filosofi che credono di salvare il Dio della religione sostituendolo con un principio impersonale, oscuro e astratto, il monito: "Non nominare il nome di Dio invano!" Se alcuni dei grandi spiriti del passato hanno fatto lo stesso, non perciò è lecito rifarsi al loro esempio. Sappiamo perché dovettero farlo.

Torniamo all'uomo comune e alla sua religione, l'unica che dovrebbe portare questo nome. Ci viene anzitutto in mente la nota dichiarazione di uno dei nostri grandi poeti e saggi, in cui questi si pronuncia circa il rapporto tra religione, arte e scienza. Eccola:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion!

[Chi possiede scienza e arte ha anche religione;
Chi non possiede né l'una né l'altra, abbia la religione!]¹

Questo detto contrappone da un lato la religione alle due più alte realizzazioni dell'uomo, dall'altro afferma che, quanto al loro valore nella vita, la prima e le seconde possono sostituirsi a vicenda facendo l'una le veci delle altre. Se vogliamo contestare la religione anche all'uomo comune, è chiaro che non abbiamo dalla nostra l'autorità del poeta. Tentiamo una via particolare per valutare più da vicino la sua asserzione. La vita, così come ci è imposta, è troppo dura per noi; ci reca troppi dolori, disinganni, compiti insolubili. Per sopportarla non possiamo privarci di qualche maniera per alleviarla. ("Impossibile farcela senza costruzioni ausiliarie", ci ha detto Theodor Fontane.)² Tre sono forse i tipi di rimedi siffatti: diversivi potenti, che ci fanno prendere alla leggera la nostra miseria; soddisfacimenti sostitutivi, che la riducono; sostanze inebrianti, che ci rendono insensibili a essa. Qualcosa del genere è indispensabile.³ Voltaire allude appunto ai diversivi allorché conclude il suo *Candido* con il consiglio di coltivare il proprio giardino; anche l'attività scientifica è un diversivo siffatto. I soddisfacimenti sostitutivi, quali quelli offerti dall'arte, sono illusioni contrastanti con la realtà; non per questo sono tuttavia psichicamente meno valide, grazie alla funzione assunta dalla fantasia nella vita psichica. Gli inebrianti influiscono sul nostro corpo e ne alterano il chimismo. Indicare il posto della religione entro questa serie non è semplice. Dovremo prendere le mosse più da lontano.

La domanda circa lo scopo della vita umana è stata posta innumerevoli volte; non ha ancora mai trovato una risposta soddisfacente, forse non la consente nemmeno. Alcuni di quelli che l'hanno posta hanno aggiunto che, se dovesse risultare che la vita non ha uno scopo, questa perderebbe ai loro occhi qualsiasi valore. Ma questa minaccia non cambia nulla. Abbiamo invece verosimilmente il diritto di respingere la domanda. Sua premessa

¹ Goethe, *Xenie miti*, libro 9.

² [La stessa citazione in *Introduzione alla psicoanalisi*, p. 336.]

³ Wilhelm Busch in *Elena la pia* [1872] a un livello più basso dice la stessa cosa: "Wer Sorgen hat, hat auch Likör" [Chi ha dolori, ha anche liquori].

appare infatti quella presunzione umana di cui già conosciamo tante altre manifestazioni. Non si parla di uno scopo della vita degli animali, sempre che il loro destino non consista per caso nel servire all'uomo. Neanche questo tuttavia è sostenibile; di molti animali l'uomo non sa infatti che cosa fare, salvo descriverli, classificarli, studiarli; innumerevoli specie animali si sono sottratte persino a questa utilizzazione, essendo vissute ed essendosi estinte prima che l'uomo le vedesse. Ancora una volta, la sola religione sa rispondere alla domanda circa uno scopo della vita. È difficile sbagliare concludendo che l'idea di uno scopo della vita sussiste e cade insieme con il sistema religioso.

Ci chiederemo quindi, meno ambiziosamente, che cosa, attraverso il loro comportamento, gli uomini stessi ci facciano riconoscere come scopo e intenzione della loro vita, che cosa pretendano da essa, che cosa desiderino ottenere in essa. Sbagliare la risposta è quasi impossibile: tendono alla felicità, vogliono diventare e rimanere felici. Questo desiderio ha due facce, una meta positiva e una negativa: mira da un lato all'assenza del dolore e del dispiacere, dall'altro all'accoglimento di sentimenti intensi di piacere. Nella sua accezione più stretta la parola "felicità" viene riferita solo al secondo aspetto. Conformemente a questa bipartizione di mete l'attività degli uomini si sviluppa in due direzioni, secondo che cerchi di attuare — in misura prevalente o addirittura esclusiva — l'una o l'altra meta.

Come si vede, molto semplicemente, il programma del principio di piacere stabilisce lo scopo della vita. Questo principio domina l'operare dell'apparato psichico fin dall'inizio; non può sussistere dubbio sulla sua efficacia, eppure il suo programma è in conflitto con il mondo intero, tanto con il macrocosmo quanto con il microcosmo. È assolutamente irrealizzabile, tutti gli ordinamenti dell'universo si oppongono a esso; potremmo dire che nel piano della Creazione non è incluso l'intento che l'uomo sia "felice". Quel che nell'accezione più stretta ha nome felicità, scaturisce dal soddisfacimento, perlopiù improvviso, di bisogni fortemente compressi e per sua natura è possibile solo in quanto fenomeno episodico. Qualsiasi perdurare di una situazione agognata

dal principio di piacere produce soltanto un sentimento di moderato benessere; siamo così fatti da poter godere intensamente del solo contrasto, ma soltanto assai poco di uno stato di cose in quanto tale.¹ Le nostre possibilità di essere felici risultano quindi limitate già dalla nostra costituzione. Provare infelicità è assai meno difficile. La sofferenza ci minaccia da tre parti: dal nostro corpo che, destinato a deperire e a disfarsi, non può eludere quei segnali di allarme che sono il dolore e l'angoscia, dal mondo esterno che contro noi può infierire con strapotenti spietate forze distruttive, e infine dalle nostre relazioni con altri uomini. La sofferenza che ha origine nell'ultima fonte viene da noi avvertita come più dolorosa di ogni altra; propendiamo a considerarla in certo qual modo un ingrediente superfluo, quantunque possa essere non meno fatalmente inevitabile della sofferenza di provenienza diversa.

Nessuna meraviglia se, sotto la pressione di queste possibilità di soffrire, gli uomini sogliono ridurre la loro pretesa di felicità, così come, sotto l'influsso del mondo esterno, anche lo stesso principio di piacere si trasformò nel più modesto principio di realtà; nessuna meraviglia se ci riteniamo felici per il solo fatto di scampare all'infelicità, di sopportare la sofferenza, se, nel senso più generale, il compito di evitare il dolore relega nello sfondo quello di procurarsi il piacere. La riflessione insegna che è possibile tentare di portare a termine questo compito per vie molto diverse; tutte queste vie sono state raccomandate dalle varie scuole della saggezza del vivere e percorse dagli uomini. Il soddisfacimento sfrenato di tutti i bisogni si propone come il più seducente modo di condotta della vita; ciò però significa anteporre il godimento alla prudenza e, dopo non molto, implica il proprio castigo. Gli altri metodi intesi massimamente a evitare il dispiacere si diversificano secondo la fonte di dispiacere cui accordano prevalente attenzione. Esistono metodi radicali e metodi moderati, metodi unilaterali e metodi concernenti contemporaneamente più aspetti. La volontaria solitudine, il distanziarsi dagli altri sono il riparo

¹ Goethe giunge ad ammonire che "niente è più difficile da sopportare di una serie di belle giornate". Tuttavia questa può essere un'esagerazione. [Freud parafrasa versi scritti da Goethe a Weimar, 1810-12.]

più immediato contro il tormento che possono arrecarci le relazioni umane. La felicità conseguibile in tal modo è, ovviamente, quella della quiete. Contro il temuto mondo esterno non possiamo difenderci che stornandocene in qualche modo, se vogliamo portare a termine questo compito da soli. C'è naturalmente un altro modo migliore: con l'aiuto della tecnica, guidata dalla scienza, passare in quanto membri della comunità umana ad aggredire la natura e ad assoggettarla al volere umano. Si lavora allora con tutti per il bene di tutti.

I metodi più interessanti di prevenzione del dolore sono però quelli che cercano d'influire sullo stesso organismo. Dopo tutto ogni dolore non è che sensazione, sussiste nella sola misura in cui lo proviamo e lo proviamo solo perché il nostro organismo è così fatto.

Il più rozzo, ma anche il più efficace metodo per influire sull'organismo è quello chimico: l'intossicazione. Non credo che qualcuno sia in grado di penetrarne il meccanismo, ma è un fatto che esistono sostanze estranee al corpo la cui presenza nel sangue e nei tessuti ci procura immediatamente sensazioni piacevoli, alterando in pari tempo le condizioni della nostra vita senziente al punto da renderci incapaci di accogliere moti spiacevoli. I due effetti non si limitano a essere simultanei, sembrano anche intimamente associati. Anche nel nostro stesso chimismo devono però esserci sostanze che producono risultati simili; conosciamo infatti almeno uno stato patologico, la mania, in cui si produce tale comportamento affine all'ebbrezza senza che sia stato somministrato alcun tossico inebriante. La nostra vita psichica normale presenta inoltre delle oscillazioni: il piacere può venir liberato con maggiore o minore facilità, e a questa si accompagna una diminuita o accresciuta recettività al dispiacere. È un vero peccato che questo aspetto tossico dei processi psichici abbia a tutt'oggi eluso la ricerca scientifica. Il risultato prodotto dagli inebrianti nella lotta per la felicità e nella difesa dalla miseria viene considerato benefico al punto che gli individui e i popoli hanno loro assegnato un posto ben preciso nella loro economia libidica.¹ Dob-

¹ [Questo concetto di economia (Ökonomie) della libido ricorrerà più volte nel corso del saggio. Esso si riferisce all'aspetto quantitativo dell'energia psichica, la quale è

biamo a essi non solo l'acquisto immediato di piacere, ma anche una parte, ardentemente agognata, d'indipendenza dal mondo esterno. Con l'aiuto dello "scacciaffanni"¹ sappiamo dunque di poter sempre sottrarci alla pressione della realtà e trovare riparo in un mondo nostro, che ci offre condizioni sensitive migliori. È noto che proprio questa caratteristica degli inebrianti ne costituisce in pari tempo il pericolo e la dannosità. Per colpa loro in talune circostanze si sciupano inutilmente grandi ammontari di energia che potrebbero venir utilizzati per il miglioramento della sorte umana.

La complicata struttura del nostro apparato psichico consente però anche [di esercitare sull'organismo] tutta una serie di altri influssi. Come il soddisfacimento pulsionale è felicità, così il mondo esterno è causa di grave sofferenza quando ci fa stentare, ricusa di saziare i nostri bisogni. Agendo quindi su tali moti pulsionali, possiamo sperare di liberarci di parte della sofferenza. Questo tipo di difesa dal dolore non riguarda più l'apparato sensitivo; cerca di conseguire il dominio delle fonti interne, dei bisogni. In forma estrema ciò accade allorché le pulsioni vengono mortificate, secondo quanto insegna la saggezza orientale e viene attuato nella pratica dello Yoga. Se la cosa riesce, ne deriva indubbiamente anche la rinuncia a ogni altra attività (la vita viene sacrificata), ossia, in modo diverso, otteniamo di nuovo solamente la felicità della quiete. Il medesimo cammino viene da noi percorso, sia pure in vista di mete ridotte, quando miriamo soltanto al governo della vita pulsionale. Prevalgono allora le istanze psichiche superiori, assoggettatesi al principio di realtà. Questo caso non esige alcuna rinuncia all'intento del soddisfacimento; una certa protezione contro il dolore viene ottenuta per il fatto che, se le pulsioni sono signoreggiate, il soddisfacimento mancato non viene sentito così dolorosamente come quando restano non inibite. Ciò comporta tuttavia anche un'innegabile riduzione delle possibilità di godimento. Il senso di felicità derivante dal soddisfacimento di un moto pulsionale sfrenato, non domato dall'Io,

suscettibile di diverse ripartizioni. Il termine "ammontare" (*Betrag*), usato alcune righe dopo, sottolinea tale aspetto cumulativo di quantità energetiche.]

¹ [*Sorgenbrecher*, espressione tipica tedesca riferita al vino.]

è senza confronti più intenso di quello ottenuto saziando una pulsione addomesticata. L'irresistibilità degli impulsi perversi, forse in genere il fascino del proibito, trova qui una spiegazione economica.

Un'altra tecnica per sottrarsi al dolore ricorre agli spostamenti della libido, che il nostro apparato psichico consente e in virtù della quale la funzione dell'apparato acquista tanta duttilità. Si tratta di scambiare le mete pulsionali in modo che non possano soggiacere alla frustrazione da parte del mondo esterno. A ciò presta il suo aiuto la sublimazione delle pulsioni. Viene ottenuto il massimo allorché si riesce ad accrescere in misura sufficiente il piacere tratto dalle fonti del lavoro psichico e intellettuale. Il destino può allora nuocerci limitatamente. Un soddisfacimento del genere, la gioia ad esempio provata dall'artista nel creare e dar corpo alle immagini della sua fantasia, o quella del ricercatore che risolve problemi e scopre il vero, ha una qualità particolare, che certamente un giorno riusciremo a caratterizzare in termini metapsicologici. Per ora possiamo solo, in modo figurato, dire che ci sembra "più fine e più elevata" ma che, a paragone di quella derivante da moti pulsionali più rozzi, primari, che siano stati saziati, la sua intensità è smorzata: non scuote la nostra esistenza corporale. La debolezza di questo metodo sta però nel fatto che non è applicabile generalmente, che è accessibile solo a pochi. Presuppone particolari disposizioni o doti, che non tutti hanno. Neanche a tali pochi è in grado di garantire una protezione completa contro la sofferenza, non procura loro una corazza impenetrabile contro i dardi del destino e suole fallire quando la fonte della sofferenza è il nostro corpo.¹

¹ Quando una particolare predisposizione non prescrive imperiosamente la direzione degli interessi vitali, il comune lavoro professionale, accessibile a tutti, può prendere il posto che gli è assegnato dal saggio consiglio di Voltaire (p. 210). Non è possibile nello spazio di un'esposizione sommaria valutare adeguatamente il significato del lavoro per l'economia libidica. Nessun'altra tecnica di condotta della vita lega il singolo così strettamente alla realtà come il concentrarsi sul lavoro, poiché questo lo iscrive sicuramente almeno in una parte della realtà, nella comunità umana. La possibilità di spostare una forte quantità di componenti libidiche, narcisistiche, aggressive e perfino erotiche sul lavoro professionale e sulle relazioni umane che ne conseguono, conferisce al lavoro un valore in nulla inferiore alla sua indispensabilità per il mantenimento e la giustificazione dell'esistenza nella società. L'attività professionale procura una soddisfazione particolare se è un'attività liberamente scelta, cioè tale da rendere utilizzabili, per

Mentre già in tale procedimento è palese l'intento di rendersi indipendenti dal mondo esterno cercando i propri soddisfacenti in processi interni, psichici, in quello che segue le medesime caratteristiche sono ancor più salienti. Qui la connessione con la realtà è ancor più allentata, otteniamo il soddisfacimento attraverso illusioni riconosciute come tali, senza lasciarci turbare nel godimento dal divario che le separa dalla realtà. La regione da cui queste illusioni scaturiscono è quella della vita fantastica; a suo tempo, quando si compì lo sviluppo del senso della realtà, essa venne espressamente sottratta alle pretese dell'esame di realtà e rimase destinata all'appagamento di desideri difficilmente realizzabili. Il primo posto fra queste soddisfazioni fantastiche è occupato dal godimento delle opere d'arte, reso accessibile, anche a colui che non è creatore in proprio, attraverso la mediazione dell'artista.¹ Chi è sensibile all'influsso dell'arte non lo stimerà mai abbastanza come fonte di piacere e consolazione nella vita. La leggera narcosi in cui l'arte ci trasferisce non può tuttavia offrirci che un'evasione temporanea dagli affanni della vita e non è abbastanza forte da far dimenticare la miseria reale.

Più energicamente e più radicalmente opera un altro procedimento: esso scorge nella realtà l'unico nemico, quello che è la fonte di ogni male, quello con cui è impossibile vivere, con cui occorre quindi troncarsi tutti i rapporti, se in qualche modo si vuole essere felici. L'eremita volta le spalle a questo mondo, non vuole avere nulla a che fare con esso. Ma si può fare di più, si può volerlo trasformare, costruendone al suo posto un altro in cui le caratteristiche più intollerabili risultino eliminate e sostituite da altre conformi ai nostri desideri. Chi in una rivolta disperata imbocca tale cammino verso la felicità, non ottiene di regola nulla; la realtà è troppo vigorosa per lui. Diventa un pazzo, che

mezzo della sublimazione, inclinazioni preesistenti, moti pulsionali non intermittenti o invigoriti costituzionalmente. Eppure il lavoro come cammino verso la felicità è stimato poco dagli uomini. Non ci si rivolge ad esso come alle altre possibilità di soddisfacimento. La grande maggioranza degli uomini lavora solo se spinta dalla necessità, e da questa naturale avversione degli uomini al lavoro scaturiscono i più difficili problemi sociali.

¹ Vedi *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911) e *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) lez. 23.

non trova perlopiù nessuno che lo aiuti nel perseguire il suo delirio. Si può però dire che per qualche aspetto ognuno di noi si comporta come il paranoico, correggendo, tramite una formazione di desiderio, un lato del mondo per lui intollerabile e iscrivendo nella realtà questo delirio. Importanza particolare riveste il caso in virtù del quale un numero notevole di persone si accinge insieme al tentativo di procurarsi una garanzia di felicità e un riparo dalla sofferenza tramite una trasformazione delirante della realtà. Alla stregua di un delirio collettivo siffatto dobbiamo caratterizzare anche le religioni dell'umanità. Non riconosce naturalmente mai il delirio chi ancora vi partecipa.

Non credo che questa enumerazione dei metodi con cui gli uomini si sono sforzati di acquisire la felicità e di tenere lontano il dolore sia completa: so del pari che la materia potrebbe essere distribuita altrimenti. Uno di questi procedimenti non è ancora stato da me menzionato, non perché lo abbia dimenticato, ma perché dovremo occuparcene in un altro contesto. Come sarebbe del resto possibile dimenticare proprio questa tecnica dell'arte del vivere? Essa si distingue in virtù della più straordinaria congiunzione di aspetti caratteristici. Anch'essa naturalmente lotta per l'indipendenza dal destino — non saprei come meglio chiamarlo — e a questo scopo trasferisce il soddisfacimento in processi psichici interni, servendosi della possibilità di spostare la libido di cui prima abbiamo fatto menzione, ma, insieme, non si distoglie dal mondo esterno, al contrario si aggancia fermamente agli oggetti di questo e raggiunge la felicità istituendo una relazione emotiva con essi. Nel far ciò non si accontenta della meta di evitare il dispiacere, meta di una fiacca rassegnazione, come potremmo chiamarla; la sfiora senza curarsene e si attiene all'anelito originario, appassionato, verso una felicità positiva. Forse essa giunge davvero più vicino a questa meta di quanto farebbe qualsiasi altro metodo. Sto parlando naturalmente di quell'indirizzo della vita che fa dell'amore il centro di tutto e si attende ogni soddisfazione dall'amare e dall'essere amati. Un atteggiamento psichico di questo genere è abbastanza familiare a noi tutti; una delle forme in cui l'amore si manifesta, l'amore sessuale, ci ha procurato la più intensa esperienza di una travolgente sensazione

di piacere e ci ha così fornito il modello per inseguire la felicità. Che cosa c'è di più naturale del persistere a cercare la felicità su quella stessa via ove per la prima volta l'abbiamo incontrata? Il lato debole di questa tecnica di vita è evidente; altrimenti nessuno avrebbe pensato di abbandonare questa via alla felicità per un'altra. Mai come quando amiamo prestiamo il fianco alla sofferenza, mai come quando abbiamo perduto l'oggetto amato o il suo amore siamo così disperatamente infelici. Ma con questo non abbiamo spacciato la tecnica di vita basata sul valore dell'amore per la felicità, e a tal riguardo ci resta ancor molto da dire [vedi oltre p. 237].

Si inserisce qui l'interessante caso in virtù del quale la felicità nella vita viene cercata prevalentemente nel godimento della bellezza, dovunque essa si presenti ai nostri sensi e al nostro giudizio, la bellezza delle forme e dei gesti umani, degli oggetti naturali e dei paesaggi, delle creazioni artistiche e persino scientifiche. Questo atteggiamento estetico rispetto allo scopo della vita offre scarsa protezione contro la sofferenza incombente, ma può in grande misura compensarla. Il godimento della bellezza si distingue per un suo modo di sentire particolare, leggermente inebriante. L'utilità della bellezza non è evidente, che sia necessaria alla civiltà non risulta a prima vista, eppure la civiltà non potrebbe farne a meno. La scienza dell'estetica studia le condizioni per cui il bello è sentito come tale, ma non è stata in grado di fornire alcuna spiegazione circa la natura e l'origine della bellezza; come al solito, la mancanza di risultati è nascosta con uno sfoggio di parole altisonanti e povere di contenuto. Purtroppo anche la psicoanalisi ha assai poco da dire sulla bellezza. Sembra accertato soltanto che deriva dalla sensitività sessuale; avremmo qui un classico esempio di impulso inibito nella meta. "Bellezza" e "attrattiva"¹ sono originariamente attributi dell'oggetto sessuale. E per altro notevole che gli organi genitali, la cui vista è sempre eccitante, quasi mai sono ritenuti belli, e invece sembra che il

¹ [La parola tedesca *Reiz* significa, in senso tecnico, stimolo, e, nel linguaggio ordinario, "attrattiva". Freud aveva argomentato in modo simile nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 110 e 55.]

carattere della bellezza appartenga a certi contrassegni secondari del sesso.

Nonostante la mia enumerazione sia incompiuta, azzardo sin d'ora alcune osservazioni a conclusione della nostra indagine. Il programma impostoci dal principio di piacere: diventar felici, non può essere adempiuto; tuttavia non dobbiamo, anzi non possiamo, desistere dagli sforzi di approssimarne in qualche modo l'adempimento. Si possono prendere molte strade diverse in questa direzione; o mettere innanzi il contenuto positivo della meta: conseguire il piacere, oppure il contenuto negativo: evitare il dispiacere. Per nessuna di queste strade possiamo ottenere tutto ciò che desideriamo. La felicità, in quell'accezione ridotta in cui è considerata possibile, è un problema dell'economia libidica individuale. Non vi è qui un consiglio che valga per tutti; ognuno deve trovare da sé il modo particolare in cui può essere felice. Fattori i più vari contribuiranno a indicare la via della sua scelta. Questa dipende da quanto reale soddisfacimento egli può aspettarsi dal mondo esterno e fino a che punto egli è disposto a rendersi indipendente da esso; infine anche, da quanta forza crede di avere per modificarlo secondo i propri desideri. In questo riguardo la costituzione psichica dell'individuo, al di là delle condizioni esterne, sarà decisiva. L'uomo prevalentemente erotico metterà innanzi a tutto le relazioni emotive con gli altri; il narcisista, che più è incline all'autosufficienza, cercherà i soddisfacenti essenziali nei suoi processi psichici interni; l'uomo d'azione non abbandonerà mai il mondo esterno su cui può saggiare la sua forza.¹ Nel secondo di questi tipi, le doti naturali e il grado di sublimazione pulsionale a lui possibile determineranno dove egli riverserà i suoi interessi. Ogni scelta portata agli estremi finisce col punirsi da sé, perché espone l'individuo ai pericoli che una tecnica di vita adottata in maniera esclusiva reca inevitabilmente con sé, proprio per la sua inadeguatezza. Come il commerciante prudente evita d'investire tutto il suo capitale in una sola impresa, così, forse, anche la saggezza che nasce dalla vita ci consiglierà di non attenderci tutto il soddisfacimento da

¹ [Questa tipologia sarà sviluppata da Freud nello scritto *Tipi libidici* (1931).]

una sola aspirazione. Il successo non è mai sicuro, dipende dal concorrere di molti fattori e, forse, soprattutto dall'attitudine della costituzione psichica ad adeguare la sua funzione al mondo circostante e usarlo per trarne piacere. Colui che reca in sé una costituzione pulsionale particolarmente sfavorevole e non ha correttamente effettuato la trasformazione e il riordinamento delle sue componenti libidiche, senza i quali non si ha prestazione futura, troverà difficile ottenere felicità dalla sua condizione esterna, specie se si troverà di fronte a compiti abbastanza gravosi. Come ultima tecnica di vita, che gli promette se non altro soddisfaccimenti sostitutivi, gli si offre la fuga nella malattia nevrotica, che il più delle volte egli adotta fin dai suoi giovani anni. Chi poi negli anni più avanzati vede delusi i suoi sforzi verso la felicità, trova ancora consolazione nel procurarsi piacere tramite l'intossicazione cronica, oppure si butta in quel disperato tentativo di rivolta che è la psicosi.¹

La religione pregiudica questo giuoco di scelta e di adattamento, in quanto impone a tutti in modo uniforme la sua via verso il raggiungimento della felicità e la protezione dalla sofferenza. La sua tecnica consiste nello sminuire il valore della vita e nel deformare in maniera delirante l'immagine del mondo reale, cose queste che presuppongono l'avvilimento dell'intelligenza. A questo prezzo, mediante la fissazione violenta a un infantilismo psichico e la partecipazione a un delirio collettivo, la religione riesce a risparmiare a molta gente la nevrosi individuale. Ma niente di più. Esistono, come abbiamo detto, molte strade che possono condurre alla felicità, per quanto umanamente è raggiungibile, ma nessuna è sicura. Nemmeno la religione è capace di mantenere le sue promesse. Quando il credente si trova da ultimo costretto a parlare dell'"imperscrutabile decreto" di Dio.

¹ [Nota aggiunta nel 1931] Mi preme accennare almeno a una delle lacune che sono rimaste nell'esposizione di cui sopra. Ogni considerazione delle possibilità umane di felicità non dovrebbe tralasciare di approfondire il rapporto che intercorre tra narcisismo e libido oggettuale. Si vorrebbe sapere che cosa significa per l'economia della libido che uno poggia essenzialmente su sé stesso. [Il caso appunto del narcisismo esagerato delle psicosi, ove la libido non riesce a riversarsi sugli oggetti (libido oggettuale) ma rifluisce sul soggetto.]

con ciò stesso ammette che tutto quel che gli è lasciato come ultima consolazione possibile e fonte di gioia nella sofferenza è la sottomissione incondizionata. E se egli è pronto a questo, avrebbe verosimilmente potuto risparmiarsi la via traversa.

3

La nostra indagine sulla felicità non ci ha finora insegnato molto di più di quanto generalmente è già noto. Anche se, procedendo, ci domandiamo perché sia così difficile agli uomini essere felici, non sembra che abbiamo molte probabilità di scoprire qualcosa di nuovo. Abbiamo già dato la risposta [p. 212], indicando le tre fonti da cui proviene la nostra sofferenza: la forza soverchiante della natura, la fragilità del nostro corpo e l'inadeguatezza delle istituzioni che regolano le reciproche relazioni degli uomini nella famiglia, nello Stato e nella società. Circa le prime due il nostro giudizio non può esitare a lungo; bisogna riconoscere queste fonti di sofferenza e sottomettersi all'inevitabile. Non domineremo mai completamente la natura; il nostro organismo, che è parte anch'esso di questa natura, rimarrà sempre una struttura transitoria, coi suoi limitati poteri di adattamento e di produzione. Da questo riconoscimento non deriva nessun effetto paralizzante; esso ci indica, al contrario, verso quale direzione indirizzare i nostri sforzi. Possiamo abolire, se non tutta, almeno parte della sofferenza, e possiamo attenuarne un'altra parte; lo dimostra l'esperienza di parecchie migliaia d'anni. Circa la terza fonte di sofferenza, quella sociale, assumiamo un atteggiamento diverso. Non vogliamo ammetterla, non riusciamo a comprendere perché le istituzioni da noi stessi create non debbano essere piuttosto una protezione e un beneficio per tutti. A ben vedere, se consideriamo che proprio in questo riguardo la prevenzione del dolore si è rivelata maggiormente fallace, ci viene il sospetto che anche qui potrebbe celarsi la natura invincibile, in qualche suo aspetto, cioè nella nostra stessa costituzione psichica.

Imboccata la strada di esaminare questa possibilità, ci imbatiamo in una tesi così sorprendente che subito dobbiamo soffermarci su di essa. Sostiene, tale tesi, che gran parte della colpa della nostra miseria va addossata alla nostra cosiddetta civiltà; saremmo molto più felici se vi rinunciassimo e trovassimo la via del ritorno a condizioni primitive. Tesi sorprendente perché, co-

munque si definisca il concetto di civiltà, è innegabile che ogni mezzo con cui tentiamo di salvaguardarci contro le minacce che provengono dalle fonti della sofferenza fa parte della civiltà stessa.

Per qual via tante persone sono pervenute a questo strano modo di vedere ostile alla civiltà? A mio avviso il terreno fu preparato da una insoddisfazione profonda e da lungo tempo esistente nei riguardi dello stato di civiltà dell'epoca, e su questa base si levò poi la condanna in occasione di determinati eventi storici. Di questi eventi credo di poter ravvisare l'ultimo e il penultimo, mentre non sono abbastanza dotto per seguir la catena sufficientemente a ritroso nella storia della specie umana. Già nella vittoria del Cristianesimo sulle religioni pagane deve essere stato operante tale fattore ostile alla civiltà, poiché esso era per molti versi simile alla svalutazione della vita terrena compiuta dalla dottrina cristiana. Il penultimo evento determinante si ebbe quando, col progresso dei viaggi di esplorazione, l'uomo entrò in contatto con popoli e razze primitivi. In conseguenza di una osservazione insufficiente e di una interpretazione errata dei loro usi e costumi, parve agli europei che quei popoli conducessero una vita semplice, con pochi bisogni, felice, una vita che a loro, visitatori di una civiltà superiore, non era dato realizzare. L'esperienza successiva ha corretto parecchi giudizi di questo genere: in molti casi si era erroneamente attribuita all'assenza di richieste complesse della civiltà una certa semplificazione della vita, dovuta piuttosto alla generosità della natura e alla possibilità di soddisfare agevolmente i bisogni maggiori. L'ultimo evento determinante ci è particolarmente familiare; esso si verificò quando si cominciò a conoscere il meccanismo delle nevrosi, che minacciano di distruggere quel po' di felicità concessa all'uomo civile. Si trovò che l'uomo diventa nevrotico perché incapace di sopportare il peso della frustrazione impostagli dalla società per servire i suoi ideali civili, e se ne dedusse che, se queste pretese venissero eliminate o ridotte di molto, tornerebbero le possibilità di essere felici.

Si aggiunge anche un elemento di delusione. Nelle ultime generazioni gli uomini hanno compiuto progressi straordinari nelle

scienze naturali e nella loro applicazione tecnica, hanno stabilito il loro dominio sopra la natura in un modo prima inimmaginabile. I particolari di questo progresso sono noti a tutti ed è superfluo enumerarli. Gli uomini vanno fieri di queste acquisizioni e a ragione. Ma credono di aver notato che il comando da poco raggiunto sullo spazio e sul tempo, questo assoggettamento delle forze della natura che appaga un'aspirazione vecchia di migliaia di anni, non ha aumentato la quantità di piacevole soddisfacimento che si attendono dalla vita, non li ha resi, stando alle loro sensazioni, più felici. Dovrebbe bastarci di trarre da ciò la conclusione che il potere sopra la natura non è la sola condizione della felicità umana — così come non è l'unica meta degli sforzi d'incivilimento — e non perciò dedurre che il progresso tecnico è privo di valore per l'economia della nostra felicità. Vien spontaneo obiettare: non è un guadagno positivo di piacere, un aumento indubbio del sentimento di felicità, poter ascoltare tutte le volte che io lo desidero la voce d'un bambino che vive centinaia di chilometri lontano da me, o apprendere da un amico, subito dopo lo sbarco, che ha portato felicemente a termine un lungo e faticoso viaggio? Non conta nulla che la medicina sia riuscita non solo a ridurre enormemente la mortalità infantile e i pericoli d'infezione delle partorienti, ma anche a prolungare di un numero considerevole di anni la durata media della vita dell'uomo civile? Potremmo continuare a lungo l'elenco di questi benefici, dovuti alla tanto disprezzata era del progresso scientifico e tecnico; ma a questo punto interviene la voce della critica pessimistica ad ammonirci che la maggior parte di queste soddisfazioni ricalca il modello di quel "godimento a buon mercato" decantato in un certo aneddoto. Per procurarsi tal diletto basta mettere una gamba nuda fuori delle coperte in una fredda notte d'inverno e poi ritirarla dentro. Se non ci fossero ferrovie che superano le distanze, il bambino non avrebbe mai lasciato la città natale e non avrei bisogno del telefono per udire la sua voce. Se non fossero divenuti normali i viaggi per nave sull'Oceano, l'amico non si sarebbe mai accinto alla traversata e non avrei bisogno del telegrafo per calmare le apprensioni che nutro per lui. A che serve la riduzione della mortalità dei bambini, se ci obbliga alla mas-

sima cautela nel procrearli, così che tutto sommato non ne alleviamo di più che nei tempi antecedenti al trionfo dell'igiene, mentre così facendo abbiamo posto difficili condizioni alla nostra vita sessuale nel matrimonio e abbiamo probabilmente lavorato contro i benefici della selezione naturale? E infine a che pro una lunga vita quando essa ci è gravosa, priva di gioie e tormentosa al punto di farci salutare la morte come nostra sola liberatrice?

Sembra assodato che non ci sentiamo a nostro agio nella civiltà odierna, ma è molto difficile formarsi un'opinione a proposito del problema se e in qual misura in tempi anteriori gli uomini si sentissero più felici e quale parte avessero in ciò le condizioni della loro civiltà. Noi saremo sempre portati a considerare la miseria oggettivamente, cioè a trasferirci colle nostre pretese e la nostra sensibilità nelle loro condizioni, per esaminare quali opportunità di provare felicità o infelicità troveremmo in esse. Questo modo di considerare il problema, che sembra oggettivo poiché prescinde delle variazioni della sensibilità soggettiva, è naturalmente il più soggettivo possibile, in quanto sostituisce ogni altro ignoto stato d'animo con il proprio. La felicità è tuttavia qualcosa di assolutamente soggettivo. Per quanto possiamo ritrarci inorriditi di fronte a certe situazioni, quella degli antichi schiavi delle galere, dei contadini nella Guerra dei trent'anni, delle vittime della Santa Inquisizione, degli ebrei in attesa di un pogrom, pure ci è impossibile immedesimarci con queste persone, indovinare i mutamenti che l'ottusità originaria, l'abbruttimento graduale, la cessazione d'ogni speranza e tutti i metodi più o meno sottili d'ottundimento hanno prodotto sulla loro recettività alle sensazioni piacevoli e spiacevoli. In casi di possibilità estreme di sofferenza, poi, entrano in azione speciali meccanismi protettivi della psiche. Mi sembra inutile dilungarsi ancora su questo aspetto del problema.

È tempo che ci occupiamo dell'essenza di questa civiltà, il cui valore ai fini della felicità è stato messo in dubbio. Non cercheremo formule che esprimano quest'essenza nel giro di poche parole, finché non avremo imparato qualcosa da un esame attento. Ci accontenteremo dunque di ripetere¹ che la parola "civiltà"

¹ Vedi sopra *L'avvenire di un'illusione*, p. 146.

(Kultur) designa la somma delle realizzazioni e degli ordinamenti che differenziano la nostra vita da quella dei nostri progenitori animali e che servono a due scopi: a proteggere l'umanità contro la natura e a regolare le relazioni degli uomini tra loro. Per capirne di più, esamineremo tutte insieme una per una le caratteristiche della civiltà, così come si manifestano nelle comunità umane. Senza esitare ci lasceremo guidare dall'uso comune del linguaggio o, come anche si dice, dal nostro senso del linguaggio, fiduciosi che così renderemo giustizia a intimi discernimenti che ancora si ribellano ad essere espressi in parole astratte.

L'inizio è facile: civili sono per noi tutte le attività e i valori che sono utili all'uomo per piegare la terra al suo servizio, per proteggerlo dalla violenza delle forze naturali e così via. Su questo aspetto della civiltà vi sono pochissimi dubbi. Risalendo sufficientemente nel tempo, i primi atti di civiltà furono l'uso degli utensili, l'addomesticamento del fuoco, la costruzione di abitazioni. Tra essi, l'addomesticamento del fuoco spicca come una conquista straordinaria e senza precedenti;¹ mediante gli altri, l'uomo si aprì una strada che da allora ha sempre seguito, spinto da qualcosa che non è difficile indovinare. Con ogni utensile, l'uomo perfeziona i suoi organi — motori e sensori — oppure sposta le frontiere della loro azione. I motori gli mettono a disposizione forze gigantesche le quali, come i suoi muscoli, possono essere impiegate in qualsiasi direzione; navi e aeroplani fanno sì che

¹ Il materiale psicoanalitico, per quanto incompleto e di difficile interpretazione, permette almeno una congettura (che sembra fantastica) sull'origine di questa impresa umana. Si direbbe che il maschio primitivo fosse abituato, quando incontrava il fuoco, a soddisfare su di esso un desiderio infantile spegnendolo con il suo zampillo d'orina. Sull'originaria interpretazione fallica delle fiamme che guizzano e si levano in alto, stando alle leggende che possediamo, non ci può essere dubbio alcuno. L'atto di spegnere il fuoco orinando — cui tuttora si rifanno quei tardi giganti che sono Gulliver a Lilliput e il Gargantua di Rabelais — fu dunque una specie di atto sessuale con un uomo, un dilettersi della potenza virile in competizione omosessuale. Colui che per primo rinunciò a questo piacere e risparmiò il fuoco, poté portarlo con sé e piegarlo al suo servizio. Smorzando il fuoco del proprio eccitamento sessuale, egli aveva domato la forza naturale del fuoco. Questa grande conquista civile sarebbe perciò il premio di una rinuncia pulsionale. Inoltre, si direbbe che la donna fosse stata posta a guardia del fuoco tenuto prigioniero nel focolare domestico, poiché la sua costituzione anatomica le rendeva impossibile cedere a una simile tentazione di desiderio. È del pari notevole come le esperienze analitiche testimonino regolarmente della connessione tra ambizione, fuoco ed erotismo urinario.

né l'acqua né l'aria possono ostacolare i suoi movimenti. Con gli occhiali corregge i difetti delle sue lenti oculari, col telescopio scruta spazi immensi, col microscopio sconfigge i limiti posti alla visibilità dalla struttura della retina. Con la macchina fotografica ha creato uno strumento che fissa le impressioni fuggevoli della vista; il disco grammofonico riesce a fare lo stesso per quelle altrettanto transitorie dell'udito, materializzazioni in fondo entrambe del potere di cui egli è dotato di ricordare, della sua memoria. Con l'aiuto del telefono può udire a distanze che anche la fiaba non avrebbe osato immaginare. Lo scritto è in origine la voce dell'assente; la casa è una sostituzione del ventre materno, della prima dimora che con ogni probabilità l'uomo non cessa di desiderare, dove egli si sentiva a suo agio ed era sicuro.

Non paiono soltanto una fiaba, sono l'appagamento diretto di tutti (o quasi) i desideri favolosi, queste cose che l'uomo, mediante la scienza e la tecnica, ha prodotto sulla terra, nella quale comparve dapprima come un debole organismo animale e nella quale ogni individuo della sua specie (*oh inch of nature!*)¹ torna a fare il suo ingresso come lattante indifeso. Tutto questo patri-monio egli può proclamarlo un'acquisizione della civiltà. Da lungo tempo egli si era fatto una rappresentazione ideale dell'onnipotenza e dell'onniscienza, cui diede corpo nei suoi dei. Ad essi assegnò tutto quel che pareva irraggiungibile ai suoi desideri, o era proibito. Possiamo dunque dire che questi dei erano ideali di civiltà. Oggi egli è pervenuto assai vicino al raggiungimento di questi ideali, è diventato lui stesso quasi un dio. Certamente solo nella maniera in cui, per generale giudizio umano, gli ideali sogliono realizzarsi. Non completamente cioè: per qualche parte in nulla affatto, per altre solo a metà. L'uomo è per così dire divenuto una specie di dio-protesi, veramente magnifico quando è

¹ ["O inezia della natura!": questo inciso di sapore scespiriano è in realtà una eco delle parole rivolte da Pericle di Tiro alla sua figliuola nel romanzo in prosa *The Painfull Adventures of Pericles Prince of Tyre* (1608) di George Wilkins. Attorno a questo romanzo si è affaticata la critica per stabilirne la relazione col contemporaneo dramma di Shakespeare: *Pericle principe di Tiro*. La frase in questione era citata anche nell'opera del critico danese Georg Brandes: *William Shakespeare* (Parigi-Lipsia-Monaco 1896). Così si spiega che fosse conosciuta da Freud, il quale possedeva il libro di Brandes e l'aveva già citato nella *Interpretazione dei sogni* (1899) e nel *Motivo della scelta degli scrigni* (1913).]

equipaggiato di tutti i suoi organi accessori; ma non formano un tutt'uno con lui e ogni tanto gli danno ancora del filo da torcere. Si consoli tuttavia: questa evoluzione non finirà nell'Anno del Signore 1930. Le età future recheranno con sé nuovi e forse inimmaginabili passi avanti in questo campo che appartiene alla civiltà, accresceranno ancora la somiglianza dell'uomo con Dio. Pure, nell'interesse della nostra indagine, non dimentichiamo che l'uomo d'oggi, nella sua somiglianza a Dio, non si sente felice.

Diciamo dunque che un paese ha toccato un alto grado di civiltà, quando vediamo che i suoi abitanti accudiscono e provvedono opportunamente a tutto ciò che si dimostra di aiuto per sfruttare la terra a beneficio dell'uomo e per difenderlo contro le forze della natura, in breve: a tutto ciò che gli è utile. Siano, in un simile paese, regolati nel loro corso i fiumi che minacciano di straripare, le loro acque guidate da canali verso i luoghi che ne sono privi. Sia il suolo diligentemente coltivato e piantato con la vegetazione a cui esso è più adatto; le ricchezze minerarie siano laboriosamente estratte dalle sue viscere e trasformate negli utensili e nei macchinari voluti. I mezzi di comunicazione siano numerosi, veloci e sicuri; gli animali selvatici e pericolosi sterminati; prosperi l'allevamento di quelli domestici. Ma non basta, pretendiamo anche altre cose dalla civiltà e — si noti — ci aspettiamo di trovarle attuate negli stessi paesi. Quasi desiderassimo smentire la pretesa che avanzammo per prima, riteniamo segno di civiltà il fatto che l'industriosità degli uomini si applichi anche a cose che non hanno alcun valore pratico o sembrano addirittura inutili; per esempio, il fatto che gli spazi verdi di una città, indispensabili come campi di giuoco e serbatoi d'aria, abbiano anche aiuole fiorite, o che le finestre delle case siano adorne di vasi di fiori. Si vede subito che la cosa inutile, che ci aspettiamo che la civiltà stimi, è la bellezza; esigiamo che l'uomo civile onori la bellezza ovunque la incontri nella natura, e che la traduca in oggetti per quanto ne è capace il lavoro delle sue mani. Lungi, con ciò, dall'aver esaurito le nostre pretese riguardo alla civiltà. Vogliamo vedere i segni della pulizia e dell'ordine. Non stimiamo molto la civiltà di una cittadina di campagna inglese al tempo di Shakespeare, leggendo che davanti alla porta della casa paterna del

poeta, a Stratford, c'era un grande mucchio di letame; ci scandalizziamo e tacciamo il colpevole di "barbaro", cioè l'opposto di civile, quando troviamo i sentieri del Wiener Wald¹ cosparsi di cartacce. Ogni genere di sporcizia ci sembra incompatibile con la civiltà; esigiamo che anche il corpo umano si mantenga pulito, apprendiamo con meraviglia quale cattivo odore emanasse di solito dalla persona del Re Sole, e scotiamo la testa quando all'Isola Bella ci mostrano il catino minuscolo che Napoleone adoperava per la sua toilette mattutina. Giungiamo al punto di non sorprenderci se il consumo di sapone è preso direttamente a metro di civiltà. Lo stesso avviene per l'ordine, che, come la pulizia, si riferisce esclusivamente alle opere umane. Ma mentre non possiamo pretendere la pulizia dalla natura, l'ordine invece è un dono che le abbiamo carpito: l'osservazione delle grandi regolarità astronomiche ha fornito all'uomo non solo il modello, ma anche le prime ragioni concrete per introdurre l'ordine nella sua vita. L'ordine è una sorta di coazione a ripetere, che decide, mediante una norma stabilita una volta per tutte, quando, dove e come, una cosa debba essere fatta, in modo da evitare esitazione e indugio in tutti i casi simili tra loro. I benefici dell'ordine sono incontestabili: esso dà all'uomo la possibilità di utilizzare nel modo migliore il tempo e lo spazio, risparmiando le sue forze psichiche. Potremmo a buon diritto aspettarci che esso si fosse inserito fin dall'inizio e senza coercizione nell'attività umana, e sorprenderci del fatto che ciò non sia accaduto ma, al contrario, l'uomo manifesti una tendenza innata alla negligenza, all'irregolarità e alla confusione nel lavoro e debba essere educato faticosamente a imitare i modelli celesti.

Bellezza, pulizia e ordine occupano chiaramente un posto particolare fra le richieste della civiltà. Nessuno sosterrà che esse siano così essenziali per la vita come il comando delle forze della natura e come altri fattori che impareremo a conoscere tra poco, eppure nessuno sarà disposto a relegarle tranquillamente sullo sfondo come cose di poca rilevanza. Che la civiltà non si prefigga soltanto mete utilitarie, già lo dimostra l'esempio della bellezza,

¹ [La "Foresta viennese", alture boschive a nord e a ovest della città.]

da noi annoverata tra gli interessi imprescindibili della civiltà. Invece l'utilità dell'ordine è evidente e, circa la pulizia, dobbiamo rammentare che è richiesta anche dall'igiene, e possiamo supporre che, anche prima dell'epoca della profilassi scientifica, tale connessione non fosse interamente ignorata dagli uomini. Ma l'utilità non spiega del tutto perché siano oggetto di tanta sollecitudine; dev'esserci in giuoco qualcos'altro.

Riteniamo però che nulla contraddistingua meglio la civiltà del fatto che essa apprezza e coltiva le più alte attività psichiche, siano queste intellettuali, scientifiche o artistiche, e attribuisce alle idee una funzione di guida nella vita umana. Tra queste idee, il primo luogo spetta ai sistemi religiosi, sulla cui complessa struttura ho tentato altrove¹ di gettar luce; seguono le speculazioni filosofiche e infine quelle che si possono chiamare le formazioni ideali degli uomini, ossia le loro rappresentazioni di una possibile perfezione della persona singola, del popolo, dell'intera umanità e le pretese che essi avanzano sulla base di tali rappresentazioni. Il fatto che queste creazioni non siano indipendenti l'una dall'altra, bensì strettamente intrecciate tra loro, rende difficile descriverle e determinarne la derivazione psicologica. Se stabiliamo in via generale l'ipotesi che la molla di ogni attività umana sia l'aspirazione verso le due mete convergenti dell'utile e del piacevole, allora dobbiamo attenerci ad essa anche per le manifestazioni della civiltà testé esposte, sebbene ciò risulti facilmente solo per l'attività scientifica e artistica. D'altro canto non possiamo dubitare che anche le altre attività corrispondano a forti bisogni degli esseri umani, forse tali che sono sviluppati solo presso una minoranza. E non dobbiamo nemmeno lasciarci fuorviare dal giudizio di valore su questo o quel sistema religioso o filosofico, o su questo o quell'ideale; sia che vediamo in essi il risultato massimo dello spirito umano, sia che li deploriamo come errori, bisogna riconoscere che la loro presenza e ancor più il loro predominio significano un alto grado di civiltà.

Ci resta da considerare l'ultimo, ma non certo il meno importante, carattere distintivo di una civiltà, cioè il modo con cui

sono regolate le relazioni reciproche, le relazioni sociali, tra gli uomini, che riguardano l'uomo come prossimo, come largitore di aiuto, come oggetto sessuale di un altro, come membro di una famiglia e di uno Stato. È particolarmente difficile in questo caso mantenersi liberi da certe esigenze ideali e afferrare ciò che costituisce l'elemento di civiltà. Forse possiamo cominciare chiedendo che questo elemento è contenuto nel primo tentativo di regolare le relazioni sociali. In mancanza di tale tentativo, le relazioni sociali sarebbero soggette all'arbitrio dei singoli, vale a dire che il più forte fisicamente deciderebbe secondo i suoi interessi e i propri moti pulsionali. Nulla muterebbe se questo individuo più forte ne incontrasse un altro ancora più forte. La vita umana in comune è resa possibile in primo luogo se si afferma una maggioranza più forte di ogni singolo e tale da restare unita contro ogni singolo. Il potere di questa comunità si oppone allora come "diritto" al potere del singolo, che viene condannato come "forza bruta". Questa sostituzione del potere della comunità a quello del singolo è il passo decisivo verso la civiltà. La sua essenza consiste nel fatto che i membri della comunità si limitano nelle loro possibilità di soddisfacimento, mentre il singolo non conosceva restrizioni del genere. Quindi, il primo requisito della civiltà è la giustizia, cioè la sicurezza che l'ordine statuito non sarà infranto a favore di nessuno. Ciò non implica nulla circa il valore etico di un simile diritto. Il corso ulteriore dell'evoluzione civile sembra volto a far sì che questa legge non sia più l'espressione della volontà di una comunità poco numerosa — casta, classe, stirpe — la quale si comporti a sua volta come un individuo violento verso altri gruppi simili e forse più vasti. Il risultato finale dovrebbe essere lo stabilirsi di un diritto al quale tutti — o almeno tutti i riducibili a una comunità — hanno contribuito col loro sacrificio pulsionale e che non lascia nessuno — con la stessa eccezione — alla mercé della forza bruta.

La libertà individuale non è un frutto della civiltà. Era massima prima di qualsiasi civiltà, benché in realtà a quel tempo in gran parte priva di valore, poiché l'individuo difficilmente era in grado di difenderla. La libertà subisce delle limitazioni ad opera dell'incivilimento e la giustizia esige che queste restrizioni colpiscano

¹ [Vedi il saggio precedente.]

tutti. Ciò che in una comunità umana indica un desiderio di libertà, può essere ribellione contro qualche ingiustizia che è in atto e così risultare utile per un'ulteriore evoluzione civile, rimanere compatibile con la civiltà. Può però anche scaturire dal residuo della personalità arcaica, non ancora domata dalla civiltà, e divenire così il fondamento dell'inimicizia verso la civiltà. Il desiderio di libertà si volge dunque o contro particolari forme o pretese della civiltà, o contro la civiltà tutta. Non sembra possibile influire sull'uomo fino a indurlo a cambiare la sua natura in quella di una termite; egli difenderà sempre la sua esigenza di libertà individuale contro il volere della massa. Una buona parte degli sforzi dell'umanità s'infrange sullo scoglio di trovare un accomodamento vantaggioso (cioè che dia felicità) tra le pretese individuali e quelle civili collettive; uno dei fatali problemi dell'umanità è se questo accomodamento sia raggiungibile in qualche particolare forma assunta dalla civiltà o se il conflitto sia inconciliabile.

Lasciandoci guidare dal senso comune per determinare gli aspetti civili della vita umana, abbiamo ricavato una chiara impressione dell'immagine generale della civiltà, ma è anche vero che finora non abbiamo scoperto nulla che non sia universalmente noto. Nel far ciò ci siamo guardati dall'aderire al pregiudizio che la civiltà sia sinonimo di perfezione, sia la via alla perfezione, che è stata tracciata per l'uomo. Ora tuttavia si affaccia un'interpretazione che forse conduce in una direzione diversa. L'incivilimento ci appare come un processo peculiare al quale l'umanità è sottoposta e nel quale parecchie cose hanno un aspetto familiare. Possiamo contraddistinguere questo processo mediante le modificazioni che esso produce nelle note disposizioni pulsionali dell'uomo, il cui soddisfacimento è il compito economico della nostra vita. Alcune di queste pulsioni vengono erose in modo tale che al loro posto compare qualcosa che nel singolo individuo descriviamo come particolarità del carattere. L'esempio più notevole da noi trovato di questo processo è l'erotismo anale dei primi anni. L'interesse originario per la funzione escretoria, per i suoi organi e prodotti, si muta, nel corso della

crescita, nel gruppo di qualità che ci sono note come parsimonia, senso dell'ordine e pulizia, che sono in sé e per sé pregevoli e benvenute, ma che possono rafforzarsi fino a diventare vistosamente predominanti e produrre poi ciò che si chiama carattere anale. Ignoriamo come ciò succeda, ma sull'esattezza di questa interpretazione non v'è dubbio.¹ Ora, abbiamo visto che l'ordine e la pulizia sono pretese essenziali della civiltà, benché non sia immediatamente evidente la loro necessità vitale né la loro idoneità a divenire fonti di godimento. A questo punto non può mancare di colpirci l'analogia tra il processo d'incivilimento e l'evoluzione libidica del singolo. Altre pulsioni sono indotte a spostare le condizioni del loro soddisfacimento, a trasferirle su altre vie, processo che nella maggioranza dei casi coincide con la sublimazione (della meta pulsionale) a noi ben nota ma in alcuni casi lascia scorgere una differenza. La sublimazione pulsionale è un segno particolarmente distintivo dell'incivilimento; è merito suo la parte così importante svolta dalle più alte attività psichiche — scientifiche, artistiche, ideologiche — nella vita civile. Cedendo alla prima impressione, saremmo tentati di dire che la sublimazione è un destino forzatamente imposto alle pulsioni dalla civiltà. Ma sarà meglio riflettere su ciò un po' più a lungo. In terzo² e ultimo luogo, e questo sembra il fatto più importante, è impossibile ignorare in qual misura la civiltà sia costruita sulla rinuncia pulsionale, quanto abbia come presupposto il non soddisfacimento (repressione, rimozione o che altro?) di potenti pulsioni. Questa "frustrazione civile" domina il vasto campo delle relazioni sociali degli uomini; già sappiamo che è la causa dell'ostilità contro cui tutte le civiltà devono combattere. Essa richiede anche un forte impegno al nostro lavoro scientifico, per chiarire il molto che resta inspiegato. Non è facile capire come possa avvenire che una pulsione venga privata del suo soddisfacimento. Il farlo non è esente da pericoli; se non è compensato economicamente, bisogna rassegnarsi a serie perturbazioni.

¹ Vedi il mio scritto *Carattere ed erotismo anale* (1908) e numerosi ulteriori contributi di Ernest Jones e altri.

² [Terzo, dopo la formazione di particolarità del carattere e la sublimazione.]

Se, tuttavia, vogliamo sapere quale valore possa essere attribuito alla nostra interpretazione dell'incivilimento come di un processo particolare, paragonabile alla normale maturazione dell'individuo, dobbiamo chiaramente affrontare un altro problema, porci la domanda di quali influssi diedero l'avvio all'evoluzione civile, come essa sorse e da che cosa fu determinato il suo corso.

4

L'impresa sembra immensa, tale da scoraggiare chiunque. Ecco quel poco che io sono riuscito a congetturare.

Dopo che l'uomo delle origini ebbe scoperto che dipendeva dalle sue mani — ciò va inteso letteralmente — migliorare la propria sorte sulla terra col lavoro, non poté più essergli indifferente se un altro lavorasse con lui o contro di lui. L'altro acquistò il valore di un compagno di lavoro, con cui era utile vivere insieme. Ancora prima, nell'epoca remotissima in cui era simile alle scimmie, l'uomo aveva preso l'abitudine di formare le famiglie: i membri della famiglia lo aiutarono verosimilmente per primi nel lavoro. Presumibilmente la fondazione della famiglia si collegò col fatto che il bisogno di soddisfacimento genitale cessò di comportarsi come un ospite che arriva d'improvviso e dopo che se ne è andato non dà più notizie di sé per lungo tempo, e prese invece dimora come inquilino permanente. Quando ciò avvenne, il maschio ebbe un motivo per tenere presso di sé la femmina, o più generalmente l'oggetto sessuale; la femmina, non desiderando separarsi dai piccoli privi di aiuto, anche nel loro interesse dovette rimanere presso il maschio, più forte.¹ In questa famiglia

¹ La periodicità organica del processo sessuale innegabilmente si è conservata, ma il suo influsso sull'eccitamento sessuale psichico si è piuttosto rovesciato nel contrario. Questo cambiamento si connette soprattutto con la diminuzione degli stimoli olfattivi, per mezzo dei quali il processo mestruale agiva sulla psiche maschile. Il loro posto fu preso dagli eccitamenti visivi che, contrariamente agli intermittenti stimoli olfattivi, potevano mantenere un effetto permanente. Il tabù della mestruazione deriva da questa "rimozione organica" come difesa contro una fase evolutiva superata; tutte le altre motivazioni sono probabilmente di natura secondaria (vedi C. D. DALY, *Hindu-mythologie und Kastrationskomplex*, *Imago*, vol. 13, 145 (1927)). Questo processo si ripete a un altro livello quando gli dei di un periodo di civiltà superato si mutano in demòni. La diminuzione degli stimoli olfattivi, poi, sembra la conseguenza dell'alzarsi degli uomini da terra, dell'assunzione dell'andatura eretta, che rese visibili e bisognosi di difesa i genitali finallora nascosti e provocò così la vergogna. All'inizio del fatale processo d'incivilimento ci sarebbe dunque l'ergersi dell'uomo da terra. La catena degli eventi, dopo esser passata attraverso la svalutazione degli stimoli olfattivi e l'isolamento del periodo mestruale, procedette di qui fino ad attribuire preponderanza agli stimoli visivi, alla visibilità dei genitali e, oltre, fino alla continuità dell'eccitamento sessuale, alla fondazione della famiglia e in tal modo fino alla soglia della civiltà

primitiva manca ancora un aspetto essenziale della civiltà; l'arbitrio del signore e padre era illimitato. In *Totem e tabù* ho cercato di mostrare il cammino che da questa famiglia portò allo stadio successivo della vita in comune nella forma di alleanza tra fratelli. Sopraffacendo il padre, i figli avevano sperimentato che l'unione può essere più forte del singolo individuo. La civiltà totemistica si basa sulle restrizioni che i fratelli dovettero imporsi l'uno all'altro per conservare il nuovo stato di cose. Le ingiunzioni dei tabù furono il primo "diritto". Quindi la vita in comune degli uomini ebbe un duplice fondamento: la coercizione al lavoro, creata dalla necessità esterna, e la potenza dell'amore, che nel maschio provocò il desiderio di non essere privato dell'oggetto sessuale, cioè della femmina, e nella femmina quello di non essere privata della parte da lei separata, cioè del figlio. Eros e

umana. Questa è soltanto una speculazione teorica, ma abbastanza importante da meritare un esatto controllo nella condizione vitale degli animali più vicini all'uomo.

Anche nella tendenza civile alla pulizia, che trova una giustificazione posteriore in considerazioni igieniche, ma che si era manifestata già prima delle cognizioni a questo proposito, è inconfondibile un fattore sociale. L'impulso alla pulizia ha origine dalla necessità di eliminare gli escrementi, che sono divenuti sgraditi alla percezione sensoriale. Noi sappiamo che nell'infanzia le cose vanno diversamente. Gli escrementi non provocano alcuna repulsione nel bambino, gli sembrano parti preziose staccatesi dal suo corpo. L'educazione insiste qui con particolare energia ad affrettare il successivo corso dello sviluppo, che deve rendere gli escrementi privi di valore, nauseabondi, schifosi e riprovevoli. Un simile capovolgimento dei valori sarebbe quasi impossibile se le sostanze espulse dal corpo non fossero condannate per il loro forte odore a condividere il destino che, da quando gli uomini si eressero da terra, è riservato agli stimoli olfattivi. L'erotismo anale soccombe dunque, prima di tutto, alla "rimozione organica", che ha spianato la via alla civiltà. Il fattore sociale, che provvede all'ulteriore trasformazione dell'erotismo anale, è attestato dal fatto che, nonostante tutti i progressi evolutivi, l'uomo trova poco repellente l'odore dei propri escrementi, ma solo quello delle secrezioni altrui. Chi non è pulito, cioè chi non nasconde i suoi escrementi, offende perciò gli altri, non mostra alcuna considerazione per loro, come è confermato anche dagli insulti più forti e più abituali. Sarebbe inoltre inconcepibile che l'uomo usasse come ingiuria il nome del suo più fedele amico del mondo animale, se il cane non si fosse tirato addosso il disprezzo dell'uomo a causa di due caratteristiche: di essere un animale che ha un olfatto ma non ha schifo degli escrementi, e di non vergognarsi delle sue funzioni sessuali.

[Si noti che del concetto di influssi organici sulla rimozione sessuale che sta a fondamento della civiltà non vi è traccia nel primo scritto della presente raccolta, ove Freud tratta argomento simile ma accenna piuttosto a imposizioni sociali. Qualche parola (non molto di più) in questa linea di pensiero si trova in altri scritti; vedi ad esempio i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 76, e il secondo *Contributo alla psicologia della vita amorosa* (1912) p. 181. Ma è importante notare che il concetto compariva già nelle lettere a Wilhelm Fliess dell'11 gennaio e, soprattutto, del 14 novembre 1897.]

Ananke sono divenuti del pari i progenitori della civiltà umana. La prima conseguenza della civiltà fu che ora un numero anche abbastanza grande di uomini poté restare unito in comunità. E poiché quelle due grandi potenze erano entrambe all'opera, c'era da aspettarsi che si compisse agevolmente lo sviluppo ulteriore sia verso il sempre miglior dominio del mondo esterno che verso l'ulteriore ampliamento del numero di uomini compresi nella comunità. Non è facile capire come questa civiltà possa agire su coloro che ne fanno parte altrimenti che per renderli felici.

Prima di procedere alla ricerca di una possibile causa di disturbo, facciamo una digressione, partendo dal riconoscimento dell'amore come uno dei fondamenti della civiltà, per riempire una lacuna di una discussione precedente [p. 218]. Dicemmo che l'uomo, avendo sperimentato che l'amore sessuale (genitale) gli procurava il massimo soddisfacimento, in modo da diventargli modello di ogni felicità, dovette trarne la conseguenza che la soddisfazione di essere felici nella vita andava ulteriormente cercata nel campo delle relazioni sessuali, ponendo l'erotismo genitale al centro della vita stessa. Proseguimmo dicendo che in questo modo egli si rese pericolosamente dipendente da una parte del mondo esterno, cioè dall'oggetto amoroso prescelto, e si espose alle più profonde sofferenze se da quello venisse respinto o se lo perdesse in seguito a infedeltà o morte. Pertanto i saggi di ogni epoca non hanno cessato di metterci in guardia contro questa maniera di vivere la quale, tuttavia, non ha perso le sue attrattive per moltissimi uomini e donne.

Nondimeno una piccola minoranza, per la sua costituzione, ha la possibilità di trovare la felicità sulla via dell'amore, ma perché ciò avvenga sono indispensabili ampie modificazioni psichiche della funzione amorosa. Tali persone si rendono indipendenti dal consenso dell'oggetto, spostando il valore principale dall'essere amati all'amare che essi fanno; si difendono contro la perdita dell'oggetto riversando il loro amore non su oggetti singoli, ma su tutti gli uomini nella stessa misura; ed evitano le incertezze e le delusioni dell'amore genitale, deviandolo dalla meta sessuale e trasformando la pulsione in un moto *inibito nella meta*. Lo stato che raggiungono in questo modo — quel loro sentire sempre so-

speso, inalterabile, delicato — esternamente somiglia ben poco alle tempeste dell'amore genitale, da cui pure è derivato. San Francesco d'Assisi è forse il massimo esempio di come ci si possa servire dell'amore ai fini del senso interiore di felicità; per noi ciò è una delle tecniche per soddisfare il principio di piacere, ma spesso si è creduto avesse a che fare con la religione, con la quale è possibile sia connesso in quelle remote regioni dove la distinzione tra l'Io e gli oggetti e di questi tra loro viene trascurata. Secondo un giudizio etico le cui ragioni più profonde ci diventeranno presto palesi [p. 247], questa disponibilità a un amore che abbracci tutti e tutto è il grado più alto cui l'uomo possa elevarsi. Fin d'ora vorrei avanzare due obiezioni principali. Un amore che non sceglie mi sembra che perda parte del suo valore, poiché fa un'ingiustizia all'oggetto. E inoltre, non tutti gli uomini sono degni d'amore.

L'amore che fondò la famiglia continua a operare nella civiltà nella sua forma originaria, nella quale non rinuncia al soddisfacimento sessuale diretto, e nella forma modificata, come tenerezza inibita nella meta. In ambedue le forme adempie alla sua funzione di legare l'uno all'altro un numero considerevole di persone, più intensamente di quel che può fare l'interesse del lavoro in comune. L'imprecisione linguistica nell'uso della parola "amore" trova una giustificazione genetica. Si chiama amore la relazione tra un uomo e una donna, che hanno fondato una famiglia in base ai loro bisogni genitali, ma anche il sentimento positivo tra genitori e figli, tra fratelli e sorelle, benché per noi questi rapporti meritino la definizione di amore inibito nella meta o tenerezza. L'amore inibito nella meta originariamente era un amore pienamente sensuale e lo è ancora nell'inconscio dell'uomo. Tanto l'amore pienamente sensuale quanto quello inibito nella meta superano la cerchia della famiglia e producono nuovi legami con persone finallora estranee. L'amore genitale conduce alla formazione di nuove famiglie, l'amore inibito nella meta alle "amicizie", che assumono importanza per la civiltà perché sfuggono a molte limitazioni dell'amore genitale, per esempio, alla sua esclusività. Ma la correlazione tra amore e civiltà cessa, nel corso dell'evoluzione, di essere univoca. Da un lato, l'amore si

oppone agli interessi della civiltà, dall'altro, la civiltà minaccia l'amore con gravi restrizioni.

Questo dissidio sembra inevitabile; la causa non è immediatamente riconoscibile. Si manifesta prima in un conflitto tra la famiglia e la comunità più ampia cui il singolo appartiene. Abbiamo già visto che uno degli intenti principali della civiltà è quello di raccogliere gli uomini in grandi unità. La famiglia invece non vuol lasciar libero l'individuo. Quanto maggiore è la coesione tra i suoi membri, tanto più essi tendono a segregarsi dagli altri e diviene loro difficile entrare nel circolo più vasto della vita. La forma filogeneticamente più antica della vita in comune, l'unica forma valevole nell'infanzia, resiste al subentrare della forma civile acquisita più tardi. Il distacco dalla famiglia è divenuto il compito che attende ogni giovane, nel cui adempimento spesso egli è soccorso dalla società con i suoi riti di pubertà e iniziazione. L'impressione che ne traiamo è che queste difficoltà siano inerenti a ogni evoluzione psichica, anzi, in fondo, a ogni evoluzione organica.

Poi, ben presto, le donne entrano in contrasto con la civiltà ed esercitano un influsso che ne ritarda e trattiene la corrente: le stesse donne che dapprincipio con le esigenze del loro amore avevano posto il fondamento della civiltà. Le donne rappresentano gli interessi della famiglia e della vita sessuale; il lavoro civile è divenuto sempre più cosa di pertinenza maschile, un dovere sempre più difficile, che obbliga a sublimazioni pulsionali a cui le donne sono piuttosto impari. Poiché il maschio non dispone di quantità illimitate di energia psichica, deve compiere i suoi doveri con un'appropriata ripartizione della libido. Ciò che adopera a scopi civili, lo sottrae in larga misura alle donne e alla vita sessuale: la sua associazione continua con gli uomini e la sua dipendenza dalle relazioni con questi lo estraniavano dai suoi doveri di marito e di padre. Così la donna si vede relegata in secondo piano dalle pretese della civiltà ed entra in rapporto ostile con essa.

Da parte della civiltà, la tendenza a limitare la vita sessuale è non meno evidente della spinta a estendere la propria cerchia. Già la prima fase di civiltà, quella del totemismo, arreca la proi-

bizione della scelta incestuosa dell'oggetto, forse la più drastica mutilazione che la vita erotica dell'uomo abbia sofferto nel corso dei secoli. Ulteriori limitazioni sono causate dai tabù, dalle leggi e dai costumi che colpiscono ugualmente uomini e donne. Non tutte le civiltà sono ugualmente severe; sulla misura della libertà sessuale rimanente, incide la struttura economica della società. Già sappiamo che la civiltà segue in queste cose la costrizione della necessità economica,¹ dato che deve sottrarre alla sessualità un grande ammontare di energia psichica che adopera lei stessa. In questo rispetto la civiltà si comporta verso la sessualità come una stirpe o uno strato di popolazione che ne abbia assoggettato un altro per sfruttarlo. Il timore dell'insurrezione di ciò che è stato represso spinge a severe misure precauzionali. La nostra civiltà europea occidentale è giunta all'apice di tale sviluppo. Non v'è dubbio che psicologicamente si giustifica che essa proibisca sin dall'inizio ogni manifestazione di vita sessuale nei bambini, poiché è vano credere di frenare le bramosie sessuali degli adulti se non si è cominciato a farlo nell'infanzia. Non vi è invece giustificazione al fatto che la società incivilita è giunta al punto di rinnegare questi fenomeni, che non solo sono facilmente dimostrabili, ma sono addirittura appariscenti. La scelta oggettiva dell'individuo sessualmente maturo viene ristretta al sesso opposto, e la maggior parte dei soddisfacimenti extragenitali sono proibiti come perversioni. La pretesa, evidente in queste proibizioni, di una vita sessuale di egual genere per tutti ignora le differenze nella costituzione sessuale innata e acquisita degli esseri umani e priva un considerevole numero di persone del godimento sessuale, diventando così fonte di grave ingiustizia. Ora l'effetto di questi provvedimenti restrittivi potrebbe essere che presso le persone normali, non impediti costituzionalmente, ogni interesse sessuale affluisse senza discapito nei canali lasciati aperti. Ma ciò che non è stato messo al bando, l'amore genitale eterosessuale, viene ulteriormente circoscritto dalle barriere della legittimità e

¹ [Qui "economico" traduce il tedesco *ökonomisch*, nella frase precedente il tedesco *wirtschaftlich*. Non si equivochi sul casuale accostamento delle due diverse accezioni della parola italiana: l'allusione è ora all'economia libidica nel senso indicato sopra nella nota a p. 213.]

della monogamia. Non v'è dubbio che la civiltà odierna intende permettere le relazioni sessuali solo sulla base di un legame unico e indissolubile tra un uomo e una donna, non accetta la sessualità come fonte di piacere fine a sé stessa, disposta a tollerarla solo come mezzo finora insostituibile per la propagazione della specie.

Questo, naturalmente, è un estremo traguardo. È noto che si è dimostrato irraggiungibile, anche per periodi assai brevi. Soltanto i deboli si sono acconciati a una coercizione così estesa della loro libertà sessuale, le nature più forti lo hanno fatto esclusivamente a una condizione compensatrice, della quale parleremo più avanti.¹ La società incivilita si è vista costretta a passare sotto silenzio molte trasgressioni che secondo i suoi canoni avrebbe dovuto punire. Badiamo tuttavia a non ingannarci nel senso opposto, ritenendo che, dato che la civiltà non raggiunge tutti i suoi intenti, tale suo atteggiamento sia completamente innocuo. La vita sessuale dell'uomo civile è in effetti seriamente danneggiata, talora dà l'impressione di una funzione in via d'involuzione, simile in ciò ai denti e ai capelli, organi apparentemente anch'essi in via d'involuzione. Si è probabilmente nel giusto supponendo che la sua importanza come fonte di sensazioni di felicità, dunque nell'adempimento dello scopo della nostra vita, sia diminuita sensibilmente.² Qualche volta crediamo di avvertire che non solo la pressione della civiltà, ma qualcosa nell'essenza della funzione [sessuale] stessa ci impedisca il pieno soddisfacimento e ci spinga su altre strade. Può essere un errore, è difficile decidere.³

¹ [Il compenso è di ottenere una certa sicurezza. Vedi oltre p. 250.]

² Tra i racconti di quel sottile narratore inglese che è John Galsworthy, il quale gode oggi di generale riconoscimento, ve n'è uno che apprezzo da molto tempo e che s'intitola *The Apple-Tree* [Il melo]. Esso mostra in maniera persuasiva come nella vita dell'uomo civile contemporaneo non c'è più posto per l'amore semplice, naturale di due esseri umani.

³ Alcune annotazioni a sostegno della congettura espressa nel testo: Anche l'uomo è un organismo animale d'indubbia disposizione bisessuale. L'individuo corrisponde a una fusione di due metà simmetriche, di cui, secondo l'opinione di alcuni ricercatori, l'una è puramente maschile, l'altra femminile. E ugualmente possibile che ogni metà fosse originariamente ermafrodita. La sessualità è un fatto biologico che, per quanto di straordinaria importanza per la vita psichica, è difficile da afferrare psicologicamente. Siamo abituati a dire: ogni essere umano rivela moti pulsionali, bisogni, attributi tanto maschili quanto femminili, ma, mentre l'anatomia può mostrare l'elemento particolare del maschile e del femminile, la psicologia non lo può fare. Per essa il contrasto

dei sessi sfuma in quello di attività e passività, dove noi fin troppo facilmente facciamo coincidere l'attività con la mascolinità e la passività con la femminilità, il che non trova affatto conferma senza eccezione nel regno animale. La dottrina della bisessualità presenta ancora molti lati oscuri, e la mancanza tuttora di un nesso tra essa e la dottrina delle pulsioni costituisce, per la psicoanalisi, un grave impedimento. Comunque stiano le cose, se ammettiamo come un fatto che ogni individuo nella sua vita sessuale vuole soddisfare desideri sia maschili che femminili, non possiamo escludere l'eventualità che queste richieste non siano appagate dallo stesso oggetto e che si disturbino reciprocamente, a meno che non riescano a tenersi separate e a guidare ogni impulso in un canale particolare ad esso adatto.

Un'altra difficoltà sorge perché alla relazione erotica, oltre la componente sadica che le è propria, molto spesso si associa un ammontare di aggressività diretta. L'oggetto d'amore non sempre dimostrerà di capire e tollerare queste complicazioni, come invece le capiva quella contadina che si lamentava che suo marito non l'amava più, perché non l'aveva più bastonata da una settimana.

La congettura più penetrante, però, è quella che si collega alle osservazioni svolte nella prima nota di questo paragrafo: col portamento eretto e con la svalutazione del senso dell'olfatto, l'intera sessualità, non solo l'erotismo anale, minacciò di cadere vittima della rimozione organica, e così da allora alla funzione sessuale si accompagna una ripugnanza, inspiegabile ulteriormente, la quale impedisce un soddisfacimento completo e distoglie dalla meta sessuale a favore di sublimazioni e spostamenti libidici. So che Bleuler — *Der Sexualwiderstand*, Jb. psychoan. psychopath. Forsch., vol. 5, 442 (1913) — una volta ha accennato all'esistenza di un simile atteggiamento originario di repulsione per la vita sessuale. Tutti i nevrotici, e molti oltre a loro, si scandalizzano del fatto che "*inter urinas et faeces nascimur*". I genitali producono anch'essi forte odore, e a molti tale sensazione è insopportabile e diminuisce il piacere dell'amplesso sessuale. Risulterebbe così che la più profonda radice della rimozione sessuale — rimozione che va di pari passo con la civiltà — è la difesa organica della nuova forma di vita acquisita con l'andatura eretta di contro all'esistenza animale precedente: questo risultato della ricerca scientifica collima in modo notevole con banali pregiudizi che spesso vengono enunciati. Nondimeno queste sono per ora solo incerte possibilità, che la scienza non ha corroborato. Non dobbiamo nemmeno dimenticare che, nonostante l'innegabile svalutazione degli stimoli olfattivi, esistono nella stessa Europa popoli che apprezzano come modi per stimolare la sessualità quei forti odori genitali per noi così sgradevoli e non vorrebbero farne a meno. (Si vedano i dati folkloristici raccolti da Iwan Bloch nella sua "inchiesta" *Über den Geruchssinn in der vita sexualis* [Sul senso dell'olfatto nella vita sessuale] in diverse annate della rivista di Friedrich S. Krauss, "Anthropophytica".)

5

Il lavoro psicoanalitico ci ha insegnato che queste frustrazioni della vita sessuale non riescono a venir sopportate dai cosiddetti nevrotici. Essi si creano coi loro sintomi soddisfacimenti sostitutivi, i quali tuttavia sono causa di sofferenza o di per sé stessi o perché provocano difficoltà col mondo circostante e con la società. Non è difficile capire perché ciò avvenga nel secondo caso, nel primo siamo di fronte a un nuovo enigma. La civiltà però esige anche altri sacrifici oltre quello del soddisfacimento sessuale.

Abbiamo interpretato la difficoltà dell'evoluzione civile come una difficoltà evolutiva generale, riconducendola all'inerzia della libido, alla sua riluttanza ad abbandonare una vecchia posizione per una nuova. Non diciamo una cosa molto diversa quando affermiamo che il contrasto tra sessualità e civiltà deriva dal fatto che l'amore sessuale è un rapporto tra due persone, in cui un terzo può solo essere superfluo o importuno, mentre la civiltà si basa su relazioni tra un maggior numero di persone. Al culmine di un rapporto amoroso non rimane alcun interesse per il mondo circostante; la coppia degli amanti basta a sé stessa, non ha neppure bisogno, per essere felice, del bambino che ha in comune. In nessun altro caso Eros svela così chiaramente il nucleo della sua essenza, l'intento di fare di più d'uno uno, ma quando lo ha raggiunto nel modo che è diventato proverbiale, facendo innamorare due esseri umani, non vuol andar oltre.

Fin qui potremmo benissimo immaginare una comunità civile che consistesse di siffatti individui doppi, i quali, saziati libidicamente in sé stessi, fossero collegati tra loro in virtù della comunanza di lavoro e di interessi. In questo caso, la civiltà non avrebbe bisogno di togliere energia alla sessualità. Ma questo stato desiderabile di cose non esiste e non è mai esistito; la realtà c'insegna che la civiltà non si accontenta dei legami che finora le abbiamo concesso, ma vuole anche legare libidicamente tra loro i membri della comunità, e a questo scopo si serve di ogni mezzo, favorisce ogni tramite che procuri forti identificazioni tra essi, chiama a rac-

colta enormi quantità di libido inibita nella meta, per rafforzare i legami comunitari attraverso relazioni di amicizia. Per attuare questi intenti è inevitabile la restrizione della vita sessuale. Ma non riusciamo a comprendere quale necessità spinga la civiltà su questa via e provochi l'antagonismo con la sessualità. Si deve trattare di qualche fattore molesto che non abbiamo ancora scoperto.

Ce ne può indicare la traccia una di quelle che ho chiamato le pretese ideali [vedi sopra p. 28 e p. 230] della società incivilita, che dice: "Amerai il prossimo tuo come te stesso." È una pretesa nota in tutto il mondo, certamente più antica del Cristianesimo che la ostenta come la sua più grandiosa dichiarazione, eppure altrettanto certamente non è molto antica; in tempi storici era ancora estranea al genere umano. Proponiamoci di adottare verso di essa un atteggiamento ingenuo, come se ne sentissimo parlare per la prima volta. Impossibile in tal caso reprimere un senso di sorpresa e disappunto. Perché dovremmo far ciò? Che vantaggio ce ne deriva? Ma soprattutto, come arrivarci? Come ne saremo capaci? Il mio amore è una cosa preziosa, che non ho diritto di gettar via sconsideratamente. Mi impone degli obblighi e devo essere pronto a fare dei sacrifici per adempierli. Se amo qualcuno, in qualche modo egli se lo deve meritare. (Trascuro i vantaggi che egli mi può arrecare e anche il suo eventuale significato come mio oggetto sessuale; relazioni di questi due tipi non hanno a che vedere col precetto di amare il prossimo.) Egli lo merita se mi assomiglia in certi aspetti importanti, tanto che io possa in lui amare me stesso; lo merita se è tanto più perfetto di me da poter io amare in lui l'ideale di me stesso; devo amarlo se è figlio del mio amico, poiché il dolore del mio amico se gli accadesse qualcosa sarebbe anche il mio dolore, un dolore che dovrei condividere. Ma se per me è un estraneo e non può attrarmi per alcun suo merito personale o per alcun significato da lui già acquisito nella mia vita emotiva, mi sarà difficile amarlo. E se ci riuscissi, sarei ingiusto, perché il mio amore è stimato da tutti i miei un segno di preferenza; sarebbe un'ingiustizia verso di loro mettere un estraneo alla pari con loro. Ma se debbo amarlo, con quell'amore universale, semplicemente perché anche lui è un abi-

tante di questa terra, come un insetto, un verme, una biscia, allora temo che gli toccherà una porzione d'amore ben piccola e mi sarà impossibile dargli tanto, quanto, secondo il giudizio della ragione, sono autorizzato a serbare per me stesso. A che pro un precetto enunciato tanto solennemente, se il suo adempimento non si raccomanda da sé stesso come razionale?

Se osservo più da vicino, trovo ancora delle difficoltà. Non solo questo estraneo generalmente non è degno d'amore, ma onestamente devo confessare che ha più diritto alla mia ostilità e persino al mio odio. Sembra non avere il minimo amore per me, non mi mostra la minima considerazione. Se ciò gli reca vantaggio, non esita a danneggiarmi, senza nemmeno domandarsi se il vantaggio che ricava sia proporzionato alla gravità del danno che mi procura. Anzi, non ha neppure bisogno di trarne un vantaggio; pur che possa soddisfare una sua brama qualsiasi, non ci pensa due volte a deridermi, a offendermi, a calunniarmi, a ostentare il suo potere su di me, e più si sente sicuro e io sono indifeso, con tanta maggiore certezza debbo attendermi da lui questa condotta verso di me. Se si comportasse diversamente, se verso di me estraneo mostrasse rispetto e indulgenza, io a buon conto, a parte qualsiasi precetto, sarei disposto a trattarlo nella stessa maniera. Se quel grandioso comandamento avesse ordinato: "Ama il prossimo tuo come il prossimo tuo ama te", non avrei niente in contrario. C'è un secondo comandamento che mi sembra ancora più incomprensibile e che solleva in me un'opposizione ancor più violenta. È: "Ama i tuoi nemici". Riflettendoci, ho torto a considerarlo una pretesa ancora più assurda. In fondo è la medesima cosa.¹

Mi sembra ora di udire una voce che gravemente mi ammonisce: "Proprio perché il tuo prossimo non è degno d'amore ed

¹ Un grande poeta può permettersi di dare espressione, almeno scherzando, a verità psicologiche rigorosamente proibite. Così Heinrich Heine confessa: "Ho un temperamento il più pacifico che esista. I miei desideri sono: un'umile capanna con il tetto di paglia, ma un buon letto, buon cibo, latte e burro freschissimi, fiori davanti alla finestra, qualche bell'albero davanti alla porta, e se il buon Dio mi volesse rendere del tutto felice, mi dovrebbe procurare la gioia di vedere sei o sette dei miei nemici impiccati a questi alberi. Prima che muoiano, con cuore commosso, perdonerò loro tutti i torti che mi hanno fatto in vita: certo, si deve perdonare ai propri nemici, ma non prima che siano stati impiccati" (*Gedanken und Einfälle*, 11).

anzi è tuo nemico, dovresti amarlo come te stesso." Capisco allora che si tratta di un caso simile a quello del *Credo quia absurdum* [vedi sopra p. 168].

Ora è molto verosimile che il mio prossimo, quando gli si comanda di armarsi come sé stesso, risponderà esattamente come ho risposto io e mi respingerà per analoghe ragioni. Spero: non con lo stesso diritto oggettivo; ma anche lui la penserà così. Non dimeno, esistono differenze nel comportamento degli uomini, che l'etica, trascurando il fatto che sono determinate, classifica come "bene" e "male". Finché queste innegabili differenze non siano abolite, il conformarsi ad alte esigenze etiche significa attraversare i disegni della civiltà, perché stabilisce direttamente premi a favore dell'essere malvagi. Non si può fare a meno di ricordare qui un episodio avvenuto alla Camera francese, quando si discuteva della pena capitale: un oratore si era appassionatamente adoperato per l'abolizione e riceveva scroscianti applausi, finché una voce dalla sala gridò: "*Que messieurs les assassins commencent!*" [Comincino i signori assassini!].

La parte di vero dietro tutto questo, negata con tanto zelo, è che l'uomo non è una creatura mansueta, bisognosa d'amore, capace, al massimo, di difendersi se viene attaccata; ma che occorre attribuire al suo corredo pulsionale anche una buona dose di aggressività. Ne segue che egli vede nel prossimo non soltanto un eventuale aiuto e oggetto sessuale, ma anche un invito a sfogare su di lui la propria aggressività, a sfruttarne la forza lavorativa senza ricompensarlo, ad abusarne sessualmente senza il suo consenso, a sostituirsi a lui nel possesso dei suoi beni, ad umiliarlo, a farlo soffrire, a torturarlo e a ucciderlo. *Homo homini lupus*: chi ha coraggio di contestare quest'affermazione dopo tutte le esperienze della vita e della storia? Questa crudele aggressività è di regola in attesa di una provocazione, oppure si mette al servizio di qualche altro scopo, che si sarebbe potuto raggiungere anche con mezzi più benigni. In circostanze che le sono propizie, quando le forze psichiche contrarie che ordinariamente la inibiscono cessano d'operare, essa si manifesta anche spontaneamente e rivela nell'uomo una bestia selvaggia, alla quale è estraneo il rispetto per la propria specie. Chiunque rievochi le atrocità delle

trasmigrazioni dei popoli, delle invasioni degli Unni o dei cosiddetti Mongoli sotto Genghiz khan e Tamerlano, del sacco di Gerusalemme ad opera dei pii Crociati, e ancora gli orrori stessi dell'ultima guerra mondiale, dovrà umilmente rassegnarsi a riconoscere la veridicità di quanto sopra esposto.

L'esistenza di questa tendenza all'aggressione, che possiamo scoprire in noi stessi e giustamente supporre negli altri, è il fattore che turba i nostri rapporti col prossimo e obbliga la civiltà a un grande dispendio di forze. Per via di questa ostilità primaria degli uomini tra loro, la società incivilita è continuamente minacciata di distruzione. Gli interessi della comunione di lavoro non bastano a tenerla unita: i moti pulsionali disordinati sono più forti degli interessi razionali. La civiltà deve far di tutto per porre limiti alle pulsioni aggressive dell'uomo, per rintuzzarne la vivacità mediante formazioni psichiche reattive. Di qui l'impiego di metodi intesi a provocare negli uomini identificazioni e relazioni amorose inibite nella meta, di qui le restrizioni della vita sessuale, di qui, anche, il comandamento ideale di amare il prossimo come sé stessi, che ha giustificazione reale nel fatto che nessun'altra cosa va tanto contro la natura umana originaria. Nonostante tutte le sue fatiche, questo sforzo della civiltà non ha finora ottenuto gran che. La civiltà spera di prevenire i peggiori eccessi della forza brutta conferendo a sé stessa il diritto di impiegare la violenza contro i criminali, ma la legge non può mettere le mani sulle manifestazioni più discrete e sottili dell'aggressività umana. Per ciascuno di noi viene il momento di lasciar cadere come illusioni le speranze che ripone in gioventù nei propri simili, e di sperimentare quanto la vita gli è resa aspra e gravosa dalla loro malevolenza. Nel contempo sarebbe ingiusto accusare la civiltà di voler escludere dalle attività umane il conflitto e la contesa. Essi sono indubbiamente indispensabili, ma l'opposizione non è necessariamente inimicizia, essa è solo abusato pretesto per quest'ultima.

I comunisti pensano di aver trovato la via per liberarci dal male. L'uomo è senza alcun dubbio buono, ben disposto verso il suo prossimo, ma l'istituzione della proprietà privata ha corrotto la sua natura. Il possesso dei beni privati dà a certuni il potere e

quindi la tentazione di maltrattare il vicino; chi è escluso dal possesso necessariamente si ribella in odio al suo oppressore. Se si abolisse la proprietà privata, se tutti i beni fossero messi in comune e tutti potessero partecipare al loro godimento, malevolenza e ostilità tra gli uomini scomparirebbero. Soddisfatti tutti i bisogni, nessuno avrebbe più ragione di vedere nell'altro un nemico; tutti si addosserebbero volentieri il lavoro necessario. Non è affar mio la critica economica del sistema comunista; non posso sapere se l'abolizione della proprietà privata sia opportuna e proficua.¹ Ma sono in grado di riconoscere che la sua premessa psicologica è un'illusione priva di fondamento. Con l'abolizione della proprietà privata si toglie al desiderio umano di aggressione uno dei suoi strumenti, certamente uno strumento forte ma, altrettanto certamente, non il più forte. Quanto alle differenze di potere e prestigio, che l'aggressività sfrutta a proprio uso, nulla è stato in esse mutato, nulla cambia nell'essenza dell'aggressione. Essa non è stata creata dalla proprietà, dominava quasi senza restrizione nei tempi primordiali, quando la proprietà era ancora estremamente ridotta, già si mostra nel comportamento dei bambini, quando la proprietà ha appena abbandonato la forma anale originaria, costituisce il sostrato di ogni relazione tenera e amorosa tra esseri umani, con l'unica eccezione, forse, di quella tra la madre e il figlio maschio.² Se si sopprime il diritto personale ai beni materiali, il privilegio rimane nelle relazioni sessuali, ove diviene inevitabilmente fonte di grandissima invidia e rabbiosa ostilità tra esseri umani che per altri rispetti sono stati messi alla pari. Se si abbattesse anche questo ostacolo giungendo alla completa liberazione della vita sessuale, se si abolisse cioè la famiglia, cellula germinale della civiltà, pur non potendosi prevedere le nuove vie che imbroccerebbe l'evoluzione della civiltà una cosa

¹ Chi nei suoi giovani anni ha assaggiato l'amarezza della povertà, ha sperimentato l'indifferenza e l'arroganza dei possidenti, dovrebbe essere al riparo dal sospetto di non capire e avversare i tentativi di combattere la disuguaglianza di condizione economica fra gli uomini e ciò che ne deriva. Certo, se questa lotta si vuole richiamare all'astratta esigenza dell'uguaglianza fra tutti gli uomini, conforme a giustizia, un'obiezione ovvia è che la natura, attribuendo ai singoli le più diverse doti fisiche e doni spirituali, ha istituito ingiustizie contro cui non c'è rimedio.

² [Vedi sopra p. 97, n. 2.]

sarebbe certa, che questo lato incancellabile della natura umana la seguirà anche colà.

Chiaramente non è facile per gli uomini rinunciare al soddisfacimento di questa loro tendenza ad essere aggressivi; non si sentono tranquilli. Il vantaggio di un ambito piuttosto circoscritto di civiltà, il quale consente alla pulsione di sfogarsi nell'animosità contro coloro che ne sono al di fuori, non è affatto disprezzabile. È sempre possibile riunire un numero anche rilevante di uomini che si amino l'un l'altro fin tanto che ne restino altri per le manifestazioni di aggressività. Mi sono interessato una volta [vedi sopra p. 97] del fenomeno per cui comunità limitrofe e affini tra loro anche per altri versi si osteggiano e si scherzono a vicenda, come gli Spagnoli e i Portoghesi, i Tedeschi del sud e del nord, gli Inglesi e gli Scozzesi, e molti altri. Diedi a questo fenomeno il nome di "narcisismo delle piccole differenze",¹ che non contribuisce molto alla sua spiegazione. Sappiamo ora che si tratta di un comodo, relativamente innocuo soddisfacimento dell'inclinazione aggressiva, in virtù del quale è facilitato l'accordo tra i membri della comunità. Il popolo ebraico, disperso per ogni dove, si è acquistato in questo modo meriti altissimi nei confronti delle civiltà dei popoli che lo hanno ospitato; purtroppo tutti i massacri degli Ebrei nel medioevo non sono bastati a rendere quel periodo più pacifico e più sicuro per i loro compagni cristiani. Poi che l'apostolo Paolo ebbe posto l'amore universale tra gli uomini a fondamento della sua comunità cristiana, era inevitabile sorgesse l'estrema intolleranza della Cristianità contro coloro che rimanevano al di fuori; i Romani, che non avevano fondato la loro collettività statale sull'amore, non conobbero l'intolleranza religiosa, benché per loro la religione fosse un affare di Stato e lo Stato fosse imbevuto di religione. Non fu un puro caso che il sogno germanico del dominio del mondo facesse appello all'antisemitismo come a suo complemento, e non è inconcepibile che il tentativo di stabilire una nuova civiltà comunista in Russia trovi il suo sostegno psicologico

¹ [Vedi *Contributi alla psicologia della vita amorosa*: 3. Il tabù della verginità (1917) p. 190.]

nella persecuzione della borghesia. Ci si chiede soltanto, con apprensione, che cosa si metteranno a fare i Sovieti, dopo che avranno sterminato la loro borghesia.

Se la civiltà impone sacrifici tanto grandi non solo alla sessualità ma anche all'aggressività dell'uomo, allora intendiamo meglio perché egli stenti a trovare la sua felicità in essa. Di fatto l'uomo primordiale stava meglio, poiché 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 sicurezza. Non dimentichiamo poi che nella famiglia primigenia solo il capo godeva di questa libertà pulsionale; gli altri vivevano in una repressione schiavistica. Il contrasto tra una minoranza che godeva dei benefici della civiltà e una maggioranza che ne era spogliata era dunque, in quei primordi della civiltà, portato agli estremi. Quanto ai primitivi oggi viventi, sappiamo ormai, dopo accurate indagini, che la loro vita pulsionale non è affatto da invidiarsi per la sua libertà; essa soggiace a restrizioni di altra specie, ma forse più rigorose di quelle dell'uomo civile moderno.

Quando giustamente protestiamo contro lo stato attuale della nostra civiltà, accusandolo di appagare troppo poco le nostre esigenze di un assetto vitale che ci renda felici, di lasciar sussistere molto dolore che probabilmente potrebbe essere evitato, quando con critica spietata ci sforziamo di mettere a nudo le radici della sua imperfezione, sicuramente esercitiamo un nostro giusto diritto e non ci mostriamo nemici della civiltà. Possiamo aspettarci di ottenere cambiamenti nella nostra civiltà con l'andare del tempo, tali che soddisfino meglio i nostri bisogni e sfuggano a questa critica. Ma forse ci abitueremo anche all'idea che ci sono difficoltà inerenti all'essenza stessa della civiltà e che non cederanno di fronte ad alcun tentativo di riforma e agli obblighi, cui siamo preparati, concernenti la vita pulsionale, ci sovrasta il pericolo d'una condizione che potremmo definire "la miseria psicologica della massa".¹ Questo pericolo incombe mag-

giormente dove il legame sociale è stabilito soprattutto attraverso l'identificazione reciproca dei vari membri, mentre le personalità dei capi non acquistano quel significato che dovrebbero avere nella formazione di una massa.¹ La presente condizione civile dell'America offrirebbe una buona occasione per studiare questo temuto male della civiltà. Ma evito la tentazione di addentrarmi nella critica della civiltà americana; non voglio suscitare l'impressione che io stesso mi servirmi di metodi americani.

¹ Vedi *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921).

¹ [Janet parlava, riferendosi all'individuo, di "misère psychologique", per significare l'incapacità di sintesi da lui attribuita al nevrotico.]

LIBRERIA
ZIGOR

3 201 0

F. A.

B.

9.

0.

6

In nessuno dei miei lavori ho avuto mai come questa volta la sensazione di descrivere una materia universalmente nota, di consumare carta e inchiostro e dar tanto da fare al compositore e allo stampatore per esporre cose risapute. Perciò coglierei volentieri l'occasione che mi si offrirebbe, se risultasse che nel riconoscimento d'una particolare pulsione aggressiva indipendente è implicita una modificazione della teoria psicoanalitica delle pulsioni.

Vedremo che non è così, che si tratta soltanto di precisare meglio e di perseguire minutamente una svolta di pensiero che è stata compiuta da tempo. Di tutte le parti della teoria analitica che si sono venute sviluppando, la dottrina delle pulsioni è più di ogni altra faticosamente proceduta a taston. Eppure essa era così indispensabile per completare il quadro, che bisognava in qualche modo riempire la lacuna. Nella assoluta perplessità iniziale, mi fornì un appiglio l'aforisma del poeta filosofo Schiller¹ che "fame e amore" tengono insieme la compagine del mondo. La fame poteva essere presa come rappresentante di quelle pulsioni che vogliono conservare il singolo individuo; l'amore ricerca gli oggetti e la sua funzione principale, favorita in ogni maniera dalla natura, è la conservazione della specie. Così vennero a contrapporsi le pulsioni dell'Io e le pulsioni oggettuali. Per l'energia di queste ultime, ed esclusivamente per essa, introdussi il termine "libido";² si svolse così il contrasto tra pulsioni dell'Io e pulsioni "libidiche" dell'amore nel senso più ampio dirette verso l'oggetto. Veramente, una di queste pulsioni oggettuali, quella sadica, si distingueva per la sua meta tutt'altro che amorosa e aveva del pari evidentemente molti lati in comune con le pulsioni dell'Io, non poteva nascondere la sua stretta affinità con le

¹ [In *Die Weltweisen*.]

² [Ciò avvenne nel 1894, nella *Minuta teorica E*, e in *Legittimità di separare dalla nevrastenia un preciso complesso di sintomi come "nevrosi d'angoscia"*. Si noti, inoltre, che per l'energia delle pulsioni dell'Io o di autoconservazione Freud si serve del termine "interesse".]

pulsioni di appropriazione senza mire libidiche; ma queste contraddizioni furono superate: il sadismo apparteneva chiaramente alla vita sessuale, ove il giuoco della crudeltà poteva sostituire quello della tenerezza. La nevrosi apparve come l'esito di una lotta fra gli interessi dell'autopreservazione e le richieste della libido, una lotta in cui l'Io aveva riportato la vittoria, ma a prezzo di gravi patimenti e rinunzie.

Ogni analista concederà che ancor oggi tutto questo non si dimostra affatto come una concezione antiquata ed errata. Nondimeno si rese indispensabile una modificazione da che la nostra ricerca procedette dal rimosso al rimovente, dalle pulsioni oggettuali all'Io. Importanza decisiva ebbe l'introduzione del concetto di narcisismo, cioè del concetto che anche l'Io è investito dalla libido, della quale è anzi la dimora originaria e rimane in una certa misura il quartier generale. Questa libido narcisistica si volge agli oggetti, divenendo così libido oggettuale, e può tornare a trasformarsi in libido narcisistica. Il concetto di narcisismo permise d'intendere analiticamente le nevrosi traumatiche, così come molte affezioni vicine alla psicosi e la psicosi stessa.¹ Non fu necessario abbandonare l'interpretazione delle nevrosi di traslazione come tentativo dell'Io di proteggersi contro la sessualità, ma fu messo in pericolo il concetto di libido. Infatti, dal momento che anche le pulsioni dell'Io erano libidiche, sembrò per un certo tempo inevitabile rassegnarsi a far coincidere la libido con l'energia pulsionale generica, come già C. G. Jung aveva sostenuto in precedenza. Pure rimaneva in me qualcosa come una convinzione, non ancora dimostrabile, che le pulsioni non potessero essere tutte della medesima specie. Il passo seguente lo feci in *Al di là del principio di piacere* (1920), quando fermai l'attenzione per la prima volta sulla coazione a ripetere e sul carattere conservativo della vita pulsionale. Partendo da speculazioni sull'origine della vita e da paralleli biologici, trassi la conclusione che, oltre alla pulsione a conservare la sostanza vivente e a legarla

¹ [Per questi e i successivi aspetti teorici si vedano le discussioni, e i chiarimenti delle note editoriali, nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, pp. 117-19, e nella *Introduzione alla psicoanalisi*, lez. 26.]

in unità sempre più larghe,¹ doveva esserne un'altra, ad essa opposta, che mirava a dissolvere queste unità e a ricondurle allo stato primevo, inorganico. Dunque, oltre a Eros, una pulsione di morte; la loro azione comune o contrastante consente di spiegare i fenomeni della vita. Non fu facile, allora, documentare l'attività di questa ipotetica pulsione di morte. Le manifestazioni dell'Eros balzavano agli occhi; per contro si poteva supporre che la pulsione di morte lavorasse silenziosamente all'interno dell'organismo verso la sua dissoluzione, ma questo naturalmente non provava nulla. Più promettente l'idea che parte della pulsione si dirigesse verso il mondo esterno e diventasse quindi visibile come pulsione all'aggressione e alla distruzione. La pulsione medesima, in tal modo, sarebbe stata piegata al servizio dell'Eros, nel senso che l'essere vivente distruggeva qualcos'altro, animato o inanimato, invece di sé stesso. Viceversa, la limitazione di questa aggressività verso l'esterno dovrebbe intensificare l'autodistruzione, che in ogni caso procede sempre. Al tempo stesso questo esempio favorì la congettura che le due specie di pulsioni di rado, e forse mai, appaiano isolate, ma sempre si frammischino in proporzioni diverse, assai variabili, rendendosi in tal modo irriconoscibili al nostro giudizio. Il sadismo, da tempo noto come pulsione parziale della sessualità, sarebbe una siffatta lega particolarmente forte della brama amorosa con la pulsione distruttiva, mentre nella sua controparte, il masochismo, avremmo la congiunzione della distruttività rivolta all'interno con la sessualità; per questo tramite l'impulso altrimenti impercettibile diviene perspicuo e palpabile.

L'ipotesi della pulsione di morte o distruttiva ha incontrato opposizione persino in circoli psicoanalitici; so che spesso si preferisce ascrivere tutto ciò che nell'amore si trova di pericoloso e di ostile a un'originaria bipolarità della sua natura. Da principio avevo sostenuto solo a titolo sperimentale concezioni oggi sviluppate, ma col passare del tempo hanno acquistato sopra di me un tale potere che non posso più pensare diversamente. Nel

¹ Vi è qui un contrasto rimarchevole tra la tendenza instancabile dell'Eros a estendersi e la generale natura conservativa delle pulsioni, e di qui l'impostazione di ulteriori problemi può prendere le mosse.

campo teorico le ritengo incomparabilmente più utili di qualsiasi altra possibile concezione; ci offrono quella semplificazione, senza ignorare o far violenza ai fatti, cui tendiamo nel lavoro scientifico. Ammesso che nel sadismo e nel masochismo abbiamo sempre avuto sott'occhio manifestazioni della pulsione distruttiva rivolta verso l'esterno e verso l'interno, strettamente frammischiate all'erotismo, non riesco più a capire come potessimo trascurare l'ubiquità dell'impulso aggressivo e distruttivo non erotico, omettendo di assegnargli il posto dovuto nell'interpretazione della vita (la smania distruttiva diretta verso l'interno, quando non è tinta d'erotismo, generalmente elude la nostra percezione). Ricordo come io stesso rifuggii all'idea d'una pulsione distruttiva quando emerse per la prima volta nella letteratura psicoanalitica e quanto tempo ci volle prima che fossi disposto ad ammetterla. Che altri mostrassero e mostrino tuttora lo stesso atteggiamento di rifiuto, mi sorprende meno. "I bambini non ascoltano volentieri"¹ quando si parla della tendenza innata dell'uomo al "male", all'aggressione, alla distruzione e perciò anche alla crudeltà. Dio li ha creati a Sua immagine e somiglianza, così che a nessuno piace sentirsi ricordare com'è difficile far coincidere l'esistenza innegabile del male — la quale tale rimane nonostante le proteste della Christian Science² — con la Sua onnipotenza e suprema bontà. Il diavolo sarebbe un'ottima scappatoia per scagionare Dio, economicamente avrebbe la funzione di scarico che ricade sull'Ebreo nel mondo degli ideali ariani [p. 249]. Ma poi? Dio può essere chiamato a rispondere tanto dell'esistenza del diavolo quanto del male che questo incarna. Visto che le cose sono così difficili, è consigliabile per chiunque, al momento debito, fare un profondo inchino di fronte alla natura profondamente morale dell'uomo: gli gioverà per avere il favore popolare e molto gli sarà perdonato.³

¹ *Denn die Kindlein,
Sie hören es nicht gerne.*

Goethe, *Die Ballade von vertriebenen und heimgekehrten Grafen* (La ballata del conte esiliato e ritornato in patria.)

² [Sistema religioso, fondato nel 1866, secondo cui ogni malattia dello spirito e del corpo può essere vinta mediante la piena comprensione della parola di Gesù.]

³ È straordinariamente convincente il modo in cui il principio del male viene identi-

Il nome libido può ancora essere usato per le manifestazioni della forza dell'Eros, allo scopo di distinguerle dall'energia della pulsione di morte.¹ Dobbiamo confessare che ci è molto più difficile cogliere quest'ultima, in un certo senso la indoviniamo soltanto nello sfondo dietro l'Eros e ci sfugge se non si svela fram-mischendosi ad esso. Nel sadismo, dove la pulsione di morte storce al suo significato la meta erotica pur soddisfacendo completamente il desiderio sessuale, noi riusciamo a discernere nel modo più chiaro la sua natura e la sua relazione con l'Eros. Ma anche dove essa fa la sua comparsa senza alcuna mira sessuale, anche nel più cieco furore distruttivo, non si può misconoscere che al suo soddisfacimento si riallaccia un godimento narcisistico altissimo, poiché essa offre all'Io l'appagamento dei suoi antichi desideri d'onnipotenza. Temperata e imbrigliata, in certo qual modo inibita nella meta, la pulsione distruttiva diretta verso gli oggetti procura all'Io il soddisfacimento dei suoi bisogni vitali e

ficato con la pulsione distruttiva nel Mefistofele di Goethe [Faust, pt. 1, prima scena dello Studio; trad. Barbara Allason]:

*Denn alles, was entsteht,
Ist wert, dass es zu Grunde geht (...)
So ist denn alles, was Ihr Sünde,
Zerstörung, kurz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element.
[Perché tutto ciò che nasce
Merita di perire (...)
Quindi tutto ciò che voi chiamate peccato,
Distruzione e, insomma, Malc,
È il mio vero elemento.]*

Il diavolo stesso non chiama suo avversario ciò che è santo e buono, bensì la forza che ha la natura di generare, di moltiplicare la vita, dunque l'Eros:

*Der Luft, dem Wasser, wie der Erden
Entwinden tausend Keime sich,
In Trocknen, Feuchten, Warmen, Kalten!
Hätt'ich mir nicht die Flamme vorbehalten,
Ich hätte nichts Aparts für mich.
[Nell'aria, nell'acqua e nella terra
È un continuo multiforme germinare,
Con l'umido e col secco, col caldo, e col freddo!
Se a me non avessi riservato il fuoco,
Davvero che non ci avrei più neanche una mia specialità.]*

¹ La nostra concezione odierna è approssimativamente questa: affermiamo che la libido partecipa ad ogni manifestazione pulsionale, ma che non tutto in quella manifestazione è libido.

il dominio della natura. Poiché l'ipotesi della sua esistenza poggia soprattutto su fondamenti teorici, è indiscutibile che essa non è del tutto al sicuro da obiezioni teoriche. Ma così ci appare adesso, allo stato presente delle nostre conoscenze; la ricerca e la riflessione futura ci illumineranno definitivamente.

Per tutto ciò che segue, mi atterro dunque al convincimento che la tendenza aggressiva sia nell'uomo una disposizione pulsionale originaria e indipendente; torno ora all'asserzione [p. 247] che la civiltà trova in essa il suo più grave ostacolo. A un certo punto nel corso di questa disamina [p. 232] credemmo di capire che l'incivilimento fosse un processo peculiare al quale l'umanità è sottoposta e noi restiamo fedeli a quest'idea. Aggiungiamo che si tratta di un processo al servizio dell'Eros, che mira a raccogliere prima individui sporadici, poi famiglie, poi stirpi, popoli, nazioni, in una grande unità: il genere umano. Perché ciò debba accadere non lo sappiamo; è appunto opera dell'Eros. Queste moltitudini devono essere legate l'una all'altra libidicamente; la necessità sola, i vantaggi del lavoro in comune non le terrebbero insieme. Ma a questo programma della civiltà si oppone la naturale pulsione aggressiva dell'uomo, l'ostilità di ciascuno contro tutti e di tutti contro ciascuno. Questa pulsione aggressiva è figlia e massima rappresentante della pulsione di morte, che abbiamo trovato accanto all'Eros e che ne condivide il dominio sul mondo. Ed ora, mi sembra, il significato dell'evoluzione civile non è più oscuro. Indica la lotta tra Eros e Morte, tra pulsione di vita e pulsione di distruzione, come si attua nella specie umana. Questa lotta è il contenuto essenziale della vita e perciò l'evoluzione civile può definirsi in breve come la lotta per la vita della specie umana.¹ E questa battaglia di giganti vorrebbero placare le nostre bambinaie con la "canzone del premio celeste!"²

¹ Probabilmente con questa precisazione: nella forma che dovette assumere in seguito a un certo evento ancora da scoprire.

² ["Eiapopeia von Himmel", parole tratte dal capo 1 del poemetto di Heine citato sopra a p. 190.]

7

Perché gli animali, nostri parenti, non mostrano alcuna simile lotta per la civiltà? Oh, non lo sappiamo. Molto probabilmente alcuni di essi, api, formiche, tèrmiti, hanno dovuto lottare per migliaia di secoli prima di trovare quelle istituzioni statali, quella distribuzione delle funzioni, quelle restrizioni individuali, che oggi ammiriamo in essi. Noi sentiamo, ed è tipico della nostra condizione presente, che non ci reputeremmo felici in nessuno di questi Stati animali e in nessuna delle incombenze colà affidate al singolo. In altre specie animali, può essersi stabilito un temporaneo equilibrio tra le influenze dell'ambiente e le pulsioni in lotta all'interno delle specie, ottenendo un arresto dell'evoluzione. Nell'uomo primitivo, un nuovo assalto della libido può aver fomentato una rinnovata ritorsione da parte della pulsione distruttiva. Le domande, qui, sono molte e mancano tuttora di risposta.

Un altro problema ci interessa più da vicino. Che mezzi usa la civiltà per frenare la spinta aggressiva che le si oppone, per renderla innocua, magari per abolirla? Di alcuni di questi metodi già abbiamo fatto la conoscenza, ma non di quello che sembra essere il più importante. Possiamo studiarlo nella storia dello sviluppo individuale. Che cosa avviene nell'individuo a rendere innocuo il suo desiderio di aggressione? Qualcosa di assai curioso, che non avremmo indovinato e che pure è così semplice. L'aggressività viene introiettata, interiorizzata, propriamente viene rimandata là donde è venuta, ossia è volta contro il proprio Io. Qui viene assunta da una parte dell'Io, che si contrappone come Super-io al rimanente, ed ora come "coscienza"¹ è pronta a dimostrare contro l'Io la stessa inesorabile aggressività che l'Io avrebbe volentieri soddisfatto contro altri individui estranei. Chiamiamo senso di colpa la tensione tra il rigido Super-io e l'Io ad esso soggetto;

¹ [In tutto questo paragrafo la parola "coscienza" è sempre adoperata nell'accezione di "coscienza morale", per la quale il tedesco dispone di un termine specifico: *Gewissen*, diverso da *Bewusstsein* ("coscienza" nell'accezione di "consapevolezza").]

tale senso si manifesta come bisogno di punizione. La civiltà domina dunque il pericoloso desiderio di aggressione dell'individuo infiacchendolo, disarmandolo e facendolo sorvegliare da una istanza nel suo interno, come da una guarnigione nella città conquistata.

Sull'origine del sentimento di colpa l'analista pensa diversamente dagli altri psicologi; anche per lui non è facile renderne conto. Innanzi tutto, quando si chiede come uno giunga ad avere un sentimento di colpa, si riceve una risposta inconfutabile: uno si sente colpevole (i devoti dicono: in peccato) quando ha fatto qualcosa che riconosce come "male". Ma poi si vede quanto poco ci dica questa risposta. Forse dopo qualche esitazione si aggiungerà che anche chi non ha commesso questo male, ma semplicemente riconosce in sé stesso l'intenzione di commetterlo, può ritenersi colpevole, e allora sorge la domanda sul perché in questo caso l'intenzione venga considerata equivalente all'attuazione. Ambedue i casi presuppongono che il male sia stato già riconosciuto come riprovevole, come qualcosa da non fare. Come si giunge a questo giudizio? Va scartata l'ipotesi d'una originaria, per così dire naturale capacità discriminatoria tra bene e male. Il male spesso non è quel che danneggia o mette in pericolo l'Io, anzi può essere anche qualcosa che l'Io desidera, da cui trae diletto. Qui agisce dunque un influsso estraneo, il quale decide che cosa debba chiamarsi bene o male. Poiché il proprio sentire non avrebbe condotto l'uomo lungo questa via, egli deve avere un motivo per sottomettersi a tale influsso estraneo. È facile scoprirlo nella debolezza dell'uomo e nella sua dipendenza dagli altri; può essere indicato meglio come paura di perdere l'amore. Se l'uomo perde l'amore degli altri da cui dipende, ci rimette anche la protezione contro molti pericoli e soprattutto si espone al rischio che la persona più forte mostri la sua superiorità punendolo. Pertanto il male è originariamente tutto ciò a causa di cui si è minacciati della perdita d'amore; bisogna evitarlo, per timore di tale perdita. Perciò conta poco se si è già fatto il male o se soltanto si intenda farlo; in entrambi i casi il pericolo si presenta solo se l'autorità lo scopre, e in entrambi i casi essa si comporterebbe nello stesso modo.

Questo stato d'animo si chiama "cattiva coscienza", ma pro-

priamente è un nome immeritato, perché a questo stadio il senso di colpa è chiaramente solo paura della perdita d'amore, angoscia "sociale". Prima della fanciullezza non può essere mai nient'altro, ma anche in molti adulti cambia solo per quel tanto che il posto del padre o dei due genitori è stato preso dalla più vasta comunità umana. Di conseguenza essi si permettono di solito di commettere il male che dia loro a sperare vantaggi, purché siano sicuri che l'autorità non ne venga a sapere nulla o non possa farla loro scontare, e la loro paura è solo di venire scoperti.¹ Al giorno d'oggi la società non può esimersi dal tener conto in generale di questo stato d'animo.

Un grande mutamento sopravviene solo se l'autorità, per lo svilupparsi di un Super-io, diventa interiore. I fenomeni della coscienza morale si pongono allora su un gradino più alto; in fondo solo adesso si dovrebbe parlare di coscienza, e di sentimento di colpa.² A questo punto vengono anche a cessare sia la paura di venir scoperti, sia la differenza tra fare e volere il male, perché niente può rimaner nascosto dinanzi al Super-io, neppure i pensieri. Se è vero che la reale gravità della situazione è svanita, poiché la nuova autorità, il Super-io, non ha motivo, per quanto sappiamo, di maltrattare l'Io, al quale appartiene intimamente, è anche vero che l'influsso che esercita il modo in cui tale autorità è venuta generandosi, il quale lascia sopravvivere il passato e il superato, traspare nel fatto che tutto rimane in sostanza così come era all'origine. Il Super-io tormenta l'Io peccatore facendogli provare le medesime paure e sta in agguato per farlo punire dal mondo esterno.

In questo secondo stadio di sviluppo, la coscienza mostra una particolarità che era estranea al primo e che non è più così facile spiegare. Essa si comporta cioè con tanto maggior rigore e diffidenza quanto più l'uomo è virtuoso, così che alla fine proprio le persone più progredite sulla via della santità si accusano delle

peggiori iniquità. La virtù ci scapita perciò una parte della ricompensa che le era stata promessa, l'Io docile e temperante non gode della fiducia del suo mentore e, a quanto pare, si sforza invano di ottenerla. Ora mi si obietterà prontamente che sto accumulando le difficoltà a bella posta. Una coscienza più rigida e vigilante è il segno distintivo dell'uomo virtuoso e, se i santi pretendono di essere dei peccatori, non lo fanno a torto, considerate le tentazioni di soddisfacimento pulsionale alle quali sono esposti in misura particolarmente grande, dal momento che le tentazioni aumentano, come tutti sanno, se la frustrazione è continua, mentre, soddisfacendole ogni tanto, si affievoliscono almeno temporaneamente.

È un altro fatto dell'etica, campo così ricco di problemi, che la sventura, vale a dire lo scacco esterno, accresce sommamente il potere della coscienza nel Super-io. Fin tanto che le cose vanno bene, la coscienza è mite e lascia che l'Io intraprenda ogni sorta di cose; ma quando è colpito da una calamità, l'uomo si raccoglie in sé stesso, riconosce la sua iniquità, eleva le sue pretese morali, si impone astinenze e si punisce spiando.¹ Popoli interi si sono comportati così e così si comportano tuttora. Ma ciò si spiega con tutta facilità mediante lo stadio originario, infantile della coscienza morale, che dunque non viene abbandonato dopo l'introiezione nel Super-io, ma continua accanto e dietro a quest'ultimo. Il destino è visto come sostituto dell'istanza dei genitori; se si ha sfortuna, significa che non si è più amati da questa somma potestà e, minacciati da questa perdita d'amore, si torna a inchinarsi davanti alla rappresentanza, nel Super-io, dei genitori, che nella fortuna si trascurava a cuor leggero. Ciò diventa particolarmente chiaro quando si riconosce nel destino, in senso strettamente religioso, soltanto l'espressione della volontà di Dio. Il popolo d'Israele aveva creduto di essere il figlio prediletto di Dio,

¹ Mark Twain tratta di questa morale che la sfortuna rende più scrupolosa in una deliziosa storiella: *The First Melon I ever Stole* [Il primo melone che rubai]. Accadde che questo primo melone fosse acerbo. Ho sentito Mark Twain raccontare in pubblico di persona questa storiella. Dopo che ebbe enunciato il titolo s'interruppe e si chiese dubbioso: "Was it the first?" [Era davvero il primo?]. Con ciò aveva detto tutto. Il primo non era dunque l'unico. [La conferenza di Twain a Vienna è menzionata nella lettera che Freud scrisse a Fliess il 9 febbraio 1898.]

¹ Viene in mente il famoso mandarino di Rousseau! [Vedi p. 60.]

² Che in questa esposizione sommaria siano nettamente separate cose che in realtà trapassano gradualmente e che non si tratti soltanto dell'esistenza di un Super-io, ma della sua forza relativa e sfera d'influenza, dovrebbe essere abbastanza ovvio e non va dimenticato. D'altronde ciò che è stato detto finora sulla coscienza e sulla colpa è universalmente noto e pressoché fuori discussione.

e quando il Padre fece ricadere su questo suo popolo calamità su calamità, esso non perse la fede in quella relazione o dubitò della potenza e giustizia divina, bensì generò i profeti che gli rinfacciarono la sua iniquità e dal suo senso di colpa trasse i severissimi comandamenti della sua religione sacerdotale. È curioso invece come il primitivo si comporti diversamente! Se ha avuto sfortuna, non attribuisce la colpa a sé stesso, ma al feticcio, che chiaramente non ha fatto il suo dovere, e lo bastona di santa ragione invece di punire sé stesso.

Il sentimento di colpa può quindi avere due origini: una dal timore che suscita l'autorità, e una successiva dal timore che suscita il Super-io. La prima obbliga a rinunciare al soddisfacimento pulsionale, la seconda, oltre a ciò e poiché è impossibile nascondere al Super-io che i desideri proibiti continuano, preme per la punizione. Abbiamo anche visto come si spieghi la severità del Super-io (gli scrupoli di coscienza). Essa prosegue semplicemente la severità dell'autorità esterna, alla quale è succeduta e che in parte ha sostituito. Vediamo ora in che relazione stiano la rinuncia pulsionale e il senso di colpa. In origine la rinuncia pulsionale è la conseguenza del timore che suscita l'autorità esterna; si rinuncia ai soddisfacenti per non perdere l'amore di quella. Fatta questa rinuncia, si è per così dire a posto con l'autorità, e non dovrebbe rimanere nessun sentimento di colpa. Le cose vanno diversamente nel caso del timore suscitato dal Super-io. Qui non basta la rinuncia pulsionale, poiché il desiderio rimane e non si lascia occultare di fronte al Super-io. Così, nonostante che la rinuncia sia avvenuta, sopravviene ugualmente un sentimento di colpa e questo è un grande svantaggio economico dell'istituzione del Super-io o, per dirla altrimenti, del formarsi della coscienza. La rinuncia pulsionale ora non ha più un effetto completamente liberatore, l'astinenza virtuosa non è più ricompensata dalla certezza dell'amore; una minacciosa infelicità esterna — perdita dell'amore e punizione da parte dell'autorità esterna — è stata barattata con una permanente infelicità interna, la tensione del senso di colpa.

Questi rapporti sono così complicati e nel contempo così importanti che, a costo di correre il rischio di ripetermi, vorrei af-

frontarli ancora da un altro lato. La successione nel tempo sarebbe dunque la seguente: prima, rinuncia pulsionale per timore dell'aggressione da parte dell'autorità esterna — a ciò si riduce infatti la paura della perdita d'amore, l'amore protegge da questa aggressione punitrice, — poi l'istituzione dell'autorità interna, rinuncia pulsionale in conseguenza del timore di essa, angoscia morale. Nel secondo caso, azione cattiva e intenzione cattiva si equivalgono, donde il senso di colpa, il bisogno di essere puniti. L'aggressione della coscienza perpetua l'aggressione dell'autorità. Fin qui tutto è ormai abbastanza chiaro; ma dove rimane posto per l'influsso della sventura (della rinuncia imposta dall'esterno) che rafforza la coscienza? o per l'eccezionale severità della coscienza nei migliori e più docili? Abbiamo già spiegato queste due peculiarità della coscienza, ma probabilmente non abbiamo dissipato l'impressione che queste spiegazioni non giungano al fondo e lascino un residuo non chiarito. E qui interviene finalmente un'idea assolutamente tipica della psicoanalisi ed estranea al pensiero comune. Essa è di tal genere che ci fa capire perché la questione ci appaia necessariamente tanto confusa e oscura. Dice infatti che in principio la coscienza morale (più esattamente, l'angoscia che poi diviene coscienza) è la causa della rinuncia pulsionale, ma poi il rapporto si rovescia. Ogni rinuncia pulsionale diventa allora una fonte dinamica della coscienza, ogni nuova rinuncia ne accresce la severità e l'intolleranza, e se solo potessimo meglio armonizzare tutto questo con quel che già sappiamo sulla storia dell'origine della coscienza, saremmo tentati di giungere al seguente paradosso: la coscienza è il risultato della rinuncia pulsionale; oppure: la rinuncia pulsionale (impostaci dall'esterno) crea la coscienza, la quale poi esige ulteriori rinunce.

In effetto la contraddizione tra quest'affermazione e la genesi della coscienza che abbiamo delineato prima non è così grande e scorgiamo una via per ridurla ulteriormente. Per rendere più facile l'esposizione, scegliamo l'esempio della pulsione aggressiva e supponiamo che la rinuncia di cui si tratta sia sempre rinuncia all'aggressione. Questa naturalmente è solo una nostra supposizione provvisoria. L'effetto della rinuncia pulsionale sulla coscienza è allora che quella parte di aggressività che tralasciamo di

soddisfare viene presa sopra di sé dal Super-io e ne accresce l'aggressività (contro l'Io). Ciò non si accorda bene col fatto che l'originaria aggressività della coscienza continua il rigore dell'autorità esterna e quindi non ha niente a che fare con la rinuncia. Ma questa contraddizione scompare se facciamo l'ipotesi che la prima aggressività di cui viene dotato il Super-io abbia un'altra derivazione. Contro l'autorità che impedì al bambino i primi, ma più importanti, soddisfacenti, si dovette sviluppare in lui una considerevole dose di aggressività, indifferentemente dal genere di sacrifici pulsionali che gli venivano richiesti. Costretto dalla necessità, il bambino dovette rinunciare a soddisfare i suoi desideri aggressivi di vendetta. Per sbrogliarsi da questa posizione economica difficile, il bambino fa ricorso a meccanismi noti, assorbendo in sé per mezzo dell'identificazione questa autorità inattaccabile, che diviene allora il Super-io e fa sua tutta l'aggressività che chiunque da bambino volentieri le eserciterebbe contro. All'Io del bambino non resta che fare la parte meschina dell'autorità così sminuita, ossia del padre. È un capovolgimento della situazione, tutt'altro che raro. "Se io fossi il padre e tu il figlio, ti tratterei male." La relazione tra Super-io e Io riproduce, deformata dal desiderio, la relazione reale tra l'Io ancora indiviso e un oggetto esterno. Anche questo è tipico. La differenza essenziale è tuttavia che la severità originaria del Super-io non è — o è assai poco — quella sperimentata o attesa [dall'Io ancora indiviso] da parte di lui [il padre-oggetto], bensì sta a rappresentare la propria aggressività contro di lui. Se ciò è corretto, si può veramente affermare che la coscienza nasce in principio dalla repressione di un impulso aggressivo e che si rafforza con l'andare del tempo a ogni nuova repressione cosiffatta.

Ora, quale di queste due ipotesi è giusta? Quella di prima, che ci sembra geneticamente così inoppugnabile, o quella di adesso, che integra la teoria in modo così felice? È evidente, anche per la testimonianza dell'osservazione diretta, che sono giustificate entrambe; non si contraddicono reciprocamente e coincidono persino in un punto, poiché l'aggressività vendicatrice del bambino sarà in parte determinata dalla più o meno violenta aggressione punitrice che egli si aspetta dal padre. L'esperienza insegna però che la severità

del Super-io sviluppata dal bambino non corrisponde affatto alla severità del trattamento che egli stesso ha subito.¹ Sembrano due cose indipendenti: da un'educazione molto mite un bambino può derivare una coscienza molto severa. Ma sarebbe anche sbagliato esagerare questa indipendenza; non è difficile convincersi che anche la severità dell'educazione esercita un forte influsso sulla formazione del Super-io del bambino. Ciò significa che nella formazione del Super-io e nel sorgere della coscienza cooperano fattori costituzionali innati e influssi ambientali del mondo reale, il che non è affatto strano, anzi è la condizione etiologica universale di tutti i processi consimili.²

Si può anche dire che, se il bambino reagisce alle prime grandi frustrazioni pulsionali con eccessiva aggressività e corrispondente severità del Super-io, egli obbedisce a un modello filogenetico, andando al di là della reazione correntemente giustificata, poiché non v'è dubbio che il padre dei tempi preistorici era terribile e si poteva ritenerlo capace di qualsiasi aggressione. Le differenze tra le due concezioni della genesi della coscienza morale si riducono pertanto ancora di più se si passa dalla storia evolutiva individuale a quella filogenetica. In compenso, questi due processi evolutivi mostrano un'altra e importante differenza. Non possiamo prescindere dall'ipotesi che il senso di colpa dell'umanità abbia origine dal complesso edipico e venisse acquisito con l'uccisione del padre da parte dei fratelli alleati.³ In quell'occasione un'aggressione non fu repressa ma effettuata, la medesima aggressione

¹ Come è stato giustamente messo in rilievo da Melanie Klein e da alcuni autori inglesi.

² Franz Alexander in *Die Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit* [La psicoanalisi della personalità totale] (Vienna 1927) ha fatto uno studio preciso dei due tipi principali di metodi educativi patogeni, quello eccessivamente severo e quello che vizia i bambini, ricollegandosi allo studio di August Aichhorn sulla gioventù abbandonata a sé stessa [*Verwahrloste Jugend* (Vienna 1925)]. Il padre "troppo molle e indulgente" provocherà nel fanciullo la formazione di un Super-io severissimo, perché a questo fanciullo, sotto l'impressione dell'amore che riceve, non rimane altra via d'uscita che rivolgere all'interno la sua aggressività. Nel fanciullo travolto, che fu allevato senza amore, manca la tensione tra Io e Super-io, tutta la sua aggressività può rivolgersi verso l'esterno. Prescindendo quindi da un fattore costituzionale sempre supponibile, si può dire che la coscienza severa sorge dalla cooperazione di due influssi vitali: la frustrazione pulsionale, che scatena l'aggressività, e l'esperienza d'amore, che volge all'interno questa aggressività e la trasmette al Super-io.

³ Vedi *Totem e tabù* (1912-13) p. 195.

che, repressa nel bambino, è destinata a essere la fonte del senso di colpa. A questo punto non mi meraviglierei se un lettore sdegnato esclamasse: "Dunque è del tutto indifferente se uno ammazza il padre o no, si ottiene un senso di colpa in ogni caso! Ci sia concesso di dubitarne. O non è vero che il senso di colpa deriva dall'aggressione repressa, o tutta la storia del parricidio è un romanzo e i figli dell'uomo primordiale non ammazzarono il padre più spesso di quanto siano soliti farlo i contemporanei. Inoltre, se non è un romanzo ma storia plausibile, ci troveremmo di fronte un caso in cui avviene ciò che tutti si aspettano, vale a dire che uno si sente colpevole perché ha realmente commesso qualcosa d'ingiustificabile. Un caso di ogni giorno, per il quale la psicoanalisi ci è tuttora in debito di una spiegazione!"

È vero e dobbiamo rimediare. Non c'è sotto nulla di particolarmente misterioso. Se si prova un senso di colpa dopo, e a causa, di un crimine, a questo sentimento va dato piuttosto il nome di *rimorso*. Esso si riferisce a una sola azione e naturalmente presuppone che una coscienza, la facoltà di sentirsi in colpa, esista già prima del fatto. Un simile rimorso, perciò, non ci aiuta mai a trovare l'origine della coscienza e del senso di colpa in genere. L'andamento di questi casi quotidiani è di solito che un bisogno pulsionale ha acquistato la forza di ottenere soddisfacimento nonostante la coscienza, limitata com'è nella sua forza, e che con il naturale indebolimento del bisogno soddisfatto viene ripristinato il precedente rapporto di forze. La psicoanalisi ha dunque ragione di escludere da questa discussione il caso del senso di colpa da rimorso, per frequente che sia e per quanto grande sia la sua importanza pratica.

Ma se l'umano senso di colpa risale davvero all'uccisione del padre primordiale, esso fu un caso di "rimorso". Dobbiamo credere che a quei tempi coscienza e senso di colpa, contrariamente alla nostra supposizione, non esistevano prima del fatto? Donde venne in tal caso il rimorso? Certamente questo caso deve contenere la spiegazione del mistero del senso di colpa e por termine alle nostre perplessità; e secondo me ci riesce. Quel rimorso fu il risultato dell'ambivalenza emotiva primigenia verso il padre: i figli lo odiavano ma anche l'amavano; dopo che l'odio fu soddisfatto

con l'aggressione, l'amore prevalse nel rimorso per l'atto, elevò il Super-io mediante l'identificazione col padre, gli diede il potere paterno quasi a punire l'atto d'aggressione perpetrato contro di lui, instaurò le restrizioni che dovevano prevenire il ripetersi del fatto. E giacché la tendenza ad aggredire il padre si ripeté nelle successive generazioni, perdurò anche il senso di colpa e tornò a rafforzarsi con ogni nuova aggressione repressa e trasferita al Super-io. Ora, mi pare, abbiamo fatto piena luce su due cose: la parte avuta dall'amore nella nascita della coscienza morale e l'inevitabilità e fatalità del senso di colpa. Non è questione realmente decisiva se abbiamo ucciso il padre o se ci siamo astenuti dal farlo, in entrambi i casi dobbiamo sentirci colpevoli perché il senso di colpa è l'espressione del conflitto ambivalente, dell'eterna lotta tra l'Eros e la pulsione distruttiva o di morte. Questo conflitto si accende appena gli uomini sono posti nella necessità di vivere insieme. Finché l'unica forma di comunità è quella della famiglia, il conflitto si esprime per forza nel complesso edipico, insedia la coscienza e crea il primo senso di colpa. Quando si cerca di allargare la comunità, lo stesso conflitto si perpetua in forme che dipendono dal passato, si rafforza e provoca un ulteriore aumento del senso di colpa. Dato che la civiltà obbedisce a una spinta erotica interna che le ordina di unire gli uomini in una massa collegata intimamente, essa può raggiungere tale meta solo per la via di un sempre crescente rafforzamento del senso di colpa. Ciò che cominciò col padre, si compie nella massa. Se la civiltà è il cammino evolutivo necessario dalla famiglia all'umanità, ad essa inseparabilmente si ricollega l'esaltazione del senso di colpa, come conseguenza del conflitto ambivalente innato, dell'eterna disputa tra amore e desiderio di morte: un'esaltazione forse, fino ad altezze che il singolo trova difficili da sopportare. Ricordate la commovente accusa del grande poeta contro le "potenze celesti"?

- *Ihr führt in's Leben uns hinein,
Ihr lasst den Armen schuldig werden,
Dann überlast Ihr ihn der Pein,
Denn jede Schuld rächt sich auf Erden.*

[Voi ci sospingete nella vita,
Voi fate il misero divenir colpevole,
Poi alla sua pena lo lasciate,
Perché ogni colpa s'espia sulla terra.]¹

E ci sia consentito trarre un sospiro di sollievo vedendo che a singoli uomini è dato ricavare senza una vera fatica dal vortice dei propri sentimenti le più profonde intuizioni, mentre a noi altri non resta che farci strada a taston, senza posa, in tormentosa incertezza, verso le medesime verità.

¹ Goethe, canzone dell'arpista nel *Wilhelm Meister* [libro 2, cap. 13].

8

Giunti al termine della nostra via, l'autore deve chiedere scusa ai suoi lettori di non essere stato una guida più abile, capace di risparmiar loro l'esperienza di tratti aridi e faticosi giri traversi. Non c'è dubbio che si poteva far meglio. Adesso tenterò di riparare almeno in parte.

Prima di tutto, temo che i lettori abbiano l'impressione che le discussioni sul senso di colpa oltrepassino i limiti di questo saggio, poiché occupano troppo spazio e confinano ai margini l'altro argomento in esso trattato, con il quale non sempre sono strettamente connesse. Anche se il saggio non è forse ben costruito, ciò corrisponde perfettamente all'intento di presentare il senso di colpa come il problema più importante dell'incivilimento e di dimostrare che il progresso civile ha un prezzo, pagato in perdita di felicità a mano a mano che aumenta il senso di colpa.¹ Quello che ancora di sconcertante può esserci in questa asserzione, la quale costituisce il risultato ultimo della nostra indagine, va verosimilmente ricondotto al rapporto del tutto originale e sinora inspiegato tra il senso di colpa e la consapevolezza che ne abbiamo. Nei comuni casi di rimorso, da noi ritenuti normali, la coscienza² riesce a percepire abbastanza chiaramente il senso di colpa; tanto è vero che si dice anche, invece che senso di colpa, "coscienza di

¹ "Così la coscienza ci fa tutti vili..." *Amleto*, atto 3, scena 1.

Che l'educazione odierna nasconda al giovanetto l'importanza che avrà nella sua vita la sessualità non è l'unico rimprovero che si deve rivolgerle. Essa pecca anche nel non prepararlo alle aggressioni di cui è destinato a diventare l'oggetto. Introducendo la gioventù nella vita con un orientamento psicologico così sbagliato, l'educazione si comporta come se si equipaggiassero di vestiti da estate e di carte dei Laghi italiani persone che partono per una spedizione polare. In ciò risulta chiaro un certo abuso delle esigenze etiche, il cui rigore non farebbe tanto danno se l'educazione dicesse: "Così gli uomini dovrebbero essere per diventar felici e per rendere felici gli altri; ma occorre tener conto che la realtà è diversa." Invece si lascia credere al giovanetto che tutti gli altri attuino i precetti etici, siano cioè virtuosi. Su ciò si fonda l'esigenza che anche lui diventi tale.

² ["Coscienza", qui e in tutto questo capoverso la consapevolezza (*Bewusstsein*), non la coscienza morale (*Gewissen*).]

colpa". Lo studio delle nevrosi, al quale dobbiamo le più preziose indicazioni per capire le condizioni normali, dà risultati contraddittori. In una di queste affezioni, la nevrosi ossessiva, il senso di colpa compenetra di sé esageratamente la coscienza, domina il quadro clinico e la vita del paziente, quasi non vi lascia apparire null'altro. Ma nella maggior parte degli altri casi e forme di nevrosi rimane completamente inconscio, senza per questo manifestare effetti più lievi. I malati non ci credono quando attribuiamo loro un "senso di colpa inconscio"; per farci capire almeno in parte, parliamo loro di bisogno inconscio di punizione, in cui si esprime il senso di colpa. Ma la relazione di questo sentimento con la forma di nevrosi non va sopravvalutata; persino nella nevrosi ossessiva vi sono tipi di malati che non percepiscono il loro senso di colpa o che lo avvertono unicamente come un disagio che li tormenta, una specie di angoscia, allorché sono impediti a compiere determinati atti. È sperabile che un giorno sarà possibile capire finalmente queste cose; per ora non è possibile. Forse cade qui a proposito osservare che, in fondo, il senso di colpa non è che una diversa specie topica¹ di angoscia, un'angoscia che nelle sue fasi successive coincide esattamente con il timore suscitato dal Super-io. E l'angoscia del pari rivela le stesse straordinarie variazioni rispetto alla coscienza. In un modo o nell'altro c'è sempre l'angoscia dietro tutti i sintomi; essa però, ora assorbe per sé con gran tumulto tutta la coscienza, ora si cela così completamente che siamo costretti a parlare di angoscia inconscia oppure — se vogliamo esprimerci in termini psicologici più rigorosi, poiché l'angoscia è prima di tutto solo una sensazione² — di possibilità d'angoscia. E quindi si può benissimo pensare che anche il senso di colpa prodotto dalla civiltà non sia riconosciuto come tale, rimanga in gran parte inconscio o venga in luce come un disagio, un'insoddisfazione, per cui si cercano altre motivazioni. Quanto a loro, le religioni non hanno mai trascurato la parte del senso di colpa nella civiltà. Anzi pretendono — cosa che non avevo ben

¹ [Cioè: quanto a posizione nella psiche. I τόποι (=luoghi) possono essere relativi o ai sistemi: Inconscio, Preconscio, Coscienza, oppure alle istanze: Es, Io, Super-io.]

² [Infatti non è del tutto esatto parlare di sensazioni inconscie.]

valutato altrove¹ — di redimere l'umanità da questo senso di colpa, che chiamano peccato. Dalla maniera con cui il Cristianesimo ottiene questa redenzione (il sacrificio di un singolo, che in tal modo prende su di sé una colpa comune a tutti) ho già dedotto quale possa essere stata l'occasione prima per commettere questa colpa originaria, con cui ebbe anche inizio la civiltà.²

Non sarà certo molto importante, ma può non essere superfluo, spiegare il significato di alcune parole come: Super-io, coscienza morale, senso di colpa, bisogno di punizione, rimorso, che spesso abbiamo usate forse troppo liberamente e l'una al posto dell'altra. Esse hanno tutte il medesimo ambito di riferimento, ma ne denotano aspetti diversi. Il Super-io è un'istanza da noi desunta, e la coscienza morale una funzione che attribuiamo, fra le altre, al Super-io: tocca ad essa sorvegliare e giudicare le azioni e le intenzioni dell'Io, esercitare un'azione censoria. Il senso di colpa (la durezza del Super-io), quindi, è la stessa cosa che la severità della coscienza, è la percezione che l'Io ha di essere sorvegliato in tal maniera, la stima della tensione che esiste tra i desideri dell'Io e le esigenze del Super-io; e l'angoscia che sta al fondo di tutto ciò, ossia il timore di fronte a questa istanza critica, il bisogno di punizione, è una manifestazione pulsionale dell'Io — divenuto, sotto l'influsso del Super-io sadico, masochista, — è cioè una parte della pulsione verso la distruzione interna presente nell'Io impiegata³ per formare un vincolo erotico col Super-io. Di coscienza morale non si dovrebbe parlare finché non sia dimostrabile un Super-io; circa il sentimento di colpa si deve ammettere che esiste prima del Super-io, quindi anche prima della coscienza morale. A quel tempo esso è l'espressione immediata del timore dell'autorità esterna, il riconoscimento della tensione tra l'Io e questa autorità, il diretto derivato del conflitto tra il bisogno di essere amati da essa e la spinta verso il soddisfacimento pulsionale, la cui inibizione genera l'aggressività. La sovrapposizione di questi due strati del senso di colpa — dal timore dell'autorità esterna e dal timore dell'autorità interna — ci ha reso diffi-

¹ Nel mio saggio *L'avvenire di un'illusione*.

² *Totem e tabù*, pp. 206-08.

³ [Nota bene: "presente nell'Io" è la pulsione; "impiegata" è la parte.]

cile più di una volta cogliere i nessi della coscienza morale. Rimorso è un termine generico per la reazione dell'Io in caso di senso di colpa; include senza quasi trasformarlo il materiale delle sensazioni d'angoscia all'opera dietro il senso di colpa; è esso stesso una punizione e può includere il bisogno di punizione; anch'esso, dunque, può esser più antico della coscienza morale.

Non nuocerà del pari ripassare le contraddizioni che per un po' ci hanno confuso durante la nostra ricerca. Il senso di colpa una volta fu definito la conseguenza di aggressioni non compiute, ma un'altra volta e proprio a proposito di come ebbe storicamente inizio col parricidio, la conseguenza di un'aggressione effettuata [p. 265]. Trovammo anche la via per uscire da questa difficoltà. Stabilita l'autorità interna del Super-io, le cose si prospettarono in modo radicalmente diverso. Prima, il senso di colpa coincideva col rimorso; si noti che occorre riservare il termine rimorso per la reazione che segue un'aggressione realmente effettuata. Poi, a causa dell'onniscienza del Super-io, la differenza tra aggressione ideata e aggressione eseguita perse la sua forza; da allora il senso di colpa poté essere generato tanto da un atto di violenza realmente effettuato — come tutti fanno — quanto — come ha scoperto la psicoanalisi — da un atto meramente ideato. (Anche prescindendo dal mutamento della situazione psicologica, il conflitto ambivalente tra le due pulsioni primarie produce lo stesso effetto [p. 267].) Saremmo tentati di cercare qui la soluzione dell'enigma costituito dalla relazione oltremodo variabile tra senso di colpa e consapevolezza. Il senso di colpa dovuto al rimorso per la cattiva azione dovrebbe sempre essere conscio; quello dovuto alla percezione di un impulso cattivo potrebbe rimanere inconscio. Ma non è così semplice: la nevrosi ossessiva è con ciò in aperta contraddizione.

La seconda contraddizione era che l'energia aggressiva, di cui si pensa dotato il Super-io, secondo un modo di vedere perpetuava semplicemente l'energia punitrice dell'autorità esterna e la conservava entro la vita psichica [p. 263], mentre secondo un'altra concezione consisteva piuttosto in energia aggressiva propria rimasta inutilizzata e rivolta contro quell'autorità inibente [pp. 263 sg.]. Rispetto al senso di colpa, la prima tesi sembrava accordarsi me-

glio con la storia, la seconda con la teoria. A una riflessione più approfondita tale contrasto apparentemente insanabile mostrò fin troppo di essere insussistente; rimase l'elemento essenziale e comune, il trattarsi di un'aggressività spostata verso l'interno. L'osservazione clinica permette d'altronde di distinguere realmente due fonti dell'aggressività attribuita al Super-io, di cui o l'una o l'altra esercita nel singolo caso l'effetto maggiore, ma che in generale cooperano.

Questo è il luogo, credo, per sostenere seriamente un'opinione che poco tempo fa avevo raccomandato di accogliere provvisoriamente.¹ Nella letteratura analitica più recente si mostra una predilezione per la teoria secondo cui ogni genere di frustrazione, ogni soddisfacimento pulsionale impedito abbia, o possa avere, come conseguenza un aumento del senso di colpa.² Secondo me si ottiene una grande semplificazione teorica se ciò si considera valido solo per la pulsione aggressiva, e non sarà facile trovare argomenti che contraddicano questa supposizione. Infatti, come riuscire a spiegare dinamicamente ed economicamente che al posto di una pretesa erotica inappagata subentra un aumento del senso di colpa? Mi sembra possibile farlo solo per via indiretta, supponendo che, se il soddisfacimento erotico è impedito, nasca una certa aggressività contro la persona che turba il soddisfacimento e che questa aggressività debba a sua volta venir repressa. Insomma, solo l'aggressività si trasforma in senso di colpa, quando viene repressa e passata al Super-io. Sono convinto che, limitando alle pulsioni aggressive le scoperte della psicoanalisi circa l'origine del senso di colpa, potremo raffigurarci molti processi più semplicemente e più limpidamente. La consultazione del materiale clinico non dà qui alcuna risposta univoca poiché, secondo la nostra ipotesi, le due specie di pulsioni non si presentano quasi mai pure, isolate l'una dall'altra; ma l'esame accurato dei casi estremi confermerà probabilmente che la direzione è quella da me indicata.

Sono tentato di ricavare una prima utilità da questa concezione

¹ [Non sappiamo in che occasione ciò fosse avvenuto.]

² In particolare in Ernest Jones, Susan Isaacs e Melanie Klein; a quanto capisco, però anche in Reik e Alexander.

più ristretta, applicandola al processo di rimozione. I sintomi delle nevrosi, come abbiamo appreso, sono essenzialmente soddisfacenti sostitutivi di desideri sessuali inappagati. Nel corso del lavoro analitico abbiamo scoperto con nostra sorpresa che forse ogni nevrosi cela un ammontare di senso di colpa inconscio, il quale a sua volta rafforza i sintomi servendosi come di una punizione. Siamo così arrivati al seguente enunciato: se una tendenza pulsionale soggiace alla rimozione, le sue parti libidiche si trasformano in sintomi, le sue componenti aggressive in senso di colpa. Anche se questa proposizione è solo mediamente approssimata, merita il nostro interesse.

Alcuni lettori di questo saggio possono, inoltre, avere l'impressione di aver incontrato troppo spesso la formula della lotta tra Eros e pulsione di morte. Usata per contraddistinguere il processo d'incivilimento cui l'umanità è sottoposta [p. 257], fu però riferita anche allo sviluppo dell'individuo e per giunta fu ritenuta atta a rivelare il segreto della vita organica in generale [pp. 253 sg.]. Sembra inevitabile a questo punto indagare le vicendevoli relazioni di questi tre processi. Ora la ripetizione della stessa formula si giustifica considerando che l'incivilimento dell'umanità e lo sviluppo dell'individuo sono entrambi processi vitali, e quindi devono partecipare del più generale carattere della vita. D'altro canto il dimostrare tale loro proprietà generale proprio per questo non contribuisce a distinguerli, fin tanto che essa non venga ristretta e determinata particolarmente. La sola definizione per noi soddisfacente dell'incivilimento è che esso sia quella modificazione del processo vitale che si produce sotto l'influsso di un compito assegnato dall'Eros e stimolato dall'Ananke — dalla Necessità reale — e questo compito è di riunire uomini dispersi in una comunità collegata libidicamente. Se guardiamo invece alla relazione tra il processo d'incivilimento dell'umanità e il processo evolutivo o educativo dell'uomo singolo, concluderemo senza molta esitazione che i due processi sono di natura assai simile, se non addirittura lo stesso processo applicato a oggetti diversi. L'incivilimento della specie umana è naturalmente un'astrazione di ordine più alto che non lo sviluppo dell'individuo, quindi è più

difficile da afferrare intuitivamente, e del resto non dobbiamo lasciarci prendere dalla frenesia di trovare analogie; ma data la conformità delle mete — qui l'inserimento di un individuo in una massa umana, là la creazione di un'unità di massa da molti individui — la somiglianza dei mezzi impiegati e dei fenomeni che così si producono non può stupire.

A questo punto non possiamo tacere oltre che i due processi si distinguono per un aspetto importantissimo. Nel processo evolutivo dell'uomo singolo il programma del principio di piacere, trovare soddisfazione e felicità, è costantemente assunto come meta principale, invece l'inserirsi o l'adattarsi a una comunità umana appare come una condizione cui ci si può sottrarre a stento, che dev'essere adempiuta lungo il cammino che ha come meta la felicità. Se si potesse fare a meno di questa condizione, forse sarebbe meglio. In altre parole: lo sviluppo individuale ci sembra un prodotto dell'interferenza tra due tendenze, di cui l'una, che comunemente chiamiamo "egoistica", ambisce alla felicità, e l'altra, che chiamiamo "altruistica", ambisce all'unione coi membri della comunità. Nessuna di queste due definizioni va molto oltre la superficie. Nello sviluppo individuale, come abbiamo detto, l'accento principale cade soprattutto sulla tendenza egoistica o tendenza alla felicità, mentre l'altra tendenza, quella propriamente "civile", di regola si accontenta di sostenere la parte di una restrizione. Le cose vanno altrimenti nel processo d'incivilimento; qui la meta di gran lunga più importante è foggare un'unità dagli individui umani, mentre la meta della felicità sussiste ancora ma è relegata sullo sfondo; sembra quasi che si giungerebbe assai più agevolmente a costituire una grande comunità umana se non ci si dovesse preoccupare della felicità del singolo. Quindi il processo evolutivo del singolo può avere i suoi aspetti particolari, che non si ritrovano nel processo d'incivilimento dell'umanità; solo nella misura in cui il primo processo ha come meta l'inclusione nella comunità, esso viene a coincidere con il secondo.

Come il pianeta ruota intorno a un corpo centrale oltre che intorno al proprio asse, così l'uomo singolo partecipa al corso evolutivo dell'umanità e, insieme, segue la propria strada nella

vita. Ma ai nostri deboli occhi il giuoco delle forze celesti sembra fissato per sempre in un rigido ordine; invece nell'accadere organico vediamo ancora le forze lottare tra loro e il risultato del conflitto cambiare continuamente. Così anche, necessariamente, combattono in ogni individuo le due tendenze, quella verso la felicità individuale e quella a congiungersi con gli altri esseri umani; così si contrappongono ostilmente i due processi dello sviluppo individuale e dell'incivilimento, costretti a disputarsi il campo l'un l'altro. Ma questa lotta tra individuo e società non è un prodotto del contrasto apparentemente insanabile delle pulsioni primarie, Eros e Morte; equivale a una discrepanza nell'amministrazione interna della libido, paragonabile alla disputa per la ripartizione della libido tra l'Io e gli oggetti, e ammette un accomodamento finale nell'individuo, quale sarà sperabilmente consentito anche dal futuro della civiltà, con tutto che oggi tale lotta eserciti ancora un gran peso sulla vita del singolo.

L'analogia tra il processo d'incivilimento e il cammino dello sviluppo individuale si presta a essere significativamente estesa. Infatti, si può sostenere che anche la comunità sviluppi un Super-io, sotto il cui influsso si compie l'evoluzione civile. Per chi conosca le civiltà umane, potrebbe essere un'impresa seducente seguire questo paragone nei particolari. Quanto a me, mi limiterò a porre in rilievo alcuni punti che colpiscono immediatamente l'attenzione. Il Super-io di un'epoca della civiltà ha un'origine simile al Super-io dell'individuo; è basato sull'impressione che hanno lasciato dietro di sé grandi personalità di capi: uomini d'una travolgente forza spirituale, o uomini in cui una delle tendenze umane abbia trovato lo svolgimento più forte e più puro e sovente perciò anche più unilaterale. In molti casi l'analogia va ancora oltre, in quanto queste persone abbastanza spesso, anche se non sempre, furono in vita sbeffeggiate, maltrattate o addirittura crudelmente uccise, così come il padre primordiale assurse a divinità solo molto tempo dopo la sua morte violenta. L'esempio più impressionante di questa concatenazione inesorabile è la figura di Gesù Cristo, sempre che non appartenga al mito, evocata da esso in oscuro ricordo di quell'evento primordiale. Un altro punto di concordanza è che il Super-io della civiltà, come quello

individuale, affaccia severe esigenze ideali, il mancato conformarsi alle quali viene punito con l'"angoscia morale" [p. 263]. Qui si verifica addirittura questo caso notevole: otteniamo più dimestichezza con i processi psichici implicati, ne diveniamo più facilmente consapevoli, vedendoli nella massa piuttosto che nel singolo individuo. In lui solo l'aggressività del Super-io, in caso di tensione, diviene percettibile clamorosamente sotto forma di rimproveri, mentre spesso le esigenze medesime restano inconscie nel sottofondo. Portandole a consapevole conoscenza, scopriamo che coincidono con ciò che in quel momento prescrive il Super-io della civiltà. In questo punto i due processi evolutivi, l'incivilimento della moltitudine e lo sviluppo dell'individuo, sono a rigor di termine inscindibili. Alcune manifestazioni e proprietà del Super-io si possono pertanto scoprire più facilmente dal suo modo di procedere nella comunità civile che non presso il singolo.

Il Super-io della civiltà è andato svolgendo i suoi ideali ed elevando le sue esigenze. Fra queste ultime, quelle che riguardano le relazioni degli uomini tra loro vengono comprese sotto il nome di etica. In ogni tempo si è attribuito all'etica il massimo valore, come se tutti se ne aspettassero importanti conseguenze. Ed è vero che l'etica, com'è facile riconoscere, tocca il punto dolente di ogni civiltà. Perciò va intesa come un esperimento terapeutico, come lo sforzo di raggiungere attraverso un imperativo del Super-io ciò che finora non fu raggiunto attraverso nessun'altra opera civile. Sappiamo già che il problema è come rimuovere il maggior ostacolo alla civiltà, la tendenza costituzionale degli uomini all'aggressione reciproca; e proprio per questo giudichiamo particolarmente interessante il comandamento probabilmente più recente del Super-io civile: "ama il prossimo tuo come te stesso" [pp. 244 sgg.]. Lo studio e la terapia delle nevrosi c'inducono a muovere due rimproveri al Super-io individuale: esso si preoccupa troppo poco, nella severità dei suoi imperativi e divieti, della felicità dell'Io, poiché non tiene abbastanza conto delle resistenze contro l'ubbidienza: [in primo luogo] della forza pulsionale dell'Es e [in secondo luogo] delle difficoltà del mondo circostante reale. Quindi siamo molto spesso obbligati, in vista della terapia, a combattere il Super-io, e ci sforziamo di abbassare le sue pre-

tese. Obiezioni del tutto analoghe possiamo sollevare contro le esigenze etiche del Super-io della civiltà. Anch'esso non si preoccupa abbastanza degli elementi di fatto nella costituzione psichica degli esseri umani; emana un ordine e non si chiede se sia possibile eseguirlo. Presume, anzi, che l'Io dell'uomo sia psicologicamente in grado di sottostare a qualsiasi richiesta, che l'Io abbia un potere illimitato sul suo Es. Questo è un errore, e anche negli uomini cosiddetti normali la padronanza dell'Es non può superare certi limiti. Esigendo di più, si produce nell'individuo la rivolta o la nevrosi, o lo si rende infelice. Il comandamento "ama il prossimo tuo come te stesso" è la più forte difesa contro l'aggressività umana e un esempio eccellente del modo di procedere non psicologico del Super-io civile. Il comandamento è irrealizzabile; un'infrazione così grandiosa dell'amore può solo sminuirne il valore, non cancella la difficoltà. La civiltà trascura tutto ciò; ci ammonisce soltanto che quanto più difficile è il conformarsi al precetto, tanto più meritoria è l'obbedienza. Eppure, chi nella presente civiltà s'attiene a tale precetto si mette solo in svantaggio rispetto a chi non se ne cura. Che immane ostacolo alla civiltà dev'essere la tendenza aggressiva, se la difesa contro di essa può rendere tanto infelici quanto la sua stessa esistenza! La cosiddetta etica naturale non ha qui da offrire nulla all'infuori della soddisfazione narcisistica di potersi ritenere migliori degli altri. L'etica che si appoggia alla religione fa qui intervenire le sue promesse di un aldilà migliore. Sono d'opinione che finché la virtù non è premiata sulla terra l'etica predicherà invano. Sembra anche a me indubitabile che un reale mutamento nelle relazioni dell'uomo con la proprietà gioverà in questo senso più di qualsiasi comandamento etico; ma fra i socialisti questa intuizione viene oscurata e svilita agli effetti pratici da nuovi misconoscimenti idealistici della natura umana [vedi p. 248].

Mi pare che il modo di considerare le cose che mira a rintracciare nei fenomeni dell'incivilimento la parte del Super-io tenga in serbo ulteriori scoperte. Mi affretto a concludere. Prima però difficilmente posso evitare una domanda. Se l'evoluzione della civiltà è tanto simile a quella dell'individuo e se usa gli stessi mezzi, non saremmo giustificati nel fornire la diagnosi che alcune civiltà,

o epoche civili, — forse l'intero genere umano, — sono divenuti "nevrotici" per effetto del loro stesso sforzo di civiltà? [vedi sopra p. 183]. Alla dissezione analitica di queste nevrosi potrebbero ricollegarsi suggerimenti terapeutici, con la pretesa di offrire grande interesse pratico. Non voglio dire che un simile tentativo di applicare la psicoanalisi alla comunità civile non avrebbe senso o sarebbe condannato alla sterilità. Ma bisognerebbe andar molto cauti, non dimenticare che in fin dei conti si tratta solo di analogie, e che è pericoloso, non solo con gli uomini ma anche coi concetti, strapparli dalla sfera in cui sono sorti e si sono evoluti. La diagnosi di nevrosi collettive s'imbatte poi in una difficoltà particolare. Nella nevrosi individuale, il contrasto che il malato fa sullo sfondo del suo ambiente considerato come "normale" ci offre un immediato punto di riferimento. Un simile sfondo viene a mancare in una massa tutta ugualmente ammalata e dovrebbe essere cercato altrove. Quanto poi all'applicazione terapeutica della comprensione raggiunta, a che cosa gioverebbe la più acuta analisi delle nevrosi sociali, visto che nessuno possiede l'autorità di imporre alla massa la terapia? Nonostante tutte queste difficoltà, aspettiamoci pure che un giorno qualcuno intraprenda l'arrischiata impresa di tale patologia delle comunità civili.

Sono del tutto alieno dal dare una valutazione della civiltà umana, per vari motivi. Ho cercato di tenermi lontano dal pregiudizio entusiastico secondo cui la nostra civiltà sarebbe la cosa più preziosa che possediamo o potremmo acquisire, e che necessariamente il suo cammino ci debba condurre ad altezze inimmaginabili di perfezione. Così perlomeno non provo indignazione, quando sento il critico che, considerate le mete cui tendono i nostri sforzi verso la civiltà e i mezzi usati per raggiungerle, ritiene se ne debba dedurre che il giuoco non vale la candela e che il risultato può essere soltanto uno stato di cose che il singolo trova per forza intollerabile. La mia imparzialità è facilitata dal fatto che so ben poco di tutte queste cose, ma questo solo so con sicurezza, che i giudizi di valore degli uomini sono guidati esclusivamente dai loro desideri di felicità, sono quindi un tentativo di argomentare le loro illusioni. Capirei benissimo chi desse rilievo

al carattere di inevitabilità della civiltà umana e dicesse, per esempio, che la tendenza a limitare la vita sessuale o quella di mettere in pratica l'ideale umanitario a costo della selezione naturale sono direzioni evolutive che non si possono eludere né deviare e alle quali è meglio inchinarsi come se fossero necessità naturali. Conosco anche l'obiezione che gli si potrebbe opporre: che spesso l'umanità nel corso della sua storia ha respinto simili tendenze che si ritengono irresistibili, e le ha sostituite con altre. Così mi manca il coraggio di ergermi a profeta di fronte ai miei simili e accetto il rimprovero di non saper portare loro nessuna consolazione, perché in fondo questo è ciò che tutti chiedono, i più fieri rivoluzionari non meno appassionatamente dei più virtuosi credenti.

Il problema fondamentale del destino della specie umana a me sembra sia questo: se, e fino a che punto, l'evoluzione civile degli uomini riuscirà a dominare i turbamenti della vita collettiva provocati dalla loro pulsione aggressiva e autodistruttrice. In questo aspetto proprio il tempo presente merita forse particolare interesse. Gli uomini adesso hanno esteso talmente il proprio potere sulle forze naturali, che giovandosi di esse sarebbe facile sterminarsi a vicenda, fino all'ultimo uomo. Lo sanno, donde buona parte della loro presente inquietudine, infelicità, apprensione. E ora c'è da aspettarsi che l'altra delle due "potenze celesti" [p. 267], l'Eros eterno, farà uno sforzo per affermarsi nella lotta con il suo avversario altrettanto immortale. Ma chi può prevedere se avrà successo e quale sarà l'esito?¹

¹ [L'ultima frase fu aggiunta nel 1931, quando gli eventi politici andavano prendendo una piega minacciosa.]