

Colecția
ALETHEIA

Psihologia colectivă privește individul ca pe un membru al unui trib, al unui popor al unei caste, al unei clase sociale, al unei instituții, sau ca pe un element aparținând unei mulțimi umane care, la un moment dat și în virtutea unui scop precis, sau organizat într-o mesă, într-o colectivitate.

(Sigmund Freud)

*

Prin noutatea ideilor pe care ni le sugerează și prin fecunditatea de care dă dovadă, opera lui Freud constituie unul din evenimentele cele mai importante pe care le-a înregistrat istoria științei spiritului.

(Edouard Claparede)

F SIGMUND
FREUD

Psihologia
colectivă
și analiza eului

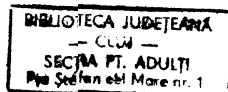
F89

Sigmund Freud

Coperta de: Daniel Chelsoi

PSIHOLOGIA COLECTIVĂ ȘI ANALIZA EULUI

Traducere: Daria Lăzărescu




703467

Mediarex
1995

ISBN 973-96802-6-7

CAPITOLUL I

Introducere

 poziția dintre psihologia individuală și psihologia socială sau colectivă, care, la prima vedere poate părea foarte profundă, își pierde mult din acuitate când este examinată mai îndeaproape. Fără îndoială, cea dintâi are ca obiect individul, cercetând mijloacele de care acesta se servește, căile pe care le urmează, pentru obținerea satisfacerii dorințelor și nevoilor sale, însă, în această căutare, psihologia individuală nu reușește decât arareori, în cazuri cu totul excepționale, să facă abstracție de raporturile existente între individ și semenii săi. Aceasta pentru că „celălalt” joacă întotdeauna în viața individului rolul de model, de obiect, de asociat sau de adversar, iar psihologia individuală se prezintă chiar de la început ca fiind în același timp și o psihologie

**Toate drepturile asupra acestei versiuni aparțin
editurii MEDIAREX.**

socială, în sensul larg, dar pe deplin justificat, al cuvântului.

Atitudinea individului față de părinții, frații și surorile sale, față de persoana iubită, de medicul său — pe scurt, toate raporturile care până în prezent au făcut obiectul cercetărilor psihanalitice, ar putea, pe bună dreptate, să fie considerate drept fenomene sociale, fapt care le pune în opoziție cu altă categorie de procese pe care le-am numit narcisiste, deoarece sunt caracterizate prin aceea că satisfacerea nevoilor și dorințelor e căutată și obținută de individ în afara și independent de influența altor persoane. Așa încât, contradicția dintre actele psihice sociale și narcisice (*artistice*, în terminologia lui Bleuler) este o opoziție care nu depășește limitele psihologiei individuale și nu justifică o separare între aceasta și psihologia socială sau colectivă.

În atitudinea sa față de părinți, de frați și surori, de prieten și de medic, individul nu este influențat decât de o singură persoană sau de un număr limitat de persoane, în funcție de importanța deosebită pe care fiecare o prezintă în ochii acestuia. Or, când vorbim de psihologie socială sau colectivă, facem în general abstracție de acest gen de raporturi, pentru a nu lua în considerație decât influența simultană pe care o exercită asupra

individului un mare număr de persoane care, din mai multe puncte de vedere, îi pot fi străine, dar de care el se simte legat prin anumite elemente. Prin urmare, psihologia colectivă privește individul ca pe un membru al unui trib, al unui popor, al unei caste, al unei clase sociale, al unei instituții, sau ca pe un element aparținând unei mulțimi umane care, la un moment dat și în virtutea unui scop precis, s-a organizat într-o masă, într-o colectivitate. După ce am înlăturat legăturile naturale menționate mai sus, am fost determinați să apreciem fenomenele care se produc în aceste condiții deosebite, ca manifestări ale unei tendințe speciale, ireductibile — *hero instinct*, *group mind* — care nu apar în altfel de situații. Trebuie totuși să spunem că nu suntem de acord să atribuim factorului numeric o importanță atât de mare și să admitem că el este singurul capabil să dea naștere, în viața psihică a omului, unui nou instinct, care altfel nu s-ar putea manifesta. Noi avansăm mai degrabă alte două posibilități, știind că instinctul în cauză e departe de a fi un instinct primar și ireductibil și că el există deja, în stare incipientă și în comunități mai restrânse, precum familia.

Psihologia colectivă, chiar aflată în stadiu de început, îmbrățișează un număr incalculabil de probleme și impune cercetătorului sarcini nenu-

mărate, defectuos sau insuficient delimitate. Numai clasificarea diferitelor forme de grupări colective și descrierea fenomenelor psihice pe care acestea le manifestă cer o enormă muncă de observație și de expunere, generând în același timp o bogată literatură de specialitate. Având în vedere întinderea domeniului psihologiei colective, nu mai e nevoie să-mi avertizez cititorul că modesta mea lucrare nu atinge decât în câteva puncte, nu prea numeroase, acest vast subiect. E adevărat că acestea sunt puncte care interesează îndeosebi psihanaliza, în demersul său de sondare a sufletului omenesc.

CAPITOLUL II

Sufletul colectiv, după Gustave Le Bon.

Am putea începe printr-o definiție a sufletului colectiv, dar ni se pare mai rațional să prezentăm cititorului o imagine de ansamblu a fenomenelor care îi sunt specifice, oferindu-i câteva dintre acestea, selectate dintre cele mai proeminente și mai caracteristice, și luându-le ca punct de plecare în cercetările noastre ulterioare. Acest dublu scop nu s-ar putea realiza mai bine decât luând ca ghid cartea, devenită de-acum celebră, a domnului Gustave Le Bon: *Psihologia mulțimilor*.¹

Iată, o dată în plus, cum se prezintă situația. După ce am examinat și analizat predispozițiile,

¹ Citate care urmează sunt împrumutate din a 28-a ediție franceză, ed. F. Alcan, Paris, 1921

tendențele, instinctele, interesele și intențiile individului — mergând până la observarea acțiunilor acestuia și a rapoartelor sale cu semenii, psihologia s-a găsit brusc în fața unei probleme reclamând imperios o soluționare. Ea ar furniza explicația acestui fapt surprinzător, că individul, pe care îl credea ușor de înțeles, în anumite condiții începe să simtă, să gândească și să acționeze într-un mod diferit decât cel așteptat, și că aceste condiții sunt oferite de încorporarea sa într-o mulțime umană având trăsătura unei „mulțimi psihologice”. Ce este prin urmare o mulțime? De unde-i vine puterea de a exercita o influență atât de decisivă asupra vieții psihice a individului? În ce constau modificările psihice pe care le impune acestuia?

Este sarcina psihologiei colective teoretice de a da răspunsuri la aceste trei întrebări. Și pentru a se achita onorabil de această sarcină, ea trebuie să înceapă cu cea de-a treia problemă. Într-adevăr, observarea modificărilor imprimante reacțiilor individuale este aceea care formează subiectul psihologiei colective. Însă, orice încercare de explicație trebuie să fie precedată de descrierea a ceea ce trebuie explicat.

Dați prin urmare cuvântul domnului Le Bon. „Faptul cel mai izbitor, spune el, prezentat de o mulțime psihologică este următorul: oricare ar fi indivizii care o compun, oricât de asemănătoare ori deosebite ar fi modul lor de viață, ocupațiile lor, caracterul sau inteligența lor — singurul lucru care

îi transformă în mulțime îi înzestrează cu un fel de suflet colectiv. Acest suflet îi face să simtă, să gândească și să acționeze fiecare în mod izolat. Anumite idei, anumite sentimente nu apar și nu se transformă în acte decât la indivizii încorporați în mulțime. Mulțimea psihologică reprezintă o ființă provizorie, compusă din elemente eterogene, pentru un moment sudate, așa cum celulele unui corp viu alcătuiesc, prin combinarea lor, o ființă nouă manifestând caracteristici foarte diferite de acelea pe care le are fiecare din celule.¹”

Ne permitem să întrerupem expunerea domnului Le Bon prin comentariile noastre și vom începe prin a formula următoarea observație: deoarece indivizii făcând parte dintr-o mulțime sunt dizolvați într-o unitate, trebuie prin urmare să existe ceva care să-i atașeze unii de alții, și e posibil ca acest ceva să fie tocmai elementul care caracterizează mulțimea. Lăsând această întrebare fără răspuns, domnul Le Bon se ocupă de modificările pe care le suferă individul în mijlocul mulțimii, și le descrie în niște termeni care se acordă cu principiile fundamentale ale propriei noastre psihologii a inconștientului.

„Se constată cu ușurință cât diferă individul aparținând mulțimii de individul izolat, însă, datorită unei astfel de diferențe, cauzele fenomenului sunt mai dificil de descoperit. — Pentru a ajunge să le

¹ Op. cit., p. 13, 14.

întrezărim, trebuie să ne amintim mai întâi de această observație a psihologiei moderne: anume că nu numai în viața organică, ci și în funcționarea inteligenței, fenomenele inconștiente joacă un rol preponderent. Viața conștientă a spiritului nu reprezintă decât o foarte mică parte pe lângă viața inconștientă a acestuia. Analistul cel mai subtil, observatorul cel mai pătrunzător, nu ajung să descopere decât o mică parte din mobilurile inconștiente care conduc spiritul. Actele noastre conștiente derivă dintr-un substrat inconștient, alcătuit mai ales din influențe ereditare. Acest substrat închide în sine nenumăratele reziduri ancestrale care constituie sufletul unei rase. În spatele cauzelor recunoscute de actele noastre, se află niște cauze secrete, pe care de obicei le ignorăm. Majoritatea acțiunilor noastre cotidiene reprezintă efectul mobilurilor ascunse care nouă ne scapă¹.

Într-o mulțime, gândește domnul Le Bon, achizițiile individuale se șterg, iar personalitatea proprie fiecărui ins dispare. Patrimoniul inconștient al rasei apare în primul plan, eterogenul se dizolvă în omogen. Vom spune că suprastructura psihică, care se formează ca urmare a unei dezvoltări variind de la un individ la altul, a fost distrusă,

¹ Op. cit; p. 15—16.

evidențiindu-se baza inconștientă, uniformă, comună tuturor.

În acest fel s-ar forma caracterul mediocru al individului aparținând mulțimii. Dar domnul Le Bon consideră că acest fel de individ prezintă în plus niște proprietăți noi pe care nu le avea mai înainte, și caută să explice această apariție a noilor caracteristici făcând apel la trei factori diferiți.

Diverse cauze determină apariția caracterelor speciale ale mulțimilor. Prima constă în faptul că individul din mulțime dobândește, prin conștiința apartenenței la un număr, sentimentul unei puteri de neînvins ce îi permite să cedeze unor instincte pe care, dacă ar fi singur, ar fi obligat să și le reprime. El va ceda în fața acestora cu atât mai ușor cu cât (mulțimea fiind anonimă și, ca atare, ireponsabilă) sentimentul reponsabilității, care îi înfrânează totdeauna pe indivizi, ar dispărea în întregime.¹

Punctul nostru de vedere ne scutește de a acorda o mare valoare apariției noilor caractere. Ne e suficient să spunem că individul din mulțime se află plasat în niște condiții care îi permit să-și relaxeze reprimarea tendințelor sale inconștiente. Caracteristicile în aparență noi pe care acesta le manifestă în asemenea situație nu reprezintă de fapt decât manifestări ale acestui inconștient în care se află

¹ Op. cit. p. 17.

înmagazinați germeii a tot ce există mai rău în sufletul omenesc; dacă vocea conștiinței încetează sau dacă sentimentul responsabilității dispare în aceste circumstanțe — iată un fapt pe care nu ne este greu să-l înțelegem. Am spus, cu multă vreme în urmă, că „angoasa socială” este aceea care formează nucleul a ceea ce se cheamă conștiință morală¹

„O a doua cauză, contagiunea mentală, intervine în egală măsură pentru a determina, în cazul mulțimilor, manifestarea caracteristicilor speciale și, în același timp, orientarea lor. Contagiunea este un fenomen ușor de constatat, dar neexplicat încă, și pe care trebuie să-l asociem fenomenelor de ordin hipnotic pe care le vom studia imediat. În cazul unei mulțimi, orice sentiment, orice act este contagios, și contagios în așa măsură încât individul sacrifică foarte ușor interesul său personal

¹ Există, între concepția domnului Le Bon și a noastră, o anume diferență rezultând din faptul că noțiunea sa despre inconștient nu coincide în toate privințele cu aceea adoptată de psihanaliză. Inconștientul, la domnul Le Bon, cuprinde în sine caracteristicile cele mai profunde ale sufletului unei rase, caracteristicile care pentru psihanaliză nu prezintă nici un interes. Recunoaștem, desigur că germele eului, din care face parte „moștenirea arhaică” a sufletului omenesc, este inconștient, dar noi postulăm în plus existența unei „refulări inconștiente”, provenite dintr-o anumită parte a acestei moșteniri. Este așa-numita „refulare”, care lipsește la domnul Le Bon.

în favoarea interesului colectiv. Aceasta este o aptitudine contrarie naturii sale, de care omul nu devine capabil decât atunci când face parte dintr-o mulțime¹.”

„O a treia cauză, mult mai importantă, determină în indivizii aparținând mulțimii niște caracteristici speciale, uneori deosebit de potrivnice față de acelea ale individului izolat. Vorbesc despre sugestibilitate, a cărei contagiune, menționată mai sus, nu este de altfel decât un efect. Pentru a înțelege acest fenomen, trebuie să avem prezente în minte anumite descoperiri recente ale fiziologiei. Cunoaștem astăzi că un individ poate fi adus într-o stare asemănătoare cu pierderea personalității sale conștiente, el supunându-se tuturor sugestiilor operatorului care l-a făcut să și-o piardă, și comițând actele cele mai incompatibile cu caracterul și obiceiurile sale. Or, niște observații atente par a arăta că individul, aruncat de câteva vreme în sânul unei mulțimi active, cade curând, ca urmare a efluviiilor care se degajă aici sau dintr-o cu totul altă cauză încă necunoscută, într-o stare aparte care se apropie mult de starea de fascinație a hipnotizatului aflat în stăpânirea hipnotizatorului. Viața creierului fiind paralizată la subiectul hip-

¹ L. c., 17—18. Vom întrebuița mai încolo această ultimă propoziție făcând din ea punctul de plecare al unei importante ipoteze.

notizat, acesta devine scavul tuturor activităților sale inconștiente, pe care hipnotizatorul le dirijează după bunul său plac. Personalitatea conștientă dispare, voința și discernământul sunt desființate. Sentimente și gânduri sunt atunci orientate în sensul determinat de hipnotizator.

Aproximativ la fel se prezintă starea individului din mulțime. El nu mai este conștient de actele sale. În cazul acestuia, ca și la un hipnotizat, în timp ce anumite facultăți sunt desființate, altele pot fi aduse într-un grad de exaltare extremă. Influența unei sugestii îl va lansa cu o irezistibilă impetuoșitate către îndeplinirea unor anumite acte. Impetuoșitate și mai irezistibilă în cazul mulțimilor, decât la subiectul hipnotizat, deoarece sugestia, fiind aceeași pentru toți indivizii, se amplifică devenind reciprocă¹.

„...Prin urmare, dispariția personalității inconștiente, predominanța personalității inconștiente, orientarea pe calea sugestiei și a contagiunii sentimentelor și a ideilor în același sens, tendința de a transforma imediat în acte ideile sugerate, acestea sunt principalele caracteristici ale individului din mulțime. Acesta nu mai este el-însuși, ci un automat a cărui voință a devenit neputincioasă de a mai conduce².

¹ Op. cit. p. 17—19.
² Op. cit. p. 19.

Am citat acest pasaj în întregime, pentru a arăta că domnul Le Bon nu numai compară starea individului din mulțime cu o stare hipnotică, ci stabilește în plus o adevărată identitate între unul și celălalt. Nu intenționez defel să angajam aici o discuție, dar ținem să scoatem în evidență faptul că ultimele două cauze ale transformării individului din mulțime, contagiunea și sugestibilitatea mai mare, nu pot fi puse evident la același nivel, întrucât contagiunea este, la rândul său, o manifestare a sugestibilității. Ni se pare că domnul Le Bon nu stabilește o distincție foarte netă între efectele produse de aceste două cauze. Poate că vom interpreta mai corect gândirea sa afirmând următoarele: contagiunea rezultă din acțiunea reciprocă pe care membrii mulțimii o exercită unii asupra altora, în timp ce fenomenele de sugestie pe care domnul Le Bon le identifică cu influența hipnotică ar proveni dintr-o altă sursă. Din care anume? Găsim o lacună sensibilă în faptul că unul din principalii termeni ai acestei identificări, adică persona care, în mulțime, ține locul hipnotizatorului, nu e deloc menționată în expunerea domnului Le Bon. Oricum ar fi, acesta distinge de această influență fascinantă, pe care o lasă în umbră, acțiunea contagioasă pe care indivizii o exercită unii asupra altora și care vine să confirme sugestia primitivă.

lată un alt punct de vedere important pentru caracterizarea individului din mulțime: Prin simplu fapt că face parte dintr-o mulțime, omul coboară deci mai multe trepte pe scara civilizației. Izolat, poate că ar fi fost un individ cultivat; în mijlocul mulțimii devine un instinctiv, prin urmare un barbar. El are spontaneitate, violență, ferocitate, și în același timp, entuziasmul și eroismele ființelor primitive¹. Autorul insistă apoi în mod deosebit asupra diminuării activității intelectuale pe care absorția sa de către mulțime o provoacă individului.²

Să lăsăm acum individul și să observăm sufletul colectiv, așa cum este schițat de domnul Le Bon. În această descriere nu există o trăsătură căreia psihanalistul să nu fie în stare a-i indica originea și pe care să nu o poată clasifica. Domnul Le Bon ne arată de altfel el însuși drumul cel bun, indicând asemănările care există între sufletul mulțimii și viața psihică a primitivilor și a copiilor.³

Mulțimea este impulsivă, mobilă și iritabilă. Ea se lasă condusă aproape în exclusivitate de

¹ L. C., p. 19.

² Cf. distihului lui Schiller: Jeder, sieht man ihn einzeln, ist leidlich Klug und verständig; sind sie in corpore, gleich wird euch ein Dummkopf daraus. (Fiecare luat în parte poate fi inteligent și rezonabil; împreună, nu formează la un loc, decât un singur imbecil.

³ Cf. op. cit. p. 23.

inconștient¹. Impulsiunile de care ea ascultă pot, după împrejurări, să fie nobile sau crude, eroice sau lașe, însă acestea sunt totdeauna atât de imperioase încât însuși interesul conservării se șterge în fața lor². Nimic nu este premeditat în această mulțime. Chiar atunci când dorește cu pasiune un lucru, nu-l dorește niciodată mult timp, este incapabilă de o voință perseverentă. Nu suportă nici o clipă de răgaz între dorință și realizarea acesteia. Mulțimea încearcă sentimentul atotputerniciei; pentru individul făcând parte dintr-o mulțime, noțiunea imposibilului nu există³.

Mulțimea este extraordinar de influențabilă și de credulă, este lipsită de simț critic, pentru ea nu există neverosimil. Gândește prin imagini care se cheamă unele pe altele pentru a susține asocierea, ca în stările în care individul dă curs liber imaginației, fără ca vreo instanță rațională să intervină pentru a judeca gradul de verosimilitate al acestor imagini. Sentimentele mulțimii sunt totdeauna foarte simple și foarte exaltate. Tot astfel,

¹ Domnul Le Bon folosește corect cuvântul „inconștient” într-un sens care nu e același cu „refulat”.

² Cf. op. cit., p. 24.

³ A se vedea *Totem și Tabu*, cap. III: *Animism, magie și atotputernicie a ideilor*.

mulțimea nu cunoaște nici îndoială, nici incertitudine¹.

„Ele (mulțimile) apelează imediat la extreme. Bănuiala enunțată se transformă îndată într-o evidență indiscutabilă. Un început de antipatie... se transformă imediat într-o ură feroce² Purtată prin

¹ În interpretarea viselor, față de care noi suntem datori cu tot ceea ce cunoaștem mai bine despre viața psihică inconștientă, urmăm această regulă tehnică: facem abstracție de toate îndoielile și incertitudinile care se manifestă în cursul povestirii visului și considerăm drept sigure toate elementele visului manifestat. Atribuim îndoiei și certitudini acțiunii de cenzură căreia îi este supusă desfășurarea visului și admitem că îndoiala și incertitudinea, în calitate de aparat de control critic, sunt străine ideilor primare ale visului. Firește acestea pot, pentru același motiv care nu privește un oarecare element, să facă parte din conținutul rămășițelor diurne care provoacă visul (A se vedea *Traumdeutung*, și ed. rom. *Psihanaliza visului*, Mediarex, 1995

² Op. cit., p. 36. Aceeași tendință către exagerare, aceeași ușurință de a merge către extreme și către lipsa de măsură caracterizează afectivitatea copilului și se regăsesc în viața visului unde, mulțumită separației care există, în inconștient, între diferitele sentimente, o ușoară contrarietate încercată în timpul zilei se transformă într-o ură mortală împotriva persoanei care a provocat aceasta contrarietate, tot așa cum o ușoară tentație se transformă într-o impulsivitate capabilă de a comite actul criminal visat. Doctorul Hans Sachs a făcut în legătură cu această afirmație următoarea observație interesantă: „Ceea ce ne-a revelat visul privind relațiile noastre cu prezentul (realitatea), noi îl căutăm după aceea în conștiință, și nu trebuie să ne

toate extremele, mulțimea nu este influențată decât prin excitații exagerate. Oricine vrea să acționeze asupra ei, nu are nevoie să dea argumentelor sale un caracter logic: trebuie să prezinte niște imagini în culorile cele mai tipătoare, să exagereze, să repete fără încetare același lucru.

Neavând nici o îndoială asupra a ceea ce ea crede că e adevăr sau eroare, și posedând pe de altă parte noțiunea clară a forței sale, mulțimea este în același timp autoritară și intolerantă... Mulțimile respectă forța și sunt puțin impresionate de bunătațe, interpretată ușor ca o formă a slăbiciunii. Ceea ce mulțimea cere eroilor săi este forța, și chiar violența. Vrea să fie dominată și subjugată, și se teme de stăpânul său... De fapt, mulțimile au instincte conservatoare ireductibile și, ca toți primitivii, un respect fetișist față de tradiții, o groază inconștientă de noutățile capabile de a le modifica condițiile de existență“.

Dacă vrem să ne facem o idee exactă asupra moralității maselor, trebuie să luăm în considerație faptul că la indivizii adunați în mulțime toate inhibițiile individuale dispar, în timp ce instinctele crude, brutale, destructive, supraviețuitoare ale unor

mirăm dacă monstruozițiile pe care le-am văzut prin lentila analizei, ne pot apărea ca niște minuscule infuzoare“ (*Traumdeutung*).

epoci primitive, care dorm în adâncul fiecăruia, sunt trezite și încearcă să se satisfacă. Dar sub influența sugestiei, mulțimile sunt în egală măsură capabile de resemnare, de dezinteres, de devotament față de un ideal. În timp ce la individul izolat avantajul personal constituie aproape singurul mobil al acțiunii, acesta nu determină decât arareori comportamentul mulțimii. Se poate vorbi chiar de o moralizare a individului prin intermediul mulțimii¹. În timp ce nivelul intelectual al mulțimii este totdeauna inferior celui al individului, comportamentul moral al acestuia poate foarte bine depăși nivelul moral al individului, în loc să coboare cu mult sub acest nivel.

Câteva trăsături ale caracteristicii mulțimilor, așa cum înfățișează domnul Le Bon, arată în ce punct este justificată identificarea sufletului maselor cu sufletul primitivilor. În cazul mulțimilor, ideile cele mai potrivnice pot coexista, fără a se deranja mutual, fără a rezulta vreun conflict din contradicția lor logică. Or, psihanaliza a arătat că așa se întâmplă și în cazul individului-copil sau al individului nevrotic². În afară de aceasta, mulțimea este

¹ Op. cit., p. 43.

² La copilul mic, de exemplu, atitudinile afective ambivalente față de persoanele cele mai apropiate pot exista multă vreme, fără ca din aceasta să rezulte cel mai mic conflict. Și când, în sfârșit conflictul izbucnește, acesta se rezolvă prin faptul că copilul schimbă obiectul, prin faptul

eminamente sensibilă la forța cu adevărat magică a cuvintelor, care sunt capabile fie să provoace în sufletul colectiv furtunile cele mai violente, fie să-l calmeze și să-l domolească.

„Rațiunea și argumentele de orice fel nu s-ar pricepe să lupte împotriva unor anumite cuvinte și

că el depășează unul din sentimentele ambivalenței sale asupra unui obiect de substituție. Chiar studiind evoluția unei nevroze la adult, se constată adesea că un sentiment reprimat poate persista multă vreme în visele inconștiente sau chiar în cele conștiente (al căror conținut se află firește, datorită acestui fapt, în opoziție cu o tendință dominantă), fără ca din această contradicție să rezulte o revoltă a *eului* împotriva sentimentului reprimat. Visul este tolerat un timp destul de lung, până în clipa când, ca urmare cel mai adesea a unei exagerări a încălcării sale afective, un conflict izbucnește brusc între el și *eu*, cu toate urmările pe care le comportă.

Pe măsură ce copilul, dezvoltându-se, se apropie de vârsta adultă și matură, personalitatea sa devine din ce în ce mai *integrată*, prin urmare, diversele sale tendințe și aspirații, care până atunci se dezvoltă independent unele de altele, se reunesc și fuzionează. Cunoaștem deja un proces analog în domeniul vieții sexuale în care toate tendințele de acest gen sfârșesc prin a converge, adică prin a forma ceea ce noi numim organizare sexuală (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 1905). Dar faptul că unificarea *eului* ar fi supusă aceluiași tulburări ca acelea care se opun unificării libidoului nu este demonstrat de numeroase exemple bine cunoscute, precum acelea ale savanților rămași credincioși, etc.

formule. Acestea sunt pronunțate solemn în fața mulțimilor; și, aproape imediat, chipurile oamenilor devin respectuoase și frunțile se înclină. Mulți le consideră ca pe niște forțe ale naturii, niște puteri supranaturale¹. E de ajuns să gândim, în legătură cu acest fapt, la tabu-ul numelor la primitivi, la forțele magice care, în spiritul lor, se atribuie numele și cuvintelor².

Și, în sfârșit: mulțimile n-au cunoscut niciodată setea de adevăr. Ele reclamă iluziile la care nu pot renunța. Preferă totdeauna irealul față de real; irealul acționează asupra lor cu aceeași forță ca și realul. Mulțimile au o tendință vădită de a nu face distincții între unul și celălalt.

Am văzut rolul pe care această predominantă a vieții imaginative și a iluziilor hrănite de dorințele nesatisfăcute îl joacă în determinarea nevrozelor. Am constatat că pentru nevrotic singura realitate valoroasă este realitatea psihică, și nu realitatea obiectivă, realitatea întregii lumi. Un simptom isteric se bazează pe un element imaginar, în loc să reproducă un eveniment al realității; un sentiment obsedant de culpabilitate se sprijină pe existența unui proiect negativ care n-a fost concretizat

¹ Op. cit., p. 85

² A se vedea *Totem și Tabu*

niciodată. Ca și în vis și hipnoză, proba realității nu rezistă, în activitatea psihică a mulțimilor, forței dorințelor supraîncărcate de afectivitate.

Ceea ce afirmă domnul Le Bon despre conducătorii mulțimilor este mai puțin satisfăcător și lasă mai puțin să se întrevadă legile care guvernează acest fenomen. De fiecare dată, gândește el, când niște ființe vii, mai mult sau mai puțin numeroase, se găsesc împreună, fie că este vorba de o turmă de animale sau de o mulțime umană, acestea se pun de îndată în mod instinctiv sub autoritatea unui conducător. Mulțimea este o turmă docilă, incapabilă să trăiască fără un șef. Are o așa de mare sete de ascultare încât se supune instinctiv celui care se erijează în șeful ei.

Dar dacă mulțimea are nevoie de un șef, trebuie în plus ca acesta să posede unele aptitudini personale. Trebuie să fie el însuși fascinat de o profundă credință (într-o idee) pentru a putea face să se nască la rândul ei credința mulțimii: trebuie să posede o voință puternică, imperioasă, susceptibilă de a însufla mulțimea care este lipsită de voință. Domnul Le Bon vorbește apoi despre diferențele categoriei de conducători și despre mijloacele prin care aceștia acționează asupra

maselor. În cele din urmă, el vede cauza influenței conducătorilor, în ideile de care aceștia sunt ei înșiși fascinați.

Acestor idei, ca de altfel și conducătorilor, el atribuie în plus o putere misterioasă și irezistibilă căreia îi spune „prestigiu”. „Prestigiul este... un fel de fascinație pe care un individ o exercită asupra spiritului nostru — o operă sau o doctrină. Această fascinație paralizează toate facultățile noastre critice și ne umple sufletul de uimire și respect. Sentimentele provocate astfel sunt inexplicabile, ca toate sentimentele, dar probabil în aceeași ordine ca sugestia suferită de un subiect magnetizat¹.

El distinge un prestigiu dobândit sau artificial de un prestigiu personal. Primul este conferit persoanelor prin numele, prin bogăția și onorabilitatea lor, iar doctrinelor și operelor de artă prin tradiție. Întrucât ei își găsește în toate cazurile sursa în trecut, nu ne folosește la nimic să înțelegem natura acestei misterioase influențe. Prestigiul personal nu este decât apanajul unor persoane deosebite care, chiar din acest motiv, se impun ca șefi și se fac ascultați ca prin minune. Dar orice ar fi prestigiul,

¹ Op. cit. p. 109.

acesta depinde de succes și dispare în urma unor insucces repetate.

Nu ne putem împiedica să remarcăm că ceea ce afirmă domnul Le Bon despre rolul conducătorilor și despre natura prestigiului nu se acordă de loc cu imaginea sa atât de strălucitoare despre sufletul colectiv.

CAPITOLUL III

Alte concepții asupra vieții psihice colective

Ne-am servit, cu titlu de introducere, de expunerea domnului Le Bon, deoarece, prin accentul pe care îl pune această lucrare pe rolul inconștient al vieții psihice, psihologia autorului citat se apropie considerabil de a noastră. Trebuie să adăugăm totuși că afirmațiile sale nu ne aduc nimic nou. Disprețul și neglijența cu care el se exprimă în legătură cu manifestările sufletului mulțimilor au fost deja expuse înaintea lui, cu tot atâta tărie și ostilitate și aproape în aceeași termeni, de către gânditori, oameni de stat și poeți aparținând tuturor epocilor și tuturor țărilor¹. Cele

¹ A se vedea textul și literatura referitoare la acest subiect în: *Die Psychologie der Kollektivitäten*, de B. Kraskovic jr..

două propoziții care conțin concepțiile cele mai importante ale domnului Le Bon, acelea referitoare la inhibiția colectivă a funcționării intelectuale și la exagerarea afectivității mulțimilor, au fost formulate cu puțin timp înaintea lui de Sighele¹. Ceea ce rămâne original la domnul Le Bon este concepția sa asupra inconștientului și comparația cu viața psihică a primitivilor, cu toate că și în aceste privințe autorul a avut precursori.

Mai mult decât atât: descrierea și aprecierea sufletului colectiv, în formularea pe care o întâlnim la domnul Le Bon și la alții, n-au fost lipsite de obiectivitate. Fără îndoială, toate fenomenele sufletului colectiv pe care aceștia le-au descris au fost cu exactitate examinate, însă li se pot opune alte manifestări aparținând formalităților colective, susceptibile de a sugera o judecată mai favorabilă asupra sufletului mulțimilor.

Domnul Le Bon însuși era foarte dispus să admită că, în anumite împrejurări, moralitatea mulțimilor poate fi mai înaltă decât cea a indivizilor care o compun și că numai colectivitățile sunt capabile să dea dovadă de un mare dezinteres și de un mare spirit de sacrificiu.

¹ A se vedea Walter Moede, *Die Massen und Sozialpsychologie im Kritischen Veberblick*, „Zeitschrift für pädagogische und experimentelle Pädagogik“, publicat de Meumann și Scheibner, XVI, 1915.

„În timp ce avantajul personal constituie în cazul individului aproape singurul mobil al acțiunii, acesta nu joacă decât arareori un rol preponderant în cazul mulțimilor“.

Alții pun în evidență faptul că societatea este aceea care impune normele moralei individului care, abandonat sieși, ar fi incapabil să se ridice la nivelul acestor norme; se dă asigurarea că, în anumite circumstanțe excepționale, se observă, în cadrul unei colectivități, producerea unei explozii de entuziasm care face ca masele să devină capabile de acțiuni cele mai nobile și cele mai generoase.

În ce privește producția intelectuală, rămâne acceptat faptul că marile creații ale gândirii, descoperirile capitale și soluțiile decisive ale unor probleme grave — nu pot fi decât rezultatul unei munci individuale, realizată în singurătate și reculegere. Totuși sufletul colectiv este și el capabil de creație spirituală, fapt dovedit de limbă, de creațiile populare, de folclor etc. Trebuie știut, în plus, dacă și în ce măsură gânditorul sau poetul lucrează într-adevăr în stare de izolare, dacă într-adevăr aceștia nu sunt cu nimic datori masei, dacă nu împrumută din rândul maselor materialele creațiilor lor, pentru a conferi creațiilor lor o expresie reală și o formă adecvată.

În prezența acestor contradicții aparent ireductibile, se pare că munca psihologiei colective ar

trebui să rămână un joc steril. Totuși, este ușor să găsești ieșirea către o soluție satisfăcătoare. Probabil că, sub denotația generică de „mulțimi”, s-au confundat formațiuni foarte diferite, între care e totuși necesară stabilirea unei distincții. Datele oferite de Sighele, de Le Bon și de alții se referă la niște mulțimi trecătoare formându-se rapid, datorită asocierii unui anumit număr de indivizi uniți printr-un interes comun, însă diferiți unul față de altul din toate punctele de vedere. Este sigur că acești autori au fost influențați în descrierile lor de trăsăturile mulțimilor revoluționare, îndeosebi de cele ale marii revoluții franceze. Cât despre afirmațiile opuse, acestea rezultă din observațiile făcute asupra mulțimilor stabile sau asupra asocierilor permanente în interiorul cărora oamenii își petrec întreaga viață și care se concretizează în instituții sociale. Mulțimile aparținând primei categorii reprezintă pentru cea de-a doua ceea ce înseamnă pentru vasta întindere a marii valurile scurte, dar înalte.

Domnul Mc. Dougall care, în cartea sa *The Group Mind*, constata aceeași contradicție, crede că o poate rezolva introducând în discuție factorul *organizație*. În cazul cel mai simplu, spune el, masa (group) nu are nici o organizare sau nu este organizată decât rudimentar. El numește această masă neorganizată sau puțin organizată mulțime

(crowd). Fără îndoială, o mulțime nu se formează și nu poate subzista fără un început de organizare, și în mijlocul acestor mase simple și rudimentare apar cu cea mai mare claritate unele din fenomenele fundamentale ale psihologiei colective¹. Pentru ca membrii unei mulțimi umane, accidental reuniți, să formeze o masă în sensul psihologic al cuvântului, trebuie ca între indivizi să existe ceva comun, trebuie ca toți să fie interesați de același obiect, să încerce aceleași sentimente într-o situație dată și (aș adăuga: prin urmare) să posede, într-o oarecare măsură, facultatea de a se influența unul pe celălalt („some degree of reciprocal influence between the members of the group”)². Cu atât mai mult această omogenitate mentală și afectivă este mai puternică, existând mai multe șanse ca indivizii să formeze o masă psihologică, înzestrată cu un suflet colectiv ale cărui manifestări sunt de o natură în afara oricărei îndoieli.

Fenomenul cel mai remarcabil și, în același timp, cel mai important al unui formațiuni colective constă în exaltarea și intensificarea emotivității la indivizii din care aceasta este compusă.³

Se poate spune, adaugă domnul Mc. Dougall, că nu există nicăieri alte condiții în care sentimen-

¹ Op. cit., p. 22.
² Op. cit., p. 23.
³ Op. cit., p. 24.

tele omenești să atingă o intensitate egală cu aceea care se observă la oamenii reuniți într-o mulțime; și aceștia încearcă cu siguranță o senzație voluptuoasă de a se lăsa purtați de pasiunea lor, topindu-se în mulțime, pierzându-și sentimentul delimitării individuale. Această absorbție a individului de către mulțime este explicată de domnul Mc Dougall prin ceea ce el numește inducție directă a emoțiilor, efect al „reacției simpatice primitive”¹, astfel spus, prin ceea ce noi, ceilalți psihanalisti, cunoaștem deja sub numele de contagiune afectivă. Este un fapt stabilit că simptomele dominate de o anume stare afectivă sunt de natură a provoca automat același act subiectului care a generat aceea stare. Această reacție automată este cu atât mai intensă, cu cât numărul de persoane la care se constată aceeași emoție este mai mare. În acest caz individul devine incapabil de a observa o atitudine critică și se lasă cucerit de aceeași emoție. Dar, împărțășind excitația acelora care l-au influențat, el sporește propria lor excitație, și în acest fel încărcătura afectivă a indivizilor se intensifică prin inducție reciprocă. Ești împins și constrâns să imiți pe alții, să fii la unison cu ceilalți. Cu cât emoțiile sunt mai grosiere și mai elementare, cu

¹ Op. cit., p. 25.

atât acestea au mai multe șanse de a se propaga în acest mod în mijlocul maselor¹.

Fenomenul intensificării afective este favorizat și de alte influențe, emanând din mulțime. Masa oferă individului impresia unei puteri nelimitate și a unui pericol de neînvins. Momentan, mulțimea ține locul ansamblului societății umane, încarnare a unei autorități în care există teama de pedeapsă și unde se ridică atâtea bariere și restricții. Firește, este periculos să fii în opoziție cu mulțimea, și pentru a-și asigura securitatea, fiecare n-are decât să urmeze exemplul pe care îl vede în jurul lui, să „urle împreună cu lupii”. Supunându-se noii autorități, individul trebuie să-și reducă la tăcere „vocea conștiinței”, ale cărei interdicții și porunci ar fi de natură să împiedice de a se bucura de toate avantajele hedoniste de care se împărtașește în sânul mulțimii. Tot astfel, nu trebuie să ne mirăm văzând un individ din mulțime îndeplinind și aporband niște lucruri de care, în condițiile obișnuite ale vieții sale, s-ar lipsi bucuros —, și chiar am fi îndreptățiti să sperăm că acest lucru ne va permite să aruncăm puțină lumină asupra obscurității care învăluie numele enigmatic de „sugestie”.

¹ Op. cit., p. 39.

Domnul Mc. Dougall nu contestă fenomenul scăderii nivelului intelectual în mulțime¹. El spune că inteligențele inferioare atrag la nivelul lor pe cele superioare. Acestora le este împiedicată activitatea, deoarece exagerarea afectivității creează în general niște condiții defavorabile muncii intelectuale, întrucât indivizii, intimidăți de mulțime, nu se pot dedica liber acestei munci, și pentru că responsabilitatea activității se diminuează la fiecare individ, chiar datorită faptului că acesta este absorbit de mulțime.

Concluzia pe care domnul Mc. Dougall o formulează asupra activității psihice a mulțimilor simple, „neorganizate”, nu e deloc mai favorabilă, nici mai măgulitoare decât cea aparținând domnului Le Bon. Iată cum caracterizează el o astfel de mulțime²: aceasta este în general excitabilă, impulsivă, pasionată, versatilă, inconsecventă, indecisă și în același timp gata de a acționa, accesibilă numai pasiunilor cele mai grosiere și sentimentelor celor mai simple, foarte ușor de sugestionat, superficială în reflecții, violentă în judecățile sale, capabilă de a asimila numai concluziile și argumentele cele mai simple și cele mai puțin perfecte, ușor de condus și de emoționat, neavând nici conștiință și nici respect față de sine, lipsită de orice sentiment de

¹ Op. cit., p. 41.
² Op. cit., p. 45.

responsabilitate, gata a se lăsa antrenată de sentimentul puterii sale în toate relele de care nu ne putem aștepta decât din partea unei puteri absolute și iresponsabile. Ea se comportă asemenea unui copil prost crescut sau ca un sălbatic pasionat și nesupravegheat aflat în fața unei situații care nu-i este familiară. În cazurile cele mai grave, mulțimea se comportă mai degrabă ca o turmă de animale sălbatice decât ca o reuniune de ființe umane.

Întrucât domnul Mc. Dougall opune acestei atitudini pe aceea a mulțimilor posedând o organizare superioară, suntem foarte nerăbdători să cunoaștem în ce constă ultima situație și care sunt factorii care favorizează apariția ei. Autorul enumeră cinci din acești principali factori, cinci „condiții principale” necesare ridicării nivelului vieții psihice a mulțimii.

Prima condiție, care este cea fundamentală, constă într-un anumit grad de continuitate privind compoziția mulțimii. Această continuitate poate fi materială sau formală: în primul caz, aceleași persoane fac parte din mulțime un timp mai mult sau mai puțin îndelungat: în cel de-al doilea caz, în interiorul mulțimii se creează anumite situații ocupate rând pe rând de unii membri ai săi.

A doua condiție face necesar ca orice individ aparținând mulțimii să-și formeze — în ce privește natura, funcția, activitatea și exigențele acesteia —

o idee din care să decurgă ideea sa afectivă privind mulțimea în totalitate.

În al treilea rând, trebuie ca fiecare mulțime să se găsească în raport cu alte formațiuni analoge, dar deosebite față de ea din mai multe privințe; să existe un fel de rivalitate între o mulțime dată și celelalte.

În al patrulea rând, e necesar ca mulțimea să fie posesoarea unor tradiții, unor obiceiuri, unor instituții dintre care cele principale să se refere la relațiile reciproce dintre membri săi.

În sfârșit, în al cincilea rând, mulțimea trebuie să aibă o organizare, concretizată în specializarea și diferențierea activităților asumate de fiecare individ.

Când aceste condiții sunt realizate, potrivit părerii domnului Mc. Dougall, inconvenientele de ordin psihic ale mulțimii ar dispărea. Pentru a se evita scăderea nivelului intelectual colectiv, mulțimea va fi scutită de sarcina soluționării problemelor de ordin intelectual, această sarcină fiind încredințată indivizilor.

Ni se pare că această condiție pe care domnul Mc. Dougall o desemnează cu numele de „organizare” ar putea fi descrisă în alt mod. E vorba de a crea mulțimii caracteristicile care sunt proprii individului și pe care acestea le-a pierdut prin absorbția sa în mulțime. Aceasta înseamnă că individul, înainte de a fi înglobat în mulțimea primitivă, își avea continuitatea sa, conștiința,

tradițiile și obiceiurile sale, avea un câmp de activitate propriu, prezenta un mod de adaptare și stătea deoparte de ceilalți indivizi cu care rivaliza. Toate aceste calități au fost pierdute provizoriu de omul individual, ca urmare a intrării sale în rândurile mulțimii „organizate”. Tendința de a înzestra mulțimea cu atributele proprii individului ne duce cu gândul la profunda observație a lui W. Trotter¹ care vede în această tendință de formare a grupurilor masive expresia biologică, pe plan social, a structurii pluricelulare a organismelor superioare.

¹ *Instincts of the herd in peace and war*, Londra, 1916 (Instinctul gregar în timp de pace și în timp de război).

CAPITOLUL IV

Sugestie și libido

In cele afirmate până acum, am luat ca punct de plecare acest fapt fundamental că individul făcând parte dintr-o mulțime suferă, sub influența acesteia, schimbări profunde care se repercutează asupra activității sale psihice. Afecțiunea omului individual suportă o exagerare extraordinară, în timp ce activitatea sa intelectuală se reduce și își pierde considerabil din amploare, exagerarea uneia și diminuarea celeilalte efectuându-se în sensul asimilării fiecărui individ din mulțime de către toți ceilalți. Și acest ultim rezultat nu poate fi obținut decât prin suprimarea tuturor modurilor de inhibiție proprii fiecăruia și prin renunțarea la tot ce există individual și particular în tendințele individului. Știm ca aceste efecte, adesea nedorite, pot fi neutralizate cel puțin parțial, prin organizarea mulțimilor; dar afirmând această

posibilitate, se neglijează faptul fundamental, adică exagerarea afectivității și coborârea nivelului intelectual la indivizii care fac parte din mulțimea primitivă. Trebuie deci să găsim explicația psihologică a acestor modificări psihice pe care mulțimea le imprimă omului individual.

Factorii raționali pe care i-am menționat deja mai sus, adică intimidarea exercitată de mulțime asupra individului și, prin urmare, acțiunea instinctului de conservare suportată de acesta, nu sunt suficienți pentru a explica fenomenele remarcate. Toate explicațiile propuse de autorii care au scris despre sociologia și psihologia mulțimilor se reduc, în fond, cu toate că sub nume diferite, la una singură: cea care se rezumă la cuvântul magic *sugestie*. E adevărat că Tarde vorbește de *imitație*, dar nu putem subscrie la ceea ce ne spune unul din autori, când, criticând ideile lui Tarde, ne arată că imitația intră în categoria sugestiei, fiind chiar o consecință a acesteia¹. Domnul Le Bon reduce toate particularitățile fenomenelor la doi factori: sugestia reciprocă și sugestia exercitată de șef. Dar prestigiul, la rândul său, nu se exercită decât în favoarea sugestiei. În ce-l privește pe domnul Mc. Dougall, am fi putut crede o clipă că principiul său despre „inducția afectivă primară” ne-ar scuti de necesitatea de a admite existența sugestiei. Dar,

¹ Brégeilles. *Esența fenomenului social: sugestia*. „Rev. filosof.”, XXV, 1913.

examinând îndeaproape acest principiu, ne dăm seama că el nu exprimă altceva decât fenomenele binecunoscute sub numele de „imitație”, de „contagiune”, insistând doar asupra părții afective a acestora. Că noi avem tendința de a imita starea afectivă a unei persoane cu care intrăm în contact, — este un fapt incontestabil. Dar e bine de știut că, foarte adesea, noi rezistăm acestei tentații, luptând împotriva stării afective care vrea să ne stăpânească, reacționând într-o manieră deseori diametral opusă. Se va spune că influența sugestivă a mulțimii e aceea care ne obligă să urmărim tendința de imitație, în virtutea căreia suferim înrăurirea unei stări afective. Cu toate acestea, chiar fiind de acord cu domnul Mc. Dougall, nu ieșim din domeniul sugestiei; domnia sa nu ne spune nimic în plus față de alții, și anume că mulțimile se disting printr-o sugestibilitate aparte.

Suntem prin urmare pregătiți să admitem că sugestia (sau, mai exact, sugestibilitatea) este un fenomen primitiv și ireductibil, un fapt fundamental al vieții psihice omenești. Aceasta a fost și părerea lui Bernheim, pe care l-am putut vedea eu însumi, în 1889, făcând niște tururi de forță extraordinare. Însă îmi aduc aminte că deja încercam de pe-atunci un fel de revoltă surdă împotriva acestei tiranii a sugestiei. Dacă unui bolnav, care se arată recalcitrant, i s-ar striga: „Ce faci? Te contra-sugestionezi!”, nu m-aș putea împiedica să gândesc că asupra acestuia se comite o nedreptate sau o

violență. Omul avea desigur dreptul de a se contra-sugestiona, ca răspuns la tentativa de supunere prin sugestie. Opoziția mea a căpătat mai târziu forma unei revolte împotriva acestei maniere de a gândi, potrivit căreia sugestia, care ar explica totul, nu ar avea nevoie de nici o explicație în ce o privește. De mai multe ori am citat în legătură cu aceasta o veche glumă: „Dacă sfântul Cristofor îl sprijinea pe Cristos și dacă Cristos sprijinea lumea, spune-mi: unde și-a mai putut pune, prin urmare, sfântul Cristofor picioarele?”¹

Abordând astăzi din nou, după treizeci de ani de întrerupere, enigma sugestiei, constat că nimic nu s-a schimbat în privința aceasta, cu singura excepție care atestă precis influența exercitată de psihanaliză. Constat că astăzi se încearcă în mod deosebit formularea corectă a noțiunii de sugestie, adică impunerea folosirii acestui termen regulilor convenționale², ceea ce, după părerea mea, este departe de a fi superfluu, dat fiind că termenul în discuție, care își găsește aplicații din ce în ce mai largi, va sfârși prin a-și pierde complet sensul primitiv și prin a desemna o influență oarecare.

¹ „Christophorus Christum, Christus sustulit orbeam; Consterit pedibus dic ubi Christophorus?” Konrad Richter: *Der deutsche St. Christoph*, Berlin, 1896, *Acta Germanica*, V, 1. A se vedea, de exemplu, *A note on suggesstion*, de Mc. Dougall, în „*Journal of Neurology and Psychopathologie*”, vol. I, Nr. 1, mai 1920.

precum cuvintele englezești *to suggest*, *suggestion*, sau cuvântul francezesc *suggérer* și derivatele sale. Dar noi nu posedăm totdeauna o explicație referitoare la însăși natura sugestiei, adică a condițiilor în care ființa umană suferă o influență în absența oricărei rațiuni logice. Aș fi gata să dovedesc justetea acestei afirmații analizând literatura de specialitate a acestor ultimi treizeci de ani, dacă n-aș ști că în preajma mea se pregătește o lucrare foarte importantă asupra aceleiași probleme. Aș încerca de asemenea să folosesc în explicarea psihologiei colective noțiunea de *libido*, care ne-a făcut deja atâtea mari servicii în studierea psihonevrozelor.

Libido este un termen împrumutat teoriei afectivității. Prin el desemnăm în același timp energia (considerată ca o mărime cantitativă, încă nemăsurabilă) tendințelor aparținând a ceea ce rezumăm prin cuvântul *dragoste*. Esența a ceea ce numim dragoste este formată firesc din ceea ce în mod obișnuit e cunoscut drept iubire și care e cântată de poeți, adică dragoste sexuală, cu o ultimă semnificație ce constă în împreunarea sexuală. Dar noi nu separăm de aceasta toate celelalte varietăți de dragoste, adică iubirea de sine, iubirea față de părinți și de copii, prietenia, dragostea de oameni în general, așa cum, cu atât mai mult, nu departajăm atașamentul față de obiectele concrete și față de ideile abstracte. Pentru

a justifica extinderea semnificației pe care o dăm termenului „dragoste“, putem cita rezultatele pe care ni le-a revelat cercetarea psihanalitică, anume că toate aceste varietăți de dragoste sunt în egală măsură expresii ale unui singur și același ansamblu de tendințe, care, în anumite cazuri, invită la împreunare sexuală, în timp ce în cazul altor forme, aceste tendințe evită realizarea acestui scop, păstrând în același timp suficiente trăsături caracteristice prin natura lor, asupra identității căreia nu ne putem înșela (sacrificiul de sine, căutarea unei intimități).

Ne gândim că, atribuind cuvântului „dragoste“ o asemenea multiplicitate de semnificații, limbajul a operat o sinteză pe deplin justificată, și că n-am putea proceda mai bine decât așezând această sinteză la baza considerațiilor noastre și a explicațiilor științifice. Procedând astfel, psihanaliza a ridicat o furtună de proteste indignate, ca și cum ea s-ar fi făcut vinovată de o inovație-sacrilegiu. Și totuși, „lărgind“ concepția despre dragoste, psihanaliza n-a creat nimic nou. *Eros*-ul lui Platon prezintă, relativ la originile sale, la manifestările și raporturile sale cu dragostea sexuală, o analogie completă cu energia amoroasă, cu • libidoul psihanalizei¹ și când, în faimoasa „Epistolă către

¹ Nachmansohn, *Freud's Libidotheorie verglichen mit der Eroslehre Platons*, „Internat. Zeitschr. f. Psuchoanal.“, III, 1915, ibid., VII, 1921.

Corinteni“, apostolul Pavel laudă dragostea și o așează deasupra oricărui lucru, acesta îl apreciază fără îndoială în același sens „lărgit“¹, de unde rezultă că oameni nu iau totdeauna în serios pe marii lor gânditori, chiar atunci când par a-i admira.

Toate aceste varietăți ale iubirii, sunt analizate preferențial de psihanaliză și, potrivit originii lor, apreciate drept înclinații sexuale. Majoritatea oamenilor „instruiți“ au văzut în această denominație o ofensă și s-au răzbunat lansând împotriva psihanalizei acuzația de „pansexualism“. Cel care vede în sexualitate ceva rușinos și umilitor pentru natura umană este liber să se servească de termeni mai distinși precum *Eros* și *Erotic*. Aș fi putut să fac și eu același lucru chiar de la început, ceea ce m-ar fi protejat de o multime de obiecții. Dar nu am făcut-o, pentru că nu-mi place să cedez lașității. Nu se știe până unde se poate ajunge pe această cale; începi prin a ceda în privința cuvintelor și sfârșești uneori prin a ceda asupra lucrurilor. Nu cred că este un merit a-ți fi rușine de sexualitate, cuvântul grec *Eros*, prin care se crede că se poate diminua această rușine, nu este, în fond, altceva decât traducerea cuvântului nostru *lubire*; și, în sfârșit, cel care știe să aștepte nu are nevoie să

¹ Chiar dacă aș vorbi limba oamenilor, și chiar a îngerilor, dacă mi-ar lipsi dragostea, aș fi precum bronzul care sună, ori ca un țimbal care cântă. (Corinteni, I, cap. XIII).

facă concesii. Vom încerca să admitem că relațiile de dragoste (sau, pentru a întrebuița o expresie mai neutră, atașamentele afective) contribuie și ele la formarea fondului sufletului colectiv. Să ne amintim că autorii pe care i-am citat nu suflă un cuvânt în legătură cu aceasta. Ceea ce ar putea corespunde acestor relații de dragoste se află în cazul lor ascunse în spatele paravanului sugestiei. Două idei pe care noi le relevăm în treacăt justifică, de altfel, tentativa noastră. În primul rând, pentru ca mulțimea să-și păstreze consistența, trebuie ca ea să fie menținută de o forță oarecare. Și care poate fi aceasta forță, dacă nu *Erosul* care asigură unitatea și coeziunea a tot ce există în lume? În al doilea rând, când individul, înglobat în mulțime, renunță la ceea ce are personal și particular și se lasă sugestionat de alții, avem impresia că procedează astfel deoarece încearcă nevoia de a fi de acord cu ceilalți membri ai mulțimii, mai mult decât de a fi în opoziție cu aceștia; prin urmare individul procedează în acest mod poate „din dragoste pentru ceilalți”¹.

¹ „Ihnen zuliebe”: pentru a le face plăcere.

CAPITOLUL V

Două mulțimi artificiale: Biserica și Armata

In ce privește morfologia mulțimilor, să ne amintim că se pot distinge mai multe varietăți și că, în formarea și constituirea lor, mulțimile pot urma niște direcții adesea opuse. Există mulțimi foarte pasagere și mulțimi permanente; mulțimi foarte omogene, compuse din indivizi asemănători, și mulțimi neomogene; există mulțimi naturale și mulțimi artificiale care nu se mențin decât printr-o constrângere exterioară; există mulțimi primitive și mulțimi diferențiale, înalt organizate. Totuși, din motive de care ne vom da seama mai târziu, vom insista îndeosebi asupra unei distincții căreia autorii nu i-au dat încă o atenție suficientă: asupra aceleia între mulțimile fără conducători și mulțimile dirijate de conducători. Și,

contrar obiceiului, cea care va servi ca punct de plecare cercetărilor noastre nu va fi o formațiune simplă și elementară, ci va face parte din rândul acelor mulțimi permanente, artificiale, având un grad de dezvoltare foarte ridicat. Exemplele cele mai interesante din aceste formațiuni ne sunt furnizate de *Biserică*, adică de comunitatea credincioșilor, și de *Armata*.

Biserica și Armata sunt niște mulțimi artificiale, adică mulțimi a căror coeziune este menținută printr-o constrângere exterioară care se opune în același timp modificărilor structurii sale. În general, cineva face parte dintr-o astfel de mulțime, fără a fi fost consultat în prealabil dacă dorește sau nu; nu este liber să intre aici sau să iasă când dorește, și tentativele de evaziune sunt sever pedepsite sau subordonate unor condiții riguros determinate. Problema de a ști din ce cauză aceste asocieri au nevoie de garanții pe potrivă nu ne interesează pentru moment. Ceea ce ne interesează este faptul că aceste mulțimi înalt organizate, protejate în acest fel împotriva oricărei posibilități de dezagregare, ne relevă anumite particularități care, în cadrul altor mulțimi, rămân în stare de disimulare.

În cadrul Bisericii (și ne-am gândit mai mult să luăm ca model Biserica catolică) și în cadrul Armatei, oricâte diferențe ar prezenta între ele, domnește aceeași iluzie, aceea a prezenței, vizibile sau invizibile, a unui șef (Cristos în Biserica catolică,

comandantul suprem în Armata) care nutrește aceeași dragoste față de toți membrii colectivității. Toți se aliniază acestei iluzii; dacă ea ar dispărea, Armata și Biserica nu ar întârzia să se dezagrege, în măsura în care le-ar permite-o constrângerea exterioară. În ce privește dragostea egală cu care Cristos își iubește toți credincioșii fără excepție sau distincție, acest fapt se află exprimat clar în cuvintele: ceea ce voi faceți unuia dintre frații mei cei mai umili, mie îmi faceți. Cristos se află, în raport cu indivizii componenți ai mulțimii fidelilor, în postura unui frate mai mare; le ține loc de tată. Toate cerințele adresate individului decurg din această dragoste a lui Cristos. Un suflu democratic animă Biserica, pentru că toți sunt egali în fața lui Cristos, pentru că toți au drept egal la dragostea lui. Nu-i lipsit de o profundă rațiune faptul că se insistă asupra analogiei dintre comunitatea creștină și o familie, și că fideliile se consideră ca niște frați, adică frați prin dragostea datorită căreia Cristos este însuflețit de respectul lor. Este incontestabil că legătura care unește fiecare individ de Cristos este cauza legăturii care unește pe fiecare individ de toți ceilalți. La fel se întâmplă și în Armata; șeful este tatăl care își iubește în mod egal soldații, și din acest motiv soldații sunt atașați unii de alții prin legături de camaraderie. Din punctul de vedere al structurii, Armata se deosebește de Biserică prin faptul că ea se compune dintr-o ierarhie de

formațiuni succesive: fiecare căpitan este, în calitate de șef, tatăl companiei sale, fiecare subofiter — tatăl grupei sale. E drept că Biserica prezintă și ea o ierarhie de acest gen, căci se presupune că Iisus cunoaște mai mult nevoile credincioșilor săi și se îngrijește de aceștia mai mult decât ar ști s-o facă orice șef uman.

Acestei concepții asupra structurii libidinale¹ a Armatei, i s-ar putea obiecta pe drept că nu ține seama de ideile de patrie, de glorie națională, etc., care contribuie atât de mult la coeziunea Armatei. E ușor de răspund acestei obiecții — că aceste elemente de coeziune sunt dintr-o categorie foarte diferită și că e departe de a fi atât de simplu cum se crede; și se mai poate adăuga că exemplele marilor conducători precum Cezar, Wallenstein, Napoleon, demonstrează că ideile în cauză nu sunt niciodată indispensabile pentru menținerea coeziunii unei armate. În ce privește înlocuirea posibilă a unui șef printr-o idee directoare și raporturile existente între aceștia, vom vorbi mai târziu. Cei care neglijează factorul libidinal al Armatei, chiar atunci când acesta nu este singurul care acționează, nu comit numai o eroare teoretică, ci creează și un pericol practic. Militarismul prusac, care era tot atât de puțin accesibil psihologiei cât și științei germane, a suportat de altfel consecințele

¹ în terminologia feudiană: ceea ce se raportează la *libido*. (n. tr.)

acestei erori și ale acestui pericol în timpul marelui război european¹. A fost fapt recunoscut că nevrozile de război care au dezagregat armata germană reprezentau un protest al individului împotriva rolului care îi era destinat și, bazându-ne pe o comunicare a lui E. Simmel², putem afirma că prima dintre cauzele acestor nevroze trebuie atribuită manierei crude și inumane în care șefii își tratau sobordonații. Dacă s-ar fi ținut cont mai mult de această nevoie libidinală a soldatului, cele 14 puncte ale președintelui Wilson n-ar fi găsit atâta credibilitate, iar șefii militari germani n-ar mai fi văzut cum li se sparge în mâini magnifica unealtă de care dispuneau.

Să notăm bine că în cadrul acestor două mulțimi artificiale (Armata, Biserica) fiecare individ este unit prin legături libidinale cu șeful (Cristos, comandantul suprem) pe de o parte, și de toți ceilalți indivizi care compun mulțimea, pe de altă parte. Ne rezervăm dreptul de a examina ulterior raporturile care există între aceste două genuri de legături, dacă ele sunt de aceeași natură și prezintă aceeași valoare și în ce termeni psihologici ar fi posibilă descrierea unora și a altora. Dar noi credem de-acum înainte că putem reproșa autorilor faptul că nu au ținut cont suficient de importanța șefului³

¹ Este vorba de primul război mondial. (n.r.)

² *Kriegsneurosen und Psychisches Trauma*, München, 1918.

³ Termenul ce se va impune mai târziu în psihologia (grupurilor) va fi cel de *lider* (leader). (n.r.)

în psihologia mulțimilor, în timp ce alegerea primului obiect al cercetărilor noastre ne-a plasat în condiții mult mai favorabile. Credem că am găsit calea cea bună pentru a explica fenomenul fundamental al psihologiei mulțimilor, adică privarea de libertate care caracterizează pe indivizii făcând parte dintre mulțime. Dat fiind, într-adevăr, că legăturile afective solide atașează individul de două centre diferite, nu ne va fi greu să explicăm chiar prin acest fapt modificarea și limitarea personalității sale, fenomene observate și notate de toți autorii.

Pentru a ne convinge o dată în plus că esența unei mulțimi constă în legăturile libidinale care o traversează dintr-o parte în alta, ca o plasă deasă, nu trebuie decât să analizăm fenomenul panicii, așa cum se observă el în mulțimile militare. O panică se produce când mulțimea începe să se dezagrege. Ea este caracterizată prin aceea că ordinele șefilor nu mai sunt ascultate și că fiecare nu se preocupă decât de el însuși, fără nici o grijă față de ceilalți. Legăturile reciproce se rup, și o frică imensă, ale cărei rațiuni n-ar ști să le explice nimeni, îi cuprinde pe toți. Ni s-ar putea în mod firesc obiecta că noi inversăm ordinea fenomenelor și că, dimpotrivă, frica, atingând proporții nemăsurate, este aceea care a rupt toate legăturile și a înăbușit toate celelalte considerații. Domnul Mc. Dougall¹ chiar vede în panică (nemilitară, e drept)

¹ Op. cit. p. 24.

un exemplu-model a ceea ce el numește *primary induction*, exagerare afectivă prin contagiune. Această explicație rațională nu e în nici un chip satisfăcătoare, întrucât e vorba în mod clar de a explica pentru ce frica a căpătat proporții atât de gigantice. E imposibil să incriminezi imensitatea pericolului, deoarece această armată, care este acum pradă panicii, înfruntase deja, fără ezitare, niște pericole tot atât de mari, dacă nu și mai mari, și ceea ce caracterizează o panică se datorează în mod sigur faptului că ea depășește în proporții pericolul care amenință, și că se declanșează adesea din motive insignifiante. Când individul, invadat de panică, începe să nu se mai gândească decât la el însuși, demonstrează chiar prin acest fapt ruptura legăturilor afective care până atunci atenuaseră în ochii săi dimensiunile pericolului. El are atunci senzația că se găsește singur în fața pericolului, ceea ce îl face să exagereze gravitatea acestuia. Putem deci să afirmăm că spaima presupune relaxarea, eliberarea din structura libidinală a mulțimii, și că nu reacționează decât consecutiv cu această relaxare; în timp ce opinia contrară, care vede în teama de pericol cauza distrugerii legăturilor libidinale ale mulțimii, nu corespunde realității faptelor.

Aceste observații nu infirmă cu nimic concepția domnului Mc. Dougall, potrivit căreia teama colectivă poate atinge proporții extraordinare sub in-

fluența inducției (contagiunea). Această concepție se pretează îndeosebi explicării cazurilor în care există într-adevăr un pericol mare și o mulțime căreia nici un loc afectiv solid nu-i asigură coeziunea.

Cazul tipic de acest gen este cel al unui incendiu izbucnit într-o sală de teatru sau de ședințe. Dar cazul cel mai instructiv și care satisface cel mai bine demonstrația noastră, e acela al unui corp de armată cuprins de panică, în fața unui pericol care nu depășește media și care a fost deja înfruntat de multe ori cu calm și sânge rece. Cuvântul „panică” nu are de altfel o definiție clară și univocă. Uneori el servește la desemnarea fricii colective, alteori a fricii individuale, când aceasta depășește orice măsură, și, adesea, acest cuvânt e rezervat cazurilor în care explozia fricii nu este justificată de împrejurări. Oferind cuvântului „panică” sensul de frică colectivă, putem stabili o analogie cu arie de extindere foarte mare. Frica individului este provocată sau de gravitatea pericolului, sau de dispariția legăturilor afective (localizări ale libidoului); acest ultim caz este acela al angoasei nevrotice¹. Tot astfel, panica se produce fie în urma agravării pericolului care amenință pe toată lumea, fie ca urmare a suprimării legăturilor afective care asigură coeziunea mulțimii, și în acest din urmă

¹ A se vedea *Introducere în psihanaliză*, cap. XXV.

caz angoasa colectivă prezintă analogii cu angoasa nevrotică¹.

Concepând panica, alături de domnul Mc. Dougal², ca pe una din manifestările cele mai caracteristice ale *group mind*, se ajunge la rezultatul paradoxal că sufletul colectiv se dezagregă chiar în momentul în care el își manifestă proprietatea sa cea mai caracteristică și chiar prin intermediul acestei manifestări. E neîndoielnic că panica semnifică dezagregarea mulțimii și are drept consecință dispariția a tot ceea ce leagă între ei pe membrii acestei mulțimi.

În piesa pe care Nestroy a scris-o cu scopul de a parodia drama lui Hebbel, *Judith și Holofern*, un soldat exclamă: „Șeful și-a pierdut capul”; și, imediat după aceea, asirienii au luat-o la fugă. Avem aici un exemplu tipic despre modul în care izbucnește panica, ei îi este suficient, cel mai adesea, un pretext neînsemnat. Pericolul rămânând același, e suficient, pentru a se produce panica, să nu se mai știe nimic despre șef, să se creadă că s-a pierdut sau că a dispărut. Odată cu legăturile care îi uneau de șef, au dispărut în general și cele care îi uneau pe indivizii din mulțime, unul de celălalt. Mulțimea se pulverizează ca un balon de săpun.

¹ Conf. articolului foarte interesant, deși cam fantezist lui Bela v. Felszeghy: *Panik und Panikkomplex*, „Imago”, VI, 120.

² Op. cit.

Dezagregarea unei mulțimi religioase nu este tot atât de ușor de observat. Am avut recent ocazia să parcurg un roman englezesc, scris în spirit creștin și recomandat de episcopul de Londra. Acest roman, care poartă titlul: *When it was dark*, descrie cu îndemânare, și, după părerea mea, exact urmările unei asemenea eventualități. Autorul își imaginează o conspirație urzită de inamicii persoanei lui Cristos și ai credinței creștine, care au pretins că ar fi reușit să descopere la Ierusalim un cavou și, în acest cavou, o inscripție prin care Iosif din Arimateea ar fi anunțat că, din motive de pietate, a ridicat clandestin, la trei zile după patimile sale, trupul lui Cristos din mormânt, pentru a-l transporta în acest cavou. Această descoperire arheologică semnifică prăbușirea dogmelor reînținerii lui Cristos și ale naturii sale divine și, prin urmare, o zguduire a culturii europene și o sporire extraordinară a numărului de violențe și de crime de tot felul, până în ziua când complotul falsificatorilor este descoperit și denunțat.

Ceea ce se manifestă pe parcursul acestei descompuneri presupuse a mulțimii religioase nu este teama, căreia îi lipsește orice pretext: sunt izbucnirile ostile față de alte persoane, impulsuri care până atunci nu s-ar putut exprima, datorită iubirii comune prin care Cristos îi îngloba pe toți

oamenii¹. Chiar în timpul domniei lui Cristos, există indivizi care se află în afara acestor legături: sunt aceia care nu fac parte din comunitatea credincioșilor, cei care nu-l iubesc pe Cristos, și care nu sunt iubiiți de el. Iată de ce o religie, chiar dacă se întemeiază pe iubire, trebuie să fie dură și să-i trateze fără dragoste pe toți cei care nu-i aparțin. În fond, orice religie este o religie a iubirii față de toți cei pe care îi cuprinde, fiind gata a se arăta crudă și intolerantă față de cei care nu o recunosc.

Oricât prejudiciu personal i s-ar putea aduce, nu trebuie să i se reproșeze prea mult credinciosului cruzimea și intoleranța; necredincioșii și indiferenții sunt liberi, din punct de vedere psihologic, să se arate străini de aceste sentimente. Dacă această intoleranță nu mai posedă astăzi violența și cruzimea care o caracterizează altădată, ne-am înșela dacă am pune acest fapt pe socoteala îmblânzirii moravurilor umane. Trebuie să căutăm cauza mai degrabă în slăbirea incontestabilă a sentimentelor religioase și a legăturilor libidiale care decurg din acest lucru.

O altă formațiune colectivă tinde să ia locul comunității religioase (acesta este, se pare, cazul

¹ A se vedea explicarea unor fenomene analoge survenite după căderea autorității patriarhale, în *Die Vaterlose Gesellschaft*, de P. Federn, Viena, editura Anzengruber, 1919.

a ceea ce se cheamă „partidul socialist“) și vom vedea curând cum manifestă, față de cei care vor rămâne în afara acestei formațiuni, aceeași intoleranță precum cea care caracteriza luptele religioase; și, dacă diferențele care există între concepțiile științifice vor putea dobândi, în ochii mulțimii, o importanță egală cu cea a diferențelor religioase, se va vedea fără îndoială, (și din aceleași motive), producându-se aceleași rezultat.¹

¹ În acest paragraf, Freud se arată a fi nu numai psiholog subtil dar și vizionar în privința rezultatului aplicării ideilor dogmei „socialiste” (comuniste) asupra mulțimilor (popoarelor) — intoleranță, violență, crimă. — (n. red.)

CAPITOLUL VI

Noi probleme și noi orientări ale cercetărilor

In capitolul precedent am examinat două mulțimi artificiale, și am văzut că acestea sunt dominate de două feluri de legături afective, dintre care unele, cele care îl atașează pe individ de șef, apar mai decisive, cel puțin pentru cei doi, decât legăturile care îi unesc pe indivizii unii de ceilalți.

Or, ar fi multe lucruri de examinat și de descris, în legătură cu morfologia mulțimilor. Ar trebui să începem prin a stabili faptul că o simplă adunare de oameni nu reprezintă o mulțime, atâta timp cât legăturile de care vorbeam mai sus nu sunt încă formate, dar ar trebui să conchidem, în același timp, că o oarecare adunare de oameni manifestă o tendință foarte pronunțată de a se transforma

într-o mulțime psihologică. Ar trebui examinate îndeaproape diversele mulțimi, mai mult sau mai puțin permanente, care se formează spontan, și să se studieze condițiile lor de formare și de descompunere. Diferența dintre mulțimile având un șef și cele fără șef ar merita o atenție particulară. Ar mai trebui să se examineze de asemenea dacă mulțimile având un șef nu sunt cele mai primitive și cele mai perfecte; dacă, în cadrul anumitor mulțimi, șeful nu poate fi înlocuit printr-o abstracție, printr-o idee (mulțimile ascultând de un șef invizibil apropiindu-se în mod sigur de această ultimă formă); dacă o tendință, dacă o dorință susceptibilă de a fi împărțită de un mare număr de oameni n-ar fi în stare să îndeplinească rolul de substitut. Abstracția, la rândul său, nu s-ar putea încarna mai mult sau mai puțin perfect în persoana unui șef secundar, în acest caz, între șef și idee stabilindu-se raporturi variate și interesante? Nu există cazuri când șeful sau ideea îmbracă, să zicem așa, un caracter negativ, prin urmare situația când ura față de o persoană determinată devine susceptibilă de a opera aceeași uniune și de a creea aceleași legături afective ca și cum ar fi vorba de un devotament pozitiv față de această persoană? Și, în ultimul rând, ne-am putea întreba, dacă prezența unui șef este o condiție indispensabilă, pentru ca o simplă adunare de oameni să se transforme într-o mulțime psihologică?

Toate aceste întrebări, dintre care unele sunt tratate în lucrări referitoare la psihologia colectivă, nu ne-ar putea abate interesul față de problemele psihologice fundamentale pe care le ridică în fața noastră structura mulțimilor. Și iată mai întâi o reflecție menită a ne arăta care este cel mai scurt drum de urmat pentru a obține dovada naturii libidinale a legăturilor care mențin coeziunea unei mulțimi.

Să încercăm a ne imagina maniera în care oamenii se comportă unii față de alții, din punct de vedere afectiv. Potrivit celebrei parabole a lui Schopenhauer despre porcii spinoși suferind de frig, nici unul dintre noi nu suportă o apropiere prea intimă față de semenii: „Într-o zi geroasă de iarnă, porcii spinoși ai unei turme se strâneau unul în altul, pentru a se proteja de frig prin căldura reciprocă. Dar, deranjați în mod dureros de țepi, aceștia se depărtează curând unul de celălalt. Obligați de a se apropia din nou, din cauza frigului stăruitor, simțiră încă o dată acțiunea neplăcută a spinilor, și aceste mișcări de apropiere și de depărtare durară până când aceștia găsiră o distanță convenabilă unde se simțiră la adăpost de cele două rele.”

Potrivit mărturiei psihanalizei, orice relație afectivă intimă, cu o durată mai mică sau mai mare, între

¹ *Parerga und Paralipomena*, partea a II-a, XXXI: Gleichnisse und Parabeln.

două persoane, — raporturi conjugale, prietenie, raporturi între părinți și copii¹ — conțin un depozit de sentimente ostile sau, cel puțin neprietenoase de care cineva nu se poate debarasa decât prin refulare. Situația se prezintă mai clară în cazul a doi asociați care își petrec timpul cerându-se, sau în situația unui subordonat bombănind fără încetare împotriva superiorului. Același lucru se petrece când oamenii se adună în așa fel încât formează ansambluri mai vaste. Ori de câte ori două familii se aliază prin căsătorie, fiecare dintre ele se consideră superioară celeilalte, ca fiind mai distinsă decât aceea; două vile vecine își fac una alteia o concurență geloasă; fiecare sătuc e plin de dispreț față de cătunul vecin. Grupuri etnice aparținând aceleiași rădăcini etnice se resping reciproc: germanul din sud nu-l suportă pe germanul din nord, englezul îl vorbește tot timpul de rău pe scoțian, spaniolul îl disprețuiește pe portughez. Aversiunea devine cu atât mai profundă, cu cât diferențele sunt mai pronunțate: acest fapt explică aversiunea galilor față de germani, a arienilor față de semiți, a albilor pentru oamenii de culoare.

Când ostilitatea este îndreptată împotriva unor persoane iubite, spunem că e vorba de o am-

¹ Cu singura excepție a raporturilor dintre mamă și fiu, raporturi care, fiind bazate pe narcisism, nu sunt tulburate de o rivalitate ulterioară: aceste raporturi, dimpotrivă, ar fi întărite de o derivație către obiectul sexual.

bivalență afectivă și căutăm explicația, probabil prea rațională, a acestui fenomen în numeroasele pretexte ale conflictelor de interese care, în mod sigur, dau naștere relațiilor foarte intime. În sentimentele de repulsie și de aversiune pe care le încercăm față de străinii cu care intrăm în contact, putem vedea expresia unui egotism, a unui narcisism care caută să se afirme și se comporte ca și cum cea mai mică deviere a proprietăților și particularităților sale individuale ar implica o critică a acestor proprietăți și particularități și ca o invitație de a le modifica, de a le transforma. De ce tocmai aceste detalii ale diferențierii formează obiectul unei asemenea mari sensibilități? Este ceea ce noi ignorăm; dar ceea ce este sigur, e că această manieră de a se comporta a oamenilor relevă o promptitudine a urii, o agresivitate a cărei origine ne este necunoscută și căreia putem să-i atribuim un caracter elementar¹.

Dar orice intoleranță dispăre, pe moment sau pe o durată mai lungă, în interiorul mulțimii. Atâta timp cât formațiunea colectivă se menține, indivizii se comportă ca și cum ar fi croiți după același tipar, suportă toate particularitățile vecinilor lor, se con-

¹ Într-o lucrare recent publicată (1920), sub titlul: *Jenseit des Lustprinzips*, am încercat să atașez polaritatea dragostei și a urii unei opoziții pe care am stabilit-o între instinctele vieții și instinctele morții și să indic în instinctele sexuale reprezentanții cei mai puri ai primelor.

sideră egali acestora și nu încearcă față de ei nici cea mai mică aversiune. Potrivit concepțiilor noastre teoretice, o astfel de restricție a narcisismului nu poate fi decât rezultatul unui singur factor: acela al atașării libidinale de alte persoane. Egoismul nu-și găsește o limită decât în dragostea altora, în dragostea față de obiecte¹. În legătura cu aceasta, am fi întrebați dacă o simplă asociere de interese, fără intervenția vreunui element libidinal oarecare, nu e de natură a presupune toleranța reciprocă și respectul față de alții. La această întrebare e ușor de răspuns că nu poate fi vorba în acest caz de o limitare permanentă a narcisismului, deoarece în asocierile de acest gen toleranța nu durează mai mult timp decât avantajul imediat care apare din colaborarea cu ceilalți. Valoarea practică a acestei chestiuni este de altfel mai mică decât am fi tentați să o credem, experiența arătând că, chiar în cazurile de simplă colaborare, între camarazi se stabilesc de regulă niște relații libidinale, și că aceste relații supraviețuiesc avantajelor pur practice pe care fiecare și le extrage din această colaborare. În relațiile sociale dintre oameni regăsim faptele pe care cercetarea psihanalitică a permis să fie observate pe parcursul dezvoltării libidoului in-

¹ A se vedea *Zur Einführung des Narzissmus*, 1914. în „Sammlung Kleiner Schriften zur Neurosenlehre”. Vierte Folge, 1918.

dividual. Libidoul se corelează cu satisfacerea marilor nevoi vitale și alege ca prime obiecte ale sale persoane a căror intervenție contribuie la această satisfacere. Și în dezvoltarea umanității ca și în aceea a individului, dragostea este cea care se dovedește a fi principalul, dacă nu singurul factor de civilizație, determinând trecerea de la egoism la altruism. Și acest lucru e adevărat atât în dragostea sexuală pentru femeie, cu toate necesitățile care decurg de aici de a proteja ceea ce îi este drag, cât și în cazul iubirii desexualizate, homosexuale și sublimite față de alți oameni de același sex.

Din această cauză, dacă observăm în mulțime limitări ale egoismului narcisist care nu se manifestă în afara acesteia, trebuie să vedem în astfel de fenomen proba irefutabilă că o formațiune colectivă este caracterizată înainte de toate și în mod esențial prin stabilirea unor noi legături afective între membrii acestei formațiuni.

Întrebarea care se pune și care se impune aici este aceea de a ști de ce gen sunt aceste noi relații afective. În teoria psihanalitică a nevrozelor, ne-am ocupat până-n prezent, într-un mod aproape exclusiv, de tendințele erotice care, în fixația lor față de obiecte, urmăresc în plus niște scopuri sexuale directe. Ne aflăm aici în prezența tendințelor erotice care, fără a pierde nimic din energia lor, au deviat de la scopurile lor primitive. Or, chiar în cadrul

fixației sexuale obișnuite asupra obiectelor, am observat niște fenomene care pot fi interpretate ca o deviație a instinctului de la scopul său sexual. Am descris aceste fenomene ca tot atâtea studii ale stării amoroase și am văzut că ele comportă o anumită limitare a *eului*. Vom examina îndată, cu o atenție particulară, aceste fenomene caracteristice ale dragostei, în speranța, care mi se pare îndreptățită, de a trage de aici niște concluzii susceptibile de a fi aplicate în relațiile afective dintre indivizii unei mulțimi. În plus, am vrea să știm dacă modul de fixație asupra unui obiect, așa cum am observat în viața sexuală, reprezintă singurul atașament afectiv posibil față de o altă persoană sau dacă trebuie să ținem cont și de alte mecanisme de acest gen. Or, psihanaliza ne indică în mod precis existența acestor alte mecanisme: acestea sunt *identificările*, procese încă insuficient cunoscute, dificil de descris și a căror examinare ne va ține departe, câțva timp, de principalul nostru subiect, adică de psihologia colectivă.

CAPITOLUL VII

Identificarea

Psihanaliza vede în „identificare” prima manifestare a unui atașament afectiv față de o altă persoană. Această identificare joacă un rol important în *complexul lui Oedip*, în primele faze ale formării sale. Băiețelul manifestă un mare interes pentru tatăl său: ar vrea să devină și să fie ceea ce este acesta, să-l înlocuiască în toate privințele. S-o spunem liniștii: el își face din tatăl său idealul. Această atitudine față de tată (sau față de oricare alt om, în general) nu are nimic pasiv, nici feminin: este esențialmente masculină. Ea se împacă foarte bine cu *complexul lui Oedip* la a cărui pregătire contribuie.

Simultan cu această identificare cu tatăl, sau puțin mai târziu, băiețelul începe să-și îndrepte către mama sa dorințele sale libidinale. El manifestă atunci două feluri de atașament, diferite din punct

de vedere psihologic: un atașament față de mama sa considerată drept obiect pur sexual, și o identificare cu tatăl, pe care îl consideră ca model de imitat. Aceste două sentimente rămân o vreme alăturate, fără a se influența unul pe celălalt, fără a se deranja reciproc. Dar pe măsură ce viața psihică tinde să se unifice, aceste sentimente se apropie unul de celălalt, sfârșesc prin a se întâlni, și din această întâlnire rezultă *complexul lui Oedip* normal. Copilul observă că tatăl îi barează drumul către mamă; identificarea sa cu tatăl capătă din această cauză o tentă ostilă și sfârșește prin a se confunda cu dorința de a-și înlocui tatăl, chiar alături de mama sa. Identificarea este de altfel ambivalentă chiar de la început; ea poate fi orientată atât către expresia de tandrețe cât și spre cea a dorinței de suprimare. Această identificare care se comportă ca un produs al primei faze, faza orală a organizării libidoului, adică faza în timpul căreia se încorporează obiectul dorit și apreciat mâncându-l, adică suprimându-l. Se știe că un canibal rămâne în această fază: își mănâncă cu plăcere dușmanii și nu-i mănâncă decât pe aceia pe care îi iubește¹.

¹ A se vedea Freud: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* și Abraham: *Untersuchungen über die früheste prägenitale Entwicklungsstufe der Libido* în *Internat. Zeitschir f. Psachoanal.*, IV, 1916, ca și în *Klonische Beiträge zur Psychoanalyse*, de același autor („Internat. psychoanalyt. Bibliotik”, Bd. 10, 1921).

Se pierde ușor din vedere soarta ulterioară a acestei identificări cu tatăl. Se poate întâmpla ca *Oedipe-complexe* să suferă o inversare; ca tatăl, în urma unui fel de efeminare, să devină obiectul ale cărui tendințe sexuale își așteaptă satisfacția; în acest caz, identificarea cu tatăl constituie faza preliminară a obiectivării sexuale a acestuia. Se poate afirma același lucru, *mutatis mutandis*, despre fiică în atitudinea ei față de mamă.

E ușor de exprimat într-o formulă această diferență între identificarea cu tatăl și atașamentul față de el ca obiect sexual: în primul caz, tatăl este ceea ce copilul ar vrea să fie; în al doilea caz, ceea ce ar vrea să *aibă*. În primul caz, este interesat subiectul *eului*; al doilea, obiectul său. De aceea, identificarea este posibilă înaintea oricărei alegeri a obiectului. Mult mai dificil este a da cu ajutorul acestei diferențe o descriere metapsihologică concretă. Tot ceea ce se constată, e faptul că *eul* caută să semene cu ceea ce el își propune ca model.

Într-un simptom nevrotic, identificarea se corelează unui ansamblu mai complex. Fetița, de care ne vom ocupa acum, contractează același simptom morbid ca și mama sa, de pildă o tuse penibilă. Aceasta se poate produce în mai multe feluri diferite: ori identificarea este aceeași precum cea care decurge din complexul Oedip, adică semnifică dorința ostilă de a lua locul mamei, în

care caz simptomul exprimă înclinația erotică față de tată; acest simptom realizează substituirea mamei sub influența sentimentului de culpabilitate; „Voiai să fii mama; acum ești, cel puțin prin faptul că încerci aceeași suferință ca ea”; iată mecanismul complet al formării complexelor isterice. Sau, simptomul este același ca acela al persoanei iubite (în acest fel, în *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, Dora imita tusea tatălui său): prin urmare putem descrie situația, spunând că *identificarea a luat locul înclinației erotice, încât aceasta s-a transformat, prin regresie, într-o identificare*. Știm deja că identificarea reprezintă forma cea mai primitivă a atașamentului afectiv; în condițiile care supra-veghează formarea simptomelor și, ca urmare, ale refuzării, tot sub influența mecanismelor inconștientului se întâmplă adesea ca alegerea obiectului libidinal să cedeze din nou locul identificării, deci ca eul să absoarbă, ca să zicem așa, proprietățile obiectului. E de notat că, în aceste identificări, eul copiază când persoana care nu e iubită, când persoana iubită. Iar noi constatăm că în cele două cazuri identificarea nu este decât parțială, absolut limitată, că eul se mărginește a împrumuta obiectului numai una din trăsăturile sale.

În al treilea caz, deosebit de frecvent și de semnificativ, al formării simptomelor, identificarea se efectuează în afară și independent de orice atitudine libidinală față de persoana copiată. Când

o tânără elevă de pension primește de la cel pe care îl iubește în secret o scrisoare care îi trezește gelozia și la care ea reacționează printr-o criză de isterie, unele din prietenele sale, la curent cu faptul, vor suferi, să spunem așa, contagiunea psihică și, la rândul lor, vor avea o criză. Mecanismul la care asistăm aici este acela al identificării, făcut posibil prin aptitudinea subiectului de a se pune într-o anume situație sau prin voința de a reuși acest lucru. Și celelalte pot avea o intrigă amoroasă secretă și, sub influența sentimentului culpabilității lor, pot accepta suferința adusă de această greșală. Dar ar fi inexact să se afirme că ele asimilează simptomul prieteniei lor prin simpatie. Dimpotrivă, simpatia dă numai naștere identificării, și noi putem dovedi aceasta prin faptul că o infecție sau o imitație de acest gen se produce și în cazurile în care, între două persoane date, există și mai puțină simpatie decât între niște prietene de pension. Unul dintre *eurii* a sesizat în celălalt o importantă analogie asupra unui anumit punct (în cazul nostru este vorba de un grad de sentimentalism tot atât de pronunțat): se produce deodată o identificare cu acest punct și, sub influența situației patologice, această identificare ajunge la simptomul care s-a manifestat în cazul eului imitat. Identificarea prin simptom oferă astfel indicarea punctului de întâlnire al celor două *eurii*, care punct de întâlnire, în fond, ar trebui să rămână refutat.

Ceea ce am înțeles noi din aceste trei surse poate fi rezumat astfel: în primul rând, identificarea constituie forma cea mai primitivă de atașare afectivă față de un obiect; în al doilea rând, ca urmare a unei transformări regresive, ea ocupă locul unui atașament libidinal față de un obiect și aceasta printr-un fel de introjecție¹ a obiectului în eu; în al treilea rând, identificarea poate avea loc de fiecare dată când o persoană își descoperă o trăsătură comună cu o altă persoană, fără ca aceea să constituie pentru ea un obiect al dorințelor libidinale. Cu cât trăsăturile comune sunt mai importante și mai numeroase, cu atât mai mult identificarea va fi mai completă și va corespunde astfel cu începutul unei noi atașări.

Întrevedem deja faptul că atașamentul reciproc care există între indivizii alcătuiind o mulțime trebuie să rezulte dintr-o identificare asemănătoare, bazată pe o comuniune afectivă; și putem presupune că această comuniune afectivă este constituită prin natura legăturii care atașează pe fiecare individ de șef. În plus, ne dăm seama că suntem departe de a fi epuizat problema identificării, că ne găsim în prezența procesului cunoscut în psihologie sub numele de *Einfühlung* (asimilarea sentimentelor altuia) și care joacă un foarte mare rol, multumită

¹ Proces prin care subiectul integrează în eul său tot ceea ce îl satisface din lumea exterioară. (n. trad.)

posibilităților pe care ni le deschide de a pătrunde în sufletul persoanelor străine de *eul* nostru. Voind totuși să ne mărginim la efectele afective imediate ale identificării, vom lăsa la o parte importanța pe care acest proces îl prezintă pentru viața noastră intelectuală.

Cercetarea psihanalitică, care, uneori, s-a ocupat și de probleme mai dificile referitoare la psihoze, a putut constata existența identificării în unele cazuri a căror interpretare era departe de a fi ușoară. Voi cita în amănunt, în vederea unor interpretări ulterioare, două din aceste cazuri.

Geneza homosexualității masculine este, cel mai adesea, următoarea: tânărul a rămas multă vreme și foarte strâns atașat de mama sa, în sensul *complexului lui Oedip*. Odată atinsă pubertatea, sosește momentul când tânărul trebuie să-și schimbe mama contra altui obiect sexual. Se produce atunci o schimbare subită de orientare: în loc să renunțe la mama sa, el se identifică cu aceasta, se transformă în ea și caută din nou obiecte susceptibile de a înlocui propriul său eu pe care să le poată iubi și proteja precum el însuși a fost iubit și protejat de mama sa. Iată un proces din care se poate constata realitatea ori de câte ori voim și care este, firește, total independent de ipoteza care s-ar putea formula în legătură cu rațiunile și motivele acestei bruște transformări. Ceea ce frapează în această identificare, este

amplora sa: sub un raport dintre cele mai importante, îndeosebi din punctul de vedere al caracterului sexual, individul suferă o transformare după modelul persoanei care i-a servit până acum drept obiect libidinal. Însuși acest obiect este în acest moment abandonat, ori total, ori numai în sensul în care rămâne conservat în inconștient. Însă acesta reprezintă de altfel un punct care nu intră în discuția noastră. Înlocuirea, prin identificarea cu acesta, a obiectului abandonat și pierdut, introjecția obiectului în eu: toate aceste fapte nu mai constituie noutăți pentru noi. În anumite ocazii, acest proces poate fi observat direct la copil. În *Internationale Zeitschrift fur Psychoanalyse* se apărut recent observația asupra unui copil care, suferind în urma pierderii unei pisici, a declarat brusc că el era chiar acea pisică, a început să meargă în patru labe, n-a mai voit să mănânce la masă, etc.¹

Un alt exemplu de introjecție a obiectului ne-a fost oferită de analiza melancoliei, afecțiune determinată cel mai adesea de pierderea reală sau afectivă a obiectului iubit. Ceea ce caracterizează îndeosebi acest caz, este cruda auto-umilire a *eului*: bolnavul se autoîmpovărează de critici nemiloase și de cele mai usturătoare reproșuri. Analiza a arătat că aceste reproșuri și critici se

adreasează propriu-zis obiectului și exprimă răzbunarea exercitată de *eu* asupra acestui obiect. Umbra obiectului s-a proiectat asupra *eului*, așa cum am spus. Introjecția obiectului se prezintă aici cu o claritate remarcabilă.

Dar aceste melancolii ne relevă în plus și alte detalii care pot prezenta importanță pentru considerațiile noastre ulterioare. El ne indică un *eu* divizat, împărțit în două părți, una înverșunată împotriva alteia. Această primă parte este cea care a fost transformată prin introjecție, cea care înglobează obiectul pierdut. Dar partea care se arată atât de crudă față de vecina sa nu mai este o necunoscută pentru noi. Ea reprezintă „vocea constituției”, instanța critică a *eului*; chiar în condiții normale, acesta nu se arată niciodată atât de nemiloasă și de nedreaptă. Deja în cele afirmate până acum (în legătură cu narcisismul, tristețea și melancolia) am fost obligați să admitem formarea, chiar în interiorul *eului*, unei asemenea instanțe, susceptibilă de a se scinda de celălalt *eu* și de a intra în conflict cu acesta. Noi l-am numit *ideal al eului* și i-am atribuit funcțiunea de observare a sinelui, conștiința morală, cenzura viselor și rolul *ideal al eului* este moștenitorul narcisismului, în care *eul* infantil își este suficient sieși. Puțin câte puțin, el împrumută influențelor mediului toate exigențele pe care mediul le pretinde *eului*, exigențe pe care *eul* nu este totdeauna capabil să le

¹ Markuszewicz: Beitrag zum autistischen Denken bei Kindern, „Internat. Zeitsch. f. Psychoan.“ VI, 1920.

satisfacă, pentru ca, în cazurile când omul se crede îndreptățit a fi nemulțumit de el însuși, acesta să nu-și mai poată găsi satisfacția în *eul ideal* care s-a scindat brusc de celălalt eu. Am stabilit, pe deasupra, că în delirul auto-observării e posibil a remarca pe viu descompunerea acestei instanțe și a-i căuta originile în exercitarea autorității, înainte de toate, a celei părintești¹. Dar nu am uitat să adăugăm că distanța care separă acest *eu ideal* de *eul real* variază de la un individ la altul, și că la multe persoane această diferențiere din interiorul eului n-a depășit nivelul la care este reprezentată când e vorba de un copil.

Însă, înainte de a putea utiliza toate aceste materiale pentru explicarea organizării libidinale a unei mulțimi, trebuie să examinăm alte câteva raporturi reciproce între obiect și *eu*².

¹ *Zur Einführung des Narzissmus.*

² Știam prea bine că, prin intermediul acestor exemple împrumutate din domeniul patologiei, n-am epuizat natura fenomenului identificării și că am lăsat intactă o parte a enigmei pe care o prezintă formațiunile colective. Pentru a epuiza subiectul, ar trebui să ne dedicăm unei analize psihologice mult mai profunde și comprehensive. Pornind de la fenomenul identificării și urmând o anumită direcție, se ajunge, trecând prin imitație, la *Einfühlung*, adică la înțelegerea mecanismului care permite în general să se adopte o atitudine determinată față de o altă viață psihică. Chiar în manifestările unei identificări deja realizate, multe puncte rămân încă de elucidat. Identificarea are, printre altele, tendința de a se opune agresiunii împotriva

persoanei cu care subiectul se identifică, de a o proteja, de a-i veni în ajutor. Studiarea acestor identificări, așa cum se prezintă ele, de pildă pe baza comunității formate de un clan, i-a revelat lui Robertson Smith rezultatul surprinzător că acestea se intermediază pe recunoașterea unei substanțe comune (*Kinship and Marriage — Înrudire și Căsătorie, 1885*) și pot, prin urmare, să fie create prin participarea la o masă comună. Această particularitate permite relaționarea identificărilor de acest gen cu istoria primitivă a familiei umane, așa cum am schițat-o eu în cartea mea *Totem și Tabu*.

CAPITOLUL VIII

Starea de dragoste și hipnoza

Cu toate capriciile sale, limbajul curent rămâne fidel unei realități oarecare. Din acest motiv, el desemnează sub numele de „dragoste” relații afective foarte variate, pe care noi le reunim teoretic sub aceeași denotație, fără a indica totuși dacă prin acest cuvânt trebuie să înțelegem dragostea adevărată, propriu-zisă, admitând astfel implicit posibilitatea unei ierarhii în sânul fenomenului iubirii. Nu ne va fi greu să dovedim existența unei astfel de ierarhii prin fapte extrase din observație.

Într-un anume număr de cazuri, dragostea nu este altceva decât o atașare libidinală de un obiect, în scopul satisfacerii sexuale directe, atașament care încetează de îndată ce această satisfacere este realizată: aceasta este dragostea comună,

senzuală. Cunoaștem, totuși, faptul că situația libidinală nu prezintă totdeauna această simplitate. Certitudinea că nevoia abia satisfăcută n-ar întârzia să se trezească, trebuie să fi oferit principalul motiv al atașării permanente față de obiectul sexual, al persistenței „dragostei” pentru acel obiect, chiar în momentele când nu există nevoia sexuală.

Din dezvoltarea atât de remarcabilă a vieții amoroase a omului decurge și o altă consecință. În timpul primei faze a vieții, fază care se termină în general în jurul vârstei de cinci ani, copilul găsește într-unul din părinții lui întâiul său obiect destinat dragostei, asupra căruia își concentrează toate tendințele sexuale care cer satisfacție. Refuzarea care se produce la sfârșitul acestei faze impune renunțarea la majoritatea acestor scopuri sexuale infantile și antrenează o profundă modificare a atitudinii față de părinți. Copilul rămâne foarte atașat de părinții săi, dar tendințele sale primitive sunt îngădite în scopul lor. Sentimentele pe care le va încerca de-acum încolo pentru persoanele iubite sunt calificate drept „tandre”. Se știe că tendințele „senzuale” anterioare persistă în inconștient cu mai multă sau mai puțină intensitate, și că, prin urmare, curentul primitiv continuă să curgă într-un anume sens¹.

Odată cu pubertatea, apar noi tendințe, foarte intense, cu scopuri sexuale directe. În unele cazuri

¹ A se vedea *Sexualtheorie*

defavorabile, aceste tendințe rămân, ca tendințe senzuale, separate de curentul continuu al sentimentelor „tandre”. Se obține atunci imaginea sub forma căreia cele două aspecte au fost cu plăcere idealizate de anumite curente literare. Omul nutrește un cult himeric față de femeile pentru care e plin de respect, dar care nu-i inspiră nici un sentiment de dragoste, și nu se excită decât în prezența altor femei pe care nu le „iubește”, pe care le stimează puțin, atunci când nu le disprețuiește. Foarte adesea, adolescentul reușește într-o oarecare măsură să realizeze sinteza iubirii platonice, spirituale, și a iubirii sexuale, terestre, în care caz atitudinea sa față de obiectul sexual este caracterizată prin acțiunea simultană a tendințelor libere și a tendințelor îngădite. După o anume parte din viața sexuală a omului care revine unuia sau altuia dintre aspecte, se poate măsura gradul de iubire adevărată, în opoziție cu dorința pur sexuală.

Chiar în cadrul acestei „iubiri veritabile”¹ noi am fost încă de la început frapați de faptul că obiectul iubit se sustrage criticii într-o oarecare măsură. În așa fel încât toate calitățile sale sunt apreciate mai mult decât acelea ale persoanei care nu e iubită, sau mai mult decât reprezenta ea în realitate, când

¹ *Ueber die allgemeine Erniedrigung des Liebeslebens, in Sammlung, 4. Folge, 1918.*

persoana în cauza nu era încă iubită. Când tendințele senzuale sunt mai mult sau mai puțin eficient refulate sau reprimite, se observă cum se naște iluzia că obiectul este iubit în același timp și senzual, din cauza calităților sale psihice, în timp ce, dimpotrivă, el își procură cel mai adesea sub influența plăcerii senzuale ceea ce i-au atribuit aceste calități psihice.

Ceea ce denaturează în acest caz judecata, este *idealizarea*. Însă orientarea noastră este facilitată prin acest fapt: vedem limpede că obiectul este tratat la fel ca propriul eu al subiectului și că, în starea de dragoste, o anumită parte a libidoului narcisist se află transferată în obiect. În anumite forme de alegere amoroasă devine chiar evident că obiectul servește la înlocuirea unui ideal pe care eul al dori să-l încarneze în propria sa persoană, fără însă a reuși să realizeze acest lucru. Obiectul este iubit pentru perfecțiunile care s-ar dori atribuite propriului său eu, iar prin acest subterfugiu se caută satisfacerea propriului său narcisism.

Pe măsură ce se accentuează și exagerarea valorii care se atribuie obiectului și stării de dragoste, interpretarea tabloului de care vorbeam devine mai ușoară. Tendințele îndreptate către satisfacerea sexuală directă pot suferi o represiune completă, așa cum se întâmplă adesea în dragostea poetică a adolescentului; *eul* devine din ce în ce mai puțin exigent, din ce în ce mai modest, în

timp ce obiectul din ce în ce mai măreț și mai prețios, atrage asupra lui toată dragostea pe care eul o poate încerca față de sine însuși, ceea ce poate avea drept consecință firească sacrificiului complet al *eului*. Obiectul absoarbe, devoră, ca să zicem așa, *eul*. În orice stare de dragoste, există o tendință spre umilire, spre limitarea narcisismului, către anularea propriei personalități în fața persoanei iubite; în cazuri extreme, aceste trăsături exagerate și după dispariția exigențelor senzuale dominând în exclusivitate scena.

Acest lucru se observă îndeosebi în dragostea nefericită, fără speranță, deoarece în dragostea împărțită, fiecare satisfacție sexuală este urmată de o diminuare a gradului de idealizare care se acorda obiectului. Simultan cu acest „abandon” al *eului* în fața obiectului, care nu se distinge cu nimic de abandonul sublim față de o idee abstractă, încetează funcțiunile convenite față de ceea ce *eul* considera drept ideal, prin care aceasta ar vrea să-și dizolve personalitatea. Spiritul critic încetează: tot ceea ce face și pretinde obiectul, este bun și ireproșabil. Vocea conștiinței încetează de a mai interveni, ori de câte ori se ivește ceva care ar putea fi în favoarea obiectului; în orbirea din dragoste devii criminal fără remușcări. Întreaga situație poate fi rezumată în această formulă: *obiectul a înlocuit ceea ce era ideal pentru eu*.

În ce privește diferența între identificare și starea de dragoste în manifestările sale cele mai elevate,

cunoscute sub denumirile de fascinație, amplificare amoroasă — aceasta este foarte ușor de descris. În primul caz, *eul* se îmbogățește prin calitățile obiectului, asimilându-se cu acesta, pentru a ne servi de expresia domnului Ferenczi, prin introjecție; în al doilea caz, *eul* este sărăcit, dându-se în întregime obiectului, estompându-se ca personalitate în fața acestuia. Se constată, cu toate acestea, privind mai îndeaproape situația, că această descriere dă naștere unor opoziții care, în realitate, nu există. Din punct de vedere economic, nu-i vorba de o îmbogățire propriu-zisă, nici de o sărăcire, deoarece chiar starea de dragoste extremă poate fi concepută ca o introjecție a obiectului în eu. Distincția următoare poate că va conduce la observarea unor puncte mai importante: în cazul identificării, obiectul se volatilizează și dispăre, pentru a reapare în eu, care suferă o transformare parțială, după modelul obiectului dispărut: în celălalt caz, obiectul există încă, dar va fi înzestrat cu toate calitățile, și în detrimentul acestuia. Dar această distincție, la rândul său, ridică o obiecție. E foarte sigur faptul că identificarea presupune o negare a calităților obiectului? Nu poate exista identificare fără dispariția obiectului? Dar, înainte de a ne angaja în discutarea acestor aride întrebări, deja bănuim vag că natura situației presupune o alternativă, *potrivit faptului că obiectul este plasat în locul eului sau a ceea ce constituie idealul eului*.

De la starea de dragoste la hipnoză nu e prea mult. Punctele de intersecție dintre cele două sunt evidente. Subiectul dă dovadă față de hipnotizator, de unde și umiliința în supunere, de același abandon, de aceeași absență a spiritului critic, ca față de persoana iubită. Se constată aceeași renunțare la inițiativa personală; nu există nici o îndoială ca hipnotizatorul a luat locul *idealului eului*. Totuși, în hipnoză toate aceste particularități apar reliefate cu mai multă claritate, astfel încât ar părea mai indicat să se explice starea de dragoste prin hipnoză, decât să se urmeze calea inversă. Hipnotizatorul reprezintă pentru hipnotizat singurul obiect demn de atenție; restul nu mai contează. Faptul că *eul* simte ca într-un vis tot ceea ce dorește și cere hipnotizatorul, ne aduce aminte că am omis să menționăm, printre funcțiunile datorate *idealului eului*, exercițiului probei realității¹. Nu-i de mirare dacă *eul* consideră o percepție ca reală, atunci când instanța psihică, însărcinată cu supunerea evenimentelor la proba realității, se pronunță pentru realitatea acestei percepții. Absența completă a tendințelor cu scopuri sexuale libere contribuie la asigurarea extremei purități a fenomenelor. Raportul hipnotic constă într-un aban-

¹ A se vedea *Metapsychologische Ergänzung zum Traumlehre, in Sammlung Kleiner Schriften zur Neurosenlehre, Vierte Folge*, 1918.

don amoros total, cu excluderea oricărei satisfacții sexuale, în timp ce în starea de dragoste această satisfacție nu este refuțată decât momentan și stă tot timpul într-un arierplan, ca un posibil scop.

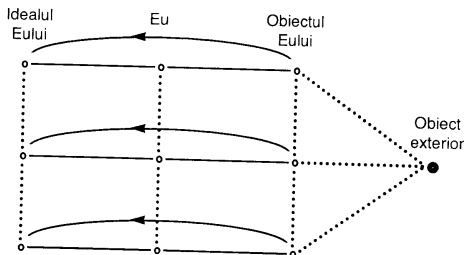
Dar putem spune, pe de altă parte, că raportul hipnotic reprezintă, dacă ne este permis să folosim această expresie, o formațiune colectivă în doi. Hipnoza nu se potrivește comparației cu formațiunea colectivă, deoarece este mai degrabă identică cu aceasta. Din structura complicată a unei mulțimi, hipnoza prezintă în stare izolată doar un singur element: atitudinea individului, făcând parte din mulțime, față de conducător. Prin această limitare, hipnoza se deosebește de formațiunea colectivă, tot așa cum se deosebește de starea de dragoste prin absența tendințelor sexuale directe. Ea ocupă astfel un loc intermediar între formațiunea colectivă și starea de dragoste.

E interesant de notat că tocmai tendințele sexuale deviate de la scopul lor sunt acelea care creează între oameni legăturile cele mai durabile. Acest fapt se explică ușor prin aceea că aceste tendințe nu sunt capabile de a primi o satisfacție completă, în timp ce tendințele sexuale libere suferă o diminuare extraordinară, o scădere de nivel, ori de câte ori scopul sexual este atins. Dragostea senzuală are soarta de a se stinge, odată satisfăcută; pentru a putea dura, trebuie asociată încă de la început cu elemente de tandrețe pură,

deviate de la scopul sexual, sau trebuie să sufere la un moment dat o transpunere de acest gen.

Hipnoza ne-ar releva ușor enigma constituției libidinale a unei mulțimi, dacă ea însăși n-ar prezenta niște trăsături care, ca și starea de dragoste lipsită de tendințe sexuale directe, scapă oricărei explicații raționale. Sub multe raporturi, hipnoza este încă greu de înțeles, prezentând un caracter mistic. Una din particularitățile sale constă într-un fel de paralizie a voinței și a mișcărilor, paralizie rezultând din influența exercitată de o persoană foarte puternică asupra unui subiect neputincios, lipsit, de apărare, și această particularitate ne sugerează hipnoza provocată animalelor prin teroare. Maniera în care este provocată hipnoza, raporturile ei cu somnul sunt încă departe de a fi elucidate; iar selectarea enigmatică a persoanelor capabile de a o provoca, în timp ce ea se arată a fi refractară la acțiunea altora, ne permite să presupunem că în hipnoză se realizează o condiție încă necunoscută, esențială față de puritatea atitudinilor libidinale. Alt fapt demn de remarcat: în ciuda totalei maleabilități sugestive a persoanei hipnotizate, conștiința morală a acesteia se poate arăta foarte rezistentă. Poate că acest lucru se întâmplă deoarece, în hipnoză, așa cum e practică această în mod obișnuit, subiectul continuă să-și dea seama că nu e vorba decât de

un joc, de o reproducere inexactă a unei alte situații de o importanță vitală mult mai mare.



Considerațiile anterioare ne permit totuși să stabilim formula constituției libidinale a unei mulțimi, cel puțin așa cum am avut-o în vedere până în prezent, adică a unei mulțimi având un conducător și care încă n-a dobândit, în urma unei *organizări* prea perfecte, proprietățile unui individ. Ținând cont de toate acestea, *o mulțime primară se prezintă ca o adunare de indivizi având toți înlocuit idealul eului prin același obiect, ceea ce a avut drept consecință identificarea eului acestora*. Reprezentarea grafică a acestei formule a fost întruchipată de desenul anterior.

CAPITOLUL IX

Instinctul gregar

Iluzia noastră de a fi rezolvat prin această formulă enigma mulțimii va fi de scurtă durată. Vom fi repede readuși la realitatea neliniștitoare a faptului că ne-am mulțumit să raportăm enigma mulțimii la enigma hipnozei care, la rândul său, prezintă încă atâtea obscurități. Și iată ivindu-se o altă obiecție care ne arată calea de urmat în continuare.

Trebuie să spunem că numeroasele legături afective care caracterizează mulțimea sunt suficiente, desigur, pentru a explica lipsa de independență și de inițiativă la individ, identitatea reacțiilor sale cu cele ale tuturor celorlalți indivizi care compun o mulțime, coborârea sa la rangul unei unități mulțimii. Însă mulțimea, considerată în ansamblul său, prezintă și alte caractere: scăderea activității intelectuale, gradul exagerat al afectivității,

incapacitatea de a se tempera și de a se reține, tendința de a depăși, în manifestările afective, toate limitele și de a da frâu liber acestor manifestări, lăsându-le să acționeze: toate aceste trăsături și altele analoage, cărora domnul Le Bon le-a dat o descriere atât de impresionantă, reprezintă, fără îndoială, o regresivitate a activității psihice spre o fază anterioară de care nu ne mirăm găsind-o la copiii și la sălbatic. O regresivitate asemănătoare caracterizează îndeosebi mulțimile obișnuite, în timp ce în cadrul mulțimilor prezentând un grad de organizare pronunțat, caracteristicile regresive, după câte știm noi, sunt considerabil atenuate.

Ne-am găsi astfel în prezența unei stări de fapt în care sentimentul individual și actul intelectual personal sunt prea slabe pentru a se afirma independent, fără sprijinul manifestărilor afective și intelectuale ale celorlalți indivizi. În legătură cu aceasta să ne amintim cât de numeroase sunt fenomenele de dependență în societatea umană normală, cât de puțină originalitate și de curaj personal găsim aici, până în ce punct individual este dominat de influențele unui suflet colectiv, precum particularitățile rasiale, prejudecățile de clasă, opinia publică, etc. Enigma influenței sugestive devine și mai de nepătruns, dacă admitem că aceasta se exercită nu numai dinspre conducător către conduși, ci și de la individ la individ, și ne putem reproșa de a nu fi luat în considerație

raporturile cu conducătorul și de a fi neglijat celălalt factor, acela al sugestiei reciproce.

Făcând astfel apel la modestie, vom fi dispuși să ascultăm o altă voce care ne promite o explicație bazată pe niște principii mai simple. Am împrumutat această explicație din inteligenta carte a domnului W. Trotter despre instinctul gregar, regretând numai că autorul n-a reușit să se sustragă antipatiilor dezlănțuite de ultimul mare război.

Domnul Trotter deduce fenomenele psihice proprii mulțimii dintr-un instinct gregar (*gregariousness*), instinct înăscut al omului ca și al altor specii animale. Din punct de vedere biologic, această gregaritate nu este decât o expresie și o consecință a pluri-celularității, iar din punctul de vedere al teoriei libidoului ar fi o nouă manifestare a tendinței libidinale pe care o prezintă ființele vii având aceeași constituție capabilă de a forma unități din ce în ce mai largi¹. Individul se simte „incomplet”, când este singur. Deja angoasa copilului mic reprezintă o manifestare a acestui instinct gregar. Opoziția față de turmă echivalează cu despărțirea de aceasta și, din acest motiv, este evitată cu teamă. Dar turma respinge tot ce este nou,

¹ *Instincts of the Herd in Peace and War*, Londra 1916. Este vorba de primul război mondial (nr.).

A se vedea lucrarea mea: *Jeneits des Lust Prinzips*. Beiheft II zur „Internat. Zeitschr. f. Psychoanal.“, VI, 1920.

neobișnuit. Instinctul gregar reprezintă un instinct primar care nu se poate descompune (which cannot be split up).

După domnul Trotter, instinctele primare ar fi următoarele: instinctul de conservare, de nutriție, instinctul sexual și instinctul gregar. Acesta ultimul se poate afla adesea în opoziție cu celelalte. Sentimentele de culpabilitate și conștiința datoriei ar fi cele două proprietăți caracteristice ale unui animal gregar. Chiar din instinctul gregar, domnul Trotter face să derive forțele de represiune a căror existență în individ a descoperit o psihanaliză și, prin urmare, și rezistențele pe care le întâmpină medicul pe parcursul tratamentului psihanalitic. Limbajul își datorează importanța sa în faptul că face posibilă înțelegerea reciprocă în interiorul turmei, el fiind acela pe care se bazează în mare parte identificarea indivizilor aparținând acestei formațiuni primare.

La fel cum domnul Le Bon a insistat în mod deosebit asupra formațiunilor colective pasagere, iar domnul Mc. Dougall asupra asocierilor stabile, domnul Trotter își concentrează interesul asupra asocierilor celor mai generale pe care le alcătuiește omul, acel *Eon politikon*¹, și cărora autorul încearcă să le stabilească bazele psihologice. Observația sa, potrivit căreia Boris Sidis deduce instinctul gregar

¹ ființă politică, gr. (n. tr.)

din sugestibilitate, este, din fericire pentru el, superfluă; această observație constă în explicația bazată pe un model necunoscut, insuficient, iar inversarea acestei propoziții, anume că sugestibilitatea este mai degrabă un produs al instinctului gregar, mie personal mi s-ar părea mult mai firească.

Însă și din mai multe motive decât față de alte concepții, celei a lui Trotter i se poate obiecta că nu ține cont suficient de rolul conducătorului în cadrul mulțimii, în timp ce, în ceea ce ne privește, suntem înclinați să credem că este imposibil să înțelegem natura mulțimii, dacă se face abstracție de persoana conducătorului. În general, instinctul gregar nu admite prezența conducătorului, care nu poate apărea în mulțime decât din întâmplare și, în plus, nu se observă cum poate genera acest instinct nevoia de un dumnezeu: lipsește un păstor pentru turmă. Concepția domnului Trotter poate fi respinsă și cu ajutorul argumentelor psihologice, arătând, cu o oarecare probabilitate, că instinctul gregar nu este ceva care nu se poate descompune, că acesta nu este primar din același motiv și în același sens precum instinctul de conservare și instinctul sexual.

Firește că e mai ușor să urmărim ontogeneza instinctului gregar. Frica pe care copilul o încearcă atunci când rămâne singur, și pe care domnul Trotter o considera deja ca o manifestare a

instinctului gregar, se lasă interpretată în alt fel, cu mai multă verosimilitate. Ea este expresia unei dorințe nesatisfăcute, având ca obiect mama, mai târziu și alte persoane familiare, dorința a cărei cauză și natură nu este înțeleasă de copil, și pe care acesta nu se pricepe decât să o transforme în angoasă¹. Departe de a fi temperată de apariția unui om oarecare „al turmei”, dimpotrivă, angoasa copilului este provocată de vederea unui „străin”. Mai mult, copilul rămâne mult timp lipsit de instinctul gregar sau de sentimentul colectiv. Acest instinct și acest sentiment nu se formează decât treptat în „nursery”,² ca efect al relațiilor dintre părinți și copii și ca reacție la sentimentul de gelozie cu care copilul mai mare începe prin a accepta intruziunea copilului mai mic. Primul dintre aceștia l-ar înlătura cu plăcere pe ultimul, în scopul de a-l separa de părinți și de a-l deposeda de toate drepturile sale; dar, având în vedere existența unei iubiri egale pe care o manifestă părinții față de toți copiii familiei și dată fiind imposibilitatea de a menține la nesfârșit această atitudine ostilă fără a prejudicia chiar pe aceia care au început prin a o adopta, între toți copiii începe să se producă o identificare, formându-se un sentiment de comunității, sentiment care se va dezvolta mai târziu în cadrul

școlii. Prima cerință care dă naștere acestei reacții este cea de dreptate, de comportare egală față de toți. Se cunoaște cu câtă forță și cu câtă solidaritate se manifestă această revendicare în școală. Pentru că nu poți fi tu însuși preferatul și privilegiatul, trebuie ca toți să stea sub același semn, ca nimeni să nu se bucure de favoruri speciale și de privilegiul particular. S-ar putea considera drept neverosimilă această transformare a geloziei într-un sentiment de solidaritate, la copiii adunați în aceeași cameră și așezați în băncile aceleiași școli, dacă un proces similar nu s-ar observa mai târziu și în alte circumstanțe. Gândiți-vă la o mulțime de tinere femei sau fete romantice, îndrăgostite de un cântăreț sau de un pianist la modă, adunându-se în jurul acestuia, îndată ce s-a terminat concertul. Fără îndoială, fiecare are motive de a fi geloasă pe celelalte, însă, dat fiind numărul lor și imposibilitatea ca fiecare să-l acapareze pentru sine ca obiect al iubirii comune, toate femeile renunță și, în loc să se tragă reciproc de păr, acționează ca o gloată solidară, adresează idolului omagiile unanime și sunt fericite să-și împartă o suviță din cârul acestuia. La început rivale, ele au reușit în finalmente să se identifice una cu cealaltă, comunicând prin aceeași dragoste față de același obiect. Când o atare situație patetică este susceptibilă de a se termina în mai multe feluri (și acesta este cazul celor mai multe dintre situații), soluția

¹ A se vedea: *Introducere în psihanaliză*
Camera copilului. -- engl.

care apare cel mai adesea e aceea care implică posibilitatea unei anumite satisfacții, în timp ce multe altele, care ar părea totuși mai firești, nu sunt adoptate, pentru că, în condițiile oferite de realitate, acestea sunt incompatibile cu realizarea scopului.

Toate celelalte manifestări a căror eficacitate în viața socială, ca de pildă spiritul comun, spiritul de grup, etc., a fost constatată ulterior, decurg, ele însele, în mod incontestabil din gelozie. Nimeni nu trebuie să se distingă de ceilalți, toți trebuie să facă și să aibă același lucru. Dreptatea socială înseamnă să-ți refuzi multe lucruri, pentru ca ceilalți, la rândul lor, să renunțe la aceleași lucruri sau, situație identică, să nu le poată reclama. Tocmai această revendicare a egalității reprezintă rădăcina conștiinței sociale și a sentimentului datoriei. Tot ea e aceea pe care o regăsim, într-un mod cu totul neașteptat, la baza a ceea ce psihanaliza ne-a revelat ca fiind „angoasa de contaminare” a sifiliticilor, angoasă care corespunde luptei pe care sunt obligați s-o susțină acești nefericiți împotriva dorinței incoștiente de a transmite boala lor celorlalți: pentru ce să rămână numai ei cei cărora li se refuză atâtea lucruri, în timp ce alții trăiesc bine și sunt liberi de a participa la toate bucuriile vieții?

Frumoasă anecdotă despre judecata lui Solomon are și ea aceeași semnificație: deoarece copilul uneia dintre femei a murit, nu trebuie ca cealaltă

să aibă un copil viu. Această dorință i-a fost de ajuns regelui pentru a recunoaște femeia al cărei copil murise.

Sentimentul social se bazează astfel pe transformarea unui sentiment primitiv ostil într-un atașament pozitiv care nu reprezintă în fond decât un fenomen de identificare. Atâta timp cât putem urmări această transformare începând din punctul de plecare, ea pare a se produce sub influența unui atașament comun, bazat pe tandrețe, față de o persoană exterioară mulțimii. Noi înșine suntem departe de a face o analiză completă proprie, însă ne este suficient faptul că am relevat această trăsătură, care constă în necesitatea unei egalități pe cât posibil completă. Am remarcat deja că, relativ la cele două mulțimi artificiale, constituite prin Biserică și prin Armată, principala lor caracteristică consta în faptul că toți membrii unei mulțimi sau ai alteia sunt iubiți de către șef cu o dragoste egală.

Or, nu trebuie să uităm că revendicarea egalității, formulată de mulțimi, se aplică numai membrilor care compun acea mulțime, nu și șefului. Toți indivizii vor să fie egali, însă dominați de un șef. Mulți egali, capabili de a se identifica unii cu alții, și un singur superior: aceasta este situația existentă într-o mulțime înzestrată cu viață. Tot astfel ne permitem să corectăm concepția domnului Trotter afirmând că, mai mult decât un „animal gregar”, omul este un *animal de hoardă*, adică un element constitutiv al unei hoarde conduse de un șef.

CAPITOLUL X

Mulțimea și hoarda primitivă

În 1917, am adoptat ipoteza lui Ch. Darwin, potrivit căreia forma primitivă a societății umane ar fi fost reprezentată de o hoardă supusă dominației absolute a unui mascul puternic. Am încercat atunci să arăt că destinele acestei hoarde au lăsat urme de neșters în istoria ereditară a umanității și, mai ales, că evoluția totemismului, care cuprinde începuturile religiei, ale moralei și ale diferențierii sociale, se află în legătură cu suprimarea violentă a șefului și cu înlocuirea hoardei paterne cu o comunitate fraternă¹. E adevărat că aceasta nu e decât o ipoteză, ca atâtea altele prin care isotricii umanității primitive încearcă să clarifice preistoria: o *just so story*, după expresia unuia din amabilii mei critici englezi (Kroeger). Dar

¹ *Totem și Tabu*

consider că o ipoteză nu e de disprețuit când, ca și aceasta de față, se pretează la explicație și la o sinteză de fapte aparținând unor domenii din ce în ce mai îndepărtate.

Or, regăsim în mulțimile umane imaginea pe care o cunoaștem deja și care nu aparține altcuiva decât hoardei primitive: individ înzestrat cu o putere extraordinară și dominând o mulțime de tovarăși egali între ei. Psihologia acestei mulțimi, așa cum o cunoaștem după descrierile atât de des menționate, și anume dispariția personalității conștiente, orientarea ideilor și a sentimentelor tuturor într-o singură și aceeași direcție, predominanța afectivității și a vieții psihice inconștiente, tendința realizării imediate a intențiilor care se pot ivi, această psihologie, spunem noi, corespunde unei regresii către o activitate psihică primitivă, așa cum întâlnim în cazul hoardei primitive.

[Caracteristica generală a oamenilor, așa cum am descris-o anterior, se aplică îndeosebi hoardei primitive. Voința individului era prea slabă pentru a risca să acționeze. Impulsiunile colective erau în acel moment singurele posibile; voința individuală nu exista. Reprezentarea nu cuteza să se transforme în voință, nesimțindu-se întărită de percepția difuziunii generale. Această slăbiciune a reprezentărilor își găsește explicația în forța legăturii afective care unește pe fiecare de semenii săi; dar

uniformitatea condițiilor vieții și absența proprietății private au contribuit în egală măsură la producerea acestui conformism al actelor psihice. Chiar nevoile de excreție admit, așa cum se constată și astăzi la copii și soldați, o satisfacere în comun. Singura excepție o constituie actul sexual în timpul căruia prezența unei a treia persoane este cel puțin superfluă, această persoană fiind, în cazuri extreme, condamnată la o expectativă penibilă. Pentru ceea ce aparține reacției nevoii sexuale (satisfacerii genitale) a gregarității, a se vedea mai departe.]

Mulțimea ne apare astfel ca o resurrecție a hoardei primitive. Așa cum omul primitiv supraviețuiește virtual în fiecare individ, tot așa orice mulțime umană este capabilă să reconstituie hoarda primitivă. În această privință, trebuie să tragem concluzia că psihologia colectivă este cea mai veche psihologie umană; elementele care, izolate de tot ce se raportează la mulțime, ne-au servit la constituirea psihologiei individuale, nu s-au diferențiat de vechea psihologie colectivă decât destul de târziu, progresiv și într-un mod care, și în zilele noastre, nu este decât parțial. Vom încerca în continuare să indicăm punctul de plecare al acestei evoluții.

O primă idee care ne vine în minte indică asupra cărui punct e necesară o corecție a afirmației pe care am formulat-o adineauri. Trebuie îndeosebi să admitem că psihologia individuală este mai degrabă

tot atât de veche ca psihologia colectivă, întrucât, după câte știm noi, în acest caz au trebuit să existe încă de la început două tipuri de psihologie, aceea a individului care alcătuiește masa și cea a tatălui, a șefului, a conducătorului. Indivizii aparținând mulțimii erau tot atât de legați unii de alții cum sunt și astăzi, însă tatăl hoardei primitive era liber. Chiar izolat, actele sale intelectuale erau puternice și independente, voința lui nu avea nevoie de întărire din partea voinței altora. Pare prin urmare logic să tragem concluzia că *eul* său nu era prea limitat de relații libidinale, că el nu iubea pe nimeni în afară de propria persoană și că nu-i stima pe ceilalți decât atâta timp cât aceștia îi serveau drept satisfacere a nevoilor sale. *Eul* său nu se abandona dincolo de măsura obiectelor.

La răsăritul istoriei umane tatăl primitiv reprezenta acel *supraom* căruia Nietzsche nu-i așteptase venirea decât într-un viitor îndepărtat. Și astăzi, indivizii componenți ai mulțimii au nevoie să știe că șeful îi iubește cu o dragoste dreaptă și egală, însă șeful nu are nevoie să iubească pe nimeni, este înzestrat cu o natură de stăpân, narcisismul său este absolut, dar e plin de siguranță și independent. Știm că dragostea împiedică narcisismul, și ne-ar fi ușor să arătăm că prin această acțiune ea contribuie la progresul civilizației.

Tatăl hoardei primitive nu era încă nemuritor, cum a devenit mai târziu, ca urmare a divinizării

sale. Când murea, trebuia înlocuit, iar succesiunea sa era probabil asumată de cel mai tânăr dintre fii săi care până atunci fusese un simplu individ din mulțime, ca toți ceilalți. Trebuia să fie posibilă transformarea psihologiei colective în psihologie individuală, găsirea condițiilor în care se putea petrece această transformare, așa cum e posibilă, la albine, producerea dintr-o larvă, în caz de nevoie, a unei regine în loc de o lucrătoare. Nu se poate imagina în acest caz decât situația următoare: tatăl primitiv, își împiedica fiii să-și satisfacă tendințele sexuale directe; le impunea abținerea, ceea ce a avut drept consecință, în paralel, stabilirea unor legături afective care îi atașa de acesta și pe unii de ceilalți. Ca să spunem așa, el le-a introdus noțiunea de forță, în psihologia lor colectivă. Chiar gelozia sexuală și intoleranța sa au creat, în ultimă instanță, psihologia colectivă¹.

În fața celui care îi devenea succesori se deschidea posibilitatea satisfacerii sexuale, ceea ce avea ca efect afirmarea psihologiei sale individuale față de psihologia colectivă. Fixația libidoului asupra unei femei, posibilitatea de a-și satisface imediat și fără amânare nevoile sexuale, diminuau importanța tendințelor deviate ale scopului sexual și măreau

¹ Se poate, în egală măsură, admite că fiii, alungați și separați de tată, au depășit etapa identificării, și, înclinând către dragostea homosexuală, și-au cucerit libertatea care le-a permis să-șiucidă tatăl.

cu atât mai mult gradul de narcisism. De altfel, vom reveni în ultimul capitol al acestei lucrări asupra raporturilor existente între dragoste și formarea caracterului.

Să mai relevăm raporturile foarte instructive care există între constituirea hoardei primitive și organizarea care menține și asigură coeziunea unei mulțimi artificiale. Am văzut că Armata și Biserica se întemeiază pe iluzia sau, dacă vă place mai mult, pe reprezentarea înfățișând un șef iubindu-și toți subordonații cu o dragoste dreaptă și egală. Dar aceasta nu e decât o transformare idealistă a condițiilor existând în cadrul hoardei primitive, în interiorul căreia toți fiii se știu persecutați în mod egal de tatăl care le inspiră tuturor aceeași teamă. Deja forma următoare a societății umane, clanul totemic, se întemeiază pe această transformare care la rândul său, alcătuiește baza tuturor îndatoririlor sociale. Forța irezistibilă a familiei, ca formațiune colectivă naturală, provine cu siguranță din această credință, justificată de fapte, într-o dragoste egală a tatălui pentru toți copiii săi.

Dar apropierea dintre mulțime și hoarda primitivă e de natură a ne furniza informații și mai interesante. Trebuie să aruncăm o lumină asupra a ceea ce rămâne încă de neînțeles, de misterios în problema formațiunii colective, pe scurt, asupra tuturor faptelor cărora le-am dat numele misterioase de hipnotism și sugestie. Să ne amintim că hipnoza

conține ceva de-a dreptul neliniștitor; și acest element neliniștitor nu poate proveni decât din reprimarea sentimentelor, a dorințelor și a tendințelor vechi și familiare¹. Să ne mai amintim că hipnoza este o stare indusă. Hipnotizatorul se pretinde a fi în posesia unei forțe misterioase sau, ceea ce e același lucru, subiectul atribuie hipnotizatorului o forță misterioasă care îi paralizează voința. Această forță misterioasă, numită încă în mod obișnuit magnetism animal, trebuie să fie aceeași cu cea care constituie pentru primitivi sursa tabu-ului; aceeași forță care emană din persoana regilor și a șefilor și care pune în pericol pe cei care îndrăznesc să-i apropie (Mana). Cum se întâmplă că hipnotizatorul, care posedă acea forță, să și-o manifeste? Ordonând persoanei să îl privească în ochi: el hipnotizează într-un mod tipic prin privire. Dar cu siguranță că pentru primitiv aspectul șefului este plin de pericole și de nesuportat, tot așa cum mai târziu muritorul nu va suporta fără pericol imaginea divinității. Moise a fost obligat să servească de intermediar între poporul său și Iehova, deoarece acel popor nu putea suporta vederea lui Dumnezeu; și când s-a întors de pe muntele Sinai, fața sa strălucea, deoarece, ca și în cazul mediatorului la primitivi², o parte din „*Mana*” se fixase asupra lui.

¹ *Das Unheimliche*, „Imago”, V, 1919.

² A se vedea *Totem și Tabu* și sursele citate aici.

Totuși hipnoza se poate provoca și în alt fel, făcându-l pe subiect să fixeze un obiect strălucitor sau producând în preajma acestuia un zgomot monoton. Dar acesta este un procedeu contestabil și care a produs o mulțime de teorii psihologice incomplete și chiar eronate. În realitate, procedeul în cauză nu servește decât la deturnarea și la fixarea atenției conștiente. E ca și cum hipnotizatorul ar spune subiectului: „Acum nu te mai ocupa decât de persoana mea, restul lumii e lipsit de orice interes”. Este sigur că acest discurs, dacă ar fi pronunțat în realitate, s-ar dovedi ineficace din punct de vedere tehnic, întrucât n-ar face decât să-l sustragă pe subiect din atitudinea inconștientă împingându-l spre contradicția conștientă. Dar în timp ce hipnotizatorul evită să atragă asupra intențiilor sale gândirea conștientă a subiectului, iar acesta adoptă o atitudine în cursul căreia lumea trebuie să-i apară lipsită de interes, întreaga sa atenție se află, fără ca el să-și dea seama, concentrată asupra hipnotizatorului, între acesta și subiect stabilindu-se o atitudine de relație, de transfer. Metodele de hipnotizare indirecte au deci ca efect, ca atâtea procedee tehnice care stau la baza calambururilor și a vorbelor de duh, împiedicarea anumitor disocieri ale energiei psihice, susceptibile de a tulbura evoluția procesului inconștient, ajungând în final la același rezultat ca

în cazul influențării directe exercitate prin fixarea unor obiecte strălucitoare sau prin „pase”¹.

Domnul Ferenczi e îndreptățit să spună că, adresând subiectului ordinul de a adormi, care servește drept introducere la hipnoză, în ochii acestuia hipnotizatorul ține loc de părinte. El crede că poate distinge două varietăți de hipnoză: aceea care rezultă dintr-o sugestie liniștitoare, însoțită de mângâieri, și cea produsă de un ordin amenințător. Prima ar fi hipnoza maternă, iar ultima hipnoză paternă². Pe de altă parte, ordinul de a adormi, menit a provoca hipnoza, nu este în definitiv decât

¹ Faptul că persoana are atenția inconștientă concentrată asupra hipnotizatorului, în timp ce conștiința sa e ocupată de percepții neutre sau lipsite de interes, își găsește pandantul în constatările făcute pe parcursul tratamentelor psihanalitice și care merită menționate aici. Cel puțin o dată, în cursul unei analize, se întâmplă ca bolnavul să afirme cu insistență că nu-i vine nici o idee în gând. Asocierile sale libere sunt blocate, iar impulsunile care îl mobilizează în mod obișnuit rămân ineficace. Dar dacă se insistă, bolnavul va mărturisi în cele din urmă că se gândește la peisajul pe care-l vede prin fereastra cabinetului de consultație, la covorul care acoperă peretele sau la lustra care atarnă de plafon. Se constată în acest fel că el începe să sufere transferul, că este încă preocupat de ideile inconștiente referitoare la medicină, iar ideile sale încetează de a mai fi blocate de îndată ce i se explică starea sa.

² *Introjection und Uebertragung*, „Jahrbuch der Psychoanalyse”, I, 1909.

ordinul de a desprinde interesul persoanei față de lumea exterioară, pentru a-l concentra în întregime asupra persoanei hipnotizatorului: numai astfel acesta va fi înțeles de către subiectul însuși, deoarece în această detașare a interesului față de obiectele și întâmplările lumii exterioare rezidă caracteristica psihologică a somnului, și pe acest fapt se întemeiază afinitatea dintre somnul veritabil și starea hipnotică.

În felul acesta, hipnotizatorul, cu ajutorul procedeelelor specifice, trezește în persoana subiectului o parte din moștenirea arhaică a acestuia, care deja se manifestase anterior în atitudinea față de părinți și mai ales în ideea pe care și-o făcuse despre tată: aceea a unei personalități foarte puternice și periculoase, față de care nu te poți comporta decât într-o manieră pasivă și masochistă, o persoană în fața căreia trebuie să renunți complet la voința proprie și pe care n-o poți privi fără un sentiment de îndrăzneală vinovată. Numai în felul acesta ne putem reprezenta atitudinea individului hoardei primitive față de tatăl acesteia. Așa cum cunoaștem din manifestarea altor reacții, aptitudinea de a reinvia aceste situații arhaice variază de la un individ la altul. Subiectul este totuși capabil de a păstra — senzația vagă — că în fond hipnoza nu este decât un joc, decât o reviviscență iluzorie a acestor impresii străvechi, ceea ce e de ajuns să-l înarmeze cu o rezistență

suficientă împotriva consecințelor prea grave ale suprimării prin hipnoză a voinței.

În felul acesta, ceea ce este neliniștitor, tulburător, coercitiv în caracterul formațiunilor colective, așa cum apare el în manifestările sugestive ale acestora, poate fi explicat pe bună dreptate prin afinitatea care există între mulțime și hoarda primitivă, prima avându-și sursa în cea de-a doua. Conducătorul mulțimii întrușchipează totdeauna pe temutul tată primitiv, mulțimea dorește totdeauna să fie dominată de o putere nelimitată, este în cel mai înalt grad avidă de autoritate sau, pentru a ne servi de expresia domnului Le Bon, e însetată de supunere. Tatăl primitiv reprezintă idealul mulțimii care domină individul, după ce a luat locul Idealului eului. Pe bună dreptate, hipnoza poate fi desemnată drept o mulțime alcătuită din două persoane; pentru a putea folosi sugestia, această definiție are nevoie de o completare: în cadrul mulțimii în doi, trebuie ca subiectul care suferă sugestia să fie însufletit de o convingere fundamentată nu pe raționament sau percepție, ci pe atașare erotică¹.

—
Cred că pot atrage atenția asupra faptului că observațiile dezvoltate în acest capitol ne îndreptătesc să trecem de la concepția despre hipnoză, așa cum a fost ea formulată de către Bernheim, la concepția veche, mai naivă. Bernheim credea că poate deduce toate fenomenele hipnotice din sugesție, ea însăși ireductibilă. După noi, sugestia n-ar fi decât una din manifestările stării hipnotice avându-și sursa într-o predispoziție constientă ale cărei origini coboară în istoria primitivă a familiei umane.

CAPITOLUL XI

O treaptă a dezvoltării eului

Dacă examinăm viața individului din zilele noastre în lumina descrierilor, completându-se una pe alta, făcute de diferiți autori psihologiei colective, ne aflăm în fața unor complicații menite a descuraja orice tentativă de sinteză. Fiecare individ face parte din mai multe mulțimi, prezintă identificările cele mai variate, este orientat după simpatii în direcții multiple și își construiește *idealul eului* după modelele cele mai diverse. Fiecare individ participă astfel la mai multe suflete colective, la acelea ale rasei sale, ale clasei sale, ale comunității sale confesionale, ale statului său etc., și poate, în plus, să se ridice la un anumit grad de independență și originalitate. Aceste formațiuni colective permanente și durabile au efecte uniforme care se impun observatorului cu mai puțină forță decât manifestările mulțimilor

pasagere formându-se și dezagregându-se rapid și care au furnizat domnului Le Bon elementele strălucitei sale caracterizări făcute sufletului colectiv; în aceste mulțimi zgomotoase, efemere, suprapuse se observă miracolul dispariției complete, deși poate pasagere, a oricărei particularități individuale.

Am încercat să explicăm acest miracol, presupunând că el se datorează faptului că individul renunță la *idealul eului* său în favoarea idealului colectiv întruchipat de șef. Acest miracol, adăugăm noi făcând corecția necesară, nu este la fel de mare în toate cazurile. Uneori separarea dintre *eu* și *idealul eului* nu e completă, cele două roțiuni continuând să coexiste, *eul* conservându-și, cel puțin parțial, suficiența sa narcisistă anterioară. În acest caz, alegerea șefului va fi facilitată într-o mare măsură. E suficient ca el să posede proprietățile tipice ale acelor indivizi, în stare de puritate și claritate deosebite, proprietăți pe care el le impune celorlalți prin forța sa și prin marea sa libertate libidinală, pentru a fi repede desemnat ca șef și investit cu o putere deplină fără de care n-ar fi putut niciodată pretinde acest lucru. În ce privește ceilalți indivizi, adică cei al căror ideal al eului nu va găsi în persoana șefului o încarnare completă, aceștia sunt antrenați „în mod sugestiv”, adică în sensul identificării.

Se observă că contribuția pe care o aducem noi în explicarea structurii libidinale a unei mulțimi se

reduce la distincția dintre *eu* și *idealul eului* și, consecutiv, la două varietăți de relații, una reprezentată de identificare și cealaltă de substituirea unui obiect libidinal exterior prin *idealul eului*. Ipoteza care postulează existența acestor etape a eului și care, precum aceasta de față, constituie primul pas în analiza *eului*, trebuie să-și găsească justificarea puțin câte puțin în domeniile cele mai diverse ale psihologiei. În lucrarea mea *Zur Einführung des Narzissmus*¹, am încercat să combin datele patologice care pledează în favoarea acestei departajări. Totul ne autorizează să sperăm că un studiu psihologic mai aprofundat al psihozelor va putea releva în mod deosebit importanța sa. Să ne gândim numai la faptul că începând din acest moment *eul* stabilește o relație între un obiect și *idealul eului* emanat din el însuși, și e posibil să asistăm aici la reproducerea, în interiorul *eului*, a acțiunilor și reacțiilor reciproce care, după toate câte ne-a revelat teoria nevrozelor, se derulează între obiectul exterior și *eul* total.

Îmi propun să examinez aici una dintre consecințele posibile din acest punct de vedere, ceea ce îmi va permite în același timp să elucidiez o problemă pe care de altfel am fost obligat să o las fără soluționare². Fiecare dintre diferențierile

¹ *Jahrbuch der Psychoanalyse*, VI, 1914 -- Sammlung Kleinerer Schriften zur Neurosenlehre, seria a 4-a „Trauer und Melancholie”. Internat. Zeitschr. f. Psychoanal., IV, 1916/18. „Sammlung Kleinerer Schriften zur Neurosenlehre”, seria a 4-a.

psihice pe care le cunoaştem opune o dificultate în plus funcţionării psihice, îi sporeşte labilitatea şi poate deveni punctul de plecare, prin oprirea funcţionării, a unei boli. În acest fel, naşterea reprezintă trecerea de la un narcisim suficient sieşi la perceperea unei lumi exterioare variabile şi la prima descoperire a obiectului; din această tranziţie radicală rezultă că noi suntem capabili de a suporta mult timp noua stare creată prin evenimentul naşterii, că evadăm din aceasta periodic, pentru a regăsi în somn starea noastră anterioară de impasibilitate şi de izolare faţă de lumea exterioară. Această întoarcere la starea anterioară rezultă de altfel şi dintr-o adaptare la lumea exterioară care, mulţumită succesiunii periodice a zilei şi nopţii, suprimă pentru un timp cea mai mare parte a excitaţiilor pe care le suferim în viaţa activă.

Dar pe parcursul dezvoltării noastre, am suferit o diferenţiere psihică, prin formarea unui *eu* coerent, pe de o parte, şi a unui *eu* inconştient, refulat, exterior celui dintâi, pe de altă parte; şi ştim că stabilitatea acestei noi achiziţii este expusă unor loviturii neîncetate. În vis şi în nevroză, acest *eu*, inconştient, exilat, caută să se insinueze prin toate mijloacele, să forţeze porţile conştiinţei, protejate de rezistenţe de tot felul; iar în starea de trezie sănătoasă am recurs la anumite artificii pentru a permite să pătrundă provizoriu în *eu* nostru, ocolind dificultăţile, înşelând rezistenţele, acea parte refulată de la care aşteptam o oarecare plăcere.

Plasându-ne în acest punct de vedere trebuie să explicăm caracteristica spiritului şi umorul, în particular, ca şi comical în general. Toţi cei care sunt familiarizaţi cu psihologia nevrozelor vor găsi cu uşurinţă nişte exemple analoage, poate de o mai mică importanţă. Nu insist, deoarece mă grăbesc să revin la problema care ne interesează în mod deosebit.

Or, noi putem admite perfect că separarea care s-a petrecut între *eu* şi *idealul* eului nu poate nici ea să fie suportată foarte mult timp şi că trebuie să sufere cu vremea o regresiuine. În ciuda tuturor privaţiunilor şi restricţiilor impuse individului, violarea periodică a prohibiţiilor constituie pretutindeni regula, şi noi putem dovedi acest lucru vorbind de instituirea sărbătorilor care, la începuturi, nu reprezentau decât nişte perioade în timpul cărora excesele erau autorizate prin lege, ceea ce explică veselia care le caracteriza¹. Saturnaliile romanilor şi carnavalul din zilele noastre se aseamănă, din această perspectivă esenţială, cu sărbătorile primitivilor, în timpul cărora oamenii se dedau la nişte dezmăţuri ce violau poruncile cele mai sacre. Or, cum *idealul eului* înseamnă suma tuturor restricţiilor în faţa cărora individul trebuie să se supună, pătrunderea idealului în *eu*, reconcilierea sa cu *eul* trebuie să echivaleze pentru individ, care

¹ A se vedea *Totem şi Tabu*.

și regăsește astfel mulțumirea de sine, cu o sărbătoare magnifică¹

Se știe că există indivizi a căror stare afectivă generală oscilează periodic, de la o depresiune exagerată la o senzație de bunăstare sporită, și trecând prin anumite stadii intermediare. Aceste oscilații prezintă de altfel amplitudini foarte variate, de la cele mai insignifiante, abia perceptibile, până la cele extreme, precum cazurile de melancolie și de manie, stări exclusiv penibile și surse ale marilor tulburări din viața persoanelor atinse de acestea.

În cazurile tipice ale acestor stări afective ciclice, împrejurările exterioare nu par a juca un rol decisiv; în ce privește motivațiile ulterioare, la acești bolnavi nu se găsește nimic în plus și nimic altceva decât la alții. De asemenea există obiceiul de a considera cazurile respective ca nefiind psihogene. Dar există alte cazuri, total analoage, ale stărilor afective ciclice care pot fi ușor confundate cu niște traumatisme psihice. Despre acestea va fi vorba mai departe.

¹ Coincidența *eului* cu *idealul eului* produce totdeauna o senzație de triumf. Sentimentul de culpabilitate (sau de inferioritate) poate fi considerat ca expresia unei stări de tensiune între *eu* și *ideal*.

Domnul Trotter deduce refuzarea din instinctul gregar. În definitiv, și eu am spus același lucru, servindu-mă de un alt mod de exprimare, atunci când am atribuit același rol idealului *eului* (Einführung des Narzissmus)..

Motivele care determină aceste oscilații spontane ale stărilor afective sunt, prin urmare, necunoscute. Nu cunoaștem mai mult mecanismul prin intermediul căruia o manie s-a substituit unei melancolii. Tot atât de bine putem, în lipsa altei explicații, să aplicăm acestei categorii de bolnavi ipoteza formulată mai sus: *idealul eului*, după ce a exercitat asupra *eului* un control foarte riguros, se află momentan absorbit de acesta, combinat cu el.

Pentru a evita orice neclaritate, să reținem bine acest fapt: din punctul de vedere al analizei *eului* făcută de noi, este incontestabil că, în cazul maniacului, *eul* și *idealul eului* reprezintă un tot, astfel încât persoana, dominată de un așa sentiment de triumf și de satisfacție încât nici o critică n-o poate tulbura, e liberă de orice îngrădire, la adăpost de orice reproș, de orice remușcare. E mai puțin evident, dar foarte verosimil, că mizeria melancolicului este expresia unei opoziții acute între cele două ipostaze ale *eului*, opoziție în urma căreia idealul, excesiv de sensibil, își exprimă condamnarea nemiloasă a *eului* față de mania nimicniciei și de auto-umilire. E necesar doar să cunoaștem dacă motivul acestor raporturi modificate între *eu* și *ideal* trebuie căutat în revoltele periodice, a căror existență a fost admisă mai sus, împotriva acestei noi instanțe, adică în ideal, sau în alte împrejurări.

Transformarea în manie nu constituie o trasătură indispensabilă a tabloului morbid al depresiunii

melancolice. Există melancolii simple, cu acces unic sau periodic, melancolii care nu pot fi considerate manii. Dar, pe de altă parte, există melancolii în cadrul cărora împrejurările exterioare joacă un rol etiologic evident. Sunt acelea care survin fie în urma morții unei ființe iubite, fie ca urmare a unor împrejurări care au determinat desprinderea de libidoul unui obiect iubit. Ca și melancoliile spontane, aceste melancolii psihogene se pot transforma în manie, cu întoarcerea consecutivă la melancolie, ciclul reîncepând astfel de mai multe ori. Situația este deci destul de obscură, tot așa cum destul de rare sunt și formele și cazurile de melancolie care au fost supuse până în prezent examinării psihanalitice¹. Singurele cazuri pe care le înțelegem bine în momentul de față sunt acelea în care obiectul este abandonat, deoarece s-a dovedit nedemn de dragoste. În acest caz, obiectul se află reconstituit în eu și judecat sever de *idealul eului*. Reproșurile și atacurile dirijate împotriva obiectului se manifestă sub forma unor reproșuri adresate sieși².

¹ A se vedea Ahraham: *Ansätze zur psychoanalytischen Erforschung Behandlung des manisch-depressiven en Irreseins*, etc., 1912, în „Klinische Beiträge zur Psychoanalyse, 1921”.

² Sau mai exact: aceste reproșuri se ascund în spatele celor adresate propriului eu și cărora li se imprimă fermitatea, tenacitatea și trăsătura imperioasă și fără apel care caracterizează reproșurile de care se împovărează melancolicii.

Chiar o melancolie aparținând acestui ultim tip se poate transforma în manie, astfel încât posibilitatea respectivă apare ca o particularitate independentă față de toate celelalte trăsături ale aspectului morbid al problemei.

Dar eu nu văd nici o dificultate în a introduce în explicarea celor două varietăți ale melancoliei, cea spontană și cea psihogenă, factorul pe care l-am definit ca fiind revolta periodică a *eului* împotriva *idealului eului*. În ce privește melancoliile spontane, se poate admite că *idealul* manifestă o tendința de o severitate aparte, ceea ce are drept consecință automată suprimarea sa temporară. În melancoliile psihogene, revolta *eului* ar fi provocată de rigorile pe care *eul* le suferă din partea *idealului*, în cazul identificării sale cu un obiect condamnat și respins.

CAPITOLUL XII

Câteva considerații suplimentare

De-a lungul cercetării noastre, pe care rugăm cititorul să o considere provizoriu terminată, am văzut cum se deschid în fața noastră mai multe perspective care solicitau atenția. Dar noi n-am putut răspunde acestor solicitări, în ciuda perspectivelor unor descoperiri interesante și a unor puncte de vedere fecunde. Ne vom mărgini, în acest capitol final, să reluăm numai câteva dintre ele pe care am fost obligați să le neglijăm în capitolele precedente.

A. — Distincția dintre identificarea *eului* și substituirea cu un obiect a idealului eului găsește o interesantă ilustrare în cadrul celor două mari mulțimi artificiale pe care le-am studiat mai înainte: Armata și Biserica creștină.

Este evident că superiorul, adică, la drept vorbind, șeful armatei, reprezintă pentru soldații săi idealul, în timp ce legătura care există între soldați și acesta este una de identificare, datorită căreia fiecare deduce obligațiile de camaraderie și cele de serviciu sau de asistență reciprocă. Un soldat care ar vrea să se identifice cu șeful său, ar arăta dimpotrivă ridicol. Nu fără motiv, în tabăra lui Wallenstein, vânătorul își bate joc de șeful de stat major spunându-i:

„Wie er räuspert und wie er spuckt,
Das habt ihr ihm glücklich abgesehen!“¹

Altfel se întâmplă în cadrul Bisericii catolice. Fiecare creștin îl iubește pe Cristos ca pe propriul său ideal și este legat de ceilalți creștini prin identificare. Dar Biserica cere mai mult din partea lui. Creștinul trebuie, pe de o parte, să se identifice cu Cristos și, pe de altă parte, să-i iubească pe ceilalți creștini, așa cum i-a iubit Iisus. Biserica pretinde prin urmare ca situația libidinală creată prin formațiunea colectivă să fie completată în două direcții. Pe de o parte, identificarea trebuie să completeze dragostea: pe de altă parte, dragostea trebuie să vină în completarea identificării. Această dublă împlinire depășește în mod manifest constituția mulțimii. Poți fi un bun creștin, fără a avea

¹ „Dumneavoastră îl imitați (pe Wallenstein—n.n.) chiar și în modul de a tuși și de a se mișca.“ (n. trad.)

niciodată ideea de a te așeza în locul lui Cristos și de a-ți extinde dragostea, așa cum a făcut acesta, asupra tuturor oamenilor. Omul slab nu poate avea pretenția de a se ridica la nivelul măreției sufletului și la puterea iubirii lui Cristos. Însă numai întreținând și favorizând această pretenție, creștinismul a căutat să obțină o morală mai severă.

B. — Am spus că e posibil să determinăm, în dezvoltarea psihică a umanității, momentul când psihologia individuală s-a desprins de psihologia colectivă, când individul a dobândit o anumită independență în raport cu mulțimea¹.

Să ne întoarcem rapid la mitul științific referitor la tatăl hoardei primitive. Acest tată a fost ridicat mai târziu la demnitatea de Creator al lumii, și pe bună dreptate, deoarece el este acela care a creat pe toți fiii din care s-a alcătuit prima mulțime. El a constituit pentru fiecare dintre aceștia idealul, în același timp temut și adorat, sursa noțiunii ulterioare de tabu. Această majoritate s-a asociat într-o zi, și-a ucis tatăl sfâșiindu-l în bucăți. Nici un membru al mulțimii victorioase nu i-a putut lua locul, iar dacă unul dintre aceștia ar fi făcut-o, ar fi constatată ridicându-se împotriva sa aceeași ostilitate, urmată de lupte și de asasinat. Și în final toți și-au dat

¹ Considerațiile care urmează sunt rezultatul unui schimb de idei cu domnul Otto Rank.

seama că trebuiau să renunțe la moștenirea tatălui. Atunci au format comunitatea fraternă totemică, în care toți membrii se bucurau de aceleași drepturi, erau legați de aceleași prohibiții totemice, trebuiau să păstreze amintirea asasinatului și să-și ispășească crima. Dar nemulțumirea față de situația creată a persistat, devenind sursa unor noi situații. Puțin câte puțin, membrii mulțimii fraterne au fost readuși la restabilirea vechii ordini într-un plan nou: bărbatul a devenit nou șef, dar șef al familiei, și a distrus privilegiile regimului matriarhal care se instaurase după suprimarea tatălui. Ca o compensație, acest șef a putut recunoaște atunci divinitățile materne venerate de preoții care suferiseră castrarea, după exemplul dat de tatăl hoardei primitive; noua familie n-a fost totuși decât umbra celei vechi, tații erau numeroși, fiecare dintre aceștia fiind limitat în drepturile sale de drepturile celorlalți.

Privațiunile suportate cu nerăbdare au putut decide atunci ca un individ sau altul să se desprindă din mulțime și să-și asume rolul tatălui. Cel care a făcut-o a fost primul poet epic, iar progresul respectiv nu s-a realizat mai întâi decât în imaginația sa. Acest poet a transformat realitatea potrivit dorințelor sale. El a inventat mitul eroic. Erou era cel care ucisese singur tatăl ce apăruse ulterior și în mit ca un monstru totemic. Dacă tatăl a constituit primul ideal al băiatului, acesta a devenit mai apoi erou, așa cum a fost creat de imaginația

poetului, și de primul *ideal al eului* aspirând la subminarea tatălui. Ideea de erou apare probabil la cel mai tânăr dintre fii, sau la cel preferat de mama care îl ocrotise de gelozia tatălui al cărui succesor putea deveni în epocile hoardei primitive. În elaborarea poetică a realităților acelor epoci, femeia, care nu reprezenta decât miza asasinatului, ca și sursa tentațiilor și obiect al pofteilor, se afla probabil în situația de a se transforma în instigatoare și complice activă a acestui act criminal.

Mitul atribuie numai eroului fapta care, desigur, n-ar putea fi decât opera întregii hoarde. Dar, conform observației domnului Rank, în legendă se regăsesc niște urme foarte clare ale situației reale pe care aceasta a transformat-o. Adesea e vorba de un erou, mai în toate situațiile cel mai tânăr dintre fii care a scăpat de cruzimea tatălui, mulțumită neoziei care l-a făcut să pară puțin periculos. Acest erou are o sarcină grea de îndeplinit, însă nu o poate duce la bun sfârșit decât cu concursul unei mulțimi alcătuite din mici animale (albine, furnici). Animalele respective n-ar fi decât reprezentarea simbolică a fraților hoardei primitive, așa cum în simbolistica visului insectele și viermii înseamnă frați și surori (considerați, cu o nuanță de dispreț, drept copilași). În afară de aceasta, în fiecare dintre sarcinile despre care vorbește mitul și povestea, se recunoaște cu ușurință o reprezentare simbolică substitutivă a acțiunii eroice.

Prin urmare, cu ajutorul mitului individul se detașează de psihologia colectivă. Primul mit a fost cu siguranță de ordin psihologic: a fost mitul eroului. Mitul explicativ al naturii nu va surveni decât mai târziu. Poetul, care a făcut pasul pentru a se desprinde de imaginația mulțimii, știe totuși, potrivit unei alte remarci a domnului Rank, să se întoarcă la viața reală. Căci el merge în dreapta și-n stânga, pentru a povesti mulțimii faptele vitejești pe care imaginația sa le atribuie eroului. Acest erou nu este, în fond, decât poetul însuși. Astfel se reîntoarce el la realitate, ridicându-și auditorii la înălțimea imaginației sale. Însă auditorii, care îl cunosc pe poet, știu să se identifice cu eroul căruia îi împărtășesc atitudinea, plină de dorințe nerealizate, față de tatăl primitiv¹.

Iluzia mitului eroic culminează prin divinizarea eroului. E posibil ca eroul divinizat să fie anterior lui Dumnezeu-tatăl, ca el să anunțe reîntoarcerea tatălui primitiv în avatarul unei divinități. Succesiunea cronologică ar fi deci următoarea: zeiță-mamă — erou-dumnezeu-tată. Însă numai prin ridicarea tatălui primitiv, care n-a fost niciodată uitat, la

¹ Cf. Hans Sachs: *Gemeinsame Tagträume*, ținându-se cont de o comunicare făcută la al VI-lea Congres de psihanaliză de la La Haye, 1920, „Internationale Zeitschr. f. Psychoanal.", VI, 1920.

demnitatea divină și-a căpătat divinitatea trăsăturile pe care i le cunoaștem și astăzi¹.

C. — Am vorbit adesea, pe parcursul acestei lucrări, despre tendințele sexuale directe și despre cele deviate de la scopul lor, și sperăm că această distincție n-a provocat prea multe obiecții din partea cititorului. Totuși credem că n-ar fi inutil să revenim asupra acestor probleme cu câteva detalii, chiar dacă ne-am expune la repetarea a ceea ce am afirmat deja în altă parte.

Primul și cel mai bun exemplu al tendințelor sexuale deviate de la scopul lor ne-a fost oferit de evoluția libidoului la copil. Toate sentimentele pe care le încearcă copilul pentru părinții săi și pentru persoanele care îl protejează subzistă, așa cum au fost, în dorințele prin care se concretizează tendințele sale sexuale. Copilul pretinde de la aceste persoane toate mângâierile pe care le cunoaște, vrea să le îmbrățișeze, să le atingă, să le privească, e curios să le vadă organele genitale și să asiste la îndeplinirea actelor lor cele mai intime, promite să ia în căsătorie pe mama sa ori pe bonă, oricare ar fi ideea pe care și-o face despre căsătorie, își propune să-și determine tatăl să dea naștere unui copil etc. Observația directă și examenul analitic

¹ În această expunere prescurtată, am fost obligați să renunțăm la sprijinul care ne-ar fi fost furnizat de materialele oferite de legendă, mit, poveste, istorie de moravuri, etc.

ulterior al rămășițelor infantile nu ne lasă nici o îndoială asupra legăturii intime care există între sentimentele de tandrețe și de gelozie, pe de o parte, și intențiile sexuale, pe de altă parte, și ne indică până în ce punct copilul face din persoana pe care o iubește obiectul tuturor tendințelor sale sexuale încă rău orientate.

Această primă formă pe care o îmbracă dragostea la copil și care se află în relație strânsă cu *complexul Oedip* suferă, așa cum se știe, încă de la începutul perioadei de latență, o acțiune de reprimare. Nu mai rămâne decât un atașament afectiv, de tandrețe pură, pentru aceleași persoane, însă un atașament căruia nu i se poate atribui calificativul de „sexual”. Psihanalizei, care luminează adâncimile vieții psihice, nu-i este greu să arate că legăturile sexuale ale primilor ani ai copilăriei subzistă, dar în stare refulată și inconștientă. Ea confirmă că pretutindeni unde ne găsim în prezența unui sentiment tandru, acesta nu face altceva decât să succedă unui atașament pur „senzual” față de persoana în cauză sau este reprezentarea simbolică (*imago*) a acestui atașament.

Desigur, trebuie o examinare specială pentru a-ți da seama dacă acest curent sexual anterior există încă, într-un caz dat, în stare refulată, sau dacă este complet secătuit. Sau, pentru a ne exprima mai limpede: s-a stabilit că există încă, atât ca formă cât și ca posibilitate, și că este capabil, în

orice clipă, ca urmare a unei regresii, să învingă; trebuie numai să știm, și acest lucru nu e totdeauna posibil, care este eficacitatea sa actuală. Și, în legătură cu aceasta, trebuie să fim prevăzători față de cele două surse ale erorii, împotriva Scyllei subestimării inconștientului reprimat și contra Charybdei tendinței de a judeca fenomenele normale după criteriul pe care îl aplicăm fenomenelor patologice.

Pentru psihologia care nu vrea să pătrundă în adâncimile a ceea ce este reprimat, legăturile afective, tandre, apar totuși ca o expresie a tendințelor care nu au caracter sexual, chiar dacă ele decurg din tendințe care au avut ca obiect sexualitatea¹.

Suntem îndreptățiți să afirmăm că tendințele de care este vorba au fost deturnate de la scopurile lor sexuale, cu toate că nu e ușor de a descrie această deviație de la scop, conform exigențelor metapsihologiei. Se cuvine să spunem totuși că aceste tendințe îngrădite se prezintă totdeauna ușor nuanțate de sexualitate; omul predispus spre tandrețe, prietenul, adoratorul caută apropierea corporală și vederea persoanei iubite, dar cu o dragoste care nu mai este decât „pauliniană”². Dacă dorim, putem să vedem în această deviație

¹ Sentimentele ostile, care au o structură mai complicată, nu fac excepție de la această regulă.
² Referitor la sfântul Pavel (n. trad.).

de la scop un început al *sublimării* tendințelor sexuale, ori să lărgim și mai mult limitele acestora. Din punct de vedere funcțional, tendințele sexuale îngrădite au un mare avantaj asupra celor neîngrădite. Nefiind susceptibile de o satisfacere completă, acestea se arată în mod deosebit capabile de a crea niște legături durabile, în timp ce tendințele sexuale directe suferă, după fiecare satisfacere, o mare scădere de nivel, și în intervalul care se scurge între această scădere de nivel și o nouă acumulare de libido sexual, obiectul atașamentului anterior poate fi înlocuit cu un altul. Tendințele îngrădite se pot amesteca în toate proporțiile posibile cu cele neîngrădite, pot suferi o nouă transformare în acestea din urmă, după ce inițial au fost produse de ele.

Se știe cu câtă ușurință se transformă, mai ales la femei, relațiile afective de natură amicală, fondate pe recunoștință și admirație, în dorințe erotice: așa sunt relațiile dintre profesori și elevi, dintre artiști și admiratoarele entuziaste.

Chiar nașterea acestor legături afective, nicidecum intenționale la început, deschide în mod direct o ușă de comunicare cu dorințele sexuale excesive. În *Pietatea contelui de Zinzendorf*, Pfister a arătat, printr-un exemplu frapant și care e departe de a fi izolat, cu câtă ușurință se transformă o intensă relație religioasă într-o nesățioasă poftă sexuală. Pe de altă parte, transformarea tendințelor

sexuale directe, ele însele efemere, în atașamente durabile, de tandrețe pură, este un lucru obișnuit, și chiar pe această transformare se bazează în mare parte consolidarea căsătoriilor întemeiate pe dragoste pasionată.

Nu vom fi, evident, mirați să aflăm că tendințele sexuale îngrădite rezultă din tendințele sexuale directe, atunci când niște obstacole exterioare sau interioare se opun realizării scopurilor sexuale. Refularea care se produce în timpul perioadei de latență constituie unul din aceste obstacole interioare sau devenite interioare. În ce privește tatăl hoardei primitive, am admis că intoleranța acestuia îi condamna pe toți fiii la abstenența sexuală și le impunea un tip de relații îngrădite în ce privește scopul, în timp ce el își rezerva sieși o libertate sexuală neîngrădită și independentă față de orice altă relație. Toate legăturile pe care se întemeiază mulțimea decurg din tendințele îngrădite. Dar în legătură cu aceasta, intrăm în abordarea unui nou subiect, acela referitor la raporturile dintre tendințele sexuale directe și formațiunea colectivă.

D. — Aceste ultime observații ne permit deja să întrevădem prin ce sunt defavorabile formațiunii colective tendințele sexuale directe. Chiar a existat, în cursul evoluției familiei, o fază a raporturilor sexuale colective (căsătorie de grup), dar cu cât iubirea sexuală dobândește importanță mai mare pentru individ, cu atât acesta devine capabil de

a se îndrăgosti, și cu atât mai mult tindea către o limitare a dragostei la două persoane — *una cum uno* — situație care pare impusă chiar de natura scopului sexual. Tendințele poligamice trebuiau să se mulțumească cu înlocuirea succesivă a unui obiect de dragoste cu un altul.

Cele două persoane reunite în vederea satisfacerii sexuale constituie, prin căutarea expresă a solitudinii, o demonstrație vie împotriva instinctului gregar, contra sentimentului colectiv. Cu cât aceste persoane sunt mai îndrăgostite, cu atât nu mai au nevoie de ceilalți. Eforturile lor de a se sustrage de sub influența mulțimii se manifestă sub forma unui sentiment de rușine. Emoțiile extrem de violente, suscitade de gelozie, servesc la protejarea obiectului sexual împotriva prejudiciului care poate rezulta în urma unei legături colective. Numai în cazul când tandrețea, adică factorul personal al unui raport amoros, se șterge complet în fața factorului senzual, devin posibile relațiile amoroase expuse în public sau, ca în cazul orgiei, actele sexuale simultane în interiorul unui grup. Dar chiar în acest fel se produce regresivitatea către un stadiu anterior al raporturilor sexuale, când dragostea propriu-zisă nu juca încă nici un rol, toate obiectele sexuale fiind considerate ca având o valoare egală, aproape în sensul acestei răutăți rostite de Bernard Shaw: „A fi îndrăgostit înseamnă a exagera peste măsură diferența dintre o femeie și o alta.“

Numeroase fapte par să vină în sprijinul ideii apariției destul de tardive a dragostei în relațiile sexuale dintre bărbat și femeie, rezultând de aici faptul că opoziția dintre iubirea sexuală și atașamentul colectiv este, și ea, târzie. Or, la prima vedere, această supoziție este de natură a părea inconciliabilă cu mitul nostru despre familia primitivă. Nu-i așa că, din dragoste pentru mame și surori, ceata fraților a fost împinsă către uciderea tatălui, și că nu e greu să-ți imaginezi această dragoste altfel decât una primitivă în totalitate, adică un amestec intim de iubire tandră și de iubire senzuală? Dar reflectând mai îndeaproape la toate acestea, nu vom întârzia să constatăm că această obiecție nu este, în fond, decât o confirmare. Printre reacțiile provocate de uciderea tatălui, figurează instituirea exogamiei totemice, adică prohibirea oricărui raport sexual cu femeile aparținând familiei, iubite tandru încă din copilărie. S-a petrecut astfel o sciziune între partea tandră, și partea sexuală a iubirii masculine, sciziune ale cărei efecte se fac simțite și în zilele noastre¹. Ca urmare a acestei exogamii, bărbatul s-a văzut obligat să-și satisfacă nevoile sexuale cu femei străine care nu-i inspirau nici un sentiment de dragoste și de tandrețe.

¹ Cf. *Ueber die allgemeinste Erniedrigung des Lebenslebens*, 1912, „Sammlung Kleiner Schriften zur Neurosenlehre“, seria a 4-a.

În marile mulțimi artificiale, precum Biserica și Armata, nu e loc pentru femeie ca obiect sexual. Raporturile de dragoste dintre bărbat și femeie rămân în afara acestor organizații. Chiar în cadrul mulțimilor compuse din bărbați și femei, diferențele sexuale nu joacă nici un rol. Nu e loc pentru a întreba dacă libidoul care menține coeziunea mulțimilor este de natură homosexuală sau heterosexuală, deoarece mulțimea nu e diferențiată după sexe și face, în mod deosebit, abstracție de scopurile care conduc organizarea genitală.

Tendențele sexuale directe păstrează un anumit caracter de individualitate, chiar la individul absorbit de masă. Când aceasta individualitate depășește un anumit grad, formațiunea colectivă este amenințată cu destrămarea. Biserica catolică are perfectă dreptate recomandând fidelilor săi celibatul și impunând acest lucru preoților săi, însă dragostea a împins adesea chiar clerici să părăsească Biserica. Dragostea femeii rupe legăturile colective create de rasă, se ridică deasupra diferențierilor naționale și a ierarhiilor sociale, și prin acest fapt, contribuie într-o mare măsură la progresul culturii. Pare sigur că iubirea homosexuală se acomodează mai ușor cu relațiile colective, chiar acolo unde apare ca o tendință sexuală neîngrădită: fapt demn de remarcat, a cărui explicație ne-ar duce însă prea departe.

Examenul psihanalitic al nevrozelor ne-a arătat că simptomele acestora decurg din tendințele sexuale directe refulate dar rămase în stare activă. Se poate completa această formulă adăugând: aceste simptome mai pot proveni din tendințele îngrădite, dar îngrădite incomplet sau făcând posibilă reîntoarcerea la scopul sexual reprimat. E ceea ce explică pentru ce nevroza îl face asocial pe individ, creând o prăpastie între cel atins de sindromul respectiv, și formațiunile colective din care el făcea parte în mod obișnuit. Se poate spune că nevroza reprezintă pentru mulțime un factor al descompunerii, în același grad ca și dragostea. Și se observă în schimb că de câte ori se manifestă o puternică tendință de acest gen în formațiunile colective, nevrozele se atenuează și chiar pot dispărea provizoriu. S-a încercat, de altfel, și pe bună dreptate, folosirea acestei opoziții dintre nevroză și formațiunea colectivă într-un scop terapeutic. Chiar acela care nu regretă dispariția iluziilor religioase în lumea civilizată modernă va conveni că, atâta timp cât aceste iluzii erau destul de puternice, ele constituiau, pentru cei care trăiau sub dominația lor, cea mai bună protecție împotriva nevrozelor. La fel, nu e dificil de a recunoaște în toate adeziunile la secte sau la comunități mistico-religioase sau filosofico-mistice expresia unei căutări a remediei indirecte contra oricăror nevroze. Toate acestea se adaugă opoziției dintre

tendențele sexuale directe și tendințele sexuale îngrădite.

Abandonat sieși, nevroticul este obligat să substituie formațiunile sale simptomatice marilor formațiuni colective din care a fost exclus. El își crează propria sa lumea imaginară, propria religie, sistemul său himeric, și reproduce în acest fel și instituțiile omenirii sub un aspect desfigurată care trădează puternica contribuție pe care o au în acest sens tendințele sexuale directe¹.

E. — Înainte de a încheia, să alcătuiim, plasându-ne în punctul de vedere al teoriei libidoului, un tablou comparativ al diverselor stări de care tocmai ne-am ocupat: starea de dragoste, hipnoza, formațiunea colectivă și nevroza.

Starea de dragoste se bazează pe coexistența tendințelor sexuale directe și a tendințelor sexuale deviate de la scop, obiectul atrăgând asupra sa o parte a libidoului narcisist al *eului*. Această stare este limitată la *eu* și la obiect.

Hipnoza seamănă cu starea de dragoste prin faptul că este în egală măsură limitată la *eu* și la obiect, însă se bazează în special pe tendințele sexuale îngrădite, și așează obiectul în locul *idealului eului*.

¹ A se vedea Totem și Tabu, cap. II (fin.): Tabu și ambivalență.

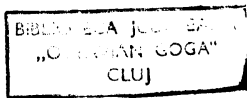
În cadrul *mulțimii*, acest proces suferă o amplificare; mulțimea seamănă cu starea hipnotică prin natura instinctelor care îi asigură în acest fel coeziunea și prin substituirea obiectului cu idealul eului; dar în mulțime, tuturor acestor trăsături se adaugă identificarea fiecărui individ cu toți ceilalți, identificare ce, la modul primitiv, a putut fi făcută posibilă, mulțumită aceleiași atitudini față de obiect.

Aceste ultime două stări, hipnoza și formațiunea colectivă, sunt niște supraviețuiri ereditare ale filogeniei libidoului uman, hipnoza subzistând ca predispoziție, mulțimea — ca supraviețuitoare directă. Substituirea tendințelor sexuale îngrădite sau directe favorizează în aceste două stări separația dintre *eu* și *idealul eului*, separație care a început deja în starea de dragoste.

Nevroza se detașează de această serie. Și ea se bazează pe o particularitate a evoluției libidoului uman, pe ceea ce se poate numi dubla articulație a funcțiunii sexuale directe, caracteristică pe care perioada de latență a întrerupt-o.¹ Ea împarte cu hipnoza și formația colectivă, caracterul regresiv care lipsește în starea de dragoste. *Nevroza* se produce ori de câte ori când trecerea de la scopurile sexuale directe la scopurile sexuale îngrădite nu s-a putut efectua complet, și corespunde unui *conflict* între tendințele care,

A se vedea *Sexualtheorie*.

absorbite, asimilate de eu, au efectuat această evoluție, și unor fracțiuni sau fragmente ale aceluiași tendințe care, făcând parte din inconștientul refulat, pretind, la fel ca niște sentimente și dorințe complet refulate, satisfacerea lor directă. Nevroza posedă un conținut extrem de bogat, deoarece îmbrățișează, pe de o parte, toate raporturile posibile dintre eu și obiect, ca și pe acelea în care obiectul este menținut, sau în care e abandonat sau erijat în eu, și pe de altă parte raporturile care iau naștere din conflictele angajate între eu și *idealul eului*.



Cuprins

Capitolul I — Introducere	5
Capitolul II — Sufletul colectiv după Gustave Le Bon	9
Capitolul III — Alte concepții asupra vieții psihice colective	29
Capitolul IV — Sugestie și libido	41
Capitolul V — Două mulțimi artificiale: Biserica și Armata	49
Capitolul VI — Noi probleme și noi orientări ale cercetărilor	61

Capitolul VII — Identificarea	69
Capitolul VIII — Starea de dragoste și hipnoza	81
Capitolul IX — Instinctul gregar	91
Capitolul X — Mulțimea și hoarda primitivă	101
Capitolul XI — O treaptă a dezvoltării <i>eului</i>	113
Capitolul XII — Câteva considerații suplimentare	123

**În aceeași colecție
au apărut:**

- SIGMUND FREUD — Cinci lecții de psihanaliză
- SIGMUND FREUD — Psihanaliza visului

amnă: unul — folos, iar celălalt — pagubă. Cine știe cauzele pentru care Cerul îl urâște pe cel războinic? Si înțeleptul reușește cu greu să explice aceasta.

Dao creșc nu luptă, dar știe să învingă. El nu vorbește, dar știe să răspundă. El vine de la sine. El este liniștit și știe să conducă (lucrurile). Plasa naturii este rară, dar nimic nu trece prin ea.

Capitolul 74

Dacă poporul nu se teme de moarte, ce rost mai are să-l amenințăm cu moartea? Cine silește oameni să se teamă de moarte și socoate că această ocupație este distractivă, pe acela îl voi prinde și-l voi nimici. Cine îndrăznește să acționeze astfel?

De ucis, ucide-ntotdeauna cel însărcinat cu uciderea; a ucide-n locul celui însărcinat cu uciderea, înseamnă să cioleşti în locul marelui țimplar (**dao**). Cel care, luând locul marelui meșter, taie (cu poporul) își va răni mîna.

Capitolul 75

Poporul flămînzește, deoarece cîrmuirea îi ia dări prea mari. Iată de ce flămînzește (poporul). Este greu să guvernezi poporul atunci cînd cîrmuirea este prea activă. Iată de ce este greu să guvernezi. Poporul moare ușor, pentru că năzuința lui spre viață este prea puternică. Iată de ce moare ușor. Cel care nu-și precupețește viața, își prețuiește prin aceasta viața.

Capitolul 76

La naștere omul este delicat și slab, iar după moarte, tare și puternic. Toate ființele și plantele sunt delicate și slabe atunci cînd se nasc, iar cînd pier sunt tari și puternice. Ceea ce este tare și puternic este ceea ce pierie, iar ceea ce este delicat și slab este ceea ce începe să trăiască. De aceea o

oaste puternică nu învinge, ci (piere) asemenea unui copac puternic. Ceea ce este tare și puternic nu are avantajul pe care-l are ceea ce este delicat și slab.

Capitolul 77

Firescul **dao** amintește de încordarea arcului. Cînd partea lui de sus se lasă în jos, partea de jos se ridică. Ea înlătură prisosul și-l dă celui care are nevoie. Firescul **dao** ia de la cei bogați și dă celor săraci ceea ce li s-a luat. **Dao** omenesc însă, (acționează) dimpotrivă. El ia de la cei săraci și dă ceea ce li-a luat de la cei bogați. Cine poate să le dea celorlalți tot ce prisosește?

Acest lucru îl pot face numai cei care urmează calea lui **dao**. De aceea, omul înțelept face și nu se folosește de ceea ce a făcut, săvîrșește fapte mărețe și nu se glorică. El este nobil, pentru că nu are pasiuni.

Capitolul 78

Apa este cea mai moale și cea mai slabă ființă din lume, dar ea este de nîcînvins în înfrîngerea a ceea ce este solid și puternic, și nimic pe lume nu este de seama ei.

Cei slabi îi înving pe cei puternici, iar ceea ce este moale învinge ceea ce este tare. Acest lucru îl știu toți, dar oamenii nu-l pot înfăptui. De aceea, omul înțelept spune: ce-l care a luat asupra-și să înjosească țara devine domnitor și cine a luat asupra-și să nenorocească țara devine stăpînitor. Cuvintele adevărate seamănă cu contrariul lor.

Capitolul 79

După potolirea unei mari răscoale, vor rămîne neapărat urmări. Cum putem numi aceasta un bine? De aceea, înțeleptul le face (întotdeauna) bine oamenilor și nu cere de la ei ceea ce le-a dat. Cei buni tind spre înțelegere, iar cei răi