

# L'inconscio nella filosofia e nella psicoanalisi

## Da Leibniz a Freud

[Vedi anche: [Freud](#) - [Nietzsche](#)]

### 1. L'inconscio nella filosofia, da Leibniz a von Hartmann

Il primo filosofo dell'inconscio è Leibniz, il quale, opponendosi alle tesi di Cartesio e Locke che avevano identificato il pensare con la coscienza di pensare, sottolinea l'importanza delle "percezioni insensibili" o "piccole percezioni", non accompagnate dalla consapevolezza o dalla riflessione. Egli sostiene che lo spirito pensa sempre, in quanto ha sempre percezioni, ma queste non rientrano necessariamente nel campo della coscienza, come avviene anche nel sonno. Inoltre, egli distingue fra due tipi di inconsapevolezza, quella derivante da percezioni passate e dimenticate, e quella derivante da percezioni che non hanno mai raggiunto il livello della consapevolezza. In un penetrante passo dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, egli descrive queste percezioni che, pur non coscienti, producono "reali mutamenti nell'anima":

"D'altra parte vi sono mille segni che fanno credere essere in noi ad ogni istante un'infinità di *percezioni*, ma senza appercezione e senza riflessione; cioè a dire reali mutamenti nell'anima, dei quali non abbiamo coscienza perché le impressioni relative sono o troppo piccole o troppo numerose o troppo uniformi, di modo che non hanno nulla che le caratterizzi partitamente; unite ad altre tuttavia, esse non mancano di fare il loro effetto e di farsi sentire nel complesso almeno confusamente".

La nozione di inconscio viene rielaborata dall'idealismo tedesco, che la eleva da un piano psicologico ad uno metafisico. Per Fichte, è inconscia l'attività infinita dell'*Io* che, delimitandosi, produce il *non-Io*. Proprio perché la creazione degli oggetti avviene in modo inconscio, questi appaiono esterni a noi. Fichte chiama tale attività *immaginazione produttiva*, ricollegandosi ad una nozione elaborata da Kant, ma in un senso radicalmente diverso. (Per Kant essa è la facoltà che determina a priori il tempo secondo gli *schemi trascendentali*).

In Schelling l'inconscio diventa un aspetto fondamentale dell'assoluto, che si configura come identità di *Natura* e *Spirito*, di consapevolezza e di inconsapevolezza. L'assoluto come realtà inconscia si identifica nella natura, considerata una forza creativa e produttrice "originariamente affine a quella conscia". Per Schelling, fra *Natura* e *Spirito* vi è una profonda unità, la prima è *Spirito invisibile*, il secondo *Natura invisibile*. Ciò spiega l'*armonia prestabilita* che regola i rapporti tra mondo oggettivo e soggettivo. Schelling può pertanto affermare che "la natura comincia in maniera inconscia e finisce coscientemente".

Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800), tale concetto è espresso nel modo seguente:

"Non si può concepire come, in pari tempo, il mondo oggettivo si adatti alle nostre rappresentazioni, e le nostre rappresentazioni al mondo oggettivo, se tra i due mondi, l'ideale e il reale, non esiste un'*armonia prestabilita*. Ma quest'*armonia prestabilita* non è a sua volta neanche pensabile, se l'attività da cui è prodotto il mondo oggettivo non è originariamente identica con quella che si mantiene nel volere, e viceversa.

Ora, è senza dubbio un'attività *produttiva* quella che si manifesta nel volere: ogni agire libero è produttivo, ma produttivo *con coscienza*. Se ora si pone che, siccome le due attività devono essere nel principio una sola, quella medesima attività che nell'agire libero è produttiva *con coscienza*, nella produzione del mondo sia produttiva *senza coscienza*, allora quell'*armonia prestabilita* è reale e la contraddizione risolta".

Anche per Schopenhauer l'inconscio è l'aspetto fondamentale di una realtà metafisica. L'inconscio denota il carattere più originario della *volontà*, ossia dell'essenza *noumenica* del mondo. Esso è "un

impulso misterioso ed oscuro" che non si identifica in alcun oggetto, la forza cieca che procede senza scopo, mentre la coscienza è un prodotto tardivo. All'origine la *volontà*, infatti, è "lontana da qualunque coscienza immediata"; successivamente, essa si oggettiva per gradi, dalle forze e le qualità elementari della materia, fino all'uomo. Solo quando emerge l'individualità umana, e cioè al suo livello più elevato, "sorge immediatamente il mondo come rappresentazione", che si configura come mera apparenza fenomenica, espressione di una *cosa in sé*, di una sostanza vera, che è, appunto, la *volontà*. Vi è, al proposito, una analogia con Schelling: per entrambi, il mondo umano e naturale sono espressione di una realtà metafisica; ma mentre per Schelling tale realtà guida teleologicamente lo sviluppo sia dell'uomo che della natura, in Schopenhauer essa si configura come azione cieca, che agisce senza alcun fine, se non quello dell'autoaffermazione.

Per Schopenhauer, dunque la *rappresentazione* è subordinata alla *volontà*; ciò significa che la coscienza è "destinata in origine al servizio della volontà e alla realizzazione dei suoi disegni", ossia è al servizio dell'inconscio. E' l'inconscio la causa vera del comportamento, mentre le motivazioni coscienti sono ridotte ad un ruolo subordinato, sono *razionalizzazioni* che mascherano le reali cause dell'agire, che non appartengono al piano della coscienza. Un esempio: la sessualità, che per Schopenhauer è dettata dall'impulso di autorealizzazione della *volontà*, e, benchè sia orientata verso la riproduzione della specie, tuttavia si ammantava di tutta una serie di motivi che tendono a nobilitarla e a spiritualizzarla. L'amore romantico è dunque una maschera, dietro la quale opera il freddo genio della specie. "Ogni innamoramento, per quanto etereo voglia apparire, affonda sempre le sue radici nell'istinto sessuale".

La distinzione tra un piano cosciente e uno inconscio nelle motivazioni del comportamento umano verrà riaffermata, prima che da Freud, da Nietzsche, diventando uno dei temi centrali della riflessione novecentesca.

Anche per E. von Hartmann (1842 - 1906, autore di una *Filosofia dell'inconscio*, 1869), allievo di Schopenhauer, l'inconscio è l'essenza della realtà, un principio universale, presente ed attivo ovunque, che si manifesta nella materia come nel pensiero, e viene definito come "la realtà collettiva di cui tutte le attività individuali sono non solo i prodotti, ma gli elementi integranti". Von Hartmann eleva l'inconscio al ruolo d'agente provvidenziale di natura antropomorfa, facendo di esso "un elemento ignoto che sceglie, che agisce con saggezza" e che "lavora secondo gli interessi del fine che perseguiamo".

Dell'inconscio egli vuole fornire una sintesi, utilizzando sia nozioni filosofiche che dati scientifici, e realizzando - come sottolinea P. L. Assoun (*Freud, la filosofia e i filosofi*, 1976) - una singolare miscela metafisico-scientifica, in cui le considerazioni fisiologiche sono gli strumenti di una "induzione metafisica", che opera una sorta di trattamento metafisico dei fatti. Partendo dalle manifestazioni principali dell'inconscio nella "vita corporale", poi nello "spirito umano", egli intende risalire al cuore stesso dell'inconscio, al "fuoco centrale cui convergono come fossero raggi" le espressioni fenomeniche parziali.

## 2. Nietzsche: la scoperta dell'inconscio e la destabilizzazione del soggetto

Nietzsche effettua la scoperta dell'inconscio in *Aurora*, e svilupperà tale tema nelle opere successive, nell'ottica di una destabilizzazione radicale della coscienza.

La questione prende le mosse dal pensiero contenuto nell'aforisma 105 di *Aurora* (*L'egoismo apparente*), secondo cui gli uomini "non fanno nulla per il loro ego, bensì soltanto per il fantasma dell'ego". Il senso del brano è che gli uomini sono "sconosciuti a se stessi", poiché "vivono tutti insieme in una nebbia di opinioni impersonali e semipersonali". Nietzsche ne individua la ragione nella supremazia degli istinti

inconsci sulla coscienza e sull'intelletto, che viene definito "cieco strumento" degli istinti nell'aforisma 109.

Nell'aforisma 115 il filosofo afferma che il linguaggio non è in grado di conoscere i nostri sentimenti profondi. Ne deriva che

"ciò che sembriamo essere, secondo gli stati per i quali soltanto abbiamo coscienza e parole, - e quindi lode e biasimo, - nessuno di noi lo è; stando a queste grossolane manifestazioni, che sono le sole a farsi conoscere, noi mal ci conosciamo, ricaviamo una conclusione da un materiale in cui le eccezioni prevalgono sulla regola, erriamo nel leggere questa scrittura alfabetica del nostro sè apparentemente chiarissima".

Nel brano successivo, il problema dell'inconoscibilità del nostro mondo interiore è trattato in relazione alla morale, in quanto la mancanza di conoscenza delle motivazioni di un'azione, confuta la responsabilità e la libertà del volere.

L'aforisma 119 è il più importante della serie. In questo brano è trattato il tema del sogno, nel contesto del rapporto tra gli istinti inconsci e la vita cosciente. Tale rapporto viene assimilato a quello tra un testo e la sua interpretazione - secondo una metafora cara al filosofo, che negli ultimi scritti usa per designare l'aspetto problematico e *prospettico* del conoscere. Tuttavia gli istinti, di cui non conosciamo né il numero, né la forza, né le reciproche relazioni, non sono il *testo*, di cui la coscienza sarebbe l'interpretazione: gli istinti, in realtà sono già *interpretazione*. Sono loro infatti, nella continua ricerca di un soddisfacimento, a *interpretare* gli stimoli interni ed esterni, e a guidare così tutta la nostra vita psichica. Il soddisfacimento è opera del caso: l'esperienza quotidiana getterà "ora a questo ora a quell'istinto, una preda che viene subito avidamente afferrata". Ogni avvenimento della nostra vita è dunque interpretato da un istinto in funzione del suo appagamento. Queste dinamiche sono particolarmente evidenti nel sogno, che Nietzsche considera, vent'anni prima dell'*Interpretazione dei sogni* di Freud, il soddisfacimento allucinatorio di un istinto rimasto insaziato. Ne risulta del tutto destituita di fondamento la concezione della coscienza come istanza egemone e interpretante. Essa non è autonoma, ma è interpretazione di un'interpretazione orientata dagli istinti inconsci, "un più o meno fantastico commento di un testo inconscio, forse inconoscibile, e tuttavia sentito".

Mentre in *Aurora* la scoperta dell'inconscio rimane un fatto circoscritto a questa serie di aforismi (il filosofo si limita a farne un attacco alla morale, attraverso la negazione della libertà del volere), nelle opere successive questa concezione approda a importanti sviluppi. Nella *Gaia scienza*, Nietzsche attacca la posizione filosofica tradizionale che fa della coscienza "il nocciolo dell'essere umano: ciò che di esso è durevole, eterno, ultimo, assolutamente originario!" (af. 11). E nell'inconscio affonda le sue radici la stessa conoscenza. Nell'aforisma 333, criticando la conoscenza spassionata propria di Spinoza, egli afferma:

"*Che cosa significa conoscere? Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* - Dice Spinoza, con quella semplicità e sublimità che è nel suo carattere. Ciò nondimeno: che è in ultima analisi questo *intelligere* se non la forma in cui appunto ci diventano a un tratto avvertibili questi tre fatti? Un risultato dei tre diversi e tra loro contraddittori impulsi a voler schernire, compassionare, esecrare?"

Nietzsche può quindi concludere che conoscere non è qualcosa di estraneo o di contrapposto agli istinti, ma bensì "soltanto *un certo rapporto degli istinti fra loro*".

In *Al di là del bene e del male*, la contestazione del modello conoscitivo tradizionale va di pari passo alla critica radicale del soggetto. La derivazione del pensiero filosofico dagli istinti è ribadita in numerosi aforismi della prima parte. "Che cosa in noi tende propriamente alla verità?" scrive nell'aforisma 1. E nell'aforisma 3 afferma: "Occorre ancora considerare la maggior parte del pensiero cosciente fra le

attività dell'istinto, e anche laddove si tratta del pensiero filosofico". Infatti il pensiero di un filosofo "è per lo più segretamente diretto dai suoi istinti e costretto in determinati binari".

Nell'aforisma 17 è approfondita la critica del cartesianesimo *io penso*. Nietzsche sostiene che "è una *falsificazione* dello stato dei fatti dire: il soggetto "io" è la condizione del predicato "penso" in quanto "un pensiero viene quando è lui a volerlo, e non quando 'io' lo voglio". Sicché sarebbe più corretto dire "esso pensa" se non fosse che "già questo "esso" contiene un'interpretazione del processo e non rientra nel processo stesso". Questo *esso*, "nel quale si è volatilizzato l'onesto vecchio "io", non è altro che un residuo metafisico, analogo a quel "residuo terrestre" nel quale gli atomisti identificavano l'atomo.

Il senso di questi rilievi è che le cosiddette certezze immediate, quali appunto "io penso" e "io voglio", in realtà sono tutt'altro che tali, in quanto riconducibili a processi complessi e problematici:

"Al posto di quella "certezza immediata", alla quale il popolo, nel caso in questione, può credere, il filosofo si ritrova in tal modo nella mani una serie di problemi della metafisica.." (af. 16).

I termini nei quali si articolava la conoscenza filosofica tradizionale, quali *soggetto*, *coscienza* e *verità* sono espressione della fede metafisica nel mondo vero, e in quanto tali segnati da un antivitalismo di fondo, derivante proprio dall'essere radicati in un mondo "diverso da quello della vita, della natura, della storia", come scrive nell'aforisma 344 di *Noi senza paura*, il quinto libro della *Gaia scienza*, aggiunto nel 1887. Nello stesso brano la *volontà di verità* è definita "un principio distruttore ostile alla vita" e "un'occulta volontà di morte". Tale concezione è sviluppata anche nella *Genealogia della morale*. Nella terza dissertazione (*Che cosa significano gli ideali ascetici?*) la *volontà di verità* è concepita come una *volontà del nulla*, implicante una rivolta "contro i presupposti fondamentali della vita".

In questa fase, Nietzsche elabora un nuovo modello conoscitivo, in grado di interpretare la realtà dopo la morte della metafisica, e di evitare l'*impasse* della *volontà di verità*. Egli teorizza la *conoscenza prospettica*, che intende superare la concezione tradizionale, articolata nella rigida distinzione tra verità e illusione, mondo reale e apparente. Questa nuova forma di conoscenza non si lascia irretire dalle lusinghe della verità, ma non è neanche pura e semplice volontà di illusione e di apparenza. Essa si situa in una diversa dimensione, poiché se "il mondo vero è diventato favola" - come è detto nel *Crepuscolo degli idoli* - allora anche il mondo apparente cessa di esistere. Ma superare la rigida distinzione tra mondo vero e mondo apparente, comporta anche il superamento del soggetto. Si veda l'aforisma 34 di *Al di là del bene e del male*, in cui la conoscenza è risolta in una serie di "diversi gradi di illusorietà", di "ombre e tonalità complessive, più chiare e più oscure dell'apparenza"; e, nello stesso tempo, è contestata "l'invenzione grammaticale del soggetto":

"Non è forse permesso essere alla fine un po' ironici verso il soggetto, come verso oggetto e predicato?"

Della conoscenza prospettica si parla anche nel brano 374 di *Noi senza paura (Il nostro nuovo infinito)*, secondo il quale l'intelletto umano è strutturato secondo forme prospettiche, con le quali soltanto possiamo cogliere la realtà. L'uomo della conoscenza è quindi un *Ecken-steher*, ossia *uno che sta nell'angolo*. "Non possiamo girare con lo sguardo il nostro angolo" e chiederci come apparirebbero le cose ad altre specie di intelletto; d'altra parte sarebbe una "ridicola presunzione" decretare il nostro l'unico angolo visuale possibile:

"Il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta "infinito": in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso racchiuda in sé interpretazioni infinite".

L'ultima filosofia nietzscheana approda così ad una concezione di una realtà che si dissolve in infiniti angoli di visuale, senza un centro e un soggetto unificante, che non è più *testo*, ma solo *interpretazione*.

### 3. L'inconscio freudiano

L'inconscio freudiano non è il prodotto di una astratta speculazione, ma è elaborato soprattutto nella pratica clinica. Con la scoperta dell'inconscio nasce la psicoanalisi, che è sia una tecnica esplorativa degli stati psichici profondi, sia una pratica terapeutica, sia una teoria della psiche e delle sue strutture, una concezione complessiva dell'uomo, della cultura e della società. Essa ha influito in modo determinante non solo sulla psicologia, ma sull'arte, la letteratura, le scienze umane in generale.

Il giovane Freud, avvalendosi del metodo delle *libere associazioni*, rintraccia l'origine delle malattie nervose in particolari esperienze psichiche, identificate per lo più in eventi traumatici verificatisi durante l'infanzia. E poiché di tali esperienze il paziente non ricorda nulla, emerge l'esistenza di una dimensione inconscia della psiche, determinante per il comportamento normale e patologico. Di tale dimensione il sogno rappresenta la testimonianza più efficace; esso è un punto di collegamento fra formazioni patologiche e comportamenti normali. L'analisi dei sogni, perciò, diviene per Freud la "via regia" per comprendere l'inconscio. Freud individua nel sogno l'espressione mascherata di un desiderio profondo, nascosto alla coscienza dello stesso sognatore, situato nella zona più primitiva della psiche. A tale desiderio, inaccettato e inaccettabile, si oppongono altre forze, che Freud identificherà successivamente nella *rimozione*. Con questo termine viene indicato il meccanismo difensivo che ha il compito di allontanare dalla coscienza e di mantenere inconsci i contenuti ideativi, fonte di turbamento per il soggetto. Fantasie, impulsi, ricordi penosi o colpiti da divieto non hanno accesso alla coscienza; vengono perciò *rimossi*, rimanendo però *dinamicamente* attivi nell'inconscio, da dove premono in direzione della coscienza per trovarvi espressione: trovano uno sfogo nel sogno e nel sintomo, che sono una formazione di compromesso con le forze rimoventi.

Ma l'interpretazione del sogno come desiderio permette di spiegare, inoltre, l'inconscio dell'individuo e dell'umanità, nonché fatti culturali come l'arte, il mito, il folclore, concepite anch'esse come espressioni mascherate di desiderio. Il desiderio, situato in una dimensione psichica dove si intersecano ontogenesi e filogenesi, infanzia dell'individuo e dell'umanità, rivela tutta una gamma di significati arcaici, comuni al mito, all'arte, alla religione. La teoria freudiana del sogno apre dunque un campo di ricerca volto alla decifrazione di tutte le espressioni mascherate di cui il sogno è il prototipo, siano queste lapsus, sintomi, o forme di cultura. Il sogno, afferma P. Ricoeur (*Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, 1965), è il "paradigma di tutte le astuzie della ragione".

La concezione freudiana rivoluziona pertanto le teorie psicologiche tradizionali, che fanno della coscienza la base dell'intera vita psichica. Di qui, l'accusa di *coscienzialismo* che Freud muove a tutti coloro, e in primo luogo ai filosofi, che, equiparando la psiche con la coscienza, ostacolano la comprensione dello psichismo inconscio. Una delle conseguenze più evidenti della rivoluzione psicoanalitica è il decentramento della coscienza. Nella complessa concezione della vita psichica elaborata da Freud, la coscienza non gode di una posizione privilegiata, è solo un'istanza fra le altre: l'essere cosciente viene ricondotto ad una possibilità dello psichismo. E' forte il contrasto con la tradizione filosofica che fa della coscienza il centro della vita spirituale dell'uomo. Nel settimo capitolo della *Interpretazione dei sogni*, Freud nota che i filosofi, anche quando hanno parlato di inconscio, lo hanno inteso in un modo del tutto diverso da come lo concepisce la psicoanalisi. L'inconscio dei filosofi, infatti, "sembra definire semplicemente l'opposto del conscio"; mentre "è lo psichico reale nel vero senso della parola".

Il decentramento freudiano non è quindi un capovolgimento, mediante il quale i due concetti si scambiano rispettivamente i ruoli, e l'inconscio giunge ad occupare il posto riservato in precedenza alla coscienza, ma un'operazione più complessa. Affermare che l'inconscio è "lo psichico reale", significa farne la base, il fondamento della psiche; ne deriva che la coscienza acquisisce un ruolo preciso solo in

relazione all'inconscio. Non sarebbe così se ci si limitasse ad invertire i ruoli. E' quanto sostiene Freud, quando afferma che per i filosofi che si sono accorti dell'esistenza dell'inconscio è stato poi difficile attribuire una funzione alla coscienza. Come dire che i filosofi sbagliano sempre: sbagliata è la concezione coscienzialista, che fa della coscienza l'unico punto di riferimento della vita psichica; ma sbagliata è anche la posizione contraria, perché non è in grado di riconoscere alcuna funzione alla coscienza. Il pensiero filosofico sembra muoversi, secondo Freud, per contrapposizioni astratte: nell'ipotesi coscienzialista, non c'è posto per l'inconscio; nell'altra, è la coscienza ad essere messa fuori gioco, considerata pura e semplice apparenza. Mentre alla coscienza vengono riconosciute importanti funzioni: dirige gli investimenti dell'attenzione e funge da regolatore degli spostamenti dell'investimento energetico, sostituendosi al regolamento automatico del principio di piacere-dispiacere.

Tuttavia, nel termine di inconscio permane una certa ambiguità, poiché è mantenuto il riferimento alla coscienza: solo in relazione a questa una rappresentazione si definisce inconscia. Nella *Metapsicologia* (1915-17), in cui viene formalizzata la prima topica, vengono rielaborate e fissate le relazioni fra i sistemi psichici, tale ambiguità è superata; l'inconscio, la coscienza, e un terzo termine, il preconcio, vengono intesi come luoghi o sistemi e non come qualità di una rappresentazione.

*Topos* in greco significa luogo; e *topica* viene chiamata in psicoanalisi la concezione *spaziale* che descrive l'apparato psichico secondo sistemi, aventi ciascuno modalità di funzionamento propri. Generalmente si parla di due topiche freudiane; la prima descrive le tre istanze del conscio, preconcio e inconscio; e la seconda le strutture dell'Io, dell'Es e del Super-io.

Il primo tentativo di dare una spiegazione topica dello psichismo, viene effettuato da Freud nel settimo capitolo dell'*Interpretazione dei sogni*. In questo primo schema è tratteggiato un quadro dinamico e funzionale dell'apparato psichico, nel quale vengono individuate istanze diversificate, regolate da rapporti complessi. L'apparato psichico è visto come un telescopio, composto da vari sistemi di lenti, fra i quali occupano una posizione particolare i sistemi Inc (inconscio) e Prec (preconcio), situati all'estremità motoria dell'apparato, e separati da una censura che impedisce alle impressioni di diventare coscienti.

Freud rielabora questo schema negli scritti di *Metapsicologia*, in cui descrive i tre sistemi del C, del Prec e dell'Inc. Il sistema C è assimilato ad un sistema percettivo, e, come tale, è senza memoria: esso non gode di una posizione privilegiata, è un'istanza fra le altre; l'essere cosciente è soltanto una delle possibilità dello psichismo. Le rappresentazioni che non sono presenti alla coscienza possono essere definite inconse secondo due significati; in senso puramente descrittivo, e in questo senso sono quindi preconse, e appartenenti al sistema Prec; e in senso proprio, ossia permanentemente tali, e in questo caso appartengono al sistema Inc, che è separato dalla coscienza dalla rimozione. I due concetti di inconscio e di rimozione sono così strettamente correlati, che è impossibile riferirsi all'uno prescindendo dall'altro. La rimozione non solo presuppone l'inconscio, ma lo costituisce. Un determinato contenuto può sfuggire alla rimozione solo al prezzo di una certa deformazione, che riesce ad accedere alla coscienza mediante un compromesso con le istanze difensive.

L'Inc ha anche un modo di funzionamento proprio, diverso e più primitivo rispetto ai sistemi Prec e C. Freud ha parlato di *processo primario* e di *principio di piacere*, in cui le tensioni pulsionali vengono scaricate immediatamente, o soddisfatte in modo allucinatorio. Nel *sistema secondario*, invece, proprio dei sistemi Prec e C, governato dal *principio di realtà*, sono possibili operazioni mentali complesse, e la stabilizzazione dell'energia pulsionale permette di differire la gratificazione. Nell'inconscio, inoltre, non vige il principio di non-contraddizione. Scrive Freud:

"Non esiste negazione, né il dubbio, né livelli diversi di certezza. Tutto ciò viene introdotto solo dal lavoro della censura fra l'Inc e il Prec".

Allo stesso modo, non vi è successione temporale, non esiste il tempo. Queste caratteristiche le possiamo osservare nei sogni, dove gli opposti vi possono comparire l'uno per l'altro, episodi della prima infanzia coesistono con avvenimenti del giorno precedente.

Nel 1922, con *L'Io e l'Es*, Freud introduce una nuova classificazione, basata sulle istanze, o strutture, dell'Es, dell'Io e del Super-io.

La nuova classificazione non si limita a identificare altre *province* psichiche e a stabilire diversi rapporti tra la coscienza e l'inconscio, ma coglie soprattutto l'aspetto genetico dello psichismo, evidenzia come le varie istanze si differenzino gradualmente le une dalle altre. L'Es che è il polo pulsionale, il "grande serbatoio" della libido e delle pulsioni in genere, non è descritto soltanto secondo i contenuti e le modalità del sistema Inc, è visto anche in un prospettiva genetica, in quanto anche le altre istanze sono *immerse* in esso. Per quanto riguarda l'Io, nella seconda topica esso assomma diverse funzioni, attribuite precedentemente ai sistemi Prec e C: controllo della motilità e della percezione, deposito delle tracce mnestiche, pensiero razionale, ecc. Ma in quanto in gran parte inconscio può essere assimilato anche all'Inc. Esso, afferma Freud, "si comporta precisamente alla maniera del rimosso". Questa parte inconscia dell'Io "esercita potenti effetti" senza mai diventare cosciente, nelle difese, nelle resistenze, mediante le quali l'Io cerca, di volta in volta, di conciliare o di occultare i conflitti con l'Es, il Super-io, la realtà.

La terza istanza è quella del Super-io che si identifica nella coscienza morale: un'istanza critica che si contrappone all'Io. Nell'*Io e l'Es*, il Super-io viene spiegato come una alterazione dell'Io, ascrivibile all'erigersi nell'Io dell'oggetto edipico. Sono infatti le identificazioni con i genitori che sostituiscono scelte edipiche che da un lato creano il Super-io, dall'altro concludono la fase edipica. La formazione del Super-io è correlata al divieto della sessualità edipica, questo spiega l'aspetto critico e punitivo di questa istanza. "Il Super-io conserverà il carattere del padre, e quanto più forte è stato il complesso edipico, quanto più rapidamente (sotto l'influenza dell'autorità, dell'insegnamento religioso, dell'istruzione, della lettura) si è compiuta la sua rimozione, tanto più severo si farà in seguito il Super-io nell'esercitare il suo dominio sull'Io sotto forma di coscienza morale, forse di inconscio senso di colpa".