

# FREUD E KELSEN L'INVENZIONE DEL SUPER-IO<sup>1</sup>

DI ETIENNE BALIBAR

Per il 150 anniversario della nascita di Freud, parlando nell'anfiteatro che porta il nome del teorico dell'isteria di cui egli aveva seguito l'insegnamento, vorrei presentare in modo sintetico e, quindi, inevitabilmente sommario, i primi risultati di una ricerca condotta per molti anni nel quadro dei seminari organizzati da Bertrand Ogilvie all'Università Parigi X-Nanterre e degli insegnamenti che ho tenuto negli Stati Uniti (Irvine, Columbia). Questi mi hanno spinto a riesaminare quello che credevo di sapere dell'evoluzione dei concetti teorici di Freud, in particolare circa la costituzione della «seconda topica» e il rapporto che essa intrattiene con la congiuntura storica oltre che con il dibattito contemporaneo della filosofia politica e giuridica. Dico «i risultati» quando dovrei piuttosto parlare di ipotesi, dato che non c'è ancora nulla di definitivo, tutt'altro, e l'effetto immediato è soprattutto di rilanciare l'interrogazione in una serie di direzioni.

Queste ipotesi poggiano su quella che si potrebbe chiamare l'invenzione del Super-io (termine adottato con o senza maiuscole per tradurre l'*Über-Ich* freudiano, a sua volta scritto con due parole legate assieme da un trattino), e nello stesso tempo sull'intima connessione del discorso psicoanalitico con il problema politico, non nel senso di un'applicazione, di un'analogia filosofica o di una semplice dipendenza comune rispetto ad un'antropologia o ad una teoria della «cultura», ma nel senso di un'autentica reciprocità di prospettive, manifestata in un punto preciso dalla duplice appartenenza di una stessa questione all'uno e all'altro campo. Questa dipendenza reciproca si manifesta secondo me in modo constatabile nell'introduzione da parte di Freud, del concetto di «Super-io», che in questo senso è il rappresentante del politico nell'ambito della teoria dell'inconscio, così come è, o può essere, il rappresentante dello psichismo inconscio nell'ambito della teoria politica. Ritengo di poterlo esplicitare cronologicamente e allo stesso tempo interpretarne il significato accordando un'importanza cruciale all'incontro, nel senso forte del termine, prodottosi nel 1922 tra Freud e Kelsen (un altro gigante della teoria del XX secolo); un incontro che non ha mancato di suscitare occasionalmente l'interesse degli storici e dei filosofi, ma che, a quanto ne so, non è mai stato considerato un evento determinante, eccezion fatta, forse, per le recenti ricerche dell'amico Enrique Mari<sup>2</sup>.

- 
- 1 Esposizione presentata il 20 maggio 2006 al Colloquio «La psychanalyse à venir» organizzato dal Séminaire Inter-Universitaire Européen d'Enseignement et de Recherche en Psychopathologie et Psychanalyse, CHU La Pitié-Salpêtrière. Questa versione corretta e sviluppata ha beneficiato di diverse ulteriori osservazioni di cui ringrazio gli autori, in particolare Olivia Custer.
  - 2 Sull'incontro di Freud et Kelsen, cfr. C. M. Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, Parigi, Kimé, 1997, pp. 253-260, che rimanda a sua volta alla biografia di Kelsen scritta da R. A. Métall: *Hans Kelsen, Leben und Werk*, Wien, 1969. Enrique Mari, *El Banquete de Platon. El Eros, el vino, los discursos*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2001 (Sezione II: *La lectura psicoanalitica de El Banquete: Freud y Platon; Hans Kelsen y el Symposium*, pp. 201-288). Tra gli altri riferimenti importanti, è possibile segnalare: M. G. Losano, *I rapporti fra Kelsen e Freud*, «Sociologia del diritto» I (1977), p. 142 e sgg. (traduzione spagnola *Kelsen y Freud*, in : *El otro Kelsen*, a cura di Oscar Correas, Mexico, UNAM,

## 1. *Un incontro*

Qui saranno necessarie alcune precauzioni. In primo luogo, non pretendiamo affatto di far spuntare come un coniglio dal cappello «la» ragione, fino ad ora ignorata, che ha condotto Freud ad introdurre per la prima volta, nel celebre saggio *Das Ich und das Es*, pubblicato nell'aprile 1923 e redatto nel corso dell'anno precedente, la parola *Über-Ich*, fino ad allora assente dalla sua scrittura<sup>3</sup>, senza tener conto di una evoluzione interna al pensiero freudiano che è indissociabilmente teorica e clinica. L'invenzione del Super-io, concettuale e verbale allo stesso tempo, viene a cristallizzare la riformulazione delle rappresentazioni dell'apparato psichico – la dissociazione delle funzioni della coscienza (*Bewusstsein*) e dell'io (*Ich*) e la sua definizione come istanza essenzialmente inconscia della personalità divisa tra le esigenze contraddittorie della libido, della colpevolezza e del principio di realtà – che era in corso da molti anni e che, si potrebbe sostenere, era in germe dall'articolazione dei «destini delle pulsioni» e della loro specifica ambivalenza rispetto allo scenario edipico. Ma si tratta di precisare il senso di questa evoluzione restituendole un «anello mancante» che è tanto più decisivo in quanto si regge sull'insorgenza di un nome per il concetto e in quanto, come del resto si sa, in ogni teoria l'efficacia di una riformulazione e i nuovi problemi che questa apre dipendono da questa *dominazione del concetto* – evento al tempo stesso cognitivo e performativo.

Da qui una seconda precisazione. L'incontro tra Freud e Kelsen, che si colloca nel 1921<sup>4</sup>, si traduce in modo manifesto nella pubblicazione di una lunga relazione di Kelsen (originariamente pronunciata nella sede della Società psicoanalitica di Vienna il 30 novembre 1921) su *Imago* nel 1922, dal titolo *Il concetto di Stato e la psicologia sociale a partire dalla discussione della teoria freudiana della massa* (*Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse*), nel quale, in 40 pagine serrate, egli commentava il saggio di Freud pubblicato l'anno precedente (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*). La mia ipotesi – forse semplificatrice, ma che mira a mettere in luce un elemento generalmente sottovalutato – è che quell'incontro ha dovuto determinare in Freud un'inflessione, ossia una svolta teorica<sup>5</sup>. Non è tuttavia questo lato ad essere stato privilegiato dai (rari) commentatori dell'evento, che si sono piuttosto interrogati su quello che Kelsen sarebbe andato a cercare dalle parti della psicoanalisi nella fase preparatoria della sua «teoria pura del diritto» – salvo tentare poi, per la via traversa di una teoria dell'immaginario, delle «finzioni», o dell'ordine simbolico, di far beneficiare la psicoanalisi applicata degli apporti di una filosofia

---

Biblioteca jurídica virtual p. 99-110; contiene anche la traduzione spagnola dell'articolo del 1922); A. A. Martino, *Freud, Kelsen et l'unité de l'Etat*, «Revue Interdisciplinaire d'études juridiques» 14 (1985), p. 119-146 (devo questi riferimenti a Soraya Dib Nour, che svolge attualmente un lavoro di ricerca su Kelsen e che ringrazio per l'aiuto).

- 3 La nostra lettura concorda su questo punto con le indicazioni dei Dizionari e dei Vocabolari di psicoanalisi (Laplanche e Pontalis, Rudinresco e Plon), confermate dall'indice dei *Gesammelte Werke*.
- 4 La biografia di Rudolf Métall indica che Kelsen era stato introdotto al seminario privato di Freud, già durante gli anni della guerra, da Hanns Sachs, un anziano avvocato divenuto psicoanalista e corettore assieme a Rank della rivista *Imago*. Egli segnala delle «vacanze comuni» di Freud e Kelsen a Seefeld durante l'estate del 1921 (quindi all'epoca della stesura di *Massenpsychologie und Ich-Analyse*), correggendo su questo punto le indicazioni meno precise fornite da Jones nella sua biografia di Freud (cfr. E. Jones, *Vita e opere di Freud. L'ultima fase (1919-1939)*, Milano, Il Saggiatore, 1962, p. 104).
- 5 L'articolo di Kelsen è apparso nel n. VIII, fascicolo 2 (1922) di «IMAGO. Zeitschrift für Anwendung der Psycho-Analyse auf die Geisteswissenschaften»; è stato tradotto in inglese e pubblicato nel gennaio 1924 nel vol. V, Parte 1, di «The International Journal of Psycho-Analysis», con il titolo *The Conception of the State and Social Psychology, with Special Reference to Freud's Group Theory*.

giuridica d'ispirazione kelseniana<sup>6</sup>. Per parte mia, prendendo alla lettera l'interpellazione di Kelsen, cercherò di ricostruire le implicazioni della sua relazione e immaginarne la risonanza nel pensiero di Freud, i cui effetti credo siano immediatamente osservabili. Non penso quindi solo a una reazione momentanea di Freud all'argomentazione di Kelsen – che, avendo creduto di scoprire in lui il tentativo di costruire il concetto di Stato con gli strumenti della psicoanalisi estesi dall'individuo alle relazioni sociali, si era proposto di stabilirne a un tempo la funzione critica e i limiti di validità – ma piuttosto ad uno sforzo di elaborazione proprio nel campo della psicoanalisi<sup>7</sup>. Questo sforzo di cui mostrerò più in là che si fonda precisamente sull'inconscia connessione della colpevolezza all'obbedienza e alla coercitività, o su ciò che espone il soggetto del diritto alla «servitù volontaria»<sup>8</sup>, questione posta da Kelsen ma che Freud ha voluto riformulare e restituire al luogo che le è proprio, non costituisce quindi solamente un modo di ritorcere contro Kelsen un argomento di filosofia politica, ma fa giocare per la prima volta ad una questione politica in quanto tale un ruolo costitutivo nella teorizzazione dello psichismo<sup>9</sup>. Se si adotta un'ipotesi del genere, l'incontro tra Freud e Kelsen, che offre il suo linguaggio al primo «momento politico» (ce ne saranno altri) nella storia della psicoanalisi, non appare come un'occasione o una sollecitazione, ma contribuisce direttamente alla posizione di un problema, all'invenzione di una terminologia e alla determinazione di un contenuto concettuale.

## 2. Uno o due concetti?

Ma una tale connessione della teoria politica e della psicoanalisi attraverso la mediazione del dibattito con Kelsen conduce anche a rappresentarci altrimenti la sequenza delle «ricerche» intraprese da Freud nel periodo cruciale che si estende dal 1920 al 1925<sup>10</sup>. Se il saggio di Kelsen, che risponde direttamente a *Massenpsychologie und Ich-Analyse* e ne propone un'estrapolazione

- 
- 6 Si veda in particolare J. Clavreul, *L'ordre médical*, Paris, Seuil, 1978. Le pagine di Carlos Herrera nel suo libro citato sopra costituiscono un'eccezione: egli si interroga sull'influenza che la critica kelseniana del marxismo ha potuto esercitare sui giudizi di Freud a proposito del comunismo nelle sue opere degli anni '20-'30.
- 7 La sola reazione pubblica di Freud alla relazione di Kelsen, che io sappia, consiste in una nota aggiunta alla fine del III capitolo di *Massenpsychologie und Ich-Analyse* nella riedizione del 1923, in cui Freud rigetta l'idea che l'attribuzione di un' «organizzazione» alla «psiche collettiva» (*Massenseele*) porti a «ipostatizzarla», ossia ad autonomizzarla rispetto ai «processi psichici» (*seelischen Vorgängen*), come gli rimprovera Kelsen, autore di una critica alla sua opera peraltro intelligente e acuta (*verständnisvollen und scharfsinnigen*). La lettura del passaggio corrispondente di *Massenpsychologie*, fondata su una «traduzione» della tesi di McDougall relativa all'individualizzazione della massa nei termini di composizione di organismi superiori, mostra che la questione non ha, per lo meno, nulla di evidente.
- 8 La questione della servitù volontaria è messa a punto da Michel Plon nel saggio *De la politique dans le Malaise au malaise de la politique*, in Jacques Le Rider, Michel Plon, Gérard Rault, Henri Rey-Flaud, *Autour du Malaise dans la culture de Freud*, Paris, PUF, 1998, p. 125-126. Essa era al centro del seminario «Psicoanalisi e politica» che Bertrand Ogilvie ed io abbiamo condotto nel 2004-2005 all'Università di Paris X-Nanterre (Dipartimento di filosofia).
- 9 Si obietterà che con l'introduzione dell'idea di  *censura* al cuore della teoria della rimozione elaborata nella *Traumdeutung* del 1900, questa interferenza si era già verificata. Ma si tratta ancora di una metafora, il cui statuto potrà essere ripensato solo retrospettivamente sulla base fornita per l'appunto dall'incontro degli anni '20.
- 10 O anche, eventualmente, a monte e a valle, a partire dalla teorizzazione del «narcisismo» (1914) dove sorge per la prima volta la nozione di *ideale dell'io*, fino a quella del «disagio della civiltà» (1930) in cui la funzione del *Super-io* è intrecciata allo sfondo di angoscia trasmesso di generazione in generazione che costituisce il prezzo da pagare per le repressione delle tendenze antisociali della libido.

ne ma anche una critica, forma l'anello decisivo immediatamente precedente all'invenzione del Super-io, allora è nella concatenazione dei testi del 1921 e del 1923 – *Massenpsychologie* e *Das Ich und das Es*, entrambi orientati verso la concettualizzazione dell'«Io» ma attraverso percorsi completamente differenti – e nel loro scarto che va cercato il nodo del problema di cui il nome Super-io designa la formulazione. Ora, sotto questo aspetto le cose sono, come noto, imbarazzanti. L'introduzione di *Das Ich und das Es* non fa riferimento a *Massen*, ma al saggio precedente *Al di là del principio del piacere (Jenseits vom Lust-prinzips)* del 1920, di cui dichiara di prolungare l'intento teorico ricollocandolo nel campo dell'esperienza analitica. Di fatto l'opera si conclude con delle impressionanti considerazioni sulla «coltura pura della pulsione di morte» (*eine Reinkultur des Todestriebes*) che predomina nel Super-io. Ma d'altra parte il capitolo III, nel quale entra in scena il Super-io, stabilisce già nel titolo e dai primi capoversi l'equivalenza tra questo concetto e quello dell'ideale dell'io (*Das Ich und das Über-Ich – Ich-Ideal*) e sembra corroborare l'idea, da allora largamente condivisa, secondo cui la concezione dell'*identificazione*, che trova la sua più completa elaborazione nel capitolo VII di *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, dovesse essere in qualche modo «fatta rimpatriare» dalla psicologia sociale, o dalla psicoanalisi applicata ai fenomeni sociali, nel nucleo della metapsicologia propriamente detta e legarsi alla definizione del Super-io fornendo la chiave della sua genesi. Come è possibile, allora, che già dalle note a piè di pagina delle successive edizioni Freud moltiplichi le rettifiche e le palinodie su questo punto, seguito dai suoi curatori e commentatori?<sup>11</sup> Non solo lo stesso Freud ma a sua volta nessuna delle diverse scuole della tradizione psicoanalitica (ed è questo uno dei fattori scatenanti della loro divergenza) sembrano essere state capaci di fissare la sua posizione quanto all'identità o alla differenza delle nozioni denotate dai due termini *Ich-Ideal* e *Über-Ich*, oscillando da un estremo all'altro: identità, equivalenza parziale o inclusione dell'uno nell'altro, opposizione, eterogeneità<sup>12</sup>.

11 Questo imbarazzo si estende alla questione della concatenazione dei testi che contribuiscono alla presentazione della «seconda topica», riuniti in francese da Angelo Hesnard nel volume *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot (I edizione 1927, contenente 5 saggi più tardi ridotti a 4): si veda, nei *Gesammelte Werke* l'avvertenza a *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, che decreta che tra quest'opera e *Jenseits des Lust-prinzips* apparso qualche mese prima «non c'è praticamente alcuna diretta relazione».

12 Su questo punto, ci si rifarà, in prima analisi, ai due articoli corrispondenti del *Vocabulaire de psychanalyse* di Laplanche et Pontalis, Paris, PUF, 1967; tr. it. *Enciclopedia della psicoanalisi*, Roma-Bari, Laterza, 1993. Si veda anche: Janine Chasseguet-Smirgel, *La maladie d'idéalité. Essai psychanalytique sur l'idéal du moi*, Paris, Editions Universitaires, 1990; Jean-Luc Donnet, *Surmoi I: Le concept freudien et la règle fondamentale; Surmoi II: Les développements post-freudiens*, a cura di N. Amar, G. Le Gouès, G. Pragier, Monographies de la «Revue Française de Psychanalyse», Paris, PUF 1995; D. Lagache: Rapport, in «La psychanalyse», 6 (1961), «Perspectives structurales», pp. 5-54), a cui Lacan risponde nel suo *Nota sulla relazione di Daniel Lagache* (cfr. *Ecrits II*, Parigi, Seuil, 1966, tr. it. *Scritti II*, Torino, Einaudi, 1974, in particolare pp. 667-676). I testi dello stesso Lacan che fanno riferimento al «Super-io» sono numerosi ma dispersi e non comprendono, che io sappia, discussioni filologiche: a partire dalle ricerche sull'aggressività, la paranoia e la criminalità (*De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, 1932; *Fonctions de la psychanalyse en criminologie*, con M. Cénac, 1950) fino al *Seminario XX. Ancora*, dove il Super-io viene reinterpretato come imperativo del godimento, passando attraverso diversi riferimenti alla «figura oscena e feroce» del Super-io negli *Scritti (La cosa freudiana, Varianti della cura-tipo)*. J. Laplanche, in *Problématiques (I): L'angoisse*, Paris, PUF 1980, pp. 331-363, sviluppa un approfondito commento ai testi di Freud dedicati al Super-io, dal quale, come si vedrà, ricavo parecchi suggerimenti. Da parte dei filosofi non si dimentichi che la distinzione tra Io e Super-io costituisce l'oggetto del lavoro di Gilles Deleuze nel suo *Présentation de Sacher-Masoch*; Paris, Minuit, 1967 (tr. it. *Il freddo e il crudele*, Milano, ES, 1991). In *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 407 e sgg., Paul Ricoeur accredita Freud di una spiegazione «legittima nel suo ordine» del fenomeno della coscienza morale

Beninteso, questa equivocità teorica può ricevere il significato di una dialettica latente, ma per poterla dispiegare davvero, occorrerebbe poter costruire e rendere intelligibile uno spazio comune ai due testi decisivi e alla loro specifica *scrittura* teorica. Mancando questo, si perpetua all'infinito il disagio di una situazione nella quale le questioni segnalate da termini dalle connotazioni completamente differenti, ma *dichiarati* sinonimi in tutto o in parte, appaiono ad un tempo inseparabili e incomunicabili. Vorrei rispondere a questa situazione riprendendo la questione della connessione dei due testi non, come si fa il più delle volte, sotto l'angolo distributivo di quanto il Super-io conserva o traduce dell'ideale dell'io (la sua «funzione critica») e di quanto l'Ideale dell'io designa che altera o relativizza ancora sempre la funzione del Super-io («l'illusione narcisistica»), ma sotto l'angolo della *trasformazione* che fa passare *da una problematica ad un'altra*: da quella dell'identificazione, sviluppata da *Massenpsychologie* a quella della colpevolezza e della punizione elaborate da *Das Ich und das Es*. La mia ipotesi sarà che questa trasformazione implica l'intervento di un elemento *venuto da fuori* per il tramite di un terzo o di un interlocutore. Il che non vuol dire un elemento estrinseco: al contrario, essa si produce perché questo elemento è riconosciuto come intrinseco, o come necessario al pensiero di quello che forma propriamente l'oggetto della psicoanalisi – come dire che a quella occasione questa è portata a riconoscere come forse mai allo stesso grado nella fase della sua costituzione, che il suo dominio non è racchiuso su una «interiorità», ma è aperto, o meglio surdeterminato da parte a parte da un «altro»: nominatamente il politico, o il politico in quanto orizzonte dell'ordine giuridico, articolazione sulla quale bisognerà ritornare.

Devo necessariamente essere ellittico per mancanza di tempo. Tenterò nondimeno di mettere in risalto i punti salienti di una possibile argomentazione, spesso agganciati all'importanza di certe *parole* che strutturano la scrittura di Freud e che è tanto più percepibile se si leggono nella lingua originale. Sarò estremamente schematico sull'argomentazione di *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, che supporrò nota, ma di cui voglio mettere in risalto alcuni tratti degni di interesse. Più dettagliato, invece, sul tenore della critica di Kelsen, che è accessibile in tedesco a condizione di immergersi nel silenzio delle biblioteche, ma per fortuna anche in francese in una traduzione non perfetta ma molto soddisfacente<sup>13</sup>, e che, in questa cornice, rappresenta l'elemento originale su cui vorrei riferire. Cercherò di risparmiare un po' di tempo per ritornare *in fine* al testo freudiano, vale a dire a un tentativo di ricostituzione della «conseguenza» ricavata da Freud dal punto di Kelsen per la sua personale elaborazione dell'apparato psichico.

### 3. Critica della psicologia politica

Suppongo, dunque, che noi si abbia presente il contenuto del saggio del 1921 sulla «psicologia delle folle»<sup>14</sup>. L'opera si divide in tre parti. La prima è dedicata alla lettura critica dei teorici

---

come «parola degli antenati che risuona nella mia testa», con il nome di «Super-io» (tr. it., *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993, pp. 471-472).

13 Pubblicata nel 1988 a cura di J.L. Schlegel nel n. 2 della rivista «Hermes», *Masses et politique*, pp. 134-165. .

14 O delle masse: è più corretto tradurre con «masse», altrimenti si perdono alcune fondamentali connotazioni politiche, ma non è possibile dimenticare che il saggio di Le Bon, di cui Freud comincia col dare un commentario e da cui, come hanno mostrato i curatori, non smette di prendere a prestito delle formulazioni a volte senza dirlo, si intitola in francese *Psychologie des foules*. Il termine tedesco scelto da Freud (che figura nella traduzione in tedesco del 1921 fatta da Eisler dell'opera apparsa in Francia nel 1895) gli permette di sormontare l'antitesi con il termine inglese «group», oggetto del libro di McDougall, *The Group Mind*, che egli ha letto alla sua pubblicazione (1920) e che costituisce l'altra «fonte» fondamentale

della psicologia sociale circa l'ipotesi della *suggestione* e dell'espressione deformante che essa dà alla circolazione della libido nella costruzione e nel disfacimento delle istituzioni. La seconda è dedicata all'elaborazione della categoria propriamente freudiana dell'*identificazione* – il cui «grafo» (uno dei tre che è possibile trovare nell'opera di Freud) viene disegnato nel capitolo VIII – attorno all'analogia tra la struttura dei rapporti sociali e quella dei fenomeni di «fissazione» o di «scelta oggettuale» nell'ipnosi e nell'innamoramento. Infine, la terza parte è dedicata al tentativo di una fondazione genetica dei fenomeni precedentemente descritti con riferimento alla teoria antropologica sviluppata in *Totem e tabù* del 1912, quindi nei termini della *regressione* ad un prototipo arcaico di relazioni di dipendenza ad un'autorità di tipo «paterno». Da una parte e dall'altra di questa progressione ternaria, abbiamo due svolgimenti molto importanti dal punto di vista metodologico: un capitolo d'introduzione in cui si trova posta la questione dell'oltrepasamento dell'opposizione tra psicologia individuale e psicologia collettiva; e una «retrospettività» (*Nachträge*) in cui si trova abbozzata una tipologia delle *Massenbildungen*, «formazioni di massa», che sono anche, per definizione, formazioni dell'inconscio, a seconda che mettano in relazione due soggetti (o un soggetto e un oggetto con un effetto di ritorno) – come nell'ipnosi e nell'innamoramento – oppure una molteplicità di soggetti legati tra loro e con il loro «modello» per mezzo del meccanismo dell'identificazione, oppure, infine, antitetivamente, un soggetto privo di relazioni sociali, o le cui relazioni sociali sono inibite come nella nevrosi e *a fortiori* nell'autismo. Questa retrospettività, la cui spinta teorica non può non far pensare a certe riflessioni di Simmel (un confronto ignorato da Freud, ma che verrà abbozzato da Kelsen nel suo commento), disegna un possibile prolungamento della problematica di *Massenpsychologie* molto diverso da quello che indica l'idea della regressione arcaica, ma questo è un altro problema, che qui lascio da parte.

Dovrebbe andare da sé che *Massenpsychologie* appartiene alla storia della filosofia politica, e traccia anche una delle sue svolte che va collocata nella serie che comincia con *La Repubblica* di Platone e va fino alle *Origini del totalitarismo* della Arendt, passando per *Il Principe*, il *Leviatano*, il *Contratto sociale*, la *Filosofia del diritto* di Hegel, *Il Capitale*, *Il concetto di politico* di Schmitt etc. Ciò non impedisce che si tratti di un'opera di psicoanalisi e di psicoanalisi *teorica*, termine che adotto per sbarazzarci una volta per tutte della coppia «puro» e «applicato». Ma occorre essere più specifici: *Massenpsychologie* si installa criticamente sul terreno di una disciplina preesistente che possiamo chiamare (e che d'altronde si chiama qualche volta anche oggi, segnatamente nelle università anglofone) «psicologia politica», non senza analogia con il modo in cui la teoria di Marx si installava criticamente sul terreno dell'«economia politica». Ciò in particolare significa che Freud – come Marx nei confronti di Quesnay, Smith o Ricardo – *si appropriava* di una buona parte di nozioni e problematiche del discorso che egli critica, nel momento stesso in cui lo sposta e a volte lo rovescia: la sua scrittura resta per una parte essenziale una *parafrasi*.

La preistoria della psicologia politica risale a Platone e segnatamente alla feroce critica alla democrazia e al suo capovolgersi in tirannia esposta nell'VIII libro della *Repubblica*. La sua tradizione propriamente moderna – XIX secolo – è inseparabile dalle reazioni conservatrici alla Rivoluzione francese e al liberalismo (in Le Bon, Taine e anche Tarde) che vedono nei movimenti di massa a base popolare, in particolare nel socialismo, una patologia sociale: la dissoluzione dell'autorità e il ritorno della barbarie all'interno della civiltà, che ne minaccia

---

della sua teorizzazione, e che corregge la precedente. McDougall si preoccupa essenzialmente di spiegare la capacità di resistenza dell'esercito e del popolo inglese durante la Grande Guerra risalendo alle virtù della sua razza e delle sue istituzioni.

l'ordine politico e favorisce la prossimità tra l'anima delle folle e quella dei primitivi, delle donne, dei bambini e dei criminali nei quali l'elemento irrazionale ha la meglio su quello razionale. Per designare questa analogia e per radicarla nell'evoluzionismo biologico in cui predomina il determinismo razziale, la psicologia politica, soprattutto quella francese, si serve del termine *inconscio* e lo associa alla proiezione del linguaggio medico sulla descrizione dei fenomeni sociali. Tutto questo ci è oggi familiare grazie agli studi di Michel Foucault e di altri.

Il problema centrale della psicologia scientifica, in *Le Bon* in particolare, è quello dell'asserimento della volontà, o meglio del *desiderio di obbedienza* al capo, «guida» o «condottiero» (in inglese *leader*, in italiano *duce*, in tedesco *Führer*, in spagnolo *caudillo*) secondo una modalità critica assai ambivalente, che il fascismo si adopererà a volgere a proprio vantaggio<sup>15</sup>. In quella che io interpreto come la sua personale critica della psicologia politica, Freud procede anche lui ad un capovolgimento di prospettiva, ma di natura del tutto differente. Facendo giocare una parte della psicologia politica (McDougall) contro un'altra (*Le Bon*) e distruggendo in questo campo – come in altri – l'opposizione per essenza tra normale e patologico, egli mostra che i fenomeni di suggestione, o meglio di fissazione della libido sulla persona del condottiero, accompagnati da un senso di onnipotenza collettiva e di affrancamento dalle regole della morale ordinaria, sono paragonabili all'ipnosi in quanto comportano nello specifico un *abbandono dello spirito critico* o del «principio di realtà» a vantaggio del titolare dell'autorità. Ora, questi non riguardano solo le folle o le masse incontrollate, dette «spontanee» o «transitorie» (ossia le insurrezioni, i movimenti di massa, le rivoluzioni), ma in primo luogo e soprattutto il funzionamento delle istituzioni dell'ordine stabilito, tra le quali egli prende come esempio la Chiesa e l'esercito. Le «masse artificiali» (quelle costruite: *künstliche Massen*) sono le autentiche formazioni primarie, quelle primitive. Di conseguenza – ed è uno degli aspetti maggiormente degni di nota della sua analisi – Freud assegna ad una psicologia collettiva fondata su un concetto di inconscio non razziale, bensì sessuale, nel senso ampio che egli dà a questo termine, il compito di far comprendere ad un tempo ciò che cementa la permanenza e l'ordine delle istituzioni e ciò che accade quando queste crollano o si dissolvono, ma che le abita già da sempre e che queste tentano di volgere a loro profitto: il panico e l'angoscia di morte nel caso dell'esercito, il fanatismo e l'intolleranza nel caso della Chiesa<sup>16</sup>.

15 La migliore ricostruzione di questo grande capitolo di storia delle idee è, a mia conoscenza, la seconda parte («La colonizzazione delle coscienze») del libro di R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002.

16 Nel 1919, ossia in piena tempesta rivoluzionaria nei paesi dell'Europa centrale, uno stretto discepolo di Freud, Paul Federn, aveva pubblicato sul giornale *Der Oesterreichische Volkswirt* (di cui Karl Polanyi era stato caporedattore) un saggio intitolato *Zur Psychologie der Revolution: Die Vaterlose Gesellschaft* (*Contributo alla psicologia della rivoluzione: la società senza padre*), ricavato da alcune comunicazioni presentate alla Società psicoanalitica di Vienna e innanzi alla Lega dei Monisti (cioè dei neodarwinisti discepoli di Haeckel), rieditato lo stesso anno in una brossura di 29 pagine. Appoggiandosi alla teoria freudiana di *Totem e tabù*, egli si proponeva di interpretare i fenomeni contemporanei: i movimenti dei «consigli» (*Räte*, equivalenti in Germania, Austria e Ungheria dei *soviet* russi e dei *consigli di fabbrica* italiani) e gli scioperi politici. Il principio esplicativo dei fenomeni di massa è la *disillusione* dei soggetti di fronte alla mediocrità dei padri reali confrontati con l'onnipotenza della loro immagine infantile. Essi possono reagire a questa disillusione sia attraverso un'immaginaria elaborazione sostitutiva (figure paterne dell'autorità, che culminano nella persona dell'Imperatore e nel Dio monoteista, che formano la chiave di volta delle istituzioni autoritarie – *Obrigkeit* – lo Stato e la Chiesa, l'una di rinforzo all'altro), sia attraverso un atteggiamento nichilista di opposizione e di resistenza ad ogni potere. Federn attribuisce il merito al partito socialista austriaco e i suoi capi, venuti a loro volta ad occupare il posto del padre, di aver impedito, grazie alla loro influenza sulle masse, la diffusione di uno stato di anarchia pari a quella della rivoluzione russa, quale quella che portano in germe gli scioperi in una condizione di penuria nella quale

#### 4. L'identificazione e i suoi «modelli»

Allorché Freud passa alla sua costruzione «positiva», benché sempre fondata sul rovesciamento critico delle analisi della psicologia politica, la duplicità dei «tipi» istituzionali rappresentati dalla Chiesa e dall'Esercito (concepibili anche come due *poli* tendenziali del funzionamento di ogni istituzione) viene immediatamente riassorbita nella presentazione di un unico schema funzionale. Si tratta dell'*identificazione*, la cui definizione è completata dalla presentazione del grafo nel capitolo VIII, destinato a far «vedere» le dimensioni ed i problemi di cui un discorso lineare non può rendere totalmente conto. Tre brevi osservazioni su questo punto.

Anzitutto, ciò che il concetto di identificazione designa e che il grafo esibisce in maniera abbagliante è una struttura *transindividuale* nella quale viene radicalmente oltrepassata l'opposizione tra uno psichismo individuale e uno psichismo collettivo (allorché l'introduzione al saggio si accontentava ancora di relativizzarla, e manteneva sul piano della scrittura un'asimmetria tra i due che andava a profitto dell'individuale: una sorta di individualismo metodologico «relazionale»). Ciò che qui si chiama *Ich*, «io», è tanto il risultato o il prodotto di un meccanismo di identificazione descritto come «messa in comune» dell'oggetto d'amore, quanto il suo punto di partenza e la sua sorgente. E, inversamente, quello che è chiamato oggetto «esterno» e che viene raffigurato come un punto di convergenza contrassegnato da una croce, o una X, non è soltanto un *oggetto messo in comune* da degli io preesistenti, a loro volta esterni gli uni agli altri, ma è anche la condizione di possibilità della loro costituzione. Questo è quello che ci presenta la freccia di retroazione che per ogni linea di individualità messa in parallelo indica l'origine dello sdoppiamento di ogni personalità o soggettività in *Ich* e *Ich-Ideal*, e fa di questo sdoppiamento la condizione delle sue scelte oggettuali. Ci vorrebbe del tempo per considerare ancora ogni dettaglio del grafo disegnato da Freud e di commentarlo. L'essenziale è questa circolarità che fa sì che l'Io sia prodotto nella sua caratteristica essenziale – lo sdoppiamento interno potendo andare fino alla scissione – a partire dalla «messa in comune» che raddoppia tutti gli oggetti in una dimensione quasi-trascendentale o, come dice Freud, in una dimensione di esterioresità interna, di cui essa forma la condizione inconscia<sup>17</sup>.

A partire da lì è possibile articolare insieme i due versanti di quello che Freud, giocando meticolosamente sui significati tradizionali della parola, chiama «identificazione»: il *mimetismo* intersoggettivo o l'assimilazione reciproca degli individui (*Imitation, Gemeinsamkeit*), e la riproduzione di un *modello* superiore (*Vorbild*), che egli trova rispettivamente nella descrizione dei fenomeni della folla offerti dalla psicologia e nella sua propria analisi dei processi

---

viene minacciata la sussistenza della classe operaia e quella della società. Ma egli denuncia, all'inverso, l'ipocrisia dei critici borghesi alla rivoluzione sovietica, nostalgici dell'ordine paternalistico statale-ecclesiastico, (al quale egli riallaccia la difesa della proprietà e dell'eredità) e propone una soluzione (vicina alle posizioni dell'«Internazionale due e mezzo» e degli «austro-marxisti») che *costituzionalizza i consigli* per farne il contrappeso del parlamentarismo. Questa posizione politica si accompagna ad una genealogia in chiave psicoanalitica dei consigli che ne fa la realizzazione di una «istituzione fraterna» (*Bruderschaft*), repressa dall'origine di una società in cui prevale il sistema paterno. Nel momento del suo crollo, questa è in ogni caso lacerata dalla guerra e dalla rivoluzione: la fraternità si presenta così come l'alternativa che deve consentire di rifondare la società su basi egualitarie. Leggendo questo testo appassionante, di fatto il primo tentativo di rielaborazione in chiave psicoanalitica della psicologia politica, si comprende molto meglio il senso strategico dello spostamento operato da Freud due anni più tardi, e la sua scelta dell'*Esercito* e della *Chiesa* in quanto prototipi istituzionali, che «elidono» o «sottintendono» lo Stato.

17 Si veda *Zur Einführung des Narzissmus* (1914) in S. Freud, *Studienausgabe*, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000, Band III, *Psychologie des Unbewussten*, pp. 37-68; tr. it. *Opere (1912-1914) VII*, Torino, Boringhieri, 1975, pp. 443-480.

d'introiezione dell'oggetto perduto. Queste due dimensioni, che potremmo chiamare orizzontale e verticale o, per meglio rispettare la disposizione del grafo, trasversale e longitudinale, sono correlative e condizione l'una dell'altra. È qui flagrante l'analogia con quegli schemi della filosofia politica classica che istituiscono il politico nella forma ideale di un contratto fondatore – «ciò che fa di un popolo un popolo» per dirla con Rousseau – e i cui paradossi costitutivi hanno, del resto, dato luogo anche ad elaborazioni grafiche e allegoriche, come nel caso di Hobbes<sup>18</sup>. Si tratta in effetti di pensare un *duplice rapporto* di tutti con ciascuno e di ciascuno con tutti (l'espressione è di Rousseau), nel quale operano nello stesso tempo l'indivisibilità del comune e la distribuzione delle molte soggettività, l'uguaglianza dei soggetti tra di loro e il loro originario rapporto con l'autorità e la legge. Questo raffronto diventa decisivo a condizione di comprendere che noi, qui, abbiamo a che fare non con una congettura storico-giuridica, ma con una struttura inconscia transindividuale. Dato che anche in Freud, allorché il rapporto col *Vorbild* «esterno» costituisce i soggetti come tali o come altrettanti «io» attaccati al loro ideale, il «luogo» del *Vorbild* non è tuttavia nient'altro che l'effetto del desiderio comune dei soggetti, che sono anche all'origine di ciò che li assoggetta (così come in Hobbes il contratto che istituisce il luogo della sovranità si conclude al di fuori di essa, tra i soggetti). Per questo Freud, a differenza dei teorici del «prestigio» dei leaders come Le Bon o del potere carismatico come Max Weber, è praticamente indifferente alle virtù e alla potenza dei capi (o dell'idea che si può sostituire ad essi: quella che chiama *führende Idee*), o piuttosto egli ne fa fundamentalmente una proiezione del desiderio dei soggetti<sup>19</sup>. Se si tirano le conseguenze quanto al tema della costituzione dell'io, egli appronta così una problematica della ronda delle identificazioni immaginarie e una ripresa da un punto di vista psicoanalitico del vecchio tema delle personalità multiple<sup>20</sup>.

Da qui la mia terza osservazione. Il rapporto col *Vorbild* dell'Io sdoppiato interiormente e moltiplicato esteriormente (o «mimeticamente») obbedisce forse ad uno schema generale – che bisognerebbe avere il tempo di descrivere più a lungo, così come bisognerebbe studiare con cura i suoi rapporti con tutta una tradizione filosofica e religiosa occidentale: si pensi all'*Imitatio Jesu Christi* e a quello che Kant, nel suo *La religione nei limiti della ragione*, chiamava il «prototipo», l'*Urbild* comunitario della moralità – ma è anche segnato, come sappiamo, da una profonda ambivalenza. In effetti si pone la questione di sapere quale rapporto intrattiene il problema del legame con quello dello slegamento o della scomposizione del legame che, come ricordavo un istante fa, Freud aveva iscritto al limite dell'istituzione o della stessa *Massenpsychologie*: quale specifico rapporto si dà tra la rottura dei legami che uniscono gli io tra di loro ed al loro comune oggetto funzionante come modello, e d'altra parte il fatto che vi sono oggetti in comune di odio e di paura così come ve ne sono di amore e di desiderio? Le passioni negative, distruttive, non sono forse dei fattori di identificazione collettiva potenti almeno quanto le passioni «attraenti» e magari, all'occasione, persino più potenti? Di più: sono separabili? Su

18 Si veda il libro di H. Bredekamp sulle «stratégies visuelles» di Hobbes: *Thomas Hobbes: Visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates. Werkillustrationen und Portraits*, Berlin, Akademie Verlag, 1999.

19 Si veda intanto, in *Zur Einführung des Narzissmus*, p. 55, il suggerimento che il presupposto dell'occupazione della posizione del «posto» di leader da parte di certi individui è la potenza del loro narcisismo, che li rende «attraenti» per quegli individui che credono di ritrovarne in essi quell'amore di sé che essi hanno perduto dall'infanzia, o che credono di riviverlo per procura, ossia per identificazione. Il rapporto possibile tra il pensiero di Freud e quello di Max Weber attende ancora non soltanto uno studio dettagliato, ma anche la formulazione delle loro questioni.

20 Esplicitamente evocato in *Das Ich und das Es*, cap. III: *Studienausgabe*, Bd. III, s. 298; tr. it., *Opere (1917-1923) IX*, Torino, Bollati Boringhieri, 1977, pp. 491-501.

un altro registro, si pone anche il problema di sapere se lo schema è completo anche dal punto di vista della teoria freudiana della libido e in particolare in che modo esso tiene conto della differenza tra i sessi: lasciata ai margini delle descrizioni e degli esempi freudiani, questa sembra non tanto ignorata, quanto negata, in rapporto ad una problematica della scelta d'oggetto omosessuale che, all'epoca, preoccupava vivamente Freud.

Lascio da parte questi problemi anche se fondamentali, e mi limito ad evocare un'altra duplicità, la cui relazione con il nostro problema è più immediato: si tratta di quello che si potrebbe chiamare la duplicità ontologica e politica ad un tempo del *Vorbild*. La distinzione tra i due tipi istituzionali – il «tipo-Esercito» e il «tipo-Chiesa» – adesso ritorna nell'ambito della teoria dell'identificazione ma con un certo imbarazzo, o quantomeno resta in sospeso. Freud ci dice, in effetti, che l'oggetto in comune da cui procedono di rimando l'assimilazione degli «io» e il loro raddoppiamento interno può essere *sia una «persona reale» sia un'«idea»*, per non dire un'ideologia – diciamo pure un oggetto di fede, dato in un caso come vita e presenza, nell'altro caso come rappresentazione astratta ed assenza. Ed egli riunisce intimamente questa alternativa alla grande duplicità del narcisistico – all'opera nell'ipnosi – e del suo rovescio melanconico – figura del lutto impossibile – in quanto modi di costituzione dell'Io. Ma ciò che egli presenta come il tipo stesso dell'*idea* in relazione all'esempio della Chiesa, è la *persona immaginaria* di Cristo con il suo insegnamento. Da qui a supporre che l'amore verso un'idea o il fatto di rimettersi ad un'idea per valutare la realtà è sempre in qualche modo l'amore per un morto o per uno spettro e rinvia al fantasma di una parola che si enuncerebbe dal luogo stesso della morte, da cui ricaverebbe tutta la sua potenza, non c'è evidentemente che un passo, che segnala forse la dipendenza di Freud dal rapporto con un certo mito cristiano della comunità. Ma possiamo anche concluderne che l'efficacia di un *Vorbild* in generale è a sua volta legata al suo sdoppiamento, alla sua duplicità interna che gli permette di funzionare ad un tempo come personificazione e come astrazione, presenza e assenza, visibilità e invisibilità, idealizzazione della vita e della morte. Allo stesso modo, sul versante istituzionale, si dovrebbe dire che c'è qualcosa dell'esercito in ogni chiesa e qualcosa della chiesa in ogni esercito. E, conseguentemente: qualcosa della guerra in ogni conversione, qualcosa delle crociate o della *jihād* in ogni guerra nazionale...

Passiamo ora all'esame del saggio di Kelsen su *Massenpsychologie*. Il fatto che dopo averlo invitato ad esprimersi in quanto giurista, filosofo e teorico della politica davanti alla Società psicoanalitica di Vienna, Freud abbia mostrato una tale premura di pubblicare nello stesso anno (1922) sul giornale che dirigeva – *IMAGO. Zeitschrift für Anwendung der Psycho-analyse auf die Geisteswissenschaften* – una versione (forse ampliata) del suo intervento, poi lo abbia fatto tradurre per pubblicarlo nel 1924 su *The International Journal of Psycho-Analysis* diretto da Jones, la dice lunga sull'importanza che gli accordava e che andava molto al di là del desiderio di un dialogo con i suoi «pari» o di quello di un riconoscimento da parte delle regie discipline dell'Università. È sufficiente leggere nella sua totalità questo saggio mirabilmente pensato ed argomentato per accorgersi che ricontestualizza bruscamente l'abbozzo freudiano di una concezione dei fenomeni sociali e politici intesi come organizzazione o economia transindividuale del desiderio inconscio in un contesto politico la cui posta in gioco è incandescente e sarà gravida di conseguenze per tutta quanta la storia del pensiero del XX secolo. Questo contesto è quello della rimessa in causa delle tradizionali concezioni della sovranità imperiale e nazionale negli strascichi della Grande Guerra, vissuta dappertutto in Europa come un trauma collettivo e come una crisi della civiltà, nonché del crollo dei modelli di Stato autoritario, militare e clericale, che apre la strada da un lato ai tentativi rivoluzionari e poi controrivoluzionari di rovesciamento del parlamentarismo, dall'altro ai tentativi di ridefinizione del costituzionalismo democratico, di cui lo stesso Kelsen è protagonista di primo piano, non solo per l'Austria, ma per tutto

lo spazio della *Mitteleuropa*. Durante questo periodo Kelsen, principale redattore della nuova Costituzione, nominato ancora giovane professore all'Università di Vienna e membro della Corte costituzionale creata dalla Repubblica (da cui si ritirerà qualche anno più tardi a causa del cambiamento delle regole di designazione, ma anche per conflitti ideologici provocati dalle sue decisioni sul divorzio)<sup>21</sup>, lavora all'elaborazione di quella che nel 1934 diventerà l'opera fondamentale del positivismo giuridico: la *Reine Rechtslehre*, la «teoria pura del diritto»<sup>22</sup>. Questa si snoda attraverso un confronto serrato con tutte le correnti della filosofia e della sociologia politica e giuridica del tempo, compreso il marxismo, oltre che attraverso l'impiego estensivo di certe idee di Freud, come si vede nell'opera principale del periodo, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff – Il concetto sociologico e giuridico di Stato* – datata anch'essa 1922, e in una serie di articoli complementari<sup>23</sup>. Se si avvicinano tutti questi elementi e si confronta il loro contenuto, è difficile sfuggire all'impressione di un momento di cristallizzazione e di confronto di straordinaria intensità sullo sfondo di eventi e di interrogativi drammatici, di cui il saggio di Freud fa organicamente parte. Ma è impossibile anche non vedere in quale senso il confronto doveva destabilizzare radicalmente la filosofia dell'autore di *Totem e tabù*. L'immagine che gli rinvia il suo amico di allora, il giurista viennese, sarà stata uno degli strumenti di quella destabilizzazione.

### 5. L'errore di Freud secondo Kelsen

Il saggio di Kelsen comprende tre parti di lunghezza equivalente. È solo nella seconda che Freud viene nominato e discusso, ma si vede bene che questa entrata in scena sapientemente ritardata domina tutto l'insieme della costruzione.

La prima parte è una critica delle teorie psicosociologiche dello Stato, misurate in base alla capacità di rendere conto geneticamente e formalmente di quello che agli occhi di Kelsen (su questo punto molto rousseauviano) costituisce l'essenza dello Stato come modalità sovraindividuale o sovrapersonale (*über-individuell, über-persönlich*) del legame sociale: la riduzione immanente della molteplicità all'unità (molteplicità delle persone, ma anche delle azioni, in quanto lo Stato è un *attore* unificato, più che una «persona» unica). Anticipando il suo riferimento a Freud, Kelsen sottolinea l'importanza delle teorie sociologiche del *conflitto* costitutivo della società (in particolare la teoria interazionista di Simmel) ma anche la loro incapacità di rendere conto di quello che rende la conflittualità compatibile con l'unificazione della società nella forma dello Stato e nello stesso tempo gli offre la sua risorsa essenziale, ossia *l'oblio del conflitto*, la sua rimozione fuori dalla coscienza degli attori sociali. Viene esplicitamente posta la questione di come il conflitto di classe possa «sparire dalla coscienza nella comunità

21 Si veda la biografia di Métall cit., pp. 47-57.

22 H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Leipzig und Wien, Franz Deuticke, 1934.

23 In particolare *Gott und Staat*, sempre del 1922-1923. Il libro di Kelsen *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht* è stato pubblicato nel 1922 (Tübingen, Mohr) e riedito nel 1928 (l'edizione consultata da noi). Da parte sua, in un paragrafo del libro *Freud et les sciences sociales: psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, A. Colin, 1993, Paul-Laurent Assoun ha suggerito che l'impiego da parte di Kelsen del termine *Urnorm* («norma originaria»), al quale sostituirà poi quello di *Grundnorm* («norma fondamentale»), avrebbe potuto essere influenzato dalla tematica freudiana dell'*Urvater*. Questo merita un esame, ma sarei piuttosto tentato di suggerire il contrario: se Kelsen ha percepito una tale analogia verbale, egli ha dovuto farla deviare dalla sua prima formulazione.

statale» (§5) e, di conseguenza, in che senso non possa esservi Stato politico senza una struttura di inconsapevolezza e quindi di inconscio. La questione fa tutt'uno con quella dell'unità sovraindividuale e della sua «interiorizzazione» da parte degli individui che entrano in un'associazione politica e in tal modo superano – relativamente – il proprio «individualismo». Sarebbe appassionante esaminare più in dettaglio la maniera in cui Kelsen, in questo testo e in altri contemporanei, combina questa problematica con una riflessione sulla questione delle *finzioni* e quella dell'*ideologia*.

Ed ecco che, nella seconda parte, Freud farà il suo ingresso sulla scena. Appare subito agli occhi di Kelsen che la sua teoria delle *Massenbildungen* possiede un'intrinseca superiorità su tutte le altre teorie dell'unità sovraindividuale: dissolvere l'astrattezza della nozione di potere, ossia sostituire l'elemento di esteriorità che essa racchiude in sé con un principio di assoggettamento interno (Kelsen interpreta quindi correttamente la nozione freudiana di «oggetto esteriore=X» come qualcosa che rinvia ad una esteriorità interna, o ad una esteriorizzazione immaginaria riprodotta dall'interno). Essa sola permette, parlando correttamente, di pensare delle «relazioni» o dei «legami» (*Verbindungen, Bindungen*). Ma questa superiorità ha la sua contropartita immediata in quello che Kelsen non esita a chiamare «lo scivolamento (o slittamento) concettuale di Freud»: *eine Verschiebung in der Begriffsbildung* (§16). In effetti, ci dice, è come se, nel rettificare l'astrazione dei sociologi i cui concetti sono «troppo deboli» (ossia troppo esteriori, troppo meccanici, come ad esempio la nozione di *Wechselwirkung*, azione reciproca) per pensare l'unificazione statale, tirasse troppo la corda, sussumendola sotto un concetto, quello di *identificazione*, a sua volta «troppo forte» (nel senso che implica un eccessivo indice di interiorità e organicità). Ciò che è strano, anche se, come vedremo, niente affatto arbitrario, è che Kelsen proponga nello stesso tempo le domande e le risposte. È lui che attribuisce a Freud l'ambizione di avere costruito una teoria dello Stato, che formerebbe in qualche modo l'orizzonte o la visuale metonimica delle sue analisi delle istituzioni del tipo «Esercito» e del tipo «Chiesa» nonché della loro complementarità in quanto strutture di idealizzazione e di finzione. Ed è lui a dichiarare, di conseguenza, il fallimento del tentativo freudiano, quanto meno all'altezza dei suoi obiettivi, per il fatto che l'essenza dello Stato risiede anzitutto nella messa in vigore di una *norma giuridica*, il cui concetto e il cui modo di efficacia sono completamente irriducibili alle modalità della «credenza» o dell'«amore» rispetto ad una persona o ad un'idea personificata, e *a fortiori* ai meccanismi di *fusione* affettiva e di *regressione* mentale che, per Freud, il quale fa giocare insieme la lezione della sua critica della psicologia politica con l'ipotesi antropologica di *Totem e tabù*, ne costituirebbero la più profonda causa inconscia. Insomma, alla teoria dello Stato come «ordine giuridico» che è nello stesso tempo un «ordine di coercizione» (*Rechtsordnung ist Zwangsordnung*, tesi assolutamente simmetrica che si può leggere in entrambe le direzioni dell'equazione posta, al centro dell'opera contemporanea, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, fondata infine nella *Reine Rechtslehre* su una filosofia trascendentale della norma in generale e delle due facce della sua realtà: obbligazione e sanzione) occorre certamente un risvolto inconscio, ma non è detto che essa debba coincidere con una teoria dell'inconscio in quanto tale<sup>24</sup>.

24 Si veda in particolare in *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, i capp. 3 (*Staat und Recht*) e 4 (*Wirksamkeit der Staatsideologie und Geltung der Staatsordnung*), in cui l'autore costruisce a lungo la reciprocità delle due nozioni contro la rappresentazione unilaterale dei sostenitori dello «Stato-potenza» e dei teorici dello «Stato di diritto» – il che per contraccolpo determina quello che bisogna intendere concettualmente con «ordine». «*Der 'mächtige' Staat und das 'positive' Recht sind so sehr identisch, das man ebensogut von einem positiven Staat und einem mächtigen Recht sprechen könnte*» (p. 93). La

In mancanza di ciò, seguono delle conseguenze disastrose sia dal punto di vista epistemologico che da quello politico, e Kelsen vi insiste. Anzitutto, una tale rappresentazione dello Stato come «massa» nel senso in cui la intende Freud rende impossibile la differenziazione tra la sua unità (quindi la sua autorità) e l'unità o autorità dei «gruppi» particolari, subordinati, permanenti o transitori, che costituiscono la società e le conferiscono la sua peculiare molteplicità (quello che Hobbes chiamava i *sistemi-soggetto*, e che tutta una parte della sociologia contemporanea oggi chiama *comunità*). Se i secondi devono certo recare in sé un principio relazionale concreto, affettivo e personale fino alla loro dimensione immaginaria, la prima non si può fondare che sull'efficacia di un'astrazione – un'«astrazione» in qualche modo «reale» – e sulla sua specifica universalità e impersonalità. Non dimentichiamoci che Kelsen è un repubblicano: è anche l'autore della prima costituzione repubblicana del suo paese. Ma la difficoltà, ai suoi occhi, va ancora più in là: semplicemente, è l'annientamento dell'idea di cittadinanza nella rappresentazione dell'assoggettamento degli individui all'ordine giuridico-politico. Tale, in effetti, è il senso attribuito da Kelsen alla descrizione freudiana della «sete di obbedienza» che lega i soggetti della massa al loro modello<sup>25</sup>. Agli occhi di Kelsen, Freud su questo punto più che criticare Le Bon lo inasprisce, perché generalizza la sua descrizione delle folle rivoluzionarie e la traspone all'istituzione in generale, rendendo lo Stato indistinguibile da una dittatura o da un dominio totalitario<sup>26</sup>.

## 6. L'ingiustizia dello Stato come fantasma giuridico

Ma l'errore concettuale di Freud (o quello che, abbiamo visto, Kelsen gli attribuisce sollecitando le sue intenzioni) si capovolge subito nuovamente in forza potenziale nell'idea d'un impiego pratico della psicoanalisi al servizio dello Stato di diritto indispensabile alla sua conservazione. È la terza parte del saggio di Kelsen, che in certa misura costituisce un'offerta di reciproco servizio indirizzato a Freud: se riconoscete che l'ordine giuridico si colloca ancora oltre alla sfera delle identità collettive e delle identificazioni soggettive, io vi mostrerò ciò di cui la democrazia costituzionale ha bisogno dalla psicoanalisi o da una psicoanalisi applicata e che, al limite, non può esistere senza di essa. La maggior parte di questa nuova elaborazione è dedicata a una critica delle teorie della società e della religione in Durkheim (a cui Kelsen contrappone il Freud di *Totem e tabù*). Questa critica ha lo scopo ad un tempo di rifiutare una concezione *sociologica* della norma, che vede in essa l'immanenza della società e degli imperativi morali alle azioni e ai sentimenti degli individui, dei quali lo Stato sarebbe in cer-

---

potenza dello Stato e la positività del diritto sono a tal punto identiche che si potrebbe benissimo parlare di positività dello Stato e di potenza del diritto.

25 *Durst nach Unterwerfung*, traduzione di Freud che si potrebbe rendere con «sete di soggezione», o di «abiezione», quindi in modo ancora più forte che nell'originale di Le Bon che egli riprende senza dirlo, e che Kelsen commenta nel § 13 della II parte del saggio.

26 Sempre ammesso che Freud abbia parlato «metonimicamente» dello Stato attraverso l'analisi comparata dell'Esercito e della Chiesa. È evidente che, se si rifiuta questa lettura, la situazione cambia: la descrizione di Freud diviene adattabile sia all'analisi di ciò che *minaccia* dall'interno lo Stato come ordine giuridico, sia all'analisi di un *tipo di Stato* «patologico» che si costruirebbe come sintesi di militarismo e di religione che distrugge o neutralizza lo «Stato di diritto». Mi sembra interessante che il testo di Freud non si lasci racchiudere in questa alternativa; egli tratta proprio dell'*istituzione* e dell'*appartenenza* in quanto tali, ma la critica di Kelsen gli farà scoprire che la loro reciproca articolazione manca ancora di un elemento essenziale. La forma-Stato intesa come reciprocità di coercizione e diritto e autonomizzazione di questo rapporto non è il significato latente delle istituzioni comunitarie, ma il loro punto di fuga.

ta misura l'organo, e di spiegare a quale bisogno psicologico essa corrisponde, descritto da Kelsen in termini molto vicini a quelli che si trovano nella tradizione kantiana e che vengono dalla «dialettica trascendentale»: trasformazione delle funzioni in sostanze, personificazione o meglio divinizzazione dell'autorità dello Stato (che è possibile descrivere in termini filosofici come onto-teologizzazione dello Stato, che è all'origine di tutte le rappresentazioni della sovranità come un assoluto)<sup>27</sup>. La psicoanalisi è quindi invitata a riempire qui, nel campo pratico, la funzione esercitata dalla critica kantiana sul campo speculativo: essa è suscettibile di indicare la genesi delle illusioni sostanziali che affettano la rappresentazione dell'autorità dello Stato, mostrando che queste rappresentano il ritorno o la riattivazione incessante di una mentalità arcaica rimossa, che vede nella società una «sostanza» comune ai soggetti sociali, «ripartita» tra di essi così come lo era il corpo del padre onnipotente nel mito dell'«orda primitiva» e della sua violenta dissoluzione, ripreso da Freud nel 1912 e da lui associato ai fantasmi d'incorporazione e divoramento. Tale critica non abolirà di certo queste illusioni sostanzialiste che sono indissociabili da quello che, dal punto di vista di Kelsen, bisognerebbe chiamare il fantasma della sovranità o dell'onnipotenza dello Stato; ma permetterà di combattere la loro espressione teorica che non è affatto inoffensiva: una certa teologia o mitologia politica. Il pericolo contenuto nel punto di vista freudiano – fare dello Stato l'espressione di un processo di *regressione* – si trova così ribaltato nel suo contrario, o meglio ribaltato in positivo, perché la psicoanalisi diventa, al servizio dello Stato moderno, lo strumento «terapeutico» privilegiato della sua difesa contro l'arcaismo regressivo la cui minaccia non cessa di affettarlo internamente. Oggi molti psicoanalisti o filosofi formati o meno alla psicoanalisi non sarebbero forse in disaccordo con una prospettiva di questo genere, la cui urgenza sembra essere stata reiterata dalle esperienze del fascismo e del totalitarismo, anche a costo di recepire con più scetticismo la proposizione kelsensiana (alla quale lui stesso sembra d'altra parte aver completamente rinunciato dopo l'arrivo al potere di Hitler, per ricercare piuttosto l'istanza della limitazione della sovranità e dei suoi eccessi «populisti» o «nazionalisti» dalla parte delle istituzioni del diritto internazionale).

Ma perché la regressione arcaica, o l'ipostasi della potenza dello Stato, è una minaccia così ineluttabile? Kelsen ne offre due ragioni strettamente legate alla sua teoria dell'unità giuridica dello Stato e della sua identità con un ordine coercitivo, così come sarà generalizzata e rifondata nella *Reine Rechtslehre*; sono convinto che almeno la seconda, formulata negli ultimi capoversi del saggio del 1922 e sviluppata nell'opera esattamente contemporanea *Der juristische und der soziologische Staatsbegriff*, non ha potuto mancare di sollecitare molto profondamente la riflessione di Freud.

La prima ragione – formale – è semplicemente che lo Stato deve essere esso stesso rappresentato come soggetto di diritto<sup>28</sup> o come *persona giuridica*, ossia come un collettivo dotato

27 Kelsen ha letto e apprezzato i lavori dell'epoca di Cassirer sull'opposizione tra «concetti funzionali» e «concetti sostanziali» (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910, a cui fa riferimento in *Der juristische und der soziologische Staatsbegriff*). Egli anticipa anche l'estensione che, più tardi, lo stesso Cassirer ne farà alla questione dello Stato e della sua «patologia» immaginaria (*The Myth of the State*, pubblicato nel 1946 dopo la sua morte).

28 Che, direbbe Althusser, interpella circolarmente gli individui come soggetti. Il tema della «personalità dello Stato» – centrale nella tradizione del positivismo giuridico, dalle sue origini nella *Historische Rechtsschule* – è il privilegiato punto di applicazione dell'idea di «finzione», alla quale Kelsen applicherà il punto di vista «criticista» neokantiano ispirato dall'opera di Hans Vaihinger *Die Philosophie des «Als Ob»* – *System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus* [sic]. *Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche* (I edizione 1911, seguita da innumerevoli riedizioni). La dipendenza di Kelsen da queste elaborazioni, almeno nella prima fase della

per finzione istituzionale di «personalità» giuridica. Forse quella di personalità giuridica non è che una nozione funzionale che permette di *imputare allo Stato* delle proprietà, delle azioni, delle decisioni, delle deleghe di potere, ma essa comporta nei soggetti che gli stanno davanti – e gli sono subordinati – la tendenza a credere stabilmente che sotto la persona fittizia risieda un'intenzione, quindi un essere personale, una sostanza morale, sociale, storica ecc., in breve: una *identità reale*, quindi a proiettare retroattivamente sull'ordine giuridico delle rappresentazioni metafisiche, «antropomorfe» o «soggettiviste», «volontaristiche» ecc.

A questo primo meccanismo, che segue da vicino lo schema descritto da Kant a proposito dell'ipostasi del soggetto o della persona morale nei «Paralogismi della ragion pura», Kelsen ne aggiunge tuttavia un altro molto più inquietante ed anche sovversivo. È l'idea che – poiché l'ordine giuridico in quanto ordine coercitivo presuppone una *sanzione* (soprattutto la minaccia – o la promessa – di una sanzione contro le infrazioni alla legge) che nella pratica passa per il tribunale, e fa del potere giudiziario l'organo stesso dell'*effettività* del diritto – gli individui assoggettati alla legge, anche se collettivamente ne sono gli autori, si trovano a confronto con un potere che non spetta a loro discutere, col quale non possono negoziare, e che di fatto ai loro occhi incarna l'onnipotenza. Da qui un fantasma specifico che inerisce al rapporto tra i soggetti e lo Stato: mentre l'idea stessa di una *ingiustizia dello Stato*, distinta da un semplice errore dei suoi funzionari nell'applicazione della legge, è una contraddizione in termini (Kelsen riprende qui una fondamentale idea di Hobbes)<sup>29</sup>, i soggetti non possono evitare che l'onnipotenza dello Stato e singolarmente la sua onnipotenza nel sanzionare appaia loro come potenzialmente arbitraria. *Essi non possono non domandarsi se lo Stato non sia ingiusto nei loro confronti*, se la sua dichiarata benevolenza non nasconda una profonda crudeltà, o non rischi di volgersi in crudeltà<sup>30</sup>. E, più in profondità, è questa supposizione fantasmatica, giuridicamente irrazionale ma psicologicamente incoercibile, che forma il rovescio dell'idea che lo Stato ci costringe all'autonomia giuridica o, come diceva Rousseau, ci «costringe ad essere liberi», e che spiega perché noi non resistiamo alla tendenza illusoria di farne una «persona», se non un Dio. O un demone – lo si chiami Leviatano o Béhémoth.

Adesso vorrei, a mio rischio e pericolo, ma cercando tutti gli appoggi possibili nei testi, tentare di ricostituire quella che è dovuta essere stata la reazione di Freud alla lettura della critica di Kelsen che egli stesso aveva sollecitato, e dell'offerta di reciproci servizi di cui essa si alimentava. In effetti credo – anche senza entrare in tutti i dettagli – che non abbia potuto che

---

sua opera, è stata oggetto di notevoli commentari di Enrique Mari: si veda la raccolta postuma dei suoi saggi *La teoría de las ficciones*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2002. Da parte sua, alla fine del paragrafo V dell'*Avvenire di un'illusione – Die Zukunft einer Illusion*, 1927, in *Studien-Ausgabe*, Bd. IX, p. 162-163; tr. it. *Opere (1924-1929) X*, Torino, Bollati Boringhieri, 1978, p. 459 – Freud ne ha proposto una critica, in quanto trasposizione filosofica «moderna» e «sottile» del *credo quia absurdum* che permetteva di rendere conto della potenza delle convinzioni religiose.

29 È un tema ricorrente nella sua opera a partire dall'articolo del 1913 *Über Staatsrecht. Zugleich ein Beitrag zur Frage der Deliktfähigkeit juristischer Personen und zur Lehre vom fehlerhaften Staatsakt* (riedito in *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Ausgewählte Schriften von Hans Kelsen, Adolf Julius Merkl und Alfred Verdross*, Wien, 1968, Band I, pp. 957-1058).

30 Kelsen, art. cit., III parte §§13-14. Kelsen evoca un «antidoto» a questa paura: l'idea dell'*autolimitazione (Selbst-beschränkung)* della potenza dello Stato, sul modello dell'*«autolimitazione della potenza di Dio»* che costituisce l'oggetto della teodicea (Dio limita al Bene l'esercizio della sua onnipotenza o, quanto meno, evita il Male che non è strettamente necessario alla realizzazione del Bene). È questo il genere di rappresentazioni fittizie proprie dei teorici della sovranità, che la psicoanalisi – ai suoi occhi – dovrebbe consentire di combattere. Sulla critica di Kelsen alla teoria dello «Stato di diritto» come effetto di una autolimitazione cfr., di Philippe Raynaud, la voce *Etat de droit, Vocabulaire Européen des Philosophies*, a cura di B. Cassin, Paris, Seuil-Le Robert, 2004.

prenderla molto sul serio, anche se sembrava poggiare su un quiproquo, dietro cui, tuttavia, si nascondeva una verità.

### 7. Scelta alienante: l'inconscio o la politica?

È certo che Freud non aveva la pretesa di proporre una teoria dell'istituzione statale, anche se questa idea fa alloggiare l'associazione della Chiesa con l'Esercito all'interno di una stessa teoria dell'istituzione – in particolare in un contesto imperiale o post-imperiale. In *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Freud si era occupato, per così dire solo di *alcuni* «apparati» dello Stato. Rovesciando la teoria di Le Bon, egli aveva fatto dell'identificazione (personale, ideologica) non solo la molla della *disorganizzazione* anarchica delle masse, ma soprattutto quella della loro *organizzazione* in «comunità» e «sistemi» di appartenenza. A beneficio della loro analogia con l'innamoramento e l'ipnosi, egli si era spinto fino ad introdurre questi processi di identificazione nella topica della personalità psichica come condizione quasi-trascendentale tanto del riconoscimento di sé degli individui (l'«io») quanto del reciproco riconoscimento delle soggettività (che potremmo chiamare il «noi»). Ma non si era domandato né come tali sistemi di identificazione divengano compatibili tra di loro né, correlativamente, a quali nuovi investimenti di oggetti ideali – positivi o negativi – si debba ricorrere per unificarli in una politica e in un'economia dell'inconscio<sup>31</sup>. Ciò che sembra stare al posto di questa sintesi, di questa unità magari anche conflittuale e problematica di raggruppamenti, è una volta di più la *regressione*, ossia la radice comune delle identificazioni e della loro caratteristica ambivalenza in un'*arché* giunta dal profondo delle generazioni (quelle dell'*Urvater der Urhorde*: il Padre originario dell'Orda primitiva)<sup>32</sup>. Ora, quel modello arcaico che in *Totem e tabù* permetteva a Freud di pensare insieme l'origine della violenza sociale (*Gewalt*) e quella della legge (*Gesetz*) è, in realtà, *antipolitico*, perché dissolve la specificità di tutte le istituzioni in una generica «preistoria» dell'umanità (una preistoria senza storia, a cui noi ci rapportiamo mediante la ripetizione) e, nello stesso tempo, perché identifica – anche nella forma di un mito o di una congettura – l'essenza dell'autorità alla persistenza di uno sfondo «immortale» di tirannia, schiavitù e spirito di vendetta come tale necessariamente misconosciuto e sul quale, per definizione, non è possibile nessuna *azione deliberata* individuale o collettiva<sup>33</sup>. Accettando la teoria freudiana della costituzione affettiva del legame sociale

31 Problema che, si vede bene, non ha ragion d'essere se, come Le Bon (e prima di lui Platone), non si lega la «sete di obbedienza» che a fenomeni di patologia sociale (la tirannia) e a «movimenti» rivoluzionari, ma a cui Freud non può pretendere di sottrarsi dato che, per lui, è, al contrario, proprio la permanenza delle istituzioni (ancorché sospesa alla possibilità del loro crollo) a diventare oggetto della «psicologia sociale».

32 Si sa che lo schema di cui Freud opera qui la trasposizione «culturale» ha costituito una delle grandi ideologie scientifiche del XIX secolo costruite attorno all'enunciato di quella che Haeckel aveva chiamato la «legge biogenetica fondamentale» della ripetizione della filogenesi nell'ontogenesi. La storia epistemologica di questa dottrina è stata scritta da G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulmann, *Du développement à l'évolution au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, PUF, 1985<sup>2</sup>, tr. it. *Dallo sviluppo all'evoluzione nel XIX secolo*, Milano, Mimesis, 2006. Freud ne ha tratto degli argomenti per conferire fondamento e portata biologica all'addomesticamento sociale delle pulsioni e per proporre una teoria del modo in cui la storia degli «antenati» dell'umanità può continuare a determinare inconsciamente i comportamenti degli individui «storici». Una discussione su queste concezioni di Freud (più «lamarkiane» che «darwiniste») si può trovare in Richard J. Bernstein, *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge University Press, 1998.

33 In un importante commento alle analogie e alle simmetrie esistenti tra la fondazione hobbesiana del politico e la sua «ripetizione» da parte di Freud nella forma di un mito antropologico, Giacomo Marramao insi-

e del sentimento di appartenenza a istituzioni collettive (*Bände, Bindungen, Verbindungen, Verbände*), pur affermando contro di lui che le unità politiche e storiche di tipo statale, fondate sulla cogenza «normativa» del diritto e sul «monopolio della violenza legittima»<sup>34</sup>, quale che sia l'intensità degli affetti che generano (in particolare il nazionalismo) o delle pulsioni che scatenano, restano irriducibili a una tale economia libidinale e anzi la precedono – se così non fosse diventerebbe impossibile preferire un regime politico ad un altro e farne l'oggetto di una «costituzione» – Kelsen proponeva a Freud una vera e propria sfida, che questi non poteva ignorare senza abbandonare immediatamente il territorio che aveva cominciato ad occupare con *Massenpsychologie und Ichanalyse* e la nuova articolazione dell'inconscio e della «cultura» – in realtà della politica – che vi si formulava.

Per superare la sfida, egli doveva rendere conto di una identificazione paradossale, o di un limite dell'identificazione che non è, propriamente parlando, «positivo» né «negativo» ma, piuttosto, «vuoto», in quanto non comporta alcuna rappresentazione *immaginaria* di un oggetto di amore o di odio che gli individui (o il loro «io») possano «mettere in comune», ma solamente un puro principio di *obbedienza*. O, allora, egli avrebbe dovuto ammettere che i «soggetti» dell'istituzione politica in quanto tale (i «cittadini», se vogliamo riprendere la terminologia della tradizione repubblicana) non *sono dei soggetti nel senso della psicoanalisi*, vale a dire: non sono degli individui i cui pensieri e comportamenti dipendano per una parte più o meno determinante da formazioni psichiche inconscie. *Bisogna scegliere: l'inconscio o la politica*. È proprio questo che Kelsen voleva far ammettere a Freud, ma a condizione di potere anche risparmiare al soggetto dell'inconscio un «ritorno» nelle *inadempienze* e nelle *degenerazioni* dell'ordine giuridico «puro», allorché si tratta di comprendere perché la costituzione della cittadinanza (l'appartenenza a una *politeia*) richiama un supplemento mitico che sembra provenire dalle costituzioni più arcaiche dell'autorità, e di cui si alimentano le rappresentazioni patologiche della sovranità (compresa, si intende, anche la sovranità popolare)<sup>35</sup>. Ma se di certo non era soddisfacente per Freud dover pensare l'inconscio come il sistema di determinazione «psichica» o «culturale» delle condotte (e della stessa individualità) la cui portata si ferma alle porte della «città», non lo era meno dover ricalcare una tale separazione – che non può che far pensare all'antica dicotomia tra la sfera «domestica» e la sfera «pubblica» e, forse, riflette anche il modo in cui la modernità ha avuto la tendenza a rimuovere nell'inconscio i conflitti che la loro articolazione porta con sé – sul dualismo tra «normale» (l'ordine normativo) e «patologico» o anormale, rifiutato sia dalla sua critica alla psicologia politica che dal suo stesso orientamento clinico!

---

ste sul fatto che in Freud i due momenti che corrispondono allo «stato di natura» e allo «stato civile» non sono separati ma indissolubilmente intrecciati (*Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 315 e sgg.). È anche vero che si può sostenere la stessa tesi a proposito di Hobbes, così da farne la verità latente della sua concezione del fondamento dell'ordine politico sull'onnipresenza della paura. Su questo tema cfr. anche R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998, cap. I e appendice.

34 Sulla genealogia di questa formulazione presso i giuristi tedeschi di cui Kelsen è l'erede critico e che sostituisce la serie di nozioni: «monopolio della coercizione» (*Zwangsmonopol*), «potere coercitivo» (*Zwangsgewalt*), «coercizione giuridica» (*Rechtswang*), si veda C. Colliot-Thélène: *La fin du monopole de la violence légitime?*, «Revue d'études comparatives Est-Ouest» 1 (2003), pp. 5-31.

35 Nel suo commento all'incontro Kelsen-Freud, Carlos-Miguel Herrera ricorda a giusto titolo la predilezione di Kelsen per l'aforisma corrosivo di Nietzsche in cui questa «ipostasi» si condensa: «*Ich, der Staat, bin das Volk*» (*Also sprach Zarathustra*, «Vom neuen Götzen»). Il nuovo idolo, lo Stato, si designa esso stesso come popolo sovrano.

## 8. «Lo Stato nella testa»?

Sono quindi convinto che nello spazio di qualche mese Freud abbia cercato una risposta di fondo all'obiezione di Kelsen, che includesse lo svolgimento e forse anche una riorganizzazione della sua teoria del «legame» transindividuale – il che ci avverte anche di non trascurare il fattore «esterno», o piuttosto congiunturale, vale a dire il singolare momento storico nel quale entrambi erano consapevoli di trovarsi e di cui certo hanno discusso<sup>36</sup>. Apro qui una questione che richiederebbe delle ricerche complementari attraverso la corrispondenza e le testimonianze. Ma ritengo verosimile che l'ideale giuridico della costituzione di uno Stato costituzionale, a pari distanza tra i due «estremi» – lo Stato autoritario che i movimenti prefascisti degli anni '20 si accingevano a reinventare e lo «Stato-non Stato» della dittatura del proletariato nella forma «consiliare» al quale avevano aderito con più o meno entusiasmo alcuni tra gli psicoanalisti più strettamente legati a Freud<sup>37</sup> – è la prospettiva comune di Freud e Kelsen nonché la base della loro convivenza, con forse da parte di Freud già un più accentuato fondo di pessimismo.

Tuttavia, questa urgenza di «rispondere a Kelsen», di cui qui costruisco l'ipotesi, non ha condotto Freud a riprendere la questione della comune articolazione tra la Chiesa e lo Stato, dei due tipi tendenziali di istituzione e di appartenenza comunitaria<sup>38</sup>, ma piuttosto a *rinviare a Kelsen la sua stessa questione della coercizione giuridica* (o, meglio ancora, *dell'obbedienza alla coercizione giuridica*) e, di conseguenza, a mettere in questione il suo concetto di «norma», fondamento dell'irriducibilità dell'ordine giuridico a un meccanismo di massa o di identificazione psicologica. Kelsen pensa che il diritto è una sintesi *a priori* di imperativo e coercizione e che questa sintesi si regge da sé, salvo doversi difendere contro l'insorgenza di fattori arcaici o teologici. In ciò egli segue direttamente il concetto di diritto proposto da Kant, ma staccandolo dalla sua dipendenza da una moralità trascendentale<sup>39</sup>. In Kelsen il diritto positivo costituisce la propria *Grundnorm* e forga al suo interno il fondamento di cui ha bisogno, almeno come «finzione». La questione che Freud si pone – e gli pone – mira a fare esplodere questa autosufficienza fittizia: essa si chiede *che significa obbedire*, e più precisamente ancora *che significa obbedire ad una coercizione*, essere intimamente privati della capacità di resisterle, *rinunciare a ribellarsi* contro di essa – salvo, naturalmente, delle eccezioni – e in quale «struttura» tale rinuncia o privazione si radichi per essere già sempre presupposta dal funzionamento dell'ordine sociale.

36 Sul ruolo e le posizioni di Kelsen nella fase costituente della Repubblica austriaca, cfr. Clemens Jabloner, *Kelsen and his Circle: the Viennese Years*, «European Journal of International Law» 9 (1998), pp. 638-385, che evoca alla fine l'influenza di Freud legandola strettamente a quella di Otto Weininger.

37 È, in particolare, il caso di Ferenczi, che aveva occupato la cattedra di psicoanalisi creata a Budapest nel 1919 dalla Repubblica ungherese dei consigli prima che questa fosse schiacciata dalle truppe del «reggente» Horthy per fare posto a uno dei primi regimi fascisti europei. Tra Kelsen e Ferenczi sembra prodursi quindi come un incrocio. La corrispondenza tra Freud e Ferenczi (come i suoi testi di allora, tra cui una notevole recensione di *Massenpsychologie* raccolta nel III tomo delle *Opere* di Sandor Ferenczi, Milano, Raffaello Cortina, 1992, pp. 164-169) testimonia l'interesse che aveva per la tematica di *Massen*, ma i due uomini osservano un silenzio assoluto su materie politiche conflittuali. Per completare la triangolazione politica degli psicoanalisti, si veda egualmente il testo di Federn citato sopra (*Zur Psychologie der Revolution...*).

38 In una nota aggiunta nel 1923 alla fine del III capitolo di *Massenpsychologie*, Freud si difende contro Kelsen dall'aver avuto la tendenza a «ipostatizzare» in modo organicistico le masse organizzate attribuendo loro l'equivalente di un'«anima collettiva», pur accogliendo «una critica d'altronde piena di intelligenza ed acutezza» (*einer sonst verständnisvollen und scharfsinnigen Kritik*) al suo saggio.

39 Nell'Introduzione alla *Dottrina del diritto* (Prima parte della *Metafisica dei costumi*), la coercitività esteriore del diritto viene definita come «ostacolo all'ostacolo della libertà» e viene presentata come il correlato, in virtù del principio di contraddizione, della reciprocità delle obbligazioni giuridiche.

Tuttavia bisogna essere prudenti e il più precisi possibile. Freud non dice che gli individui assoggettati alla potenza dello Stato o alla positività del diritto *non si ribellano*. Ma dice che questa rivolta, radicalmente illegittima agli occhi dello Stato che si è arrogato il «monopolio» della codificazione del diritto e della sanzione, non può accadere, quando non è inibita, che nella modalità dell'angoscia, della colpevolezza o della sfida maniacale e della mania di grandezza che, tutte, postulano l'inevitabilità della punizione, per non dire che la ricercano<sup>40</sup>. In questo senso egli non installa «un'immagine di Stato nella testa», ossia nell'inconscio individuale, sotto il nome di Super-io, come si potrebbe concludere affrettatamente. Egli non *legittima* lo Stato o il diritto per mezzo dell'inconscio né proietta nella struttura dell'inconscio un doppio fantasmatico dell'autorità politica (come tuttavia hanno creduto molti dei suoi lettori, psicoanalisti o meno, per rallegrarsene o deplorarlo). Questo non fa che spostare il problema, *sdoppiare* un enunciato politico in una interpretazione psicologica e cadere in un regresso all'infinito. Ma, in maniera molto più inquietante, egli descrive un processo psichico fondamentalmente *antinomico* che forma la controparte nell'inconscio del monopolio della violenza legittima che lo Stato reclama a sé. Come se l'obbedienza alla coercizione legale si producesse *simultaneamente su due scene* (sulla scena pubblica e su un'«altra scena» psichica) secondo modalità ad un tempo inseparabili e radicalmente eterogenee, ciascuna la condizione dell'altra. I termini, come vedremo, sono gli stessi: legge, autorità, obbedienza, trasgressione, crimine, pena, colpevolezza..., ma la loro concatenazione si biforca a partire dal concetto di coercizione. Di conseguenza, se l'invenzione teorica di Freud conferma l'universalità dell'ordine giuridico postulato da Kelsen (un ordine fatto da una molteplicità gerarchizzata di ordini specializzati, che in questo senso non ha esteriorità, al quale un soggetto non può pretendere di sfuggire), essa finisce anche paradossalmente con l'installare la contraddizione nel cuore della sua impresa (*Bemächtigung*) sullo psichismo degli individui e, in questo senso, a colpire di una incertezza radicale la sua legittimità. Eccoci quindi ricondotti nei pressi di una riflessione sul paradosso della «servitù volontaria» che, bisogna convenirne, non cessa di circolare e di cercare il suo luogo teorico nel momento stesso in cui cerca il suo nome tra tutti i protagonisti di quel grande dibattito aperto dalla psicologia politica. Ma ciò avverrà secondo modalità del tutto particolari, a ritroso delle accezioni correnti, che mostrano a un tempo la sua inevitabilità e l'impossibilità di farne uno strumento di potere per «eccesso» e per «difetto». Vorrei tentare di descrivere questo complesso almeno nel suo principio prendendo come filo conduttore la *terminologia* che in Freud cristallizza l'«incontro» tra il problema giuridico-politico e la teoria psicoanalitica esistente.

Il nome dato da Freud al principio di obbedienza è «Super-io», *das Über-Ich*. Noi tutti «abbiamo un Super-io» o meglio *siamo noi stessi dei «Super-io»*, in quanto storie singolari dell'apparato psichico (*psychische Persönlichkeit* – termine che egli non si impedisce di collocare in una serie che include la «personalità morale» e la «persona giuridica» e che a sua volta, beninteso, comporta una parte di finzione). O meglio ancora: *noi siamo «il Super-io»*, di cui facciamo inconsciamente la parte dei rappresentanti e degli agenti presso noi stessi (questo significa an-

40 Una terza possibilità sarebbe l'ironia, la derisione: è la strada che Kafka esplora nello stesso momento nel *Processo* (e nel racconto staccato e pubblicato a parte dal titolo *Davanti alla legge*). Ma questo esempio basta per dimostrare che anche così l'angoscia non scompare. Cf. il recente commento di M. Löwy, *Franz Kafka, rêveur insoumis*, Paris, Stock, 2004, che insiste sui rapporti di Kafka con gli ambienti anarchici praguesi e ricorda il tema dell'«ingiustizia di Stato» (*Staatsunrecht*) nella cultura libertaria europea sul volgere del secolo. La dimostrazione di Deleuze a proposito di Sacher Masoch va nella stessa direzione (il che implica che Masoch non è un «masochista» nel senso in cui lo intende Freud).

che noi facciamo i suoi soggetti nella forma tipica di una *divisione*)<sup>41</sup>. La scelta di *Über-Ich* non ha nulla di semplice<sup>42</sup>. Proviene tra l'altro, forse, dall'insistenza di Kelsen sulla formazione (*Gebilde*) di una *Über-Individualität* e sul carattere *über-individuell* e *über-persönlich* della norma giuridico-statale che richiede l'obbedienza all'universale, o se vogliamo alla legge. Ma fa parte anche di un vasto paradigma di cui, si sottolineerà di passaggio, Freud non ha mai cessato di sfruttare tutte le risorse più idiomatiche (*Übertragung*, *Überdeterminierung*, *Überschätzung*, *Überarbeitung*, ...). Riteniamo che soprattutto qui la combinazione della preposizione *über* e del pronome *Ich* produca simultaneamente due effetti di senso: *über-Ich* sta «al di sopra» dell'*Ich* in una gerarchia di istanze ed è quello che Freud sembra privilegiare ogni volta che associa la funzione del Super-io all'idea di un'istanza di osservazione, di sorveglianza e di critica, giunta dalla tradizione dell'empirismo morale (l'*impartial spectator* di Hume e Smith, di cui in gioventù era stato un grande lettore)<sup>43</sup>; ma è anche letteralmente un «Super-io», cioè un io superiore, più grande e potente, almeno nell'immaginazione e nel fantasma, così come si dice «supermaschio» o «superuomo»: significato più direttamente associato a tutta la tematica della costituzione del Super-io a partire dall'immagine del padre o dei genitori e del loro potere assoluto sul bambino che sperimenta con angoscia la sua impotenza a fare loro resistenza: la sua «piccolezza»<sup>44</sup>. In questo senso il Super-io è quello che in me è più grande di me, o meglio è *un io più grande di me*, un io che si finge come «più grande di se stesso»<sup>45</sup>. Nel punto di incontro tra questi due paradigmi si avrà in *Das Ich und das Es* (chap. V) l'espressione «ridondante»: *das überstarke Über-Ich* (il Super-io ultrapotente)<sup>46</sup>.

Il secondo termine capitale che deve servirci da filo conduttore è, beninteso, *Zwang*, tradotto con coercizione o coazione, e restituito oggi dai traduttori in tutta la serie di concetti freudiani

41 Se vogliamo ricavare tutte le conseguenze del rimaneggiamento teorico noto con il nome di «seconda topica», è essenziale – benché sollevi un problema di enunciazione niente affatto secondario – badare a non identificare il soggetto con questa o quell'«istanza» della personalità in particolare. «Noi» non siamo «l'Io» piuttosto che «l'Es» o «il Super-io», o meglio: «noi» siamo nello stesso tempo tutto questo, congiuntamente e conflittualmente. Il fatto che l'«Io» sia l'istanza secondo la quale ci individualizziamo opponendoci agli «oggetti» del mondo esterno, in particolare alle altre persone, non gli conferisce il privilegio di rappresentare l'intero della personalità, di cui non è che una parte in una duplice scissione. Questa difficoltà non ha smesso di imbarazzare lo stesso Freud, come si vede in *Inibizione, sintomo e angoscia*, in cui il «caso» del Piccolo Hans viene ripreso dall'angolazione della seconda topica: egli fa una *designazione in soprannumero del soggetto* dalla parte delle tre istanze della «sua» personalità (all'occorrenza il nome proprio o il suo diminutivo).

42 Molti commentatori – per esempio Peter Gay nella sua biografia *Freud. Una vita per i nostri tempi*, Milano, Bompiani, 2007, cfr. in part. p. 375 – si stupiscono che il saggio del 1923 si intitolò *Das Ich und das Es* e non *Das Ich, das Es, und das Über-Ich*, dato che questo ne è di fatto l'oggetto, e non sono lungi dal vedervi una sorta di lapsus. Il fatto è che Freud è assai eloquente circa il «prestito» della parola «Es» da Groddeck, e sulle modificazioni che egli fa subire al suo impiego, ma tace sulla provenienza di «Über-Ich», come se questo termine sortisse spontaneamente dalla funzione che gli viene attribuita.

43 L'idea della funzione di osservazione e di critica, quindi di un'istanza di «censura», è stata associata da Freud alla concettualizzazione dell'ideale dell'io (*Ichideal*) già dalla formazione di questo concetto: cfr. *Zur Einführung des Narzissmus*, p. 63; tr. it. *Opere (1912-1914) VII cit.*, pp. 465-466. È per questo che è importante mettere in evidenza quello che non è riducibile all'idea di Super-io o che la eccede.

44 Su questo punto Freud non teme di lasciarsi trascinare dalla polisemia verbale, come si vede dai suoi spiccolati accostamenti tra la figura «sovrumana» dell'*Urvater der Urhorde* così come si proietta nell'immaginaria potenza dei capi o dei condottieri e il «superuomo» nietzscheano (*Übermensch*, dove *über* connota ciò che «va oltre» l'umano): cfr. *Massenpsychologie und Ichanalyse*, chap. X (*Studienausgabe*, IX, p. 115).

45 L'espressione latinizzante scelta dai traduttori inglesi – «superego» – accentua questo secondo senso.

46 *Das Ich und das Es*, in *Studien-Ausgabe*, Bd. III, p. 319; tr. t., *Opere (1917-1923) IX*, Torino, Bollati Boringhieri, 1977, p. 514.

che vi si riallacciano, a partire dalla *Zwangsneurose* (nevrosi «ossessiva» o di coazione, il cui paradigma è l'Uomo dei topi), fino alla *Wiederholungszwang* (coazione a ripetere) associata da *Al di là del principio di piacere* all'efficacia continuativa delle esperienze traumatiche e al loro indefinito spostamento, o alla loro riconversione in una fonte di piacere paradossale, che insieme formano l'unità enigmatica della cosiddetta «pulsione di morte» (*Todestrieb*). Non sono lontano dal pensare, e in effetti lo penso, che la questione dello *Zwang* (*che cos'è la coazione? Come opera? Come si manifesta? Perché si impone? Ma anche: perché forma la modalità irriducibilmente angosciosa del rapporto con l'autorità?*) è esattamente il punto di incrocio tra le problematiche di Kelsen e di Freud e il motore dell'invenzione teorica, almeno in uno dei due. Da un lato l'idea kelseniana che il diritto, in quanto stabilisce un *ordine* o un sistema (si è tentati di dire, con un gioco di parole, una coercizione sistemica), stabilisce propriamente l'equivalenza tra obbligazione e coercizione, o la perfetta coestensività dei due, alle loro immediate trasgressioni, o anche *per il tramite di un costante recupero della loro violazione*. Dall'altro l'elaborazione freudiana di una problematica dello *Zwang* che riprende progressivamente tutta la fenomenologia delle manifestazioni dell'inconscio nella vita normale e patologica (ossia che definisce la normalità come quel poco di libertà o l'illusione di libertà che la coazione ci lascia, come si vede in *Inibizione, sintomo, angoscia* e nelle *Nuove conferenze* del 1932) e che, in ogni modo, forma il nodo delle manifestazioni del «Super-io» tra i due poli della *sorveglianza*, o dell'osservazione critica, e della *severità* e della *durezza* propriamente dette, l'anticipazione della punizione e del suo dispotismo per delle colpe mai commesse «nella realtà», come ha precisamente insegnato a Freud lo studio delle *Zwangsneurosen*, autentico laboratorio dell'elaborazione del Super-io sul lato clinico. Tenendo insieme questi due fili, quello del «super», *Über*, e quello della coazione, *Zwang*, che fa tutt'uno con il diritto e in particolare col diritto di punire, è possibile comprendere come Freud ha proposto in qualche modo a Kelsen non, come si crede troppo spesso, una rifondazione del concetto kantiano dell'«imperativo categorico» in quanto struttura dell'inconscio, che ristabilirebbe secondo un'altra modalità la dipendenza del diritto dalla morale, ma un'analisi degli effetti ambivalenti che l'accoppiamento dell'idea di diritto con quella della coercizione statale produce nell'inconscio del soggetto<sup>47</sup>. Nessuna norma sociale sarebbe effettiva senza un tale accoppiamento, ma il rispetto delle norme non produrrebbe più questa «eccedenza» di colpevolezza (*Schuldgefühl*) e questo «bisogno di punizione» (*Strafbedürfnis*) che Freud descrive come caratteristiche della «severità» e anche della «durezza» del Super-io (dunque tipici del suo carattere «pulsionale» o dell'effetto di ritorno dell'«es» nell'«io» che egli rappresenta) e che finiscono con l'istituire una equivalenza assurda tra l'obbedienza alla legge e la sua trasgressione<sup>48</sup>.

47 Ciò che rende difficoltosa la chiarificazione delle posizioni di Freud su questo punto è anche la sua esitazione nell'impiego del termine *Gewissen*, tradotto con «coscienza morale». Per una volta, la mancanza di una terminologia adeguata alla distinzione tra i due termini tedeschi che noi rendiamo con «coscienza» – *Bewusstsein* et *Gewissen* – aiuta ad identificare la difficoltà sollevata dall'idea di *unbewusstes Gewissen*, o di una «moralità inconscia», discussa nel I capitolo de *L'Io e l'es...* Questa non può essere che una «iper-moralità», una «sovramoralità» o una «moralità al di là della moralità» (*Übermoral*, termine che figurava già in *Totem e tabù*)... Sulla storia degli incroci tra *Gewissen* e *Bewusstsein* («coscienza morale» e «coscienza psicologica») cfr. il mio articolo *Conscience* in *Vocabulaire Européen des Philosophies*, a cura di B. Cassin, Paris, Editions Seuil-Le Robert, 2004.

48 È nel saggio sul *Problema economico del masochismo* (*Das ökonomische Problem des Masochismus*, 1924), scritto come continuazione a *Das Ich und das Es*, che Freud dà esplicitamente alla corrispondenza tra *Schuldgefühl* et *Strafbedürfnis* la forma di un'equazione, nel quadro della sua analisi del «masochismo morale», cfr. *Studienausgabe*, Bd. III, p. 350 e sgg.; tr. it. *Opere (1924-1929)* X cit., p. 12 e sgg. Si vedano le illuminanti riflessioni di Suzanne Gearhart alla luce della tragedia di Racine (*The Inter-*

Rivolgiamoci allora al testo del 1923, *Das Ich und das Es* (completandolo all'occasione con alcuni sviluppi ulteriori che vi si collegano direttamente) e cerchiamo di ricostruire la progressione che conduce a questa fondamentale antinomicità.

### 9. Il tribunale psichico e l'interpellazione dei soggetti in individui

In *Das Ich und das Es* (1923), la coppia Ideale dell'io/Super-io viene dapprima introdotta in modo «generico» a partire dalle identificazioni che si succedono nella storia di ogni individuo e così contribuiscono alla formazione della sua personalità (o ai differenti caratteri relazionali del suo «io»): per non sfociare in una molteplicità patologica di identità, occorre un'organizzazione o una sintesi, la cui condizione – ci dice Freud – risiede in una identificazione «primaria» scaturita dalla soluzione o dalla dissoluzione del complesso di Edipo («normalmente» l'identificazione con il padre per il ragazzino – *das männliche Kind* – che, una volta di più, gode di attenzione prioritaria). Il Super-io sarebbe quindi il *primo ideale*, anche se questa anteriorità genetica del modello si accompagna già ad una serie di caratteristiche paradossali: anzitutto il fatto che l'*ingiunzione* nella quale si concentra – ad un tempo esortazione (*Mahnung*) e proibizione (*Verbot*) – comporta una impossibilità pratica o, quanto meno, un *double bind* («sii come tuo padre!», «non fare quello che fa tuo padre!») (capitolo III), caratteristica che verrà poi estesa alle «autorità» capaci di sostituire la funzione paterna di obbligo e divieto (*Gebote und Verbote*), in particolare quella degli educatori (*Lehrer*). Come potrebbe mai il soggetto (l'Io inconscio) non sentirsi colpevole per non riuscire a conciliare ciò che gli è comandato e nello stesso tempo proibito? Così si introduce già un inevitabile ed inestinguibile senso di colpa (*Schuldgefühl*) che costituisce l'inconscia modalità affettiva dell'assoggettamento dell'Io al Super-io una volta che queste ingiunzioni saranno state interiorizzate, rimosse e nello stesso tempo appropriate dal soggetto che si è identificato col modello paterno. Freud tuttavia non tornerà su questo complesso prima dell'ultimo capitolo (il V), dopo avere effettuata una lunga digressione sulla discussione del dualismo pulsionale (*Eros* o pulsione sessuale e pulsione di morte che lui non chiama *Thanatos*), formulando l'ipotesi di un «disimpasto» delle pulsioni che sfocia sulla possibilità di una libido «desessualizzata» e che può prendere la forma della sublimazione (morale, intellettuale, estetica) ma anche quella di una tendenza all'autodistruzione dell'Io o, il che è praticamente lo stesso, all'inibizione della propria capacità di ricercare e trovare il piacere sia negli oggetti esterni, sia prendendo se stessi come oggetto narcisistico.

Il ritorno al problema della colpevolezza si effettua per la strada dell'osservazione clinica: quella delle «reazioni terapeutiche negative» nelle quali il paziente resiste all'interpretazione che gli consentirebbe di liberarsi del sintomo di cui soffre, e, in più, resiste alla guarigione stessa: la «rifiuta»<sup>49</sup>. Freud comincia con l'interpretare il *Krankheitsbedürfnis* («bisogno di malattia», quindi di sofferenza), che costituisce l'aspetto manifesto di questo sintomo supplementare, come l'effetto di un «fattore morale», una conseguenza estrema del senso di colpevolezza. Poi, con un'estrapolazione degna di nota (forse suggerita dal materiale clinico, ma certo anche

---

*rupted Dialectic: Philosophy, Psychoanalysis, and Their Tragic Other*, The Johns Hopkins University Press 1992; estratto tradotto in Michel Plon-Henri Rey-Flaud, *La pulsion de mort entre psychanalyse et philosophie*, Erès 2004).

49 Le allusioni alla dimensione transferale del fenomeno nel testo di Freud suggeriscono anche di considerare che si tratta della parte del paziente, non solo di un «bisogno di essere malati», ma del desiderio di mettere il medico nella posizione di un tormentatore più che di un guaritore.

dalla «logica paradossale» della causalità inconscia) egli trasforma questo stesso senso di colpevolezza nell'attaccamento ostinato alla «sofferenza come punizione» (*Strafe des Leidens*), alla quale il soggetto non vorrebbe né potrebbe rinunciare, e ne fa lo spostamento di un più fondamentale (ossia sempre presente nell'inconscio, anche quando viene relativamente neutralizzato o controbilanciato dall'*Eros*) «bisogno di punizione» (*Strafenbedürfnis*). A partire da quel momento, la logica «ordinaria» (quella del senso comune, ma anche quella dei comportamenti socialmente osservabili) si trova invertita. Non sono più la colpa e il crimine a produrre il senso di colpa da un lato e la sanzione e la punizione dall'altro, in una sana divisione dei ruoli tra un imputato e un giudice. Ma, all'inverso, è il bisogno sempre ripetuto o la *coazione alla punizione* che, confondendo i due ruoli, ovvero attribuendoli alternativamente alla stessa persona, genera la colpevolezza e produce, al bisogno, le intenzioni criminali (o vissute come criminali), il divieto di trasgredire, il passaggio all'atto che «giustifica» e mantiene all'infinito il bisogno di punizione.

A questa logica Freud non si accontenta di dare un nome (essa è propriamente il Super-io nella sua dinamica e nel suo funzionamento), ma propone un modello il cui significato è molto più che allegorico: quello di un *tribunale psichico* di cui il soggetto scisso in «istanze» distinte che agiscono l'una contro l'altra occupa nello stesso tempo tutti i posti (accusato e accusatore, giudice e vittima)<sup>50</sup>. Tribunale «kafkiano» davanti al quale è tanto più impossibile giustificarsi quanto più l'origine delle colpe commesse è inaccessibile, rinvia sempre più oltre nel fondo pulsionale del soggetto, e in cui la «crudeltà» delle sentenze non sembra dover mai estinguere il debito del criminale. Tribunale la cui dominazione e signoria esercitate sull'io cosciente o inconscio (o più precisamente su ogni possibilità di «trattamento» dei conflitti dell'inconscio da parte della coscienza) ha come correlato l'esposizione permanente all'*angoscia*, alla quale è dedicata la fine dell'opera («l'io è in effetti la vera e propria sede dell'angoscia», *die eigentliche Angststätte*). L'interpretazione della costituzione e del funzionamento del Super-io come

50 Cito l'essenziale del passaggio: «Il normale e cosciente senso di colpa (la coscienza morale, *Gewissen*) non presenta difficoltà di interpretazione: esso è basato sulla tensione fra l'io e l'ideale dell'io, ed è l'espressione di una condanna (*Verurteilung*) dell'io da parte della sua stessa istanza critica (*kritische Instanz*). È presumibile che i noti sentimenti di inferiorità propri del nevrotico non se ne discostino gran che. In due affezioni che ci sono molto familiari, il senso di colpa è cosciente in modo spietatissimo (*überstark bewusst*); l'ideale dell'io si manifesta in queste forme con particolare rigore (*Strenge*) e infierisce (*wütet*) contro l'io crudelmente. [...] Nella nevrosi ossessiva (*Zwangsneurose*) [...] il senso di colpa è fortissimo (*überlaut*), ma non riesce a legittimarsi (*sich rechtfertigen*) di fronte all'io. L'io del malato tenta perciò di difendersi dall'imputazione di essere colpevole (*die Zumutung, schuldig zu sein*), ed esige dal medico di venire rafforzato nel suo rifiuto di questo senso di colpa. [...] Ancor più forte è l'impressione che il Super-io abbia attratto a sé la coscienza (*Bewusstsein*) nel caso della melanconia. Ma qui l'io non osa sollevare obiezione alcuna, si riconosce colpevole e si sottopone alla punizione (*es bekennt sich schuldig und unterwirft sich den Strafen*) [...] l'oggetto su cui si appunta lo sdegno del Super-io (*der Zorn des Über-Ichs*) è stato, grazie a un'identificazione, assunto all'interno dell'io stesso. [...] Si può andar oltre e azzardare l'ipotesi che una grande parte del senso di colpa (*die Entstehung des Gewissens*) debba normalmente restare inconscia, dal momento che la formazione della coscienza morale è collegata intimamente al complesso edipico, il quale appartiene all'inconscio. Se qualcuno volesse sostenere la tesi paradossale che l'uomo normale non soltanto è molto più immorale di quanto egli creda, ma anche molto più morale di quanto egli sappia, la psicoanalisi, sulle cui scoperte poggia la prima parte dell'affermazione, non avrebbe nulla da obiettare neppure sulla seconda parte» (Freud, *Studien-Ausgabe*, Bd. III, p. 317-318; tr. it., *Opere (1917-1923) IX* cit., pp. 512-514). Il testo porta con sé una certa ambiguità in quanto sembra oscillare tra l'opposizione del normale e del patologico e l'opposizione di coscienza e inconscio, ma la si può eliminare se si suppone che quello che caratterizza le «malattie» (nevrosi ossessiva, malinconia – in altri contesti aggiungerà le perversioni: il masochismo) è esattamente il far accadere nella coscienza o nei comportamenti manifesti ciò che, di per sé, caratterizza l'inconscio.

istanza giudiziaria paradossale o eccessiva nella quale sarebbero spinti all'eccesso gli aspetti di arbitrio e di violenza morale che sono più o meno completamente neutralizzati o controbilanciati nel funzionamento dei tribunali «reali», «esterni», mostra bene la distanza oramai presa dai modelli di idealizzazione o di sublimazione precedentemente analizzati in relazione ad una teoria dell'«ideale dell'io». essa segna l'entrata in scena di quella che, seguendo la formulazione di Foucault (che nella *Volontà di sapere* discuteva una certa posterità di Freud) si può definire *ipotesi repressiva*. Ed essa porta con sé una serie di notevoli conseguenze di cui occorre abbozzare l'incidenza «politica».

L'analogia della coscienza con un tribunale o un «foro interiore» è, beninteso, antica quanto le concezioni classiche (stoiche e poi cristiane) della moralità, è sempre centrale in Kant e sostiene il modello del *giudizio di sé*. Ma qui Freud le imprime una torsione significativa che tende, a suo modo, verso una teoria «generale» delle *norme*, o del normativo come pura coercitività della «colpa» e della «punizione» o «sanzione». Non è un caso se il testo fa riferimento al «dovere» o al «dover essere» (*Sollen*)<sup>51</sup>. In generale tutte queste elaborazioni (e quelle paragonabili che si trovano nelle esposizioni ulteriori, in particolare quelle della *Seconda serie di lezioni* del 1933 nell'*Introduzione alla psicoanalisi*, in cui si fa questione dell'«l'attività giudicatrice della coscienza», *die richterliche Tätigkeit des Gewissens*)<sup>52</sup>, parlano prima di ogni altra cosa della coscienza morale interpretata come istanza conscia e inconscia, personale e sociale («interiorizzata» ed «esteriorizzata», in particolare sotto l'influsso delle istituzioni religiose), ma la descrivono sempre come un passaggio al limite della procedura giudiziaria. Ciò che la caratterizza (e siamo già nel registro dell'antinomia) è l'eccesso di moralità che deve regnare nell'inconscio (*Übermoral, hyper-moralisch*) perché gli individui riconoscano l'esistenza e la necessità delle norme. Questa «ipermoralità» si colloca in un colpo solo non soltanto «al di là del bene e del male» (nel senso che ogni bene sarebbe anche, da un altro punto di vista, un male, *Übel*), ma anche al di là della distinzione «metafisica» tra autonomia ed eteronomia e, proprio per questo, in un punto che *precede* la distinzione tra diritto e morale<sup>53</sup>. Il «tribunale» di cui abbozza la descrizione non sarebbe tanto l'analogo dei tribunali reali, il cui funzionamento verrebbe spinto fino all'assurdo, quanto l'inconfessabile archetipo, al confine tra il normale e il patologico, che rende conto dell'universalità della loro influenza.

Vale la pena, allora, rivolgersi verso i modelli d'identificazione precedentemente collegati da Freud agli esempi dell'Esercito e della Chiesa per chiedersi che cosa apportino di più o di diverso l'istanza ultra-giudiziaria del Super-io. Indubbiamente è un terzo schema istituzionale per l'identificazione strettamente legato alla problematica dello Stato (e del rapporto tra i soggetti e lo Stato) ma che non accentua per nulla le stesse componenti di appartenenza. I modelli dell'Esercito e della Chiesa, come ho ricordato, corrispondono a due modalità – presentate come complementari – di identificazione come (duplice) rapporto a un *Vorbild* e a dei «simili» o a dei «fratelli»: essi sono quindi essenzialmente *collettivizzanti* e produttivi di «somiiglianza

51 «È da questo disimpasto [di due pulsioni nella sublimazione] che l'ideale trarrebbe in generale la sua natura rigida e spietata di imperioso 'dover essere'», ivi, p. 321, tr. it., *Opere (1917-1923) IX* cit., p.516.

52 31° conferenza, *Studien Ausgabe*, Bd. I, p. 499. tr. it., *Opere (1930-1938) XI*, Torino, Bollati Boringhieri, 1979, p. 173.

53 Nelle sue opere ulteriori (in particolare *Das Unbehagen in der Kultur*), Freud chiamerà «civiltà» o «società» questo livello di normatività premorale e pregiuridica richiesta dallo sviluppo del Super-io e dall'estensione della sua dominazione, ricollegandosi ad una certa tradizione sociologica ed antropologica. Si tratta di un'altra componente della sua ricerca che, nel quadro della presente ipotesi di lettura, preferisco lasciare da parte.

egualitaria» (*Gleichheit*) tra gli individui all'interno di uno stesso gruppo<sup>54</sup>. Per questo d'altronde non è possibile escluderli completamente da un'analisi della formazione statale, in particolare quando la si lega all'incidenza del nazionalismo e del patriottismo, assieme ai quali essa coincide in larga misura con l'epoca moderna. Una di queste modalità – quella che ho chiamato «ideologica» – sembrerebbe qui dover essere privilegiata, poiché mette l'accento sul lato *melanconico* dell'ideale dell'io, quello che associa l'amore al sentimento della perdita irrimediabile di un oggetto perfetto («sovrastimato»: *überschätzte*) di cui noi saremmo in qualche modo responsabili, e che finisce per confondere il principio di realtà con la capacità di rimuovere le pulsioni, frustrare il desiderio e trovare la propria soddisfazione nella frustrazione. Siamo qui in prossimità delle caratteristiche che Freud assegna alla «coscienza morale» e ai suoi caratteristici eccessi, di cui egli – come Nietzsche – sottolinea volentieri le origini religiose e nello stesso tempo la funzione sociale. Quello che «noi» dobbiamo interiorizzare e a tal fine elaborare inconsciamente a partire dalle nostre prime relazioni sociali (con i genitori), non è il comandamento o la legge del capo vivente (del «sopravvissuto», come dirà in seguito Canetti), ma piuttosto la legge del morto o del Sacrificato, come nella Chiesa.

Ma in realtà, nella sua descrizione della formazione del Super-io, Freud fa altrettanto riferimento agli effetti di una autorità fisica o meglio corporea (quella dei genitori e in particolare del padre), anche se non descrive la disciplina familiare come una disciplina di tipo «militare». La combinazione del senso di colpa e del bisogno di punizione prodotta dalla rimozione del timore ispirato da un'autorità di tipo «giudiziario» (che ci giudicherebbe in quanto autori dei nostri atti anche virtuali ossia dei nostri desideri) inverte il rapporto del soggetto al gruppo, dell'«io» al «noi»: non produce tanto un effetto di identificazione, quanto un effetto di disidentificazione e disassimilazione, o di *individualizzazione*, rendendo ogni soggetto «responsabile» di una colpa che sarebbe esclusivamente sua. Il Super-io non è una struttura transindividuale meno di quanto lo sia l'ideale dell'io, di cui costituisce una nuova formulazione<sup>55</sup>, ma quello che ha di suo è – per parodiare una nota formula di Althusser invertendola – *l'interpellare i soggetti come individui* e così produrre il loro isolamento, la loro solitudine (e la loro angoscia di solitudine) all'interno della folla. Non è difficile vedere che si trova così costituita almeno una delle condizioni della formazione di un *soggetto di diritto*, la cui obbedienza alla legge, anche se corrisponde a una regola generale, è oggetto di un giudizio o di una minaccia di sanzione che lo concerne in esclusiva, mettendolo di fronte a se stesso o, come si dice, alla sua responsabilità, alla quale «non sfuggirà» qualunque cosa faccia. Si potrebbe dire ancora che il Super-io istituisce un *legame negativo* tra gli individui: non l'amore o la fraternità, non l'odio o l'ostilità, ma

54 Il confronto tra l'opuscolo di Federn e la sua «deduzione» psicoanalitica della democrazia dei consigli qui è ancora assai illuminante: per Freud – che in questo senso non è in alcun modo un libertario né un democratico radicale nel senso della democrazia «partecipativa» – la figura fraterna appartiene allo stesso schema della figura paterna, ne è una componente in quanto nel mito di *Totem e tabù* l'egualitarismo dei fratelli è ossessionato dalla colpa per l'assassinio del padre. Freud non crede alla sua autonomizzazione. Ma non crede più ad una «via d'uscita giuridica» del complesso familiare salvo, come vedremo, sotto la forma di un rivolgimento paradossale.

55 Jean-Luc Donnet insiste su questo punto nella sua presentazione: «le Surmoi apparaît bien comme un espace de transit identificatoire, il reste 'destiné' au partage communautaire. En ce sens, pour Freud, il n'y a guère de Surmoi 'individuel', et la deuxième topique est trans-subjective et trans-générationnelle» (*Surmoi I* cit., p. 40). Per questo io insisto non sul fatto che il Super-io sia «individuale», ma sul fatto che esso *produce individualità* «forzando» il soggetto a sentirsi colpevole, così come l'Ideale dell'io studiato in *Massenpsychologie und Ichanalyse* non è «sociale» nel senso di un organismo preesistente, ma «messo in comune» e *prodotto della comunità*. Quello che è in causa ogni volta è l'orientamento di un vettore, di una relazione.

l'inibizione delle reciproche pulsioni distruttive o di *Bemächtigungstrieb*, che sviluppa come contropartita la «distruttività» e l'«aggressività» interna del senso di colpa<sup>56</sup>.

È consentito vedere qui la ripresa da parte di Freud, da par suo, della problematica kantiana dell'«insocievole socievolezza», che combina contraddittoriamente l'attrazione e la repulsione, l'associazione e la dissociazione degli individui in una stessa «unità», come fa in particolare Pierre Macherey in un interessante commento al *Disagio della civiltà* e alla sua relazione critica con l'idea di modernità<sup>57</sup>. Ma occorre vedere che nello stesso tempo si stabilisce con acutezza, sotto forme contraddittorie, la questione dell'*appartenenza* a cui le analisi della «formazione di massa» (*Massenbildung*) e il corrispondente schema dell'identificazione sembravano apportare una risposta omogenea e definitiva, ciò che aveva permesso a Kelsen di appuntarne l'inadeguatezza rispetto al funzionamento di un ordine giuridico. Che significa appartenere a un «tribunale» o ad uno Stato che si definisce di primo acchito come un tribunale che incarna e monopolizza le funzioni giudiziarie? Significa, sembra, dipendere dalla sua sanzione, dalla sua «giurisdizione», e quindi esservi stato *collocato* in modo da non potersi sottrarre né misconoscerla o rifiutarla. Questo problema non ha mai smesso di preoccupare la filosofia del diritto, contrassegnando ogni volta le sue scelte politiche, come si vede in Hobbes, Hegel e lo stesso Kelsen.

Per Hobbes, come si sa, la questione fondamentale posta dalle relazioni sociali all'interno di ogni organizzazione («system») o associazione è: *quis judicabit?* A quale giudice o tribunale fanno riferimento i litigi che sorgono al suo interno e i delitti che vi si commettono? In ultima istanza il giudice dei giudici (la «Corte Suprema») è il sovrano che a sua volta non viene giudicato da nessuno e da cui discendono tutte le procedure: per questo, sciogliendo tutti i sistemi particolari di obbedienza o subordinandoli alla sanzione dello Stato, la condizione di possibilità della sottomissione dei soggetti alla legge è che ciascuno, nel suo foro interiore, abbia abbandonato la sua capacità di difesa all'autorità sovrana, cioè alla persona «fittizia» o «impersonale» dello Stato e gli abbia riconosciuto il diritto assoluto di giudicare ogni infrazione alla legge (sotto la stretta condizione, tuttavia, che questa sia stata *promulgata anteriormente: nulla poena sine lege*, in cui si può vedere un'espressione del «rule of law», più o meno felicemente tradotto con *Rechtstaat*, «Stato di diritto»). Non è difficile vedere qui il modello di ciò che Kelsen descriverà come la gerarchia istituzionale delle norme nell'ordinamento giuridico e la loro dipendenza ultima in rapporto a una «norma fondamentale» (*Grundnorm*) che legittima tutte le altre<sup>58</sup>.

56 La controidentificazione alla quale lavora il Super-io viene così ad occupare sotto molti aspetti il posto che, nel quadro finale di *Massenpsychologie* (chap. XII, «Complementi»), Freud aveva riservato alla nevrosi in quanto «vuoto» di relazioni erotiche o ipnotiche e che si avvera così corrispondere *anch'essa* a una formazione sociale, ma operante in senso inverso.

57 Freud; *la modernité entre Eros et Thanatos*, leggibile sul sito del gruppo di lavoro *La philosophie au sens large* (12 octobre 2005) (Université de Lille III) (<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/macherey12102005cadreprincipal.html>).

58 Colpisce che nella costruzione di Hobbes questa gerarchia delle istanze giudiziarie nel quadro della sovranità abbia come «resto» o «residuo» inassimilabile precisamente le «masse» asociali o antipolitiche, fermenti di disgregazione dello Stato, che pretendono di «farsi giustizia da sé»: si veda *Leviathan*, cap. 22: «Of Systemes subjects, political, and private». Ne ho proposto un commento nel mio saggio introduttivo alla traduzione francese del libro di Carl Schmitt sul *Leviatano*, *Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes*, Paris, Seuil, 2002. Benché situata all'altra estremità dell'ordine sociale, questa figura, residuale e minacciosa a un tempo, non è senza analogie con il modo in cui Kelsen scartava dal funzionamento «razionale» dell'istituzione le ipostasi fantasmatiche della potenza dello Stato, per proporre il trattamento alla psicoanalisi.

Per Hegel, in un fondamentale passaggio della *Filosofia del diritto*<sup>59</sup>, la condizione per l'effettività del tribunale è che il criminale (o, più in generale, il «delinquente») *voglia la sua punizione*: il contesto mostra che non si tratta qui di una proposizione morale o psicologica – e infatti interviene nel momento del «diritto astratto», in cui la forma giuridica viene esposta indipendentemente dalla «persona» dei soggetti che ne sono i portatori – ma di una proposizione logica. Presumere in chi commette un'infrazione o un'ingiustizia (*Unrecht*) l'aspettativa di una sanzione che ristabilirà l'ordine equivale a fare del delinquente lo strumento della realizzazione della legge e nello stesso tempo reintegrarlo nella comunità da cui si è escluso infrangendo la legge mediante il risarcimento del suo «debito sociale» (il che vuole anche dire che nulla è davvero mai «fuori legge»). *Non c'è trasgressione* o, se vogliamo, la trasgressione è l'apparenza individuale del processo razionale grazie al quale il diritto stesso si impone, si fa valere (il modo in cui appare all'individuo «finito») <sup>60</sup>. Malgrado tutta la distanza che separa Kelsen dalla dialettica hegeliana, si ritroverà in lui un'idea simile a questa: *la contraddizione come apparenza* si inverte in *apparenza di contraddizione*: come illustra la *Teoria pura del diritto*, che su questo punto si oppone alla tradizione del «diritto naturale», il «fatto illecito» o l'ingiustizia (*Unrecht*) non è «negazione del diritto», ma è un'azione che il diritto proibisce e di cui, in conseguenza, prevede la sanzione. Di modo che colui che commette il delitto «non esce dal diritto», espressione senza senso (si potrebbe dire che non ne ha il «potere» né la «facoltà»), ma ne permette l'esistenza e ne conferma la validità (*Geltung*) «nella doverosità dell'atto coattivo come conseguenza dell'illecito giuridico»<sup>61</sup>. Ma in realtà – e questo è anche il senso dell'equazione *Rechtsordnung ist Zwangsordnung* – se non vi fossero delitti le sanzioni non avrebbero mai modo di prodursi e il carattere coercitivo del diritto resterebbe una mera finzione: si può dunque concepire che il delitto non lo contraddice ma *lo afferma* in quanto norma obbligatoria, ed è praticamente necessario alla sua esistenza. Ed è possibile vedere nell'«appartenenza» degli individui all'ordinamento giuridico, sempre già data con esso e costantemente verificata (almeno per quel tanto che quell'ordinamento si perpetua), l'*effetto di soggettività* della sanzione.

Vorrei sostenere che Freud, facendo vacillare, nella sua teorizzazione del «momento giudiziario» dell'assoggettamento (ossia del Super-io come struttura, sistema di relazioni sociali individualizzanti per mezzo della colpevolezza), tutta la «logica» delle identificazioni negative sulla scena dell'inconscio (di cui la patologia delle nevrosi ossessive, dei deliri melanconici e del «masochismo morale» non gli fornirebbero mai che una rappresentazione ingrandita e unilateralmente accentuata di quello che, «normalmente», è all'opera nella costituzione conflittuale della personalità)<sup>62</sup>, è pervenuto alla tesi opposta: *non c'è che trasgressione*, ed è per questo che *può esservi appartenenza* a quell'ordinamento «impersonale» che è l'ordinamento giuridico. Ma per tratteggiare quest'ultimo punto bisogna riprendere, anche solo a grandi linee, la meccanica inconscia dell'appartenenza all'ordine sociale (che è anche una meccanica

59 G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, hg.v. H. Glockner, Band 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1928, § 100; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1978, p. 109.

60 «Das Unrecht ist ein solcher Schein, und durch das Verschwinden desselben erhält das Recht die Bestimmung eines Festen und Geltenden» (*Philosophie des Rechts*, § 82, Zusatz). Non dimentichiamo la controparte «democratica» di questa tesi: non è possibile giudicare legittimamente un individuo per le sue colpe o i suoi crimini se non in nome di una legge che, in quanto cittadino, egli stesso ha contribuito a formulare, davanti a un tribunale in cui lui stesso potrebbe, in linea di principio, sedere.

61 H. Kelsen, *Lineamenti di teoria pura del diritto*, Torino, Einaudi, 1952, p. 68.

62 Cfr. per esempio *Das Unbehagen in der Kultur*, cap. VIII, *Studienausgabe*, IX, p. 264; tr. it. *Opere (1924-1929)* X cit., pp. 620-621.

dell'appartenenza inconscia a quell'ordine) così come Freud la organizza in *Das Ich und das Es* sotto la forma di una «genesi» del Super-io e dello stato di «dipendenza» che impone all'io.

### 10. Genealogia dell'autorità e della trasgressione

Non c'è dubbio che tutta la presentazione del Super-io nel quale si sistematizza la «seconda topica» è regolata da uno schema genetico centrato sull'«uscita dal complesso di Edipo» e sulla *rimozione dell'istanza di rimozione* che esso comporta, in altri termini dal modo in cui una costrizione «esteriore» si trova mutata in costrizione «interiore» così da risolvere i conflitti prodottisi per il bambino, a un tempo soggetto e oggetto di desiderio, da una situazione familiare che Freud descrive come un triangolo di relazioni libidiche. È così che la nuova nozione viene messa in relazione con la teoria dello sviluppo sessuale, con la clinica delle nevrosi individuali e l'interpretazione delle «formazioni dell'inconscio», con l'idea che i pensieri e gli affetti che fanno ritorno alla coscienza o si traducono in sintomi del comportamento sono stati costituiti a partire da esperienze di desideri insopportabili o inaccettabili di cui noi sperimentiamo ed esprimiamo gli effetti *retrospettivamente*. Il Super-io appare allora come lo «stadio» finale della costruzione della personalità, la cui modalità è responsabile del «carattere» di ciascuno e che impone alle nostre vite la legge della ripetizione. Sappiamo bene tuttavia che la *linearità* di questo scenario – anche corretta dal riconoscimento (pressoché costitutivo della psicoanalisi) che non esiste uno sviluppo standard uniformemente riprodotto per tutti, ma solo delle variazioni singolari o, se vogliamo, delle «interpretazioni» da parte del soggetto stesso dei condizionamenti della sua storia – ha da subito rappresentato un problema attorno al quale sono venute ad irrigidirsi le divergenze e le riformulazioni della teoria. Nello stesso testo di Freud, molte di queste difficoltà sono segnalate da correzioni o spostamenti d'accento sul filo della scrittura, sia nel quadro di una stessa opera, sia nella serie degli sviluppi che essa genera. Tra questi spostamenti, vorrei qui richiamarne due, che mi sembrano spingersi direttamente al modo in cui noi possiamo comprendere l'idea di una correlazione tra «senso di colpa» e «bisogno di punizione», scaturita dalla costrizione e a sua volta generativa di una costrizione: non per invalidare lo schema dell'*après-coup* che fa dell'individuo il soggetto inconscio o decentrato della sua storia, ma per mostrare che esso comporta già sempre delle dimensioni relazionali ed istituzionali la cui specifica conflittualità surdetermina da subito le divisioni costitutive della personalità, e contribuisce a conferire loro l'efficacia di una struttura.

Il primo spostamento a cui penso è quello che conduce Freud da *L'Io e l'es* e ancora più nettamente nelle opere che seguono (*Il disagio della civiltà, Nuove conferenze*) a sostituire con un riferimento collettivo ai «genitori»<sup>63</sup> il riferimento al «padre» del complesso di Edipo, di cui il figlio teme la «minaccia di castrazione» in ragione del desiderio sessuale che prova per la madre, e al quale cercherà di identificarsi per eludere il conflitto. Le implicazioni sono evidentemente complesse, poiché la seconda formulazione include la madre a fianco del padre o in concorrenza con lui e implica una struttura di autorità familiare che ha la sua specifica storia sociale<sup>64</sup>. Ma colpisce che, simultaneamente, Freud iscriva con insistenza «i genitori» in

63 Nelle *Nuove conferenze*, Freud impiega l'espressione *Elterninstanz*, «istanza parentale» (*Studienausgabe*, Bd. I, s. 501).

64 Nel suo commento (*Problématiques*, I cit., p. 355 e sgg.), Laplanche insiste in particolare sul modo in cui l'alternativa «padre»-«genitori» è stata segnata dall'intervento di Melanie Klein, delle cui osservazioni circa la «severità» del Super-io Freud ha dovuto suo malgrado tener conto. Inizialmente Freud aveva sostenuto che per ogni individuo (e di conseguenza, al limite, la sua «scelta» di questa o quella «posizio-

una serie più ampia che chiama «le autorità» (*Autoritäten*) e che include anche gli «educatori» (*Erzieher*), i «maestri» (*Lehrer*), i «modelli» (*Vorbilder*) e gli «eroi» (*Helden*)<sup>65</sup>. Da una parte (punto di vista genetico) la potenza di queste autorità e il loro peculiare contributo all'influsso del Super-io o al suo rafforzamento si rapportano al fatto che esse vengono ad occupare a turno il «posto» che è stato minacciato una prima volta dal tramonto del complesso di Edipo, o a soddisfare la «funzione paterna». Dall'altra parte (punto di vista istituzionale) è al contrario il padre e più in generale l'istanza paterna a presentarsi come il primo portatore della funzione sociale di autorità e coercizione che rimuove le pulsioni a vantaggio della «civiltà» utilizzando contro esse la sua specifica energia pulsionale (propriamente la colpevolezza) – questa anteriorità spiega che il rapporto genitori-bambini (più nello specifico: padre-figlio) costituisce l'identificazione «primaria» alla quale si legano le rappresentazioni inconsce dell'autorità e ne stabilizza gli affetti. Questo rivolgimento di senso della lettura viene ancora accentuato nei saggi politico-culturali in cui Freud combina strettamente la riflessione sul dualismo pulsionale di vita e morte con l'analisi della funzione del diritto e delle istituzioni, come per esempio in *Warum Krieg?* (*Perché la guerra?*, scritto nel 1932 in risposta ad un appello di Einstein): la relazione genitori-bambini è allora esplicitamente inscritta in un insieme di rapporti di dominazione che il diritto ha la funzione di perpetuare sotto le apparenze dell'uguaglianza: uomini e donne, genitori e bambini, vincitori e vinti, padroni e servi...<sup>66</sup>. Riassumendo, la funzione paterna viene pensata secondo un duplice registro, o inscritta a due riprese: in una storia personale dalla struttura genealogica e in un sistema di rapporti sociali che sono immediatamente rapporti di potere. Dovremo quindi supporre che la violenza traumatica a cui Freud attribuisce «la coazione a ripetere» esercitata dal Super-io è dovuta proprio all'addizione o al reciproco rinforzo di queste due forme di dipendenza?

Una lezione complementare mi sembra venir fuori dall'altro spostamento al quale si assiste nei testi di Freud a proposito del Super-io in quanto «modello» di autorità esercitata e subita, in particolare nelle *Nuove conferenze* del 1933: questo modello non può mai essere diretto, deve lui stesso essere ereditato e trasmesso precisamente come colpevolezza, che funziona così come operatore di una «riproduzione» permanente della struttura repressiva e punitiva. Dal bisogno

---

ne» nevrotica, depressiva, perversa, ecc.) questa dipende direttamente dalla severità e dall'aggressività di cui i genitori (in particolare il padre) fanno mostra nell'«educazione» delle sue pulsioni. Ora, Melanie Klein mostrava che la violenza del rapporto tra Io e Super-io non ha nulla a che vedere con una vicenda empirica, ma costituisce un effetto indipendente da comportamenti reali. Indipendentemente dalla sua spiegazione (che pone l'accento sulla proiezione sulla madre di un'aggressività proveniente dal bambino stesso anteriormente all'Edipo), si può notare che questo correttivo conduce alla reversibilità tra il punto di vista «genetico» che fa del Super-io «l'erede dell'Edipo», ossia di relazioni oggettuali ancora anteriori, e il punto di vista «strutturale» che fa della violenza e del suo capovolgersi in colpevolezza l'effetto della dipendenza dell'io infantile da autorità «superpotenti» alle quali è legato da amore e paura.

65 *Das ökonomische Problem des Masochismus* cit., p. 351; tr. it. *Opere (1924-1929) X* cit., p. 14 (è la lista più completa).

66 Idea non tanto marxista quanto roussoviana, nel senso del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza* (*Studienausgabe*, Bd. IX, s. 277). Il fatto che queste formulazioni particolarmente nette figurino in uno dei testi di Freud sulla guerra, inaugurato dal saggio del 1915 *Zeitgemässes über krieg und Tod* (*Studienausgabe*, Bd. IX, s. 33 segg.), non è causale. Esse si inscrivono completamente nel contesto della «disillusione» o della «distruzione delle illusioni» (*Enttäuschung, Zerstörung einer Illusion*) a proposito del valore del progresso e del rigurgito di violenza nella civiltà che ha causato la guerra del 1914-1918, e che sfocia sull'ipotesi del carattere originario, quindi in aggirabile, della «pulsione di morte». Si veda P. Macherey, *Freud: la modernité entre Eros et Thanatos* cit.; e René Kaës, *Travail de la mort et théorisation*, in J. Guillaumin et al., *L'invention de la pulsion de mort*, Paris, Dunod, pp. 89-111. E il classico articolo di Georges Canguilhem, *La décadence de l'idée de progrès*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 4 (1987).

di essere punito si passa a quello di punire e così all'infinito. È l'idea secondo la quale «i genitori e le autorità analoghe seguono, nell'educazione del bambino, i precetti del proprio Super-io [...]. Così, in realtà, il Super-io del bambino non viene costruito secondo il modello dei genitori, ma su quello del loro Super-io [...], diventa il veicolo della tradizione, di tutti i giudizi di valore imperituri che per questa via si sono trasmessi di generazione in generazione»<sup>67</sup>. L'importanza di questa correzione apportata da Freud allo schema dell'incorporazione edipica del padre «castrante» è sottolineata da molti commentatori: Lagache e, a seguire, Lacan, Laplanche e Pontalis nella voce «Super-io» del *Dizionario di psicoanalisi*, Jean-Luc Donnet<sup>68</sup>. Essa si manifesta molto meglio, mi sembra, se la si concepisce come il raddoppiamento dello schema genealogico: al «padre» si sovrappone il «padre del padre» in quanto portatore dell'ingiunzione e del modello di autorità a partire dal quale ogni «generazione» decide del modo in cui educare la successiva, e in quanto giudice ideale davanti a cui rendere conto dei successi e soprattutto dei fallimenti dell'educazione. A prima vista questa correzione opera in senso inverso rispetto alla precedente: che si interpreti il raddoppiamento genealogico in senso stretto, secondo una stretta linea paterna, o in senso più largo secondo la successione delle generazioni, significa che il Super-io è quella colpevolezza che passa o si «trasferisce» da coloro che ne hanno subito l'autorità a coloro che la eserciteranno, e quindi anche quello che i soggetti, che lo sappiano o meno (ma fondamentalmente non lo sanno) «ritorcono» contro i loro figli (o i loro bambini) per averlo ereditato dai loro padri (o dai loro genitori). Si comprenderà allora quanto questa trasmissione sia carica di angoscia e pronta ad ogni eccesso autocritico: essa è il segno, per ciascun soggetto, di un impegno verso la civiltà a cui questi non potrà mai adempiere, e, in più lo pone a confronto con la possibilità del male (o della distruzione) che lui stesso – o il tiranno che porta con sé – può produrre facendosi strumento del bene.

Considerate insieme, le correzioni che si inscrivono nel testo di Freud disegnano quindi già una configurazione «relazionale» più complessa della semplice interiorizzazione dell'autorità paterna in quanto giudice inflessibile con cui l'Io dovrà inconsciamente «fare i conti» per tutte le sue azioni. Il tribunale psichico si rivela composto *ad un tempo* di un'istanza personale, inscritta nella successione genealogica, e di un'istanza impersonale, costituita da una rete di istituzioni o apparati di dominio e di coercizione (la «famiglia» essendo il punto d'incontro per eccellenza tra l'una e l'altra, in cui esse si scambiano il posto e il comando al punto che si sarebbe tentati di dire: il Super-io è la famiglia!, ma anche: la famiglia è il Super-io!)<sup>69</sup>. Il fatto che Freud non smetta di designare il complesso di colpa, intrecciato con quello di punizione,

67 *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, XXXI, *Studienausgabe*, Bd. I, p. 505; tr. it., *Opere XI* cit., p. 179.

68 D. Lagache, *Rapport*, in «La psychanalyse», Volume 6 cit., p. 39; J. Laplanche-J.B. Pontalis, *Vocabulaire...* cit., p. 473, tr. it., pp. 621-625; J.L. Donnet, *Surmoi I* cit., p. 36 segg.

69 Lacan non si allontana da una formulazione del genere in un passaggio del suo articolo sull'*L'Encyclopédie française* relativo ai «complessi familiari», anche se ne fa una situazione «atipica»: «Una prima atipia si definisce così in ragione del conflitto che il complesso di Edipo implica in modo particolare nei rapporti tra padre e figlio [...]. Considerazioni divergenti sono state fatte sulla nozione di un superio familiare: sicuramente essa corrisponde a un'intuizione della realtà. Per noi, il rinforzo patogeno del superio nell'individuo si produce in funzione duplice: e per il rigore del dominio patriarcale e per la forma tirannica delle proibizioni che risorgono insieme con la struttura matriarcale da ogni stagnazione nei legami domestici. Gli ideali religiosi i loro equivalenti sociali svolgono qui facilmente il ruolo di veicoli di questa oppressione psicologica, in quanto vengono utilizzati a scopi esclusivistici dal corpo familiare e ridotti a significare le esigenze del nome o della razza. È proprio in tali congiunture che si producono i casi più impressionanti di quelle nevrosi chiamate di auto-punizione a causa della preponderanza spesso univoca che vi prende il meccanismo psichico omonimo» (J. Lacan, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Torino, Einaudi, 2005, p. 75).

come luogo dell'eccesso di crudeltà (o di «severità») suggerirebbe anche di considerare che questa violenza sproporzionata è alimentata proprio dalla surdeterminazione: la coercizione genealogica è in eccesso rispetto alla coercizione istituzionale che carica di energia pulsionale, ma la logica degli apparati di potere è anche quella che fa del padre o del «genitore» un despota sovrano o un signore assoluto a domicilio<sup>70</sup>. Vista sotto questa angolazione, la teoria dell'origine arcaica dell'autorità venuta dall'*Urvater der Urhorde* funziona così, allegoricamente, come la fusione dei due modelli di autorità, o dei due rapporti di potere che Freud combina nelle sue descrizioni del Super-io e che gli permettono di farne il perno di una storia della personalità individuale e il filo conduttore di un'interpretazione dell'ambivalenza dei fenomeni di civilizzazione, o dell'elemento di violenza arcaica ineliminabile nella marcia verso il «progresso».

Da questo punto di vista, la caratteristica iscritta da Laplanche al centro della sua lettura dei testi freudiani sulla genesi del Super-io e sulla sua iscrizione topica acquista tutto il suo significato: il Super-io è un'istanza «contraddittoria»<sup>71</sup>. Andrò ancora un po' oltre e, per parte mia, proporrò: *il Super-io è l'istanza della contraddizione*, nel senso dell'*ambivalenza* e nello stesso tempo dell'*antinomia*. Appoggiandosi da un capo all'altro sulla figura logica (o piuttosto «paralogica») della duplice ingiunzione contraddittoria, Laplanche decripta in Freud il passaggio da un primo livello di complessità che corrisponde al fatto che gli affetti ambivalenti di amore e odio, ammirazione e paura suscitati dalla condizione edipica si presentano e vengono attivati simultaneamente, a un secondo livello che corrisponde al fatto che la legge prescrive a

70 Le conclusioni del *Disagio della civiltà* segnalano chiaramente questa surdeterminazione: «Il sentimento di colpa può dunque trarre origine da due fonti: dal timore che suscita l'autorità (*Angst vor der Autorität*), e dal successivo timore che suscita il Super-io (*Angst vor dem Über-Ich*). La prima fonte obbliga a rinunciare al soddisfacimento pulsionale, la seconda, oltre a ciò e poiché è impossibile nascondere al Super-io che i desideri proibiti continuano a persistere, preme per la punizione (*drängt ... ausserdem zur Bestrafung*)», *Studienausgabe*, Bd. IX, pp. 253-54; tr. it. *Opere (1924-1929) X cit.*, p. 613-614.

71 Devo nuovamente citare per esteso, perché ogni parola è importante: «Nous avons là ce qui pourrait correspondre en effet à un double aspect de l'instance idéale (...) sans que l'un des visages soit précisément désigné comme idéal et l'autre comme surmoi. Mais ce double visage est malgré tout très différent des distinctions proposées par Lagache et probablement plus sensible à une certaine contradiction existant dans la réalité (...) Chez Freud nous n'avons pas un système complémentaire (d'un côté l'impératif, de l'autre l'idéal à réaliser pour se conformer à l'impératif) mais deux séries disjointes et également impératives : la série des injonctions - 'tu dois être comme le père' - et la série des interdictions 'tu ne dois pas être comme le père'. Evidemment la série des injonctions est plus proche de l'idéalisation puisqu'elle pose un modèle, tandis que la série négative est plus proche du surmoi. Mais non seulement il n'y a pas de complémentarité entre elles (...) mais il y a même contradiction puisque les deux impératifs, positif et négatif, portent sur la même proposition : 'être comme le père'. Cette contradiction, assurément on peut feindre de la résoudre, on peut la disjoindre pour tenter de se conformer à la logique (...) En fait je dis que cette résolution de la contradiction n'est qu'une apparence puisque la plupart du temps, et pas seulement dans la névrose cliniquement avérée, les deux séries se chevauchent, les disjonctions deviennent conjonctions, aboutissant à ces impératifs impossibles qui caractérisent justement la morale inconsciente, la morale du surmoi (...) Cette contradiction (...) montre bien que le surmoi n'est pas un système cohérent, bien ordonné. Il n'est qu'exceptionnellement et dans les cas ... idéaux, un ordonnateur du monde interne. La loi qu'il médiatise est une loi contradictoire où les propositions les plus opposées viennent se juxtaposer. Une loi parfois sans pitié, sans merci, nous l'avons vu à propos de la névrose obsessionnelle, où la culpabilité est présente des deux côtés, dans l'ordre et dans le contordre : 'tu dois rendre cet argent' et 'tu ne dois pas le rendre' sont marqués de la même angoisse et de la même culpabilité ; et dans la mélancolie nous avons rencontré aussi cette sorte d'absolu de la culpabilité, impossible à résoudre dans une quelconque délimitation de l'interdit et du permis. Ceci nous amène à considérer le surmoi comme une instance qui, dans les cas les plus extrêmes, semble mettre le juridisme même des lois qu'il édicte, l'apparence de raison, la raison raisonnante, au service du processus primaire. *De toute façon tu es coupable*, semble énoncer le surmoi» (J. Laplanche, *Problématiques I cit.*, pp. 352-353).

un tempo l'obbedienza e la trasgressione, e di conseguenza genera essa stessa contraddittoriamente quella colpevolezza che sanziona. Questa unità di contrari è propriamente ciò che si può chiamare l'*antinomicità*, nel senso stesso che questa nozione ha rivestito in particolare nella tradizione teologica, in relazione alla questione dell'origine della legge e del peccato che colloca il soggetto «sotto la legge», dove essa forma una tematica simmetrica a quella della «teodicea» a cui si riferiva Kelsen<sup>72</sup>. L'*antinomicità* può essere letta come radicalizzazione dell'idea che l'assoggettamento ha luogo per mezzo di una colpa implicita nella stessa enunciazione della legge, o della legge come *proibizione* – in modo tale che non si tratti di una contingenza, ma di una necessità. Può anche essere letta dalla parte della legge stessa come l'espressione del fatto che essa non ha altra ragion d'essere che la «produzione» o l'«imputazione» del male (violenza, ingiustizia, trasgressione) che essa proibisce e sanziona. L'idea di un tribunale psichico (o di un apparato psichico ultra-giudiziario, il cui modello sarebbe a un tempo genealogico e istituzionale, confondendo in qualche modo le figure «private» e «pubbliche» del potere) di cui questa *antinomicità* è la regola di funzionamento, diventa allora indistinguibile da quella dello stesso *inconscio*, di cui Freud ci dice che la costituzione «ignora il principio di contraddizione» che regge la percezione della «realtà»<sup>73</sup>: il che comporta in particolare che il Super-io tratti con la stessa «severità» le intenzioni e gli atti criminali, «punisca» egualmente l'obbedienza alla legge o il rispetto della proibizione e la sua trasgressione che, dal suo punto di vista, «sono la stessa cosa» e di conseguenza enunci simultaneamente la proibizione come un'ingiunzione.

È nel suo saggio *Dostoïevski e il parricidio* – pubblicato nel 1928 come prefazione a una raccolta di brogliacci e di corrispondenze che formano il primo volume delle *Opere complete* di Dostoïevski in tedesco – che Freud ha dato la sua espressione più limpida a questa idea di una coincidenza del Super-io con l'*antinomicità* dell'*inconscio*. Questo saggio, in effetti, combina l'interpretazione dei sintomi «nevrotici» di Dostoïevski con quella delle finzioni «criminologiche» dei suoi romanzi, in particolare *I fratelli Karamazov* (messo da Freud sullo stesso piano dell'*Edipo re* di Sofocle e *Amleto* di Shakespeare in quanto elaborazioni letterarie del complesso di Edipo). Le seconde avrebbero permesso allo scrittore di esprimere il sottinteso senso di colpa per la sua gelosia assassina nei confronti del padre e di spostare il suo bisogno di punizione riproducendo con altri mezzi l'effetto paradossale di sollievo e di cura già prodotte su di lui dalle sofferenze per la deportazione inflitta dai tribunali dello Zar (figura idealizzata dell'autorità paterna). Ma Freud si serve dell'intrigo dei *Fratelli Karamazov*, in cui l'uccisione del padre viene infine realizzata da qualcun altro rispetto a chi lo aveva inconsciamente desiderato (un fratellastro), per introdurre una dimensione di *antinomicità* supplementare:

72 Si impone nuovamente qui il confronto con il Nietzsche della *Genealogia della morale*, ma soprattutto con la sua origine teologica: la proposizione di San Paolo nell'*Epistola ai Romani* (7.7) che fa della rivelazione della legge (*nomos*) la condizione del riconoscimento del peccato (*hamartia*) in quanto si oppone al desiderio (*epithumia*). Tuttavia San Paolo rifiutava l'*identificazione* «impossibile» della legge con il peccato (*ho nomos hamartia; mè genoito*). Invece questa sovversione estrema è stata completamente assunta dalla tradizione mistica della kabbala (di cui Freud aveva forse una conoscenza almeno indiretta) che, nel XVII secolo, ha condotto il «falso messia» Sabbataï Zevi a rivendicare la sua trasgressione della legge e il suo diritto alla blasfemia come prove di una missione redentrice (cfr. G. Scholem, *Sabbataï Tsevi, le messie mystique*, Paris, Verdier, 1990).

73 Si veda in particolare il saggio del 1915: *Das Unbewusste*, § 5 (*Studienausgabe*, Bd. III, s. 145 sv.); e *Introduzione alla psicoanalisi* (Nuova serie di lezioni) XXXI, *Studienausgabe*, Bd. I, p. 511; tr. it. *Opere* (1930-1938) XI cit., p. 189 segg. L'*identificazione* delle coazioni nell'*inconscio* viene esplicitamente invocata da Freud nella sua analisi di un caso di «nevrosi ossessiva» (*Zwangsneurose*) costituito dall'*uomo dei topi*: cfr. *Studienausgabe*, Bd. VII, p. 95 segg.; tr. it. *Opere* (1909-1912) IV, Torino, Bollati Boringhieri, 1974, p. 66 e segg.

È irrilevante sapere chi ha eseguito realmente il delitto, per la psicologia ciò che importa è soltanto sapere chi l'ha voluto nel suo intimo e ha accolto con soddisfazione il misfatto quando s'è compiuto; perciò tutti i fratelli (a eccezione di Alëša, che è la figura di contrasto) sono ugualmente colpevoli [...]. La simpatia di Dostoevskij per il criminale è in effetti senza limiti, [...] ricorda il timore sacro con cui l'antichità guardava all'epilettico e al malato di mente. Il criminale è per lui quasi un redentore che ha preso su di sé la colpa che altrimenti avrebbero dovuto portare gli altri. Uccidere non è più necessario dopo che egli ha già compiuto il delitto, ma bisogna essergliene grati, perché altrimenti avremmo dovuto uccidere noi stessi<sup>74</sup>.

Alla teoria del Super-io viene qui incorporato un elemento supplementare di identificazione nel senso della *Gleichheit* (similitudine egualitaria o uguaglianza mimetica). È possibile svilupparlo suggerendo che – dal punto di vista del tribunale psichico – il crimine o il delitto (reale o virtuale) non è soltanto quello che incorpora i suoi autori nell'ordine giuridico, ma il crimine di *alcuni* è quello che *ci incorpora tutti quanti nell'ordine giuridico*. In questa condizione non è poi tanto stupefacente che noi si abbia un tale bisogno dell'esistenza di «criminali» e «delinquenti» a cui rivolgiamo un misto di odio e pietà, o che lo Stato e i suoi rappresentanti ne abbiano un tale bisogno *per noi*. Ma anche: incaricandosi di identificarli e punirli, lo Stato corto-circuita la funzione del Super-io «personale» di ciascuno, o ci offre dei mezzi per eludere la severità di quel Super-io che noi siamo per noi stessi, cosa di cui abbiamo tutte le ragioni per essergli riconoscenti, anche se ciò non va senza inquietudine (e se lo Stato si fosse sbagliato? E se cambiasse idea e scoprisse proprio in noi dei criminali per delega...).

### 11. *Politica e impolitica*

Avendo così tirato le fila della nostra ipotesi (che ho ritenuto di poter raccogliere sotto la formula foucaultiana di *ipotesi repressiva*, in un senso un po' modificato), dobbiamo fare fronte ad alcune conclusioni che non vanno da sé, perché suppongono di attribuire all'elaborazione metapsicologica di Freud una portata e delle conseguenze pratiche forse slegate da quello che lui stesso ha potuto coscientemente pensare o avanzare a titolo d'intervento della psicoanalisi nel campo politico. Sotto questo aspetto, la situazione non mi pare fondamentalmente diversa da quella che già caratterizza tutti gli effetti sociali della psicoanalisi in particolare nel campo di una medicina mentale retta oggi come ieri dal dogma di una differenza di natura, «oggettivamente» rintracciabile, tra gli stati o i comportamenti definiti «normali» e quelli «patologici»<sup>75</sup>. Tutto si regge – mi sembra – sull'effetto sovversivo prodotto dal confronto tra l'equazione kelseniana *Rechtsordnung ist Zwangsordnung* (l'ordinamento giuridico è nello stesso tempo un ordine coercitivo) e l'equazione freudiana *Schuldgefühl ist Strafbedürfnis* (il senso di colpa è identicamente bisogno di punizione e quindi appello alla trasgressione). Per esplicitarne il significato, mi prenderò la libertà di appropriarmi del modo in cui Kelsen ne ha a sua volta sviluppato le implicazioni, e di confrontarle un'ultima volta con quello che ho definito l'antinomicità del Super-io freudiano.

Nella *Rechtslehre* del 1934, Kelsen dedica un paragrafo alla questione di quali siano i motivi che causano l'obbedienza giuridica degli individui (in particolare la loro obbedienza alla legge)

74 S. Freud, *Dostoevskij e il parricidio*, in *Opere (1924-1929)* X cit., pp. 533-534.

75 A dispetto delle sue frequenti messe a punto, non è facile attribuire a Freud una posizione semplice in materia della distinzione tra «normale» e «patologico». E forse, *mutatis mutandis*, va così anche per la relazione tra «ordinamento» giuridico-politico e «disordine» psichico.

(*Motive des Rechtsgehorsam*)<sup>76</sup>. Bisogna convenire che è difficile affermare che sia, di fatto, la minaccia di una sanzione (la rappresentazione di un atto coercitivo – *Zwangsakt* – come conseguenza dell'atto illecito – *Unrecht*) a causare l'obbedienza del soggetto, come vorrebbe uno stretto positivismo giuridico al servizio di un qualunque ordine sociale. In molti casi la paura della punizione o dell'esecuzione della sentenza (*Furcht vor der Stafe oder Exekution*) non è sufficiente e devono entrare in gioco «tutt'altri moventi» (*ganz andere Motive*): religiosi, morali, sociali e più in generale «ideologici», che associano la rappresentazione di un «male» da temere a quella di un «bene», di uno stato sociale desiderabile. Sembrerebbe allo stesso modo che l'ordinamento giuridico non possa apparire «completo» e inclusivo delle condizioni della sua propria effettività (*Wirksamkeit*) se non nella misura in cui comporta la definizione di certi valori. Ora, è proprio questo riferimento a valori sostanziali che una teoria «pura» del diritto, indipendente a un tempo dalle ideologie politiche e dalle credenze religiose o metafisiche (da cui dipende la dottrina del «diritto naturale»), deve «criticare» per pervenire a una definizione positiva della norma giuridica.

È perfezionando la sua teoria dell'articolazione di «una norma primaria» con una «norma secondaria», che Kelsen ha ritenuto di pervenire alla consistenza autonoma del diritto<sup>77</sup>. Perché si possa parlare di una norma effettiva, che soddisfi la sua funzione di organizzazione della condotta degli individui istituendo la loro responsabilità individuale, ci vuole l'unità di una *forma*, ossia di una coerenza logica del sistema delle obbligazioni giuridiche, e di un *contenuto* o di una coercizione materiale che obblighi a rispettarle. Questa unità non può venire *a posteriori*, essa deve già far parte dello stesso concetto di diritto, in altri termini deve essere stabilita *a priori*. Si ha qui una sorta di equivalente pratico, o di trasposizione dello «schematismo trascendentale» utilizzato da Kant per pensare l'unità della forma matematica («concettuale») e del contenuto sperimentale (o «fenomenico») nella costituzione dei fenomeni naturali. Di modo che si potrebbe trasporre al diritto la formula di cui si serviva la *Critica della ragion pura* per mostrare la necessità delle due componenti e della loro sintesi: le norme che non sono delle obbligazioni iscritte in un ordinamento costituzionale (sotto la dipendenza di una «norma fondamentale») sono «cieche», arbitrarie o illegittime, ma quelle che non sono provviste di coercitività, imperativamente messe in vigore, sono «vuote», sprovviste di effettività da un punto di vista giuridico. Tuttavia, nessuno dei due termini può essere «dedotto» analiticamente dall'altro: l'operazione che li riunisce (Kelsen parla di identità, esattamente come fa a proposito del rapporto tra «ordinamento giuridico» e «ordine coercitivo», o tra «diritto» e «Stato», di cui abbiamo qui un'altra formulazione) ha un carattere «sintetico». Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, tuttavia, la norma che Kelsen definisce «primaria» non è l'*obbligazione*, ma propriamente la *coercizione*, in particolare nella forma della definizione (attraverso il «codice penale») del tipo di condotta che ne fa l'oggetto di un divieto e che causerà al suo autore una sanzione o una punizione determinata (*Strafe, Bestrafung*)<sup>78</sup>. L'*obbligazione* appare come suo correlato: è la «norma secondaria» che prescrive la condotta che permette di evitare la sanzione.

Lo schema del diritto include quindi al suo centro un momento di *negazione*, ma Kelsen tiene a precisare che non si tratta di una *contraddizione*: potrebbe esservi contraddizione tra proposizioni che descrivono dei fatti che non possono prodursi simultaneamente, o eventualmente tra

76 H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto* cit., p. 71 e sgg.

77 Riassumo qui le argomentazioni dei *Lineamenti di dottrina pura del diritto* cit., cap. III, pp. 61-76.

78 Fondamentalmente, nella presentazione di Kelsen, si tratta di condotte che fanno da ostacolo alla libertà altrui: si ritrova la definizione kantiana. Ogni condotta cade così sotto i colpi di un divieto, sia direttamente, sia indirettamente, in quanto rappresenta una violazione dell'altrui diritto di fare ciò che non gli è vietato.

norme che appartengano a logiche differenti, ma non può esserci «contraddizione» tra i fatti e le norme, che dipendono da due universi eterogenei, neanche nel caso dell'«illecito» o del delitto – come si è visto sopra discutendo dell'appartenenza dello stesso crimine, in quanto «negazione del diritto» (*Unrecht*), all'ordinamento giuridico. Questo appare quindi come una sintesi di codificazione e di sanzione giudiziaria, da cui è esclusa la contraddizione, ma la cui efficacia riposa in permanenza sulla negazione. A una condizione, tuttavia, che si può ben definire *politica*: che la norma costituzionale o *Grundnorm* si accompagni al «monopolio della forza (o della violenza, *Gewalt*)» di reprimere nelle mani dello Stato. In queste condizioni il diritto si fa Stato e lo Stato si fa diritto: non c'è «libertà» individuale che non sia l'inverso di un divieto, dunque non c'è condotta non giuridica, ma ogni violenza o costrizione che non corrisponde alla protezione di una norma di diritto da parte dello Stato è illegittima e deve cadere essa stessa sotto i colpi della repressione. Sorprendentemente, è l'unità politica dello Stato che lo preserva dalla contraddizione logica.

Un ordinamento così definito ha un carattere di assoluto, poiché non è possibile uscirne né resistervi legittimamente. Credo che più esattamente, secondo Kelsen, esso formi una *finzione di assoluto* nel modo del «come se», poiché dipende interamente dalla *supposizione istituzionale* (per esempio costituzionale) del carattere a sua volta giuridico, obbligatorio e coercitivo della «norma fondamentale» che lo fonda. È in questo stesso punto che viene ad inserirsi potenzialmente il capovolgimento di prospettiva freudiano, di cui ho segnalato il carattere potenzialmente sovversivo. Quello che rivela l'esperienza analitica, secondo Freud, è che il rapporto di un soggetto o di un «Io» inconscio ad un universo di coercizione e obbligazione, senza esteriorità né scappatoie, non è soltanto un mondo di negazioni e divieti, ma proprio un tessuto di contraddizioni insolubili. Tutto accade come se sulla scena psichica («l'altra scena» dell'inconscio) le *due norme* kelseniane si schiantassero l'una sull'altra riunificando la minaccia di punizione e il permesso o l'obbligo, scatenando la contraddizione che era stata scartata dal dualismo dei «fatti» e delle «norme». Perché l'ordinamento giuridico possa dispiegarsi e farsi rispettare, occorre, quindi, non tanto che l'inconscio celi nella sua interiorità una replica «psicologica» dell'ordinamento giuridico, uno «Stato nella testa» che raddoppierebbe in modo permanente le prescrizioni del diritto e gli ordini dello Stato con una forza morale (o meglio «ipermorale») addizionale che produce così il fenomeno della «servitù volontaria», ma, più profondamente (se le azioni regolate dal diritto devono essere azioni di esseri «umani»), occorre che sia rimosso e così mantenuto o spostato verso altri sintomi, altre condotte individuali, l'inverso del disordine o di *an-archia* che esso comporta (con il rischio, nei casi «patologici», di paralizzare la stessa capacità di agire). Occorre che sia rimosso e perpetuato il «senso di colpa» generato dalla coercitività assoluta e, con lui, l'equivalenza paradossale delle intenzioni e degli atti, delle condotte di obbedienza e dei moti di trasgressione.

La messa in evidenza del rapporto dell'idea giuridica con il suo contrario inconscio che si apparenta piuttosto a un disordine pulsionale organizzato attorno alla rappresentazione della legittimità assoluta della coercizione (di cui Kelsen aveva avuto il presentimento attribuendo agli individui l'ossessione dell'ingiustizia del sovrano), non significa di certo che *non vi sia ordinamento giuridico*. Essa non deve neanche condurci ad attribuire a Freud delle convinzioni anarchiche (anche se molte convinzioni anarchiche si sono alimentate della dottrina freudiana del Super-io – ma, si noti, non più dei programmi «ortopedici» e «normalizzatori»). Piuttosto, mi sembra che essa significhi che l'ordinamento giuridico considerato dal punto di vista della psicoanalisi sia, propriamente parlando, «senza fondamento» e che non si può davvero fare «come se» ne avesse uno, salvo a *credere alla finzione* e a «realizzarla», ciò che in effetti è una forma di mito o di illusione. Se l'ordine giuridico fosse «fondato» su qualche cosa, sarebbe

piuttosto sulla possibilità permanente della sua dissoluzione, e quindi sul conflitto che esso mantiene rimuovendolo<sup>79</sup>. È lecito leggere qui non una tesi *politica* freudiana, che prenderebbe in contropiede quella di Kelsen nello stesso modo in cui egli a sua volta si oppone ad altri teorici del diritto e dello Stato, ma piuttosto una tesi *impolitica*, che fa saltare l'autonomia e l'autosufficienza fittizia del politico<sup>80</sup>. A meno che i soli «concetti del politico» degni di questo nome siano precisamente quelli che, in un modo o nell'altro, ne mostrano la relazione dialettica con un'«altra scena» contraddittoria che li oltrepassa e li delimita. A dire il vero, un'equazione come *Rechtsordnung ist Zwangsordnung*, una volta che se ne siano tirate tutte le conseguenze, non lascerebbe realmente altre possibilità.

(tr it. di Luca Pinzolo)

---

79 Raggiungo qui la posizione difesa da P. Macherey, *Freud: la modernité entre Eros et Thanatos* cit., a proposito della concezione freudiana della civiltà.

80 In un senso distinto da quello utilizzato da Roberto Esposito (cfr. *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il mulino, 1999) ma, mi sembra, non incompatibile.