



Citation: Oliveira Costa, A. (2024). *La guerra secondo Norbert Elias e Sigmund Freud: una condizione umana*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 14, n. 28: 107-122. doi: 10.36253/cambio-16850

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Eliasian Themes

La guerra secondo Norbert Elias e Sigmund Freud: una condizione umana

ANDRÉ OLIVEIRA COSTA

UFRGS

Email: androlicos@gmail.com

Abstract. Instead of conceiving civilisation as a destination, both Norbert Elias and Sigmund Freud have questioned the ideals of the civilised individual, revealing its darker aspects, steeped in contradictions and ambivalences. Both thinkers have integrated barbarism within the concept of civilisation, thereby rewriting the destinies of societies. The civilising process is thus interpreted as a combination of progress and regression, construction and destruction, civilisation and barbarism, influenced by both civilising and de-civilising forces. Experiences of violence generate social traumas that are passed down from generation to generation. In this context, the collapse of civilisation emerges as one of the inevitable fates of the civilising process.

Keywords: war, civilising process, Sigmund Freud, Norbert Elias.

Per secoli, le guerre sono state combattute in nome di una missione civilizzatrice. A questo scopo, la politica veniva esercitata (Clausewitz 1837) quale imposizione della volontà del più forte sull'avversario più debole. In tale ricerca della supremazia di un gruppo su un altro, la contrapposizione di forze ha definito i conflitti sociali come l'essenza della politica: *signore e servo* (Hegel 1807), *capitalista e proletario* (Marx 1867), *amico e nemico* (Schmitt 2013) o *radicati ed esterni* (Elias, Scotson 2004). Invece di considerare la civilizzazione come un fatto culturale già raggiunto e definitivo e dunque da imporre con la forza la civilizzazione come un'entità già compiuta e definitiva, Sigmund Freud e Norbert Elias hanno cercato di comprendere l'*epoca delle catastrofi* (Hobsbawm 2014), analizzando le ragioni che stanno alla base delle guerre. Entrambi gli autori hanno immaginato la condizione umana come intrinsecamente legata alla violenza, rompendo con gli ideali di civilizzazione e rivelandone le contraddizioni e le ambivalenze. «Siamo i barbari tardivi», ha affermato Norbert Elias (1988). La civilizzazione si fonderebbe sulla rinuncia alle pulsioni, e su di questa si costruirebbero i beni culturali più significativi. Questa tesi, che Freud (1908, 1921, 1930, 1939) non ha mai abbandonato, ha fornito a Elias le fondamenta per

sviluppare la sua teoria sui processi di civilizzazione. Tuttavia, la civilizzazione non si sviluppa senza la produzione di resti sia nella formazione di sintomi e sogni, sia nella creazione di abitudini e costumi, i quali portano con sé origini e intenzioni dimenticate nel corso della storia (Mazurel 2021).

Il processo di civilizzazione non estirpa la violenza, ma assimila silenziosamente le sue manifestazioni, che rimangono quindi occultate, non dette o riconosciute. Nella lotta per la sovranità tra gli Stati che conferisce loro il monopolio della violenza fisica, il processo riconfigurava i conflitti sociali, che in precedenza si esprimevano nella forma della guerra tra popoli e nazioni, inscrivendoli ora gradualmente nella dinamica delle strutture psichiche e nell'economia delle pulsioni. «Ma nello stesso tempo il campo di battaglia viene in un certo senso introiettato. Una parte delle tensioni e passioni che un tempo venivano risolte nello scontro diretto tra uomo e uomo deve essere ora risolta da ciascuno entro di sé», ha affermato Elias (1939b: 315). Così, trasferiti nel retroscena della coscienza o in un'altra scena, *Ein anderer Schauplatz* (Freud 1900), i conflitti sociali si sono lentamente trasformati in conflitti psichici.

CONSIDERAZIONI IN TEMPO DI GUERRA

Sigmund Freud visse la Prima Guerra Mondiale, ma non ebbe l'opportunità di assistere agli orrori della Seconda. A causa della sua età avanzata, quasi sessant'anni, non fu chiamato a partecipare ai combattimenti. Tuttavia, ciò non significa che non ebbe esperienza della violenza di quel periodo, considerando che molti dei suoi familiari e alcuni psicoanalisti a lui vicini ne furono toccati direttamente. Come descritto dallo psicoanalista Ernest Jones (1970), suo biografo e amico, uno dei figli di Freud, Jean-Martin, si arruolò volontario nell'agosto del 1914 per prestare servizio nell'esercito in Galizia, Russia e Italia. Oliver fu reclutato come ingegnere, mentre Ernst finì per combattere in Italia a partire dall'aprile del 1915. Tra i colleghi psicoanalisti più prossimi a lui, Max Eitingon servì nell'esercito austriaco come chirurgo a Praga e in Ungheria; Karl Abraham, anch'egli chirurgo, lavorò nella Prussia orientale. Otto Rank prestò servizio nell'artiglieria pesante a Cracovia, mentre Sándor Ferenczi lavorò come medico a Budapest e successivamente come psichiatra in un ospedale militare.

La Prima Guerra Mondiale si svolse all'alba del nuovo secolo, mobilitando gli affetti più profondi di ogni essere umano, compresi i sentimenti legati ai tratti nazionalistici di ciascun individuo. Freud, che non si era mai identificato né come cittadino austriaco né con la città di Vienna, scrisse a Karl Abraham il 26 luglio 1914:

Tuttavia, forse per la prima volta in 30 anni mi sento un austriaco e vorrei provarci ancora una volta con questo Impero non molto speranzoso. Il morale è ovunque eccellente. L'effetto liberatorio dell'azione coraggiosa e la sicurezza della Germania contribuiscono molto a questo (Freud, Abraham 2002: 575).

Il mese successivo, Freud apparve piuttosto sicuro riguardo alla dichiarazione di guerra della Germania contro Belgio, Francia e Inghilterra. Nella sua lettera a Sándor Ferenczi, datata 23 agosto 1914, scrisse:

L'impeto di entusiasmo in Austria mi ha travolto, all'inizio. Al posto del benessere e della pratica internazionale, che da tempo si sono dissolti, speravo di ottenere una patria vitale da cui la tempesta della guerra avesse allontanato i peggiori miasmi e in cui i bambini potessero vivere con fiducia. Come molti altri, anch'io ho mobilitato la libido per l'Austria-Ungheria (Freud, Ferenczi 1996: 13).

L'entusiasmo di Freud per la guerra si trasformò gradualmente in un sentimento di delusione a seguito del ritiro delle truppe austro-ungariche dalla Serbia. In quel momento, la sua speranza rimaneva ancora riposta nelle mani dei tedeschi. Freud credeva fermamente nella vittoria della Germania, riconoscendo il profondo orgoglio nazionalistico che tale successo avrebbe suscitato nel popolo tedesco dopo la sconfitta dei nemici. «Dopo la guerra non si potrà andare in Inghilterra per molto tempo. Chi sa se in Italia? Anche la Germania sarà impossibile, a causa della non ingiustificata arroganza dei tedeschi» (Freud, Ferenczi 1996: 14). Tuttavia, con il progredire dei conflitti, le cose in casa Freud iniziarono a deteriorarsi. Arrivarono tempi di scarsità. Cominciava a farsi sentire la mancanza dei ragazzi, dei colleghi, dei pazienti. Anche il suo lavoro subì una drastica riduzione. Dopo le vacanze estive, Freud

riceveva solo uno o due appuntamenti al giorno, e alla fine del primo anno di guerra non superava le sei sedute settimanali. L'assenza dei colleghi psicoanalisti, la sospensione delle riunioni della *Società Psicoanalitica di Vienna* e l'annullamento dei congressi dell'*Associazione Internazionale di Psicoanalisi* lo lasciarono molto solo nel panorama psicoanalitico. Inoltre, il suo ottimismo nei confronti dell'esercito tedesco cominciava a intaccare anche le sue amicizie personali. Dall'altra parte dell'Europa, Ernest Jones si affermava come una speranza per l'espansione della psicoanalisi oltre le comunità ebraiche e di lingua tedesca. Tuttavia, in tempo di guerra, anche la semplice corrispondenza tra Paesi rivali veniva sospesa; spesso doveva essere deviata o impiegava giorni per arrivare a destinazione. Freud chiese ad Abraham: «Nessuno di noi ha notizie di Jones, immagino. Anche per voi è una sensazione così strana che appartenga ai nostri "nemici"?» (Freud, Abraham 2002: 594). Il suo breve slancio nazionalistico, quindi, si scontrò con una realtà che solo la guerra può generare: quella di equiparare gli stranieri ai nemici.

A questo punto, Freud aveva perso la speranza che la guerra potesse dare un contributo alla civilizzazione. In una lettera all'amica Lou Andreas-Salomé, datata 25 novembre 1914, scrive:

Non dubito che l'umanità sopravviverà anche a questa guerra, ma so per certo che per me e per i miei contemporanei il mondo non sarà mai più un luogo felice. È troppo orribile. E la cosa più triste è che è esattamente il modo in cui avremmo dovuto aspettarci che le persone si comportassero in base alla nostra conoscenza della psicoanalisi. A causa di questo atteggiamento nei confronti dell'umanità, non sono mai stato in grado di condividere il suo ottimismo spensierato. La mia conclusione segreta è sempre stata: poiché possiamo considerare la più alta civilizzazione attuale solo come gravata da un'enorme ipocrisia, ne consegue che siamo organicamente inadatti ad essa (Freud, Andreas-Salomé 1975: 21).

Circa vent'anni dopo, secondo quanto osserva Roudinesco (2014), Sigmund Freud impiegò molto tempo a comprendere che la Seconda guerra mondiale non era semplicemente un altro conflitto tra nazioni, ma incarnava un principio di distruzione e sterminio razziale, volto all'annientamento di una parte dell'umanità e alla sua sostituzione con un'altra. «[Freud] diede [...] prova di vero accecamento quanto alla natura stessa dell'antisemitismo nazista» (*ivi*, 291). Nonostante i segnali di tempi più bui, Freud resistette fino all'ultimo a lasciare Vienna. Sentendosi al sicuro entro i confini del suo Paese, non credeva che il crescente pericolo proveniente dalla vicina Germania potesse arrivare fino a casa sua. Nell'aprile del 1933, appena tre settimane dopo l'incendio del *Reichstag*, egli rimase fermo nella sua posizione rispondendo al suo collega e amico, lo psicoanalista ungherese Sándor Ferenczi, che già lo esortava a fuggire:

Non è detto che il regime hitleriano si impadronisca anche dell'Austria; è ovviamente possibile, ma tutti credono che qui non raggiungerà l'apice della brutalità che ha raggiunto in Germania. Non c'è sicuramente alcun pericolo personale per me, e se ritenete che la vita nell'oppressione sia ampiamente scomoda per noi ebrei, allora non dimenticate quanta poca soddisfazione promette la vita dei rifugiati in un Paese straniero, sia esso la Svizzera o l'Inghilterra. La fuga, a mio avviso, sarebbe giustificata solo in caso di pericolo letale e, in un primo momento, se ti uccidono, è una morte come un'altra (Freud, Ferenczi 1996: 449).

Nel maggio del 1936, alla vigilia del suo ottantesimo compleanno, Freud desiderava ancora rimanere a Vienna. Alla domanda di S.H. Foulkes se si sentisse in pericolo in Austria e valutasse l'idea di fuggire, rispose: «No, resteremo qui. Ci siamo sistemati come se nulla fosse» (Foulkes 1969: 25). Freud appariva come uno scettico ottimista, ancora fiducioso in un futuro che presto si sarebbe rivelato oscuro: «Ce la caveremo; non è detto che qui la situazione sia brutale come in Germania» (Foulkes 1969: 25). Ma le cose stavano rapidamente peggiorando. Il 12 marzo 1938, la Germania nazista annesse il territorio austriaco come provincia del nuovo Reich. Lo stesso giorno, Freud scrisse nel suo diario: «*Finis Austriae*» (Freud 1992: 314). Tre giorni dopo, un gruppo di SA fece irruzione nella sua casa e, il 22 dello stesso mese, sua figlia Anna fu prelevata dalla Gestapo per testimoniare al sospetto che l'*Associazione Internazionale di Psicoanalisi* fosse un'istituzione sionista e antinazista.

Il 4 giugno 1938 Freud fu costretto a lasciare la casa in cui aveva vissuto per quasi quarant'anni, mentre le bandiere con la svastica sventolavano alle finestre del suo edificio al numero 19 di via Berggasse. La sua notorietà e l'influenza di amici importanti lo aiutarono a ottenere dal partito nazista il permesso di lasciare Vienna, a patto di versare una cospicua somma di denaro al governo tedesco. Con l'assistenza di Ernest Jones, si stabilì a Londra, al numero 20 di Maresfield Gardens, accompagnato dalla moglie Martha, dalla figlia Anna e da Paula Fichtl, la sua

governante. Il primogenito Ernst Freud attendeva l'arrivo dei parenti nella capitale inglese, dove risiedeva e lavorava come architetto dal 1933. A Londra, Freud trascorse gli ultimi quindici mesi della sua vita, continuando a visitare i suoi pazienti e a scrivere i suoi ultimi testi. Come è noto, Freud morì a Londra il 23 settembre 1939, dopo essere stato costretto a lasciare Vienna. Purtroppo, anche quattro delle sue sorelle furono tra coloro che persero la vita nei campi di concentramento nazisti.

A differenza di Freud, Norbert Elias visse entrambe le grandi guerre del XX secolo. All'età di 18 anni, si arruolò volontario nell'esercito tedesco e fu inviato al fronte come soldato in un'unità di trasmissione, incaricata dell'installazione delle linee telefoniche. Non sono molti i testi in cui Elias ha condiviso questa esperienza che segnò profondamente la sua vita e il suo pensiero. In una serie di interviste pubblicate nel volume *Notes on a lifetime* (Elias 1987), descrisse la sua esperienza durante la battaglia della Somma a Péronne, una delle più cruente della guerra. Elias si trovava probabilmente lì intorno al 1916, dietro le linee del fronte. Sebbene il suo compito non fosse direttamente legato agli assalti, comportava rischi estremi (Audoin-Rouzeau 2010). La sua missione consisteva nel garantire il funzionamento delle linee telefoniche e telegrafiche che collegavano le trincee alle caserme, costringendolo a uscire per effettuare riparazioni sotto il fuoco incrociato e i bombardamenti, talvolta trovando rifugio nelle buche delle granate fino a quando non cessava il pericolo.

Con la Prima Guerra Mondiale, Elias si trovò per la prima volta di fronte alla morte, circondato da case bombardate, masse di cavalli morti e cadaveri umani. La sua esperienza ricorda quelle vissute dai pazienti di Freud. Lo stato di shock causato da situazioni traumatiche rende impossibile l'elaborazione dell'esperienza, disorganizza i principali riferimenti simbolici e annulla la capacità di fornire una rappresentazione al mondo (Freud 1920). Per questo motivo, molti soldati tornarono dalla guerra muti, incapaci di trasmettere le proprie esperienze. Elias, al contrario, tornò a casa carico di ricordi trasformativi di un mondo che fino ad allora aveva conosciuto in sicurezza e tranquillità. Tuttavia, tra i silenzi, la sua esperienza trasmette lo stesso stupore inorridito del personaggio Kurtz nel romanzo *Cuore di tenebra* di Joseph Conrad (1902), quando riconosce di trovarsi di fronte alle barbarie generate dalla civilizzazione: «Poi il fronte stesso è stato un orrore. Un orrore», afferma Elias (1987: 27).

All'inizio degli anni Trenta, Elias osservò l'insediamento dell'ideologia nazista come una piovra che si estendeva sullo Stato e sulle società tedesche. Prima a Heidelberg, dove lavorò come assistente di Karl Mannheim e si unì alla cerchia di Marianne e Alfred Weber, e poi a Francoforte, dove seguì il suo maestro, si inserì in uno dei contesti più fertili per la ricerca sociologica della Germania di quel periodo. Il processo di ascesa del nazismo non fu diverso nelle università: in breve tempo, la bandiera nazista e l'aquila imperiale vennero issate sulle finestre e sulle porte d'ingresso senza incontrare molta resistenza.

Nel 1935, prima di partire per l'esilio, Elias visitò per l'ultima volta la sua città natale. In quel periodo, come egli stesso ricordò, il simbolo della svastica era sempre più visibile in tutta la città. Tuttavia, nonostante l'ascesa al potere del partito nazionalsocialista, persisteva la sensazione che si trattasse ancora di uno Stato di diritto e che nulla di grave potesse accadere (Elias 1984). I suoi genitori, ad esempio, rifiutarono l'invito a unirsi a lui in Inghilterra, preferendo tornare alla loro vecchia casa di Breslau. Lì avevano ancora amici, una vita da vivere e credevano che, non avendo mai fatto del male a nessuno, non potesse succedere loro nulla di male. Come sappiamo, Elias finì per perdere la madre, uccisa dai nazisti in una camera a gas nel campo di concentramento di Treblinka (Jitschin 2021).

Norbert Elias partecipò a un raduno di Hitler a Francoforte tra la fine del 1932 e l'inizio del 1933. Per lui fu una strana esperienza, un vero e proprio incontro con l'alterità. L'arrivo del *Führer* fu accolto dalla massa dei fedeli con canti patriottici, come lo stesso Elias ricordò (1987), sentendosi costretto a muovere le labbra per non apparire l'unico in silenzio. Travestito con un cappello da cacciatore per far mascherare il suo naso ebreo, con l'aspetto di un barbone e accompagnato da altri due studenti, riuscì a superare la barriera delle SS per attendere il leader nazista, la cui figura esercitava un fascino singolare sul popolo tedesco. Hitler rappresentava il leader capace di entusiasmare le masse con i suoi discorsi, promettendo di rendere la Germania nuovamente unita dopo le umiliazioni della Prima Guerra Mondiale.

Nell'autunno del 1933, Norbert Elias si vide costretto ad abbandonare la sua carriera e a cercare rifugio in un altro Paese. Inizialmente si trasferì in Francia, dove, nonostante conoscesse bene la lingua, non riuscì a trovare un posto di lavoro: «A Parigi ero un perfetto *outsider*» (Elias 1984: 18), ricordò Elias. Con una borsa di studio olandese, si trovava nella condizione di uno straniero povero, privo di accesso alla società francese e con pochi contatti,

se non quello con il filosofo Alexandre Koyré, professore di storia della scienza all'*École Pratique des Hautes Études*. Ciò lo portò poco dopo alla decisione di trasferirsi in Inghilterra, nonostante non conoscesse la lingua. A Londra ottenne una borsa di studio per i rifugiati ebrei tedeschi, che gli permise di proseguire le sue ricerche.

Nel 1936, Elias si stabilì definitivamente in Inghilterra, ma il suo percorso fu nuovamente interrotto nel 1940, quando il Paese dichiarò guerra alla Germania, costringendo i rifugiati tedeschi presenti sul territorio inglese a essere rinchiusi in campi di internamento per stranieri. Elias fu quindi inviato a un campo situato a Huyton, vicino a Liverpool, e successivamente trasferito a Douglas, sull'Isola di Man, dove rimase per otto mesi fino al suo rilascio avvenuto il 31 ottobre 1940. Nello stesso periodo, anche Anton Walter Freud, nipote di Sigmund Freud e figlio di Jean-Martin, fu imprigionato in uno dei campi di internamento. Nel suo libro *Humana Conditio*, Elias racconta la sua esperienza di prigionia:

In quanto ebreo, dovetti lasciare la Germania. Ma quando andai in esilio prima in Francia e poi in Inghilterra, fui internato in Inghilterra come tedesco insieme ad altri tedeschi dopo l'avanzata dei gruppi dell'esercito tedesco a ovest e il corrispondente aumento della paura di invasione. Ricordo ancora molto chiaramente come il comandante del campo inglese ci riunì un giorno con l'intenzione esplicita di renderci felici e poi ci diede la notizia, che pensava fosse una buona notizia per noi, che le truppe tedesche avevano preso Parigi. Non fu possibile far capire all'inglese che questa non era una buona notizia per noi, perché aumentava il pericolo di invasione, ma allo stesso tempo i nazionalsocialisti del campo di internamento cercarono di spiegare ai tedeschi ebrei, con un luccichio negli occhi, cosa avrebbero fatto loro le truppe di Hitler una volta che l'invasione dell'Inghilterra fosse riuscita (1985: 53-54).

Dopo aver lasciato il campo di internamento, Elias riprese le sue attività di ricerca, sebbene segnato dai traumi di quell'esperienza. In questo contesto, è impossibile non menzionare la *doppia esclusione* a cui fui sottoposto, in quanto ebreo e tedesco. Da quel momento, l'essere un *outsider* divenne una condizione fondamentale nella sua vita, e l'esperienza di emarginazione in un duplice senso influenzò profondamente il suo percorso intellettuale. La sua condizione di straniero continuò quindi ad avere ripercussioni sui suoi scritti (Mennell 1997). Proprio la sua posizione marginale ha consentito ad Elias di esercitare con tale persistenza una funzione critica nei confronti dei concetti e delle idee egemoniche all'interno della sociologia.

Norbert Elias ha sempre mostrato una particolare attenzione verso le molteplici forme di violenza generate dal processo di civilizzazione. La sua ricerca si è proposta di comprendere come la discriminazione, la segregazione, l'esclusione, la guerra e la barbarie possano emergere all'interno di gruppi e società altamente civilizzati. Elias era consapevole dell'importanza di rendere le persone consapevoli delle storie traumatiche che hanno segnato le società in cui esse vivono, in particolare quelle persone che continuano ad affermare: «Perché siamo ritenuti responsabili di qualcosa che hanno fatto i nostri padri?» (Elias 1989: 548). È stata però necessaria una certa distanza affinché Elias potesse riflettere sul processo civilizzatore tedesco e riflettere su ricordi intimi della sua vita, che non hanno mai smesso di essere difficili da affrontare. Così, inizia l'introduzione a *I Tedeschi* con le seguenti parole:

Dietro gli studi pubblicati nel presente volume resta - seminascosto - il testimone oculare per quasi novant'anni ha vissuto il corso degli avvenimenti. Ma il quadro che si crea colui che è personalmente coinvolto negli avvenimenti è di solito nettamente diverso da quello che emerge quando gli avvenimenti stessi sono osservati con il riserbo e il distacco dello studioso (Elias, 1991: 7)

La sociologia di Norbert Elias va oltre un semplice tentativo di comprendere i fatti del passato per spiegare le società contemporanee. Essa racchiude anche un profondo desiderio di affrontare e trasformare il malessere della nostra civilizzazione. Fin dall'introduzione de *I Tedeschi*, Elias evidenzia che il recupero delle memorie dimenticate nel processo di formazione delle società rappresenta un compito fondamentale per la sociologia, soprattutto se l'obiettivo di quest'ultima è quello di generare cambiamenti significativi nel mondo. La funzione della memoria si trasforma, quindi, in una politica di riparazione volta a ristabilire l'impegno degli individui e delle società nei confronti delle loro storie represses. Questo è ciò che Elias esprime riguardo al suo lavoro *I Tedeschi*:

Una delle funzioni di questo libro è quella di aprire la strada all'elaborazione intellettuale e pratica di tali problemi. Forse ha un effetto catartico quando si vede la connessione tra passato e presente e si trova un nuovo approccio a se stessi comprendendo il proprio sviluppo sociale (Elias 1989: 28).

Possiamo ipotizzare che la proposta di una sociologia trasformativa, in grado di ricostruire il legame perduto tra gli eventi repressi dal processo di civilizzazione e la formazione delle nostre identità, rappresenti una delle ragioni della resistenza che il lavoro di Elias ha dovuto affrontare per ottenere il giusto riconoscimento. È fondamentale interrogarsi sull'origine di questo silenzio, poiché il paradosso tra l'emarginazione e il riconoscimento dell'opera di Elias mette in luce la sua forza interpretativa, capace di gettare una luce del tutto originale sugli intrecci tra società, istituzioni e individui (Endo 2021). Una resistenza nei confronti di un'opera che individua nelle istituzioni sociali il seme della trasmissione e della riproduzione di modelli di pensiero e comportamento egemonici, i quali instaurano dinamiche di esclusione e segregazione tra individui e tra classi sociali.

La teoria sociale di Norbert Elias, pertanto, si oppone alle forze che ostacolano l'elaborazione di determinati eventi storici. La rievocazione di esperienze traumatiche, che riporta alla luce ferite ancora aperte, può generare nuovi conflitti e provocare ulteriore dolore e sofferenza, proprio come avviene per gli individui che tentano di ricordare i momenti più dolorosi della loro vita. Tuttavia, è solo attraverso il recupero e l'elaborazione di queste cancellazioni della memoria che è possibile intraprendere qualsiasi forma di trasformazione.

MA ALLA FINE, PERCHÉ LA GUERRA?

Nel suo libro *Pourquoi la guerre?*, Frédéric Gros (2023) descrive come, da Platone a Machiavelli, da Hobbes a Clausewitz, e da Rousseau a Carl Schmitt, l'interrogazione sulle ragioni della guerra abbia avuto un ruolo fondamentale nella formazione della nostra società. Essa ha contribuito a stabilire valori morali, politici e giuridici che hanno influenzato la formazione delle istituzioni sociali. Tuttavia, come sottolinea Hannah Arendt (1963), tali riflessioni non sono state sufficienti a salvare la vita di un singolo individuo nei campi di concentramento nazisti.

Lo scoppio della Prima Guerra Mondiale indusse anche Sigmund Freud a riflettere sulle ragioni delle guerre. Il suo testo *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915) è composto da due saggi che possono essere interpretati come testimonianze di un uomo i cui figli, familiari e amici combattevano contro stranieri, i quali, nonostante gli ideali di universalità e unità tra i popoli civilizzati, continuavano a essere percepiti come il nemico. Una guerra che «calpesta tutto ciò che trova sul suo cammino, e questo con una rabbia cieca, come se dopo di essa non dovesse più esserci avvenire né pace tra gli uomini», che «distrugge tutti i legami comunitari che ancora uniscono tra di loro i popoli in lotta» (Freud 1915: 91) e rende impossibile il rinnovamento dei rapporti sociali.

Seguendo la linea di pensiero di Max Weber (1919), secondo cui spetta esclusivamente allo Stato monopolizzare l'uso della violenza fisica all'interno del proprio territorio, Freud riconosce che il compito dello Stato è quello di regolare la violenza e l'economia al fine di promuovere patto sociale più stabile e pacifico tra gli individui. Compete agli Stati civili vietare agli individui di agire in modo ingiusto. «Nel corso di questa guerra, ogni membro di una nazione può constatare ciò di cui aveva già una vaga intuizione in tempo di pace, cioè che, se lo Stato vieta all'individuo la pratica dell'offesa, ciò non avviene perché esso voglia eliminarla, ma perché vuole monopolizzarla, così come monopolizza il sale ed il tabacco» (Freud 1915: 96), afferma Freud, esprimendo la sua preoccupazione per la difficoltà di accedere al suo principale vizio. Tuttavia, ciò non implica che, in tempi di guerra, lo Stato stesso non possa agire ampliando la soglia della violenza tollerata e sospendendo le misure repressive. La violenza generata in questi periodi di disagio non è percepita come una lesione delle relazioni etiche e le norme morali stabilite per sé e per i propri cittadini.

Sebbene le guerre possano temporaneamente sospendere le azioni di repressione, fino a quel momento, per Freud, la civilizzazione era la garanzia della regolazione pulsionale. L'«attitudine alla cultura», che egli definisce come la tendenza degli esseri umani a relazionarsi con gli altri, deriva dall'interazione di due fattori: il *fattore interno*, attraverso il quale l'individuo cerca amore e il riconoscimento degli altri per vivere, trasformando i propri investimenti egoistici in investimenti sociali; e il *fattore esterno*, mediante il quale gli individui sono influenzati dalle forze coercitive dell'ambiente circostante. Da questo punto di vista, Freud dice: «Infine, possiamo riconoscere che tutta la pressione interna la cui azione si manifesta nel corso dell'evoluzione umana, in una fase primitiva, cioè agli inizi della storia umana, non è stata che una pressione esterna» (1915: 90).

Con la Prima Guerra Mondiale, l'orrore tanto temuto si manifestò in tutta la sua brutalità, portando con sé enormi delusioni riguardo al progresso della civilizzazione. Questa guerra, caratterizzata da una violenza sanguinosa, distruttiva e spietata, segnò una rottura delle dimensioni etiche che fino ad allora erano sembrate indiscutibili. Le atrocità commesse e la devastazione inflitta misero in discussione le convinzioni precedenti sulla natura umana e sul potere della cultura di contenere le pulsioni più oscure. La guerra rivelò la fragilità delle norme morali e delle strutture sociali, lasciando un segno indelebile nella coscienza collettiva dell'epoca. Gli Stati civilizzati, pur sostenendo discorsi di moralità, non solo non sono riusciti a risolvere i conflitti, ma hanno anche trasformato gli individui in autori «di atti di crudeltà, perfidia, tradimento e brutalità che, se giudicati esclusivamente in base al loro livello di civilizzazione, si sarebbero creduti impossibili» (Freud 1915: 92).

L'origine della civilizzazione, come ha sottolineato in *Totem e tabù* (1913), si spiega con la creazione del mito dell'assassinio dell'orda primitiva, inserendo l'impulso alla guerra e i suoi meccanismi di controllo nella logica delle relazioni sociali. Un crimine in due atti: il parricidio e la prevenzione della sua ripetizione. Ma la formazione di una fratellanza non è stata in grado di inibire la tirannia paterna, né di impedire che la rivalità tra fratelli continuasse sotto forma di dispute tra gruppi, popoli, Stati e nazioni, così come il diritto e la legislazione non sono stati in grado di promuovere la giustizia per tutti. In effetti, l'iscrizione delle insegne paterne, sotto forma di ideali (totem) e divieti (tabù), trasmette e ripete le violenze che storicamente sono state represses e dimenticate dal processo civilizzatore. Parafrasando una delle sue celebri affermazioni, potremmo dire: *dove c'era la civilizzazione, è arrivata la barbarie*.

Durante la Prima Guerra Mondiale, Freud riceveva nel suo studio ex-combattenti che presentavano sintomi che non seguivano la stessa logica con cui la psicoanalisi, fino a quel momento, pensava il funzionamento dell'apparato psichico. Perché non riuscivano a smettere di soffrire e di sognare scene così spiacevoli? La ripetizione dei traumi vissuti non era più in accordo con il principio del piacere. Nel 1915, la disillusione di Freud per il comportamento incivile dei cittadini e degli Stati durante la guerra lo spinse a rivedere la sua teoria. La civiltà non è un progresso costante verso il futuro; analogamente, nella vita psichica, ciò che si è formato non scompare, ma può ripetersi sotto forma di sintomi. Era necessaria una nuova forma di comprensione degli impulsi umani che superasse la dimensione delle pulsioni sessuali. Cinque anni dopo, nel 1920, in *Al di là del principio di piacere*, Freud sviluppò il concetto di pulsione di morte, evidenziando gli impulsi naturali degli esseri umani verso l'aggressione e la distruzione. Dieci anni dopo, nel 1930, alla vigilia di tempi più oscuri, il disagio [*unbehagen*] si trasformò in una condizione fondamentale di tutti i rapporti sociali.

Nel suo saggio *Il disagio nella civiltà*, Freud (1930) richiama la celebre affermazione di Thomas Hobbes (1642): *homo homini lupus*. Ogni uomo è un lupo per un altro uomo. Per questo, il desiderio incessante di acquisire sempre più potere richiede la presenza di un potere sovrano che ne limiti l'eccesso. Questa necessità giustifica l'esistenza di comandamenti che trasformano gli impulsi aggressivi in forme di identificazione. All'interpretazione del principio «Non uccidere», che in *Totem e tabù* (1913) collocava il desiderio parricida (desiderio di morte) al centro dei rapporti sociali, si affianca l'analisi del comandamento «Ama il prossimo tuo come te stesso» considerato come fondamento dell'etica della nostra società. Amare l'altro come se stessi comporta impasse e paradossi nel rapporto con il prossimo: se amo una persona diversa da me, essa dovrebbe meritare il mio amore perché è identica a me o al mio ideale. Ma se si tratta di un estraneo, quale motivo giustificerebbe la concessione di una parte del mio amore? Questo comandamento sembra avere solo la funzione di limitare un impulso umano naturale. L'estraneo rappresenta sempre una minaccia che destabilizza la nostra immagine di sé. Nella formazione dell'alterità, c'è sempre una spinta a distruggerla.

Tra il luglio e il settembre del 1932, su richiesta della *Società delle Nazioni* e dell'Istituto *Internazionale per la Cooperazione Intellettuale*, Albert Einstein e Sigmund Freud intrapresero uno scambio di corrispondenza con l'obiettivo di riflettere sulla seguente questione: «C'è un modo per liberare gli uomini dalla fatalità della guerra?» (Freud, Einstein 1933: 59). In un contesto di sconfitte politiche ed economiche a seguito della Prima Guerra Mondiale e dal rafforzamento di movimenti totalitari come il comunismo sovietico, il fascismo italiano e il nazionalsocialismo tedesco, Einstein si propose di rispondere anche altre questioni: «com'è possibile che la massa si lasci infiammare con i mezzi suddetti fino al furore e all'olocausto di sé?» (Freud, Einstein 1933: 62) e «Vi è una possi-

bilità di dirigere l'evoluzione psichica degli uomini in modo che diventino capaci di resistere alle psicosi dell'odio e della distruzione?» (Freud, Einstein 1933: 62).

Alla prima domanda, Einstein sottolinea l'importanza delle istituzioni internazionali nel risolvere i conflitti tra le nazioni:

[...] gli Stati creino un'autorità legislativa e giudiziaria col mandato di comporre tutti i conflitti che sorgano tra loro. Ogni Stato si assuma l'obbligo di rispettare i decreti di questa autorità, di invocarne la decisione in ogni disputa, di accettarne senza riserve il giudizio e di attuare tutti i provvedimenti che essa ritenesse necessari per far applicare le proprie ingiunzioni. (Freud, Einstein 1933: 60).

In questo contesto, sarebbe necessario che gli Stati, così come gli individui, rinunciassero a parte della loro libertà e sovranità, conferendo il monopolio della violenza a un'istituzione sovranazionale. Per quanto concerne le altre due domande, il fisico tedesco affidò a Freud il compito di cercare risposte alla luce delle teorie psicoanalitiche, pur riconoscendo l'esistenza di impulsi aggressivi e desideri di odio e distruzione insiti negli esseri umani.

In risposta alla lettera di Einstein, Freud affronta il tema della guerra e dei modi di gestire i conflitti, nonché della violenza psichica che gli individui esercitano gli uni contro gli altri. Mentre il fisico tedesco propone una riflessione sul «diritto» [*Recht*] e sulla «forza» [*Macht*], Freud sostituisce immediatamente il termine «forza» con «violenza» [*Gewalt*]. Il potere è fondato su un atto di violenza ed emerge quindi come un'evoluzione della violenza stessa. Pertanto, questi termini non sono opposti, ma piuttosto interconnessi. Un percorso che conduceva dal libero esercizio della forza fisica alla sua coercizione da parte della legge: «La violenza viene spezzata dall'unione di molti, la potenza di coloro che si sono uniti rappresenta ora il diritto in opposizione alla violenza del singolo. Vediamo così che il diritto è la potenza di una comunità» (Freud, Einstein 1933: 67).

Il potere di una comunità si trasforma in legge e il suo esercizio, sotto forma di diritto e giustizia, garantisce il controllo sulla violenza reciproca tra individui. Attraverso la formazione di organizzazioni sociali, gli individui si sentono protetti dalla violenza che può manifestarsi nelle relazioni umane. In quello che potremmo definire *processo civilizzatore freudiano*, Freud concepisce la civilizzazione come un processo volto a controllare, o almeno a ridurre, le pulsioni, stabilendo meccanismi di autocontrollo negli individui. Freud sottolinea il ruolo dello Stato nel monopolizzare la violenza per favorire la pacificazione sociale e afferma: «Una prevenzione sicura della guerra è possibile solo se gli uomini si accordano per costituire un'autorità centrale, al cui verdetto vengano deferiti tutti i conflitti di interessi» (Freud, Einstein 1933: 70). L'uso della forza coercitiva unisce una comunità di persone dominate da impulsi di odio e distruzione, che non possono essere eliminati, ma solo deviati e attenuati. Per evitare la guerra, spetterebbe agli Stati rinunciare ai loro poteri e trasferirli a un'istituzione superiore. Ora, a livello di relazioni tra Stati, questa istituzione sovrastatale dovrebbe detenere il monopolio dell'uso legittimo del potere e della forza fisica, impedendo agli Stati di utilizzare la violenza gli uni contro gli altri per perseguire specifici interessi di sovranità. Tuttavia, nessuno Stato sarebbe disposto a rinunciare alla propria sovranità in favore di un'istituzione sovrastatale per garantire la pace.

Ora la Società delle Nazioni è stata concepita come suprema podestà del genere, ma la seconda condizione non è stata adempiuta; la Società delle Nazioni non dispone di forza propria e può averne una solo se i membri della nuova associazione - i singoli Stati gliela concedono. Tuttavia, per il momento ci sono scarse probabilità che ciò avvenga (Freud, Einstein 1933: 70-71).

Per la seconda domanda di Einstein, se esistessero meccanismi psichici capaci di contenere gli impulsi di odio e distruzione, forse uno dei motivi che spingevano gli individui alla guerra, Freud si riferì alla sua teoria delle pulsioni (1920). Secondo lo psicoanalista, le pulsioni che guidano gli esseri umani sono due. La pulsione di vita, o *Eros*, è responsabile della produzione di legami affettivi amorevoli, mentre la pulsione di morte, o *Thanatos*, è associata agli impulsi di odio, aggressività e distruzione. Queste pulsioni non sono mai separate; agiscono sempre in sinergia, sia verso l'esterno che all'interno degli individui, quando questi ultimi si considerano come oggetto di investimento emotivo. Freud, seguendo le conclusioni a cui era giunto due anni prima ne *Il disagio della civiltà* (1930), esprimeva la sua preoccupazione per l'assenza di meccanismi di difesa capaci di attenuare o deviare le tendenze aggressive

degli esseri umani. Le pulsioni non possono mai essere completamente represses. Anche con l'istituzione di leggi e norme morali, gli impulsi aggressivi esercitano la loro forza, manifestandosi come intolleranza verso gli altri.

Per Freud, le pulsioni – che siano sessuali o di autoconservazione, di vita o di morte – rappresentano impulsi naturali della condizione umana, la cui origine risiede nel passaggio da uno stato di natura, dominato dalle necessità, a uno stato sociale, guidato dal desiderio. Ciò segna un'importante divergenza tra il pensiero di Freud e quello di Norbert Elias. Come vedremo in seguito, Elias metterà in evidenza l'importanza di considerare le pulsioni come il risultato di processi sociali che hanno modellato l'economia psichica degli individui. Questa dinamica mira a stabilire relazioni più interdipendenti e a interiorizzare la violenza, promuovendo così una condizione più pacifica attraverso meccanismi psichici autoregolatori.

La disuguaglianza tra le persone, che è innata e non può essere eliminata, rappresenta, secondo Freud, la fonte della differenza di potere. In questo contesto, l'odio stesso si rivela, in modo apparentemente paradossale, una risorsa significativa per unire gli individui tra loro. Neanche la ragione è riuscita a frenare la radicale malvagità degli esseri umani. Se Freud, come Einstein, entrambi pacifisti, si indignano ancora per le guerre, è perché considerano il diritto alla vita come un valore fondamentale. Inoltre, prevedendo le barbarie che si sarebbero verificate, riconoscono che le guerre non procedono più di pari passo con il processo di civilizzazione.

LA GUERRA, UNA CONDIZIONE UMANA

Norbert Elias non si allontanò mai da uno dei suoi obiettivi principali: stabilire un legame stretto tra i processi sociali (*sociogenesi*) e i processi psicologici (*psicogenesi*). In una relazione di differenza interconnessa, i termini "individuo" e "società" non possono essere considerati entità isolate, autonome e indipendenti l'una dall'altra (Elias 1987b). In questo modo, la struttura psichica che regola le dinamiche pulsionali è profondamente connessa al modo in cui sono organizzate le strutture politiche e sociali. Pertanto, tra *grammatica sociale* e *grammatica psichica* si instaura un rapporto di reciproca determinazione.

Secondo quella che Elias ha definito la legge fondamentale della sociogenesi, la storia di un gruppo, di una classe sociale o di uno Stato nazionale si intreccia con la storia personale di ciascun individuo: «La storia di una società si rispecchia in quella del singolo individuo che ne fa parte» (Elias 1939a: 383). Da questo argomento scaturisce l'idea che i meccanismi di autocontrollo si sviluppino attraverso il processo di identificazione, mediante cui si plasma l'immagine che gli individui costruiscono di sé e degli altri. L'identità di ogni individuo, la sua *identità di sé* [*self-identity*], si forma attraverso l'identificazione con l'identità del gruppo a cui appartiene, definita come l'*identità del noi* [*we-identity*], e in relazione all'identità del gruppo da cui si distingue, nota come l'*identità del loro* [*them-identity*]. Collegate a una certa dose di narcisismo che si impone nel rapporto tra individuo e società – proprio come Freud (1921) descriveva il trasferimento della libido egoistica in libido sociale quando gli individui si uniscono alle masse – le identità individuali tendono a esprimersi attraverso l'*ideale del sé* [*self-ideal*], mentre collettivamente si concretizzano nell'*ideale del noi* [*we-ideal*].

Derivato dalla teoria freudiana, il Super-io funge da istanza di regolazione delle pulsioni e da meccanismo di identificazione attraverso gli *ideali del sé*. Il super-io è descritto comunemente come un'istanza psichica che riproduce le funzioni regolatrici della società, imponendo comandamenti morali ai desideri incosci. Tuttavia, Freud (1923) sostiene che il Super-io non è semplicemente il rappresentante interno della società. Al contrario, esso è al servizio del soddisfacimento delle pulsioni, imponendo la loro realizzazione all'Io come ideale del sé. In questo modo, quando l'Io (l'individuo) riconosce lo stesso ideale negli altri (la società), conferma la propria posizione di superiorità rispetto agli altri.

Per Elias, il passato sembra non smettere mai di manifestarsi come attuale, rendendosi presente in modo attivo, sia attraverso la formazione di sintomi psichici o di *habitus sociali*. Le narrazioni che raccontano la formazione degli Stati nazionali – in particolare quelle relative a guerre e conquiste, vittorie e sconfitte, espansioni e rotture, dominazioni e sottomissioni – lasciano un'impronta significativa sulla formazione delle personalità dei loro membri. Pertanto, nel corso della sua ricerca, Elias analizza gli eventi che hanno segnato la vita di una nazione e trasformato

la vita psichica dei suoi cittadini. Tuttavia, è consapevole che il processo civilizzatore tende a trasmettere narrazioni che raccontano solo una parte della storia: «In effetti, quella che chiamiamo storia dell'Europa è stata finora scritta a tal punto dal punto di vista dei vincitori che il punto di vista dei vinti emerge raramente nel quadro convenzionale di questa storia» (1989: 103), afferma Elias, in *I Tedeschi*.

La violenza è sempre stata un tema centrale nell'opera di Sigmund Freud e di Norbert Elias. Sebbene entrambi abbiano affrontato questo argomento in vari momenti della loro ricerca, continuano a essere oggetto di critiche per il modo in cui hanno considerato la violenza all'interno del loro pensiero. Elias, in particolare, è stato – e continua a essere – svalutato per non aver attribuito il giusto rilievo alla violenza nella sua teoria, concentrandosi maggiormente sui processi di pacificazione come direzione del processo civilizzatore (Landini 2017). Molte delle critiche rivolte a Elias derivano dal fatto che il suo *magnum opus* è stato pubblicato nello stesso anno dell'inizio della Seconda Guerra Mondiale, senza alcun riferimento al regresso che già allora preannunciava le più grandi atrocità di cui l'umanità sarebbe stata testimone (Buck-Morss 1978; Bauman 1989; Burkitt 1996). Per Elias, l'esistenza della violenza tra gruppi, popoli e nazioni non rappresentava un problema in sé, poiché essa attraversa le relazioni tra le unità di sopravvivenza in cui gli individui cercano protezione. Nella sua prospettiva, quindi, la questione dovrebbe concentrarsi non sulle ragioni della violenza, ma sulle condizioni necessarie per raggiungere la pace.

Quando si cerca di indagare il problema della violenza fisica nella convivenza umana, spesso si pone la domanda sbagliata. Di solito ci si chiede come sia possibile che le persone all'interno di una società picchino o uccidano altri, che diventino terroristi, per esempio. Sarebbe più appropriato e quindi più fruttuoso porre la domanda in modo diverso. Dovrebbe essere: Come è possibile che un numero così elevato di persone possa convivere pacificamente, senza temere di essere picchiate o uccise da persone più forti - pacificamente come avviene di solito nelle grandi società statali dell'Europa, dell'America, della Cina o della Russia dei nostri giorni (Elias 1989: 226-27).

Di fatto, Norbert Elias, come molte altre persone, non aveva previsto la barbarie che stava per manifestarsi. Per lui, la civilizzazione ha rappresentato una tendenza continuamente espansiva, sia mediante la colonizzazione (Bertrand 2010) sia attraverso lo sterminio di massa (de Swaan 2001). Secondo Elias: «La società occidentale combatte le sue guerre coloniali ed espansionistiche nel nome della croce, come più tardi farà nel nome della civiltà» (1939a: 147). Il passaggio da una società cortese e bellicosa a una più pacifica può essere spiegato dal rallentamento delle pulsioni, dovuto all'instaurarsi di meccanismi di autoregolazione psichica (Deleuzcaux 2009; Costa 2023). Tuttavia, con gli eventi della Seconda Guerra Mondiale, la teoria dei processi di civilizzazione si trova di fronte a un'impasse che Elias (1989) riesce a superare attraverso la teoria dei processi di de-civilizzazione, introducendo spiegazioni come il *collasso della civilizzazione*, gli *impulsi de-civilizzanti* e la *regressione alla barbarie*.

Norbert Elias era consapevole che il genocidio del popolo ebraico durante il Terzo Reich non fosse l'unico nella storia dell'umanità. Tuttavia, per lui, tra tutte le regressioni verso la barbarie, questo rappresentava la più profonda. Come è stato possibile che la Germania, un Paese così civilizzato, perseguitasse ed eliminasse quasi un intero popolo in un modo così crudele e disumano, mai visto prima? La differenza, secondo Elias, è che le guerre europee fino ad allora erano sempre state un regresso della civiltà relativamente contenuto. Queste guerre preservavano regole minime di comportamento civile, mantenendo un nucleo di dignità che consentiva di riconoscere il nemico come un altro essere umano e impediva l'annientamento totale. È possibile che le società civilizzate del XX secolo vivessero un'epoca di regressione? Non era più possibile comprendere i processi di civilizzazione se non come un gioco di forze tra processi di civilizzazione e di de-civilizzazione (Mennell 2001) che si alternavano nella prevalenza dell'uno sull'altro in determinati momenti storici.

Per descrivere i processi di de-civilizzazione, Fletcher (1997) propone alcuni criteri che sono logicamente implicati nella teoria dei processi di civilizzazione: un cambiamento nell'equilibrio tra le restrizioni delle relazioni con gli altri e l'autocontrollo a favore delle restrizioni esterne; lo sviluppo di un modello sociale di comportamento e sentimento che porta all'emergere di un autocontrollo meno uniforme, ampio, stabile e differenziato; e una contrazione dell'ambito di identificazione reciproca tra i gruppi e gli individui coinvolti. I processi di de-civilizzazione si manifestano solitamente in condizioni di riduzione del controllo statale sulla violenza, quando si verifica una frammentazione dei legami sociali e un accorciamento della catena di interdipendenza tra le persone. In tali contesti, la

paura, la goffaggine e l'insicurezza, insieme all'aumento della violenza e dell'aggressività nella sfera pubblica, nonché al crescente divario di potere tra le classi sociali, diventano alcuni degli effetti del processo di de-civilizzazione.

Successivamente, Norbert Elias fu invitato a tenere una conferenza l'8 maggio 1985, in occasione del 40° anniversario della fine della Seconda Guerra Mondiale, presso l'Università di Bielefeld, in Germania. Qui aveva vissuto e lavorato come borsista permanente al Centro per la ricerca interdisciplinare tra il 1978 e il 1984 e ricevette anche una laurea *honoris causa*. Proprio come Albert Einstein aveva interrogato Freud qualche anno prima dell'inizio di questa stessa guerra, Elias si dedicò a riflettere sulle ragioni delle dei conflitti bellici. La sua conferenza, pubblicata come *Humana Conditio*, e la risposta di Freud a Einstein, intitolata *Perché la guerra?* sono due testi che esplorano la violenza su diversi livelli: individuale, intrastatale e interstatale. Entrambi partono dall'analisi dei meccanismi psichici, politici e sociali che fungono da dispositivi di coercizione delle pulsioni e giungono a una conclusione simile: la guerra non è semplicemente un evento storico, ma una condizione intrinsecamente umana.

Questa conferenza non è l'unica opera di Elias che si propone di affrontare in modo diretto le relazioni internazionali tra gli Stati, promuovendo un dialogo con la Scienza politica, in un connubio che ha tutte le potenzialità per avere un lieto fine (Delmotte 2021a). Nelle sue opere principali, Elias (1939a, 1939b) esplora la storia degli Stati moderni come unità politiche (unità di sopravvivenza) in relazione ad altri Stati, focalizzandosi su temi di rilevanza per gli scienziati politici. Il raggruppamento degli esseri umani in entità sempre più grandi e complesse, l'aumento delle relazioni di interdipendenza tra gli individui, le dinamiche di potere, i processi di democratizzazione e la riduzione dei differenziali di potere tra gruppi consolidati e marginali sono tutti aspetti fondamentali. In Elias, la politica si espande fino a includere le strutture psichiche e i processi emotivi nei loro aspetti più intimi.

Sebbene Elias possa essere considerato un autore che, per la sua posizione contraria alla specificità delle scienze, offre contributi significativi a molteplici campi disciplinari, della storia, sociologia, scienza politica, educazione e psicoanalisi, alcuni studiosi (Frank 2010; Scott, Scott 2010) tendono a considerare i suoi testi, come la conferenza *Humana Conditio*, limitati al tempo in cui sono stati scritti e privi di rilevanza per la comprensione della violenza politica contemporanea. Tuttavia, Elias esprime preoccupazione per il futuro dell'umanità in un periodo in cui le due principali potenze mondiali stanno mettendo a rischio l'esistenza della vita sul pianeta a causa di una guerra nucleare di proporzioni senza precedenti. In questo modo, Elias sottolinea l'importanza di estendere il suo pensiero al campo delle relazioni internazionali (Delmotte 2012, 2021b; Linklater 2004, 2012) e rielabora il tema della violenza, evidenziando che i meccanismi di autocontrollo delle pulsioni, sviluppatasi nel corso del processo civilizzatore, non sono riusciti a eliminare i conflitti violenti tra gli esseri umani. «Le guerre sono una tradizione consolidata dell'umanità», dice Elias (1985: 14). Le guerre non sono accidenti storici, ma parte della *condizione umana*: «i conflitti violenti tra le persone, che chiamiamo guerre, hanno fatto parte del destino, delle condizioni di vita degli esseri umani da quando possiamo guardare indietro» (Elias 1985: 8).

Con il monopolio dello Stato sulla legittimità della violenza e l'instaurazione di meccanismi psicologici di autocontrollo, il processo di pacificazione si è progressivamente consolidato nelle relazioni intrastatali. Tuttavia, non si può affermare lo stesso per le relazioni internazionali. Analogamente a come i gruppi sono composti da individui legati da processi di interdipendenza, incluse le relazioni libidiche che alimentano i processi di identificazione, anche gli Stati nazionali sono influenzati dalla medesima economia libidica. Gli eventi politici incidono sull'immagine del "noi" all'interno di questi ampi raggruppamenti umani. Le relazioni tra Stati operano, in un certo senso, come dinamiche di libido. L'identità di ogni Stato-nazione, in questo modo, è anche modellata in base alle relazioni che gli Stati stabiliscono tra di loro. Un'identità che è costantemente a rischio quando uno Stato più forte decide di sottomettere, controllare o espandere i propri confini a spese di quelli più deboli. Gli Stati rimangono quindi sempre pronti alla guerra, perché ciascuno di essi rappresenta una minaccia costante per la sovranità degli altri. Preservare la sovranità significa anche preservare l'identità, l'immagine di sé con cui i suoi membri si identificano tra di loro. Pertanto, devono essere pronti a ricorrere alla violenza fisica in una lotta di vita o di morte, distruggendo i loro nemici attraverso guerre e rivoluzioni ogni volta che percepiscono una minaccia. La ricerca della sovranità e l'instabile equilibrio di potere portano così a trasformare le relazioni interstatali in una situazione di potenziale guerra di tutti contro tutti.

Analogamente a quanto suggerito da Einstein e Freud nella loro corrispondenza del 1933, anche Elias ha evidenziato l'importanza di un'istituzione sovrastatale incaricata di monopolizzare la violenza internazionale e garantire così la pacificazione mondiale. Quando gli Stati si concentrano sulla ricerca della sovranità, manca un controllo internazionale che possa svolgere il ruolo di pacificatore. Pertanto, è inevitabile la creazione di un'istituzione internazionale che regoli la violenza tra i Paesi. Tuttavia, fino ad ora, nessuna istituzione internazionale è riuscita a esercitare il monopolio della violenza per garantire la pacificazione, come descritto da Elias nel *I Tedeschi*:

La situazione è complicata dal fatto che non esiste il monopolio dell'uso della forza a livello internazionale. A questo livello, in pratica, viviamo ancora oggi nello stesso modo in cui vivevano i nostri antenati ai tempi della loro cosiddetta barbarie. Così come un tempo le tribù rappresentavano una minaccia per le tribù, anche oggi gli Stati rappresentano una minaccia costante per gli Stati. I loro rappresentanti e i loro membri devono sempre stare in guardia, devono costantemente fare i conti con la possibilità di essere invasi da uno Stato più forte e di essere resi dipendenti da esso o addirittura portati sotto il suo dominio (1989: 230).

Questo fenomeno è alimentato da impulsi narcisistici individuali che esaltano i sentimenti di grandezza e superiorità di gruppi, popoli e nazioni. In altre parole, per comprendere le dinamiche della violenza e della guerra, Elias non si limita ad analizzare la sociogenesi degli Stati e delle relazioni interstatali. Egli esplora anche le radici delle guerre nella psicogenesi degli individui, nella formazione delle strutture di personalità e nella formazione dell'*habitus sociale*. Nel rapporto tra individuo e società, le cause delle guerre sono spiegate anche dai modi in cui si configura l'economia psichica e dalla dinamica degli affetti. Ancora una volta, quindi, Elias riconosce l'importanza della teoria psicoanalitica come forma di critica sociale, pur evidenziando la necessità di andare oltre Freud.

Le guerre più sanguinose sono scaturite da fantasie, credenze, ideologie e miti sociali che spingono gli Stati verso la *furia egemonica* (Elias 1985). Sotto l'influsso di un'ebbrezza egemonica, gli Stati non si sentono appagati se non riescono a garantire la loro superiorità o addirittura il dominio su tutti gli altri popoli. Queste fantasie collettive tracciano i destini di grandezza di ogni nazione e influenzano profondamente la realizzazione della grandezza nei destini delle vite di ciascuno degli individui che la compongono. La ricerca di un'immagine nazionale orgogliosa ha trovato nell'antica tradizione di risolvere i conflitti attraverso l'uso della forza fisica un modo per gli Stati moderni di trasmettere agli individui l'idea di superiorità rispetto agli altri. In questo senso, Elias riconosce che il destino di ogni persona è intrecciato con il destino del gruppo a cui appartiene. La storia di uno Stato, che si definisce come colonizzatore o colonizzato, ad esempio, influisce profondamente sulla vita degli individui e sulla formazione della loro identità, facendoli percepire come colonizzatori o colonizzati, come esseri più o meno umani rispetto agli altri.

In questo contesto, lo psichiatra Franz Fanon, nel suo libro *Pelle nera, maschere bianche* (1952), descrive come l'identità dei neri si è formata in relazione all'identità dei bianchi nel corso delle secolari guerre di colonizzazione, che hanno generato genocidi di interi popoli e continuano a produrre violenza e sofferenza a causa dei pregiudizi e delle politiche razziali. Le formazioni identitarie assegnano o negano valori di umanità, riproducendo la logica del rapporto di potere tra gruppi radicati ed esterni (Elias 1965), in base al colore della pelle. Politiche di guerra sono spesso guidate da politiche di affetto. Fanon afferma:

In Europa, il male è rappresentato dal Nero. Bisogna procedere lentamente, lo so, ma è difficile. Il boia è l'uomo nero, Satana è nero, si parla di tenebre, quando uno è sporco è nero, sia che si applichi alla sporcizia fisica che morale. Resteremmo sorpresi, se tentassimo di riunirle tutte, del gran numero di espressioni che fanno del Nero il peccato. In Europa, il negro, sia concretamente, sia simbolicamente, rappresenta il lato malvagio della personalità. Finché non avremo compreso questa proposizione, saremo condannati a parlare invano del 'problema nero'. Il nero, l'oscuro, l'ombra, le tenebre, la notte, i labirinti della terra, le profondità abissali, 'gettar ombra' sulla reputazione di qualcuno; e, dall'altro lato: lo sguardo chiaro dell'innocenza, la bianca colomba della pace, la luce fiabesca, paradisiaca. Un magnifico bambino biondo, quanta pace in questa espressione, quanta gioia e soprattutto quanta speranza! (1952: 172).

Nel suo libro *Coinvolgimento e distacco* (1983), Elias esamina le ragioni delle guerre, prendendo in considerazione non solo le relazioni intra- e interstatali, ma anche i processi affettivi legati alla formazione di fantasie collettive. Da un lato, utilizza la dinamica tra realtà e fantasia per descrivere come le scienze naturali e le scienze sociali si siano posizionate rispetto ai loro oggetti di conoscenza (Giovannini 2016); dall'altro, Elias dimostra come gruppi,

popoli e nazioni cerchino di assicurarsi una posizione più elevata formando, di generazione in generazione, *habitus* sociali che riproducono negli individui la grandezza del gruppo a cui appartengono. La sensazione di superiorità nei confronti degli altri fornisce un'immensa soddisfazione narcisistica, afferma Elias. Vivere all'ombra della sovranità, anche se ottenuta a costo di genocidi, uccisioni e massacri, diventa motivo di orgoglio e gioia per i membri di una nazione. Proseguiamo con l'analisi di Elias:

L'evidente disponibilità degli uomini a proiettare una parte del loro egotismo su specifiche unità sociali cui sono legati da intensi sentimenti di identità e appartenenza, è una delle radici dei pericoli che i gruppi umani rappresentano gli uni per gli altri (1988: xii).

In questo processo di articolazione tra i cambiamenti delle strutture sociali e l'economia psichica, i valori sociali riflettono l'influenza che l'*identità del noi* e l'*ideale del noi* esercitano sull'*identità del sé* e sull'*ideale del sé*. In Freud (1921; 1930), possiamo riconoscere nel narcisismo delle piccole differenze espressioni dell'ambivalenza presente in ogni relazione, dove i principi narcisistici avvicinano ciò che è identico come forma di conservazione del sé e allontanano ciò che è diverso, percependolo come una minaccia da eliminare. Basandosi sulle fantasie dell'inconscio collettivo, osserviamo che tra classi sociali, razze, religioni, generi o nazionalità, si manifestano sempre conflitti tra gruppi di persone che si percepiscono come superiori, dotati di qualità migliori, e gruppi di persone considerate inferiori, privi di virtù e meno umane. Opporre resistenza all'altro diventa così un modo per mantenere l'unità narcisistica del sé.

Pur concentrandosi su relazioni più individualizzate, la struttura della personalità degli individui è intrecciata con legami invisibili alla struttura della loro società e alle dinamiche interstatali, che definiscono le categorie di "noi" e "loro". In altre parole, eventi a livello interstatale, come la perdita di potere economico o politico, l'accoglienza di popolazioni rifugiate o persino una sconfitta in una competizione sportiva, possono essere percepiti dai singoli individui come ferite narcisistiche personali. La frattura delle loro immagini in relazione a sé stessi e agli altri comporta una trasformazione delle identità e un processo di lutto che, se non viene portato a termine, può sfociare in reazioni violente contro i gruppi, i popoli o i Stati percepiti come minacce all'instabile equilibrio di potere.

CONCLUSIONE

Sebbene l'influenza della psicoanalisi abbia rivestito un ruolo fondamentale per lo sviluppo della sua teoria sul processo di civilizzazione, Norbert Elias non ha mai smesso di criticare il pensiero freudiano. Appropriandosi di concetti chiave della psicoanalisi, come pulsione, Super-io, identità, trauma e repressione, Elias si distacca dall'idea dell'individuo isolato dagli altri e dai processi sociali. Freud, afferma il sociologo, ha sempre concepito l'individuo come un soggetto statico, composto da istanze psichiche - l'Io, l'Es e il Super-IO - che sembrano rimanere inalterate nel tempo. Tuttavia, è nel suo ultimo testo, intitolato *Freud's concept of society and beyond it* (Elias 2010), che Elias si dedica a un'analisi più approfondita della teoria freudiana riguardo al concetto di società.

Per Elias, la teoria psicoanalitica, centrata esclusivamente sull'"Io", porta a una visione sbilanciata tra i livelli dell'"io" e del "noi". La distinzione tra individuo e società riemerge in Freud, secondo Elias, attraverso diversi antagonismi. Molti dei concetti di Freud suggeriscono l'esistenza di un muro tra ciò che accade all'interno dell'essere umano, in particolare le sue rappresentazioni fantasmatiche affettive e la realtà "esterna", nella quale egli non si avventurava. Per Elias, nella psicoanalisi i meccanismi di difesa e le istanze psichiche di autocontrollo, come l'Io, il Super-io e l'ideale dell'Io derivano dalla relazione degli individui nella società, mentre la libido e le pulsioni sono espressioni della vita animale. Questi due aspetti si pongono in un rapporto di antagonismo. Mentre le pulsioni rappresentano manifestazioni della *natura*, i meccanismi psichici superiori hanno origine nelle relazioni sociali, costituendo così una manifestazione del tipo *antinatura*.

Anche se Elias non problematizza i motivi delle guerre nel suo ultimo testo sul concetto freudiano di società, la differenza tra il suo pensiero e quello di Freud ci consente di comprendere alcune posizioni che allontanano i due pensatori. Per Elias, Freud concepisce le società come modelli di massa, descrivendole come se fossero indivi-

dui guidati dalla soddisfazione dei propri desideri. Freud, quindi, riduce le relazioni sociali alla valenza della libido sessuale. Inoltre, Elias comprende che Freud rappresenta l'individuo e la società in termini antagonisti, così come il conflitto tra pulsione di vita e pulsione di morte. In questo modo, l'individuo sarebbe associato all'amore, mentre la società sarebbe associata alla morte. Così come i filosofi del contratto sociale, afferma Elias, per Freud, l'origine delle società appare come un atto di violenza che non svanisce mai, presentando sempre una minaccia potenziale di ripetizione. Pertanto, la società, invece di trasformarsi in uno spazio di protezione, come un'unità di sopravvivenza, si configura anche come un contesto di guerra permanente.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Arendt H. (1963), *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Milano: Feltrinelli, 2023.
- Audoin-Rouzeau S. (2010), *Norbert Elias and the Forgotten Experience of the First World War*, in "Vingtième Siècle. Revue d'histoire", n. 106(2): 104-114. Consultato il 13.11.2024: <https://shs.cairn.info/journal-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2010-2-page-104?lang=en>
- Bauman Z. (1989), *Modernità e Olocausto*, Bologna: Il Mulino, 2010.
- Bertrand, R. (2010), *Norbert Elias and Imperial Violence Markers for a History of the Colonial "Guilty Conscience"*, in "Vingtième Siècle. Revue d'histoire", n. 106(2), 127-140. Consultato il 15.11.2024: <https://shs.cairn.info/journal-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2010-2-page-127?lang=en>
- Buck-Morss S. (1978), *The Civilization Process*, in "Telos: Critical Theory of the Contemporary", (37): 181-198. Doi: 10.3817/0978037181.
- Burkitt, I. (1996), *Civilization and Ambivalence*, in "The British Journal of Sociology" 47(1), p. 135-50.
- Clausewitz C. (1837), *Della guerra*, Milano: Rizzoli, 2009.
- Conrad J. (1902), *Cuore di Tenebra*, Milano: Feltrinelli, 2013.
- Costa A. (2023), *Norbert Elias and Sigmund Freud: the Psychoanalytic Foundations of the Civilising Process*, London: Routledge.
- Delzescaux S. (2009), *Autocontrainte et instance surmoïque: éléments de réflexion sur la référence d'Elias à la psychanalyse freudienne*, in "Nouvelle revue de psychosociologie", n° 4(2), 201-212. Doi: 10.3917/nrp.004.0201.
- de Swaan, A. (2001), *Dyscivilisation, mass extermination and the state*, in "Theory, Culture & Society", 18 (2-3), pp. 265-276.
- Delmotte, F. (2012), *About Post-National Integration in Norbert Elias's Work: Towards a Socio-Historical Approach*, in "Human Figurations", vol. 1, issue 2. Consultato il 04.11.2024: https://norbert-elias.com/wp-content/uploads/2023/11/HF_vol1-n2-9.pdf
- Delmotte, F. (2021a), *Norbert Elias et la science politique: un mariage un peu contre-nature mais heureux*, in "Cités", n° 88(4), 73-88. Doi: 10.3917/cite.088.0073.
- Delmotte, F. (2021b), *Norbert Elias and political science: a somewhat unnatural but happy marriage*, in "Cités", n. 88(4), 73-88. Doi: 10.3917/cite.088.0073.
- Dépelteau F., Passiani E., Mariano R., (2017), *Ariel or Caliban? The Civilizing Process and Its Critiques*, in Landini, T., Dépelteau, F. (eds.) "Norbert Elias & Violence", New York: Palgrave Macmillan, pp. 41-59.
- Elias N. (1939a), *La civiltà delle buone maniere*, Bologna: Il Mulino, 2010.
- Elias N., (1939b), *Potere e civiltà*, Bologna: Il Mulino, 2010.
- Elias N., Scotson J. L. (1965), *Strategie dell'esclusione*, Bologna: Il Mulino, 2004.
- Elias N. (1988), *Coinvolgimento e distacco*, Bologna: Il Mulino.
- Elias N. (1984), *Norbert Elias's story of his life. Interview with Arendt-jan Heerma van Voss and Bram van Stolk*, in "Collected Work of Norbert Elias", vol. 17, Dublin: University College Dublin Press, 2013.
- Elias N. (1985), *Humana conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes (8. Mai 1985)*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

- Elias N. (1987a), *Notes on a Lifetime*, in “Collected Work of Norbert Elias”, vol. 17, Dublin: University College Dublin Press, 2013.
- Elias N. (1987b), *La società degli individui*, Bologna: Il Mulino, 2024.
- Elias N. (1988), *We are the late barbarians*, in “Collected Work of Norbert Elias”, vol. 17, Dublin: University College Dublin Press, 2013.
- Elias N. (1991), *I Tedeschi*, Bologna: Il Mulino.
- Elias N. (2014), *Freud's concept of society and beyond it* in “Collected Work of Norbert Elias”, vol. 18, Dublin: University College Dublin Press.
- Fanon F. (1952), *Pelle nera, maschere bianche*, Bologna: Edizioni ETS, 2015.
- Foulkes S. (1969), *Recollections of my visit to Freud*, in “Selected papers of S.H. Foulkes: psychoanalysis and group analysis”, London: Karnak Books, 1990.
- Frank A. W. (2010), *Book review: The Loneliness of the Dying and Humana Conditio*, in “Canadian Journal of Sociology”, vol. 35 (4). DOI: <https://doi.org/10.29173/cjs9636>
- Freud S. (1900), *L'interpretazione dei sogni*, Roma: Newton Compton Editori, 2014.
- Freud S. (1908), *La morale sessuale “civile” e il nervosismo moderno*, in “Il motto di spirito e altri scritti 1905-1908”, Opere di S. Freud, Vol. 5, Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- Freud S. (1913), *Totem e tabù e altri saggi di antropologia*, Roma: Newton Compton Editori, 2006.
- Freud S. (1915), *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, Roma: Edizioni Studio Tesi, 2023.
- Freud S. (1920), *Al di là del principio di piacere*, in “Psicologia e Metapsicologia”, Roma: Newton Compton Editori, 2018.
- Freud S. (1921), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Torino: Einaudi, 2013.
- Freud S. (1930), *Il disagio della civiltà*, Torino: Einaudi, 2010.
- Freud S., Einstein, A. (1933), *Perché la guerra?*, Torino: Bollati Boringhieri, 2010.
- Freud S. (1939), *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Torino: Bollati Boringhieri, 2013.
- Freud S. (1992), *The Diary of Sigmund Freud 1929-1939*, London: Hogarth Press.
- Freud S., Ferenczi S. (1996), *The complete correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi, vol. 2 (1914 – 1919)*, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Freud S., Andreas-Salomé L. (1975), *Letters*, New York: W. W. Norton & Company, 1985.
- Freud S., Abraham K. (2002), *The complete correspondence of Sigmund Freud and Karl Abraham (1907 – 1925). Complete Edition*, London: Karnac.
- Fletcher J. (1997), *Violence and Civilization. An Introduction to the Work of Norbert Elias*, Cambridge: Polity Press, 2005.
- Giovannini, P. (2016), *Fantasia e realtà nella sociologia di Elias*, in “Cambio. Rivista Sulle Trasformazioni Sociali”, 1(2), 24–35. Doi: [10.13128/cambio-19467](https://doi.org/10.13128/cambio-19467)
- Gros F. (2023), *Pourquoi la guerre?*, Paris: Albin Michel.
- Hegel G.W.F. (1807), *Fenomenologia dello spirito*, Firenze: Bompiani, 2000.
- Hobbes T. (1642). *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Roma: Editori Riuniti, 2019.
- Hobsbawm E. (1995), *Il secolo breve 1914-1991*, Milano: Rizzoli, 2014.
- Jitschin A. (2021), *Das Leben des jungen Norbert Elias*, Weinheim: Beltz Juventa.
- Jones E. (1970), *Vita e opere de Sigmund Freud*, Milano: Il Saggiatori, 2014.
- Landini T. (2017), *War, Hope and Fear: Writing on Violence at the End of a Long Life*, in Landini, T., Dépelteau, F. (eds), “Norbert Elias and Violence”, New York: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/978-1-137-56118-3_2
- Linklater, A. (2004), *Norbert Elias, The ‘Civilizing Process’ and the Sociology of International Relations*, in “International Politics”, n. 41, 3–35. <https://doi.org/10.1057/palgrave.ip.8800067>
- Linklater, A. (2012), *Norbert Elias, Process Sociology and International Relations*, in “E-International Relations”, May 29, 2012. Consultato il 04.11.2024: <https://www.e-ir.info/2012/05/29/norbert-elias-process-sociology-and-international-relations/>

- Marx K. (1867), *Il capitale*, Roma: Newton Compton Editori, 2015.
- Mazurel H. (2021), *L'inconscient ou l'oubli de l'histoire*. Paris: La Découverte.
- Mennell S. (1997), *Norbert Elias: An Introduction*, Dublin: University College Dublin Press.
- Mennell S. (2001), *The Other Side of the Coin: Decivilising Processes*, in Salumets T. (ed.), "Norbert Elias and Human Interdependencies", Montreal: McGill–Queen's University Press, pp. 32–49.
- Roudinesco E. (2014), *Sigmund Freud, nel suo tempo e nel nostro*, Turim: Einaudi.
- Scott, A., Scott, B. (2010), *Note on the text*, in Elias, N. "Human Conditio (Observations on the Development of Humanity on the Fortieth Anniversary of the End of a War (8 May 1985)), *Collected Works of Norbert Elias*, vol. 6, Dublin: University College Dublin Press.
- Schmitt C. (1932), *Le categorie del «politico»*. *Saggi di teoria politica*, Bologna: Il Mulino, 2013.
- Weber M. (1919), *La politica come professione*, Roma: Armando Editore, 1997.