

Fabio Ciaramelli\*

*Il diritto come civilizzazione della forza.  
Considerazioni su Freud e Kelsen.*

*Abstract:* In this paper, I would like to present a possible way of understanding law and its function in terms of “Kulturarbeit (work of civilisation)” or, in other language, “social technique”, according to which, within the process of civilisation, the specificity of law is characterised by the task of civilising force, limiting the excesses of power, regulating and governing its violence and thus removing human events from the inexorability of the *fait accompli*, which then inevitably underlies the so-called “law of the strongest”. The result is an explication of the historically and socially instituted character of law, and consequently the need to evaluate and justify its legality.

*Parole chiave:* Power, force, violence, institution, legitimacy

*Indice.* 1. Il processo di civilizzazione, il ruolo del diritto e il suo “organico nesso” con la civiltà – 2. L’impiego della forza per limitare la forza e contrastare la “legge del più forte” – 3. Una nuova modalità di legittimazione dell’ordine sociale – 4. Le masse e l’origine del legame sociale – 5. Il retroterra psico-antropologico come sfondo pre-giuridico ma non extra-sociale – 6. Il congedo di Kelsen dalla teologia politica e dalla logica necessitante dell’origine – 7. Freud tra diritto, giustizia ed etica.

## 1. Il processo di civilizzazione, il ruolo del diritto e il suo “organico nesso” con la civiltà

Nelle pagine seguenti<sup>1</sup>, vorrei presentare e mettere alla prova un possibile modo di comprendere il diritto e la sua funzione in termini di “*Kulturarbeit* (opera di civiltà)” o, con altro linguaggio, “tecnica sociale”, secondo il quale, all’interno del processo di civilizzazione, lo specifico del diritto risulta caratterizzato dal compito di civilizzare la forza, limitando gli eccessi del potere, regolandone e governandone la violenza e perciò sottraendo gli eventi umani all’inesorabilità del fatto compiuto, che poi inevitabilmente sottende la cosiddetta “legge del più forte”.

\* Professore Ordinario di Filosofia del Diritto, Università degli Studi di Napoli Federico II, [fabio.ciaramelli@gmail.com](mailto:fabio.ciaramelli@gmail.com).

<sup>1</sup> Nato da un gradito invito di Alberto Andronico a tenere una lezione nel suo corso di Teoria generale del diritto all’Università di Catania e in ideale continuità con il suo recente Andronico 2023, questo testo mantiene qui il suo originario andamento didattico.

Ciò presuppone il riconoscimento esplicito del carattere storicamente e socialmente istituito del diritto e di conseguenza l'esigenza di valutarne e giustificarne la legalità che di volta in volta ne scaturisce.

Werner Jaeger, il celebre autore di *Paideia*<sup>2</sup>, in un suo scritto minore dell'immediato dopoguerra, intitolato "Elogio del diritto", ragionando sulle origini della filosofia del diritto nel mondo ellenico, sostiene che in epoca arcaica i Greci "vedevano il diritto nel suo *organico nesso con la civiltà* in senso largo", tanto che, per esempio, "nel pensiero omerico, *dike* era la linea di demarcazione tra la barbarie e la civiltà"<sup>3</sup>.

*Dike*, la parola qui usata da Jaeger, allude alla giustizia, che però non coincide automaticamente col diritto. Essa, invece, costituisce un'esigenza o una rivendicazione (come vedremo tra poco, Freud dice *Anforderung*) che la civiltà avanza nei confronti del diritto e che, in conseguenza di ciò, nonostante la sua differenza e irriducibilità rispetto al diritto, sottolineata coerentemente da ogni prospettiva teorico-giuridica estranea al giusnaturalismo<sup>4</sup>, tuttavia non va affatto ritenuta del tutto estranea al diritto. Ed è proprio questo "nesso con la civiltà" che può costituire il *trait d'union* tra diritto e giustizia, benché non possa esservi nulla che ne garantisca a priori l'identità (e, a dire il vero, neanche la contiguità).

Alla luce di quanto precede, se ci si chiede quale sia l'oggetto principale su cui interviene l'"opera di civiltà" (o, con altro linguaggio, la "tecnica sociale") in cui consiste il diritto, non si può non concludere che lo sforzo parallelo di Freud e Kelsen inviti a riconoscere in tale oggetto la "forza". Si tratta d'un gesto di pensiero che non ha perso nulla della sua attualità. La "forza" cui qui ci si riferisce è certamente quel "dispiegarsi tragico di violenza e sopraffazione" che Simone Weil, rileggendo e attualizzando l'*Iliade* come "poema della forza"<sup>5</sup>, proprio alla fine degli anni Trenta del Novecento spogliava d'ogni rivestimento retorico inneggiante all'eroismo, alla gloria militare e all'amor patrio. Di questo testo di Simone Weil, uno dei pochi pubblicato durante la vita dell'autrice, vale la pena di citare l'*incipit*: "Il vero eroe, il vero soggetto, il vero centro dell'*Iliade* è la forza. La forza che è usata dagli uomini, la forza davanti alla quale la carne degli uomini si ritrae. L'ani-

2 Jaeger 2003 [1934].

3 Jaeger 2019 [1947]: 12-14, corsivo aggiunto (il saggio di Jaeger risale al 1947 e la trad. italiana di Edoardo Ruffini è apparsa originariamente nel 1948). S'è di recente ispirato alla concezione del diritto come antidoto alla barbarie, con insistiti riferimenti alla lezione di Giambattista Vico, Azzariti 2021.

4 È questo un solido filo rosso nel pensiero kelseniano, come si può esemplarmente vedere nella ripresa ricorrente di quest'idea all'interno delle varie sezioni della replica di Hans Kelsen a G. Merle Bergman, "The Communal Concept of Law", in *Yale Law Journal* 1947, la cui critica alla teoria pura del diritto si basava sul presupposto dell'identità di diritto e giustizia, che Kelsen fermamente contesta: cfr. Kelsen 1981a [1947]: 148-167.

5 Cfr. Weil 2012 [1940/1941]. Questo testo, scritto tra il 1936 e il 1939, fu pubblicato su una rivista di filosofia a Marsiglia nel 1940/1941. Poco dopo, un'altra eccezionale figura di pensatrice estranea all'accademia, Rachel Bespaloff, pubblicava in francese a New York, con prefazione di Jean Wahl, una sua rilettura dell'*Iliade* singolarmente consonante con le pagine di Simone Weil: cfr. Bespaloff 2018.

ma umana vi appare di continuo alterata dai suoi rapporti con la forza: trascinata, accecata dalla forza di cui crede di disporre, curva sotto il giogo della forza che subisce. Chi aveva sognato che, grazie al progresso, la forza appartenesse ormai al passato, ha potuto scorgere in questo poema solo un documento; chi invece, oggi come allora, individua nella forza il centro di ogni storia umana, trova qui il più bello, il più puro degli specchi”<sup>6</sup>.

In tal modo, mettendo in luce l’esito radicalmente nichilistico dell’impiego sfrenato della forza, attraverso il quale, lungi dal coprirsi di gloria, l’eroe omerico diventa esclusivamente vettore di morte, Simone Weil sottraeva radicalmente il dominio incontrollato della forza alla sua giustificazione speculativa, cara alla filosofia della storia, secondo la grande lezione di Hegel. A rigore, tuttavia, una filosofia del diritto fondata sull’esplicitazione della necessità universale esclude la possibilità stessa d’una qualunque giustificazione della forza che, se storicamente effettiva o efficace (cioè *wirklich*), sarebbe già in sé stessa razionale e ragionevole, e quindi non avrebbe bisogno d’essere ulteriormente giustificata o legittimata. Ecco perché, nella prospettiva hegeliana dei *Lineamenti*, la filosofia del diritto non può che culminare nella filosofia della storia, riassumibile nella famosa citazione di Schiller “*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*”, cioè “la storia del mondo è il giudizio universale”<sup>7</sup>, che ovviamente esclude qualunque velleità di messa in discussione o presa di distanza critica rispetto alla realtà effettiva del processo storico, inteso quale oggettivazione necessaria della razionalità universale.

In un’epoca in cui le “dure repliche” della storia dovrebbero aver definitivamente smentito l’astuzia della ragione e le sue pretese, alla base del diritto va, dunque, individuata l’esigenza anti-speculativa di civilizzazione della forza: quindi anzitutto l’esigenza d’organizzarla, ma al tempo stesso e soprattutto l’esigenza di indirizzarla e finalizzarla all’incremento della coesione sociale. E ciò può aver luogo soltanto attraverso la limitazione e l’addomesticamento dell’aggressività che la forza sempre comporta.

Senonché, l’avvertimento di questa esigenza e il suo possibile soddisfacimento presuppongono una comprensione dell’agire umano – e della dimensione sociale-storica in cui esso ha luogo – che sottragga l’uno e l’altra al dominio della necessità razionale. Quest’ultima, nell’ottica della filosofia speculativa, si presenta come fondata in modo incontrovertibile su di un accesso privilegiato all’immodificabile *essere-così-e-non-altrimenti* che caratterizzerebbe le faccende umane, disconoscendone l’intrinseco e strutturale *poter-essere-altrimenti*, che viceversa costituisce la premessa senza di cui non avrebbe senso pensare il diritto come opera di civiltà o tecnica sociale.

6 Weil 2012: 39.

7 Questo verso di Schiller (contenuto nel poema *Resignation*, del 1784), evocato da Hegel alla fine del § 340 dei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), costituisce il filo conduttore dell’intera sezione dedicata alla filosofia della storia, intitolata “La storia del mondo [*Weltgeschichte*]”, con cui si conclude l’esposizione hegeliana della filosofia del diritto: cfr. Hegel 1987 [1821]: 265-273 (in questa edizione, l’evocazione del verso di Schiller si legge a p. 265, e Marini traduce *Weltgericht* con “tribunale del mondo”). Sul punto è da vedere la rigorosa ricostruzione di Weil 1988: 231-249.

## 2. L'impiego della forza per limitare la forza e contrastare la "legge del più forte".

La sfida o la minaccia maggiore alla civiltà, di conseguenza, non è tanto l'animalità da cui essa prende le mosse e da cui in punto di fatto si smarca, ma è invece la barbarie, consistente nella supina assimilazione e accettazione della "legge del più forte". In quest'accezione, tuttavia la barbarie attraversa la civiltà e nell'intreccio di entrambe si rendono visibili le conseguenze della pulsione umana al dominio, cioè l'aggressività intraspecifica, caratteristica così diffusa esclusivamente nella nostra specie. La persistenza della pulsione violenta di sopraffazione è ciò che rischia di affossare o neutralizzare la *dike* (cioè la giustizia come esigenza e rivendicazione), continuando ad alimentare la barbarie all'interno stesso della civiltà<sup>8</sup>.

Tuttavia – ed ecco il punto decisivo, che (purtroppo, sarei tentato di aggiungere) complica enormemente tutta la faccenda – in questa considerazione del diritto come civilizzazione della forza, il ruolo fondamentale, mirante a limitare, addomesticare o addolcire la dimensione violenta della forza e la portata distruttiva e autodistruttiva dell'aggressività che l'alimenta, spetta proprio alla forza, e quindi anche alla violenza di quest'ultima. (E, d'altronde, le cose non potrebbero andare diversamente, poiché se non ci fosse la forza, la coazione, la coercizione – alla quale il diritto certamente non si riduce, ma dalla quale, altrettanto certamente, non può prescindere –, non parleremmo più di diritto, ma di morale, di visioni del mondo, di religione o di spiritualità. Tutte dimensioni dell'umano assai rispettabili e significative, ma diverse dal diritto, a meno che non ci si proponga di abolire sistematicamente le distinzioni su cui si regge ogni discorso coerente e condiviso, per sostituirle con lo sdoganamento dell'unità indifferenziata che in fin dei conti finisce con l'arrendersi alla follia).

Ebbene, partendo da questa visione della funzione del diritto, il cui compito specifico è visto consistere nel trattamento della forza, cioè nel suo impiego per contrastare la "legge del più forte", vorrei provare a mostrare che Freud e Kelsen si muovono di concerto, poiché per entrambi il diritto civilizza la forza e lo fa proprio attraverso la forza (non potrebbe farlo altrimenti). Entrambi riconoscono esplicitamente questo paradosso.

Scrivono Freud (nel suo celeberrimo carteggio con Einstein): "Il diritto è la forza [*Macht*] di una comunità. È ancora e sempre violenza [*Gewalt*], pronta a volgersi contro chiunque le si opponga, operante con gli stessi mezzi, intenta a perseguire gli stessi fini; la differenza risiede in realtà solo nel fatto che non è più la violenza [*Gewalt*] di un singolo a trionfare, bensì quella di una comunità"<sup>9</sup>.

Non molto diverso è il ragionamento di Kelsen, svolto in più luoghi della sua vastissima opera. Eccone una formulazione molto chiara: "Tra i paradossi della tecnica sociale qui caratterizzata come ordinamento coercitivo, vi è il fatto che il suo specifico strumento (l'atto coercitivo) ha esattamente la stessa natura dell'atto che esso cerca di prevenire nei rapporti interindividuali (...) La forza è impiegata

8 Per uno sviluppo di questo punto, mi sia concesso di rinviare a Ciaramelli 2023.

9 Freud 1979 [1932]: 294.

per impedire l'impiego della forza. Nondimeno, in verità, questa contraddizione è solo apparente. Il diritto, in verità, mira a promuovere la pace, poiché proibisce l'uso della forza nelle relazioni tra i membri della comunità. Tuttavia, esso non preclude l'uso della forza in modo assoluto. Diritto e forza non devono essere intesi come assolutamente contrapposti. Il diritto è un'organizzazione della forza", che ne consente l'uso solo a certe condizioni, in nome della comunità. "Quindi – conclude Kelsen – si può dire che il diritto renda l'uso della forza un monopolio della comunità. E proprio in questo modo il diritto garantisce la pace della comunità"<sup>10</sup>.

In questo testo, scritto originariamente in inglese e non in tedesco, non compare ovviamente la parola *Gewalt*, generalmente resa con violenza<sup>11</sup>. Ma la fonte di cui s'avverte l'eco è un importante e notissimo testo di Max Weber, uno degli ultimi di questo autore, per il quale lo Stato è una comunità che in un determinato territorio rivendica per sé con successo "il monopolio della violenza fisica legittima (*Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit*)"<sup>12</sup>.

### 3. Una nuova modalità di legittimazione dell'ordine sociale.

Torniamo per un istante a Freud. Ebbene, in quest'ultima funzione del diritto – inteso come monopolio della violenza legittima, cioè, in linguaggio freudiano, come il potere (*Macht*) della comunità che si contrappone alla 'forza bruta (*rohe Gewalt*)', in cui viceversa consiste il potere del singolo – proprio Freud individua "*der entscheidende kulturelle Schritt*" (possiamo tradurre: il passo decisivo verso la civiltà) e aggiunge subito dopo qualcosa cui abbiamo già fatto un rapido cenno, cioè che l'esigenza di giustizia è un'ulteriore rivendicazione che la civiltà formula nei riguardi del diritto<sup>13</sup>.

La prospettiva che in tal modo vien fatta valere dall'analisi freudiana, in stretta continuità con l'organico nesso di diritto e civiltà richiamato da Jaeger, comporta in modo esplicito l'inserimento della funzione e dunque dell'essenza del

10 Kelsen 1981b [1941]: 100-101. Ho scelto questo testo "americano" del 1941 per la sua chiarezza. Vale la pena di citarne il seguito: "Sul lungo periodo, una comunità è possibile solo se ciascun individuo rispetta certi interessi – la vita, la salute, la libertà, e la proprietà di tutti gli altri –, cioè se ciascuno si astiene dall'interferire con la forza in sfere di interesse altrui. La tecnica sociale che chiamiamo 'diritto' consiste nell'indurre gli individui, in un modo specifico, ad astenersi dall'interferire con la forza in sfere di interesse altrui: quando tale interferenza si verifica, la comunità stessa reagisce con un'interferenza analoga nella sfera di interessi dell'individuo responsabile. L'interferire con la forza nella sfera di interessi altrui – ossia la coercizione – funziona sia come illecito, sia come sanzione. Il diritto è un ordinamento che vieta l'uso della forza solo come illecito, ma la permette come sanzione: lo vieta come condizione, lo permette come conseguenza" (ivi, pp. 101-102).

11 Sul ruolo (e sulla differenza) di *Macht* e *Gewalt* nella concezione kelseniana del potere, si vedano i sempre illuminanti saggi di Norberto Bobbio, raccolti in Bobbio 2014.

12 Weber 1997 [1919]: 32-33. Sul punto, cfr. Basso 2020.

13 Freud 1978 [1929]: 585 (su cui si tornerà ampiamente nel seguito del presente testo). Utile consultare l'edizione separata, curata e introdotta da Stefano Mistura: cfr. Freud 2010 [1929].

diritto all'interno del processo di civilizzazione. Si ritrova qui il filo conduttore dei suggestivi riferimenti a Kelsen disseminati in alcuni recenti scritti filosofico-giuridici di Biagio de Giovanni, che tuttavia non si riducono in alcun modo a tali riferimenti, poiché sono interni a un'interpretazione complessiva del giurista praghese che esula dai limiti della presente discussione. Con questa doverosa precisazione, è opportuno rifarsi all'impostazione di de Giovanni, soprattutto laddove mette in luce in Kelsen una "tendenza verso una normatività capace di moderare e imbrigliare il potere"<sup>14</sup>, una tendenza secondo la quale "il diritto doveva servire per esorcizzare e insieme realizzare la forza (...) imbrigliandola nella norma"<sup>15</sup>. In tal modo, risultava poi agevole al pensiero kelseniano individuare la "forma civilizzatrice della giuridicità" immanente al dover-essere<sup>16</sup>, in quanto "il tema *logico-storico* che Kelsen aveva di fronte era quello della civilizzazione della forza"<sup>17</sup>.

Il processo al cui interno si compie quest'opera che vede alleati Kelsen e Freud, ovviamente ciascuno con la sua specificità disciplinare, è quello che Biagio de Giovanni, nella sua genealogia della democrazia di massa, definisce di "completa apertura verso il basso della legittimazione politica che la democrazia induce sfibrandone la forma, mettendo in gioco il destino della storia"<sup>18</sup>. Si tratta d'un processo che appartiene in proprio alla modernità europea e alla sua filosofia, la cui caratteristica principale consiste nell'inserimento dell'opera di legittimazione dell'ordine sociale all'interno stesso della società.

Al riguardo, può essere utile citare un'osservazione di Jacques Lenoble: "Fin dall'inizio della modernità, ben si comprende come la riflessione filosofico-politica sia caratterizzata da un forte spostamento rispetto all'operazione di legittimazione del potere"; quest'ultima, infatti, viene ripensata "in quanto interna alla pratica sociale. L'operazione di obbedienza alla legge è in tal modo condizionata da un'operazione interna al gruppo sociale e non invece dal fatto che l'autorità centrale sarebbe il rappresentante d'un qualche oggetto assoluto, supposto come dato esterno alla pratica sociale"<sup>19</sup>.

Una legittimazione proveniente dal basso dev'esser pensata al di fuori d'ogni logica necessitante. Legittimazione vuol dire giustificazione, e il suo oggetto è l'ordine sociale, ossia la legalità istituita all'interno di quest'ultimo e da parte di quest'ultimo. In tanto ha senso ricercarne la giustificazione, in quanto si tratta per l'appunto della realizzazione d'un poter-essere (e non già dell'oggettivazione della necessità universale). Si tratta, dunque, d'una elaborazione socio-culturale, cioè d'una modalità istituita dell'organizzazione sociale, in cui non si rispecchia né si

14 De Giovanni 2013: 294.

15 De Giovanni 2013: 295-296.

16 De Giovanni 2018: 80.

17 De Giovanni 2018: 80.

18 De Giovanni 2013: p. 30.

19 Lenoble 2018. La posizione di Lenoble comporta una decisa presa di distanza dalla «antropologia dogmatica» di Pierre Legendre, analoga a quella da cui parte l'ultimo libro di Esposito 2023: 7-19.

riflette alcuna inderogabile razionalità, e che proprio per questa ragione richiede di essere legittimata, cioè valutata nella sua capacità effettiva di soddisfare la rivendicazione di giustizia avanzata dalla civiltà nei confronti del diritto.

Freud e Kelsen si trovano a pensare e a scrivere in un momento specifico del processo di modernizzazione, modificato dall'allora recente avvento delle masse sulla scena sociale, che rende urgente pensare una nuova forma di legittimazione della vita comune. Se è vero, come già s'è visto, che lo specifico della modernità consiste nel rifiutare ogni forma di legittimazione dell'ordine sociale fondata su una trascendenza extrasociale, nel Novecento le cose cambiano ulteriormente. Ormai, è la base stessa della piramide o della gerarchia sociale che s'è trasformata e che si presenta, almeno in prima battuta, come radicalmente refrattaria ad ogni principio d'ordine. Da qui un enorme paradosso: l'avvento delle masse costituisce un evento talmente anomico da apparire incapace di autodeterminarsi e perciò inadatto a legittimare l'ordinamento giuridico.

#### 4. Le masse e l'origine del legame sociale

Il problema rappresentato dalla comparsa delle masse sulla scena sociale e storica costituisce il terreno privilegiato su cui s'incontrano le opere di Freud e Kelsen, che lo trattano entrambi in un'ottica simile, cioè alla ricerca dell'origine del legame sociale<sup>20</sup>. Dopo averlo già sfiorato in *Totem e tabù* del 1913<sup>21</sup>, Freud l'approfondisce in un importante testo del 1921, intitolato *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*<sup>22</sup>, al quale in qualche modo "risponde" Kelsen nel 1922 scrivendo "Il concetto di Stato e la psicologia sociale. Con particolare riguardo alla teoria delle masse di Freud"<sup>23</sup>.

Limitatamente alla questione che stiamo trattando in queste pagine, il testo freudiano del 1921 introduce una nozione che può rivelarsi un'utile pista d'accesso alla riflessione sul ruolo del diritto nel processo di civilizzazione della forza. Questa nozione è quella di *Kulturfaktor*, fattore di incivilimento o di civilizzazione<sup>24</sup>, che

20 Enriquez 1986 [1983].

21 Freud 1977 [1912]: 3-164.

22 Freud 1977 [1921]: 259-330. Più maneggevole l'edizione separata, curata e introdotta da Davide Tarizzo: cfr. Freud 2013 [1921].

23 La versione italiana di questo testo di Kelsen, curata da Giacomo B. Contri, è disponibile online <https://societaamicidelpensiero.it/wp-content/uploads/KELSEN.pdf> ed è inoltre leggibile nelle prime edizioni italiane di Kelsen 1984 [1922]: 385-437 (nelle edizioni successive di questo libro, il testo su Freud non è più presente). Il coevo saggio kelseniano su "Il concetto sociologico e il concetto giuridico di Stato" – leggibile in italiano in Kelsen 1988 [1922] – riprende molti ragionamenti contenuti nel testo precedente. Sui pochi incontri tra Freud e Kelsen, si veda lo scarno resoconto in Eissler 2012 [1953]. Sul punto, oltre al sempre valido lavoro di Losano 1977, sono da consultare Martino 1985 e soprattutto l'attenta ricostruzione di Lijoi 2015. Insiste invece sulla discontinuità fra i due autori il recente saggio di De Vleminck 2022.

24 Freud 1977 [1921]: 292. "Civiltà" e "incivilimento" sono due possibili traduzioni di *Kultur* e *Zivilisation*, sulla cui differenza s'è sviluppato un ampio dibattito (se ne troverà una sintesi intensa ed efficace in Adorno-Horkheimer 2001: 103-115). Nel suo testo su *L'avvenire*

Freud applica a Eros come forza che tiene insieme un gruppo, una folla. Questo elemento dell'attaccamento affettivo come base del legame sociale – quindi come riconoscimento del fatto che in questo caso il legame nasce dal basso e non viene imposto o proiettato da una trascendenza extrasociale ad una base più o meno consenziente – svolge un ruolo decisivo perché, precisa Freud, “come avviene nel singolo, anche nell'evoluzione dell'umanità nel suo insieme l'amore si è rivelato il principale, se non l'unico fattore di civilizzazione (*Kulturfaktor*), determinando il passaggio dall'egoismo all'altruismo”<sup>25</sup>.

Un'osservazione del genere consente di scorgere all'origine del legame sociale l'intervento decisivo della *Kultur* come civilizzazione dei costumi. Ciò che nell'avvento delle masse si presenta “sul proscenio della società” e si “rende produttivo di storia” è, certo, un “aspetto della condizione umana che non coincide con un atto cosciente e responsabile, con una finalità di cui si possono misurare i mezzi per raggiungerla”<sup>26</sup>. Tuttavia, come assai significativamente precisano Adorno e Horkheimer nelle *Lezioni di sociologia* appena citate, “la massa è un prodotto sociale – non un'invariante naturale”<sup>27</sup>.

In conseguenza di ciò, benché estranea alla dimensione della razionalità strumentale, l'appartenenza delle masse alla condizione umana significa la loro appartenenza alla contingenza sociale-storica che caratterizza quest'ultima e la sottrae alle invarianti naturali, e di conseguenza alla loro immodificabilità. Ciò impedisce di considerare le masse come necessariamente soggiacenti all'immediatezza degli impulsi vitali, cioè ad una dimensione puramente istintiva e perciò estranea alla vita delle civiltà e delle istituzioni. Al contrario, lo spazio umano che Freud scopre suscettibile di essere unito dall'Eros è esattamente ciò su cui quest'ultimo svolge il suo “ruolo civilizzatore”<sup>28</sup>, addomesticando l'aggressività, e consentendo la transizione dall'egoismo all'altruismo. Ebbene, questo stesso spazio coincide con la massa in quanto prodotto *sociale*, cioè legame istituito, e non invariante naturale: ambito umano nel quale realizzare possibilità, sottratte al dominio della necessità universale.

Individuando nell'Eros un fondamentale fattore di civilizzazione, Freud mostra la presenza di un principio unificatore che “solleva il problema della massa e dei comportamenti collettivi dalla mera anomia”<sup>29</sup>, mostrandovi la nascita latente d'un principio d'ordine istituito, cioè d'un elemento sociale-storico capace di organizzare e tenere unite le singole esistenze individuali, affidandone l'organizzazione e la tenuta alla loro capacità di autodeterminarsi.

*di un'illusione* (1927), Freud dichiara di volersi “astenersi dalla separazione insulsa di *Kultur* e *Zivilisation*”. Cfr. Freud 1978 [1927]: 436. Per questa ragione, mi sembra possibile tradurre *Kulturfaktor* tanto con fattore di civilizzazione quanto con fattore di incivilimento.

25 Freud 1977 [1921]: 291-292.

26 De Giovanni 2013: 105.

27 Adorno-Horkheimer 2001: 96.

28 Riprendo qui la traduzione della nozione di *Kulturfaktor* proposta da Enrico Ganni, nella già citata edizione einaudiana di Freud 2010 [1929]: 40.

29 De Giovanni 2013: 106.



## 5. Il retroterra psico-antropologico come sfondo pre-giuridico ma non extra-sociale

È in questo contesto che, in stretta continuità col ruolo civilizzatore dell'Eros, si delinea una forma di razionalità – distinta dalla mera anomia – ma anche distinta da quella che afferisce all'Io nella sua identità solitaria. Una razionalità affettiva, intrisa di mediazioni, da cui deriva una spinta fondamentale alla civilizzazione della forza in vista dell'incremento della coesione sociale.

Ciò che la prospettiva freudiana fa prepotentemente emergere è l'attenzione a un decisivo coinvolgimento del retroterra psico-antropologico nell'ambito di pertinenza e applicazione della giuridicità: ed a questo *sfondo pre-giuridico ma non extra-sociale* Kelsen si mostra particolarmente sensibile, come si evince dai suoi riferimenti a Freud. Questi viene apprezzato da Kelsen soprattutto perché, dopo aver dissolto nel modo più efficace le ipostatizzazioni Dio, Società e Stato – cioè le figure della legittimazione dall'alto – consente di ricondurre il problema del diritto “ai suoi elementi individuali e psicologici”<sup>30</sup>, cioè all'esigenza del legame sociale come luogo ultimo della legittimazione.

Questo rifiuto delle ipostatizzazioni mitologiche è fin dall'inizio della sua opera considerato da Kelsen del tutto indispensabile, poiché senza di esso sarebbe impossibile riuscire ad autonomizzare il diritto dallo Stato. Già in uno dei suoi primi scritti, cioè nel testo del 1913-14 sull'illecito dello Stato, Kelsen prende le distanze dalla teologia politica e smette di pensare lo Stato come se quest'ultimo, inteso quale supporto sostanziale dell'ordinamento giuridico, fosse modellato sull'idea di un Dio-persona unitario. Scrive Kelsen, “in questa idea di un Dio-persona unitario è riposta la stessa o un'analogia economia di pensiero della costruzione giuridica di un unitario portatore (*Träger*) personale dell'ordinamento giuridico statale, dello Stato-persona, dello Stato-persona unitario”<sup>31</sup>.

## 6. Il congedo di Kelsen dalla teologia politica e dalla logica necessitante dell'origine

Quando negli anni Venti Kelsen si confronta con Freud sul problema delle masse, egli ritorna precisamente sul parallelismo tra questione teologica della teodicea e questione giuridica dell'illecito nello Stato. Scrive Kelsen: “Ma la concordanza tra teologia e dottrina dello Stato va ancora più lontano: al problema della teodicea corrisponde precisamente il problema del cosiddetto ‘illecito dello Stato’. Sul rapporto Dio-individuo-anima universale e anima individuale – la speculazione religiosa, in particolare dei mistici, non ha in fondo prodotto altro che la teoria

30 Sono queste le ultime parole del già citato saggio kelseniano su “Il concetto di Stato e la psicologia sociale. Con particolare riguardo alla teoria delle masse di Freud”, in Kelsen 1984 [1922]: 437.

31 Kelsen 1988 [1913]: 16. Sull'importanza di questo testo richiama l'attenzione De Giovanni 2018: 69-70.

politica dell'universalismo e dell'individualismo sul rapporto Stato (comunità)-individuo. E persino la dottrina teologica dei miracoli trova nella dottrina dello Stato e del diritto il suo analogo<sup>32</sup>.

In seguito, nel breve saggio del 1927 su "Il concetto di Stato e la psicoanalisi"<sup>33</sup>, Kelsen rende esplicito e definitivo il suo congedo dalla teologia politica. In questo scritto, capovolgendo l'assunto fondamentale della teologia politica di Carl Schmitt, secondo cui "tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello stato sono concetti teologici secolarizzati"<sup>34</sup>, Kelsen sostiene esattamente il contrario, ossia che "già la prima conoscenza naturale, mitologico-religiosa, dev'esser stata necessariamente preceduta da una riflessione sullo Stato, dal momento che già il re (Padre) che guida gli uomini con leggi era chiaramente il modello della divinità che governa la natura, e la legge giuridica il modello della legge naturale"<sup>35</sup>.

Uscire dalla teologia politica consente di autonomizzare il diritto dallo Stato, identificando Stato e ordinamento giuridico e vedendo nello Stato esclusivamente una funzione desostanzializzata<sup>36</sup> ma risolta nelle relazioni stabilite e fissate dalla struttura normativa.

Il senso di questo radicale congedo dalla teologia politica si chiarisce meglio alla luce di un'osservazione di Carlo Galli<sup>37</sup>, secondo il quale Kelsen si rifiuta di retrocedere all'origine dell'ordine, dal momento che la forma della norma come presupposto ultimo non ha a sua volta presupposti oggettivabili, il che vuol dire che essa va compresa come originaria creazione di legame sociale.

Ciò che viene creato e che dà senso al processo dal quale s'origina il legame sociale è esattamente la norma, non però come *archè* ma come *telos*, cioè come istituzione del legame sociale che nasce dal basso. Alla logica necessitante dell'origine, che non può esser altra da ciò ch'è stata, si sostituisce la logica della possibilità, il poter-essere-altrimenti della convivenza, il diritto come *Kulturarbeit*. Ciò presuppone che la norma come forma giuridica non è l'inevitabile rispecchiamento o esecuzione della necessità universale. Come la massa, secondo la definizione di Adorno e Horkheimer, non è un'invariante naturale, così anche la norma giuridica è un prodotto sociale, che viene istituito come possibilità umana, come atto di civiltà. Del resto, già nel 1911, cioè negli *Hauptprobleme*, Kelsen aveva scritto con chiarezza che "la norma giuridica non deve, come la legge naturale, spiegare ciò che è; essa deve creare un qualcosa di nuovo, produrre un evento"<sup>38</sup>.

32 Kelsen 1984: 436.

33 Kelsen 1988 [1922]: 167-173.

34 Schmitt 1972: 61.

35 Kelsen 1988: 169.

36 Kelsen rifiuta il "metodo mitologico" che, soprattutto nelle scienze dello spirito, "si presenta come la tendenza, da superarsi come erronea, a interpretare come cose stabili relazioni da determinarsi e determinabili solo dalla conoscenza, a interpretare la funzione come sostanza", Kelsen 1984: 434. Una tale tendenza è alla base della confusione tra Stato e diritto, che conduce a sostanzializzare lo Stato. Ai fini della presente discussione, sul debito di Kelsen nei confronti di Ernst Cassirer, del quale si veda Cassirer 1999 [1910], mi limito a rimandare a De Giovanni 2018: 73-76.

37 Galli 1996: 551.

38 Kelsen 1991 [1911]: 44, corsivo aggiunto.

In questa prospettiva non archeologica ma teleologica, non necessitata ma possibilizzante, la norma giuridica ha un compito, una direzione, un orientamento. L'esplicitazione di questa sua dimensione prolettica esclude che un qualunque ordinamento coercitivo dotato di efficacia possa senz'altro chiamarsi diritto<sup>39</sup>. In realtà, infatti, nessuna definizione di diritto è mai puramente analitica, come dimostra l'analisi semantica del vocabolo diritto nelle principali lingue europee, dalla quale Giovanni Tarello faceva emergere il suo carattere ambiguo e polisenso, sempre carico di connotazioni di valore, sicché il suo impiego non si dà quasi mai in funzione puramente descrittiva bensì quasi sempre anche in funzione valutativa e precettiva<sup>40</sup>. L'identità complessiva del diritto è sempre anche determinata dalla finalità che si propone di raggiungere<sup>41</sup>. La connessione tra riconoscimento della sua finalità e determinazione del suo statuto si rivela, perciò, ineliminabile.

## 7. Freud tra diritto, giustizia ed etica

Affrontiamo ora, in conclusione, ma in maniera più dettagliata, le pagine freudiane sul diritto, alle quali s'è già accennato. Benché poco frequentate dai teorici del diritto, esse consentono di cogliere il dover-essere sottraendolo alla logica impositiva della necessità e riconoscendovi una modalità del poter-essere. Insistendo sul diritto in quanto istituzione, la cui funzione non si riduce, come viceversa per lo più accade nella linea che va da Hobbes a Max Weber, alla sua dimensione coercitiva<sup>42</sup>, un'analisi psicoanalitica della civilizzazione della forza non si limita ai meri rapporti di potere ma mette al centro del discorso la funzione simbolica del diritto<sup>43</sup>, cioè il valore civile che esso rappresenta come antidoto all'aggressività e alla violenza. Di conseguenza, nella definizione o determinazione del diritto viene immediatamente coinvolta anche la valorizzazione del suo significato in termini di promozione della civiltà. In questo senso, l'argomentazione freudiana non si limita a constatare semplicemente il fatto che le istituzioni giuridiche producono legalità, ma si rivela soprattutto orientata a individuare le connessioni di senso capaci di giustificare la legalità istituita, capaci cioè di legittimarla, fino a porsi il problema del suo valore etico.

Nel testo del 1929 sul *Disagio della civiltà*, in cui culminano i suoi scritti di psicoanalisi della cultura, Freud comincia col considerare che tre sono le ragioni principali che rendono agli umani così difficile essere felici. Le prime due fonti da cui provengono le nostre sofferenze sono inevitabili, poiché riguardano lo strapotere

39 Vengono in mente i celebri versi di Alessandro Manzoni: "Non resta/Che far torto, o patirlo. Una feroce/ forza il mondo possiede, e fa nomarsi/Dritto" (*Adelchi*, atto quinto, scena ottava).

40 Tarello 1974: 10, citato da Catania 2023 [1989]: 24.

41 Sul ruolo centrale della dimensione teleologica nella determinazione stessa del diritto, cfr. Atienza 2017: 38 ss.

42 Esposito 2021.

43 Cfr. Thanopoulos 2022.

della natura e la vulnerabilità del corpo umano. La terza è “l’inadeguatezza delle istituzioni che regolano le relazioni degli uomini all’interno della famiglia, dello Stato e della società”<sup>44</sup>. Se l’origine naturale della sofferenza ci spinge con sempre maggiore energia a lottare per alleviarla e provarci a sconfiggerla, in merito all’origine sociale dell’infelicità, dapprima stentiamo a capire come sia possibile che “istituzioni da noi stessi create non siano in grado di darci molta più protezione e benefici”<sup>45</sup>; in seguito, incominciamo a sospettare che anche qui entri in gioco un aspetto della natura che non possiamo governare: la nostra costituzione psichica. A quel punto, si fa strada l’ipotesi catastrofista, secondo la quale gran parte della colpa della nostra miseria sia da attribuire alla “nostra cosiddetta civiltà”. Secondo questa ipotesi, tutti noi umani saremmo più felici se potessimo ritornare a condizioni di vita più primitive. Tralasciando le considerazioni di buon senso che Freud oppone a questo tipo di critiche pessimistiche che vagheggiano un improbabile superamento della civiltà, soffermiamoci sulla definizione di quest’ultima: essa designa “la somma di tutte le opere e le istituzioni che distinguono la nostra vita da quella dei nostri antenati animali e che servono a due scopi: proteggere gli uomini dalla natura e regolare le relazioni tra gli uomini stessi”<sup>46</sup>. Da questa definizione emergono due tesi: il diritto appartiene alla civiltà, e quest’ultima gli assegna un compito ben preciso, cioè l’autoregolazione delle relazioni interumane.

S’arriva così al passo sul diritto, già evocato all’inizio del presente scritto, che Freud introduce con la seguente considerazione: “Se questo tentativo [di regolare le relazioni sociali] non fosse stato fatto, i rapporti umani sarebbero soggetti all’arbitrio di ciascuno”. E poi il testo prosegue: “La vita umana associata è resa possibile a un solo patto: che più individui si riuniscano e che questa maggioranza sia più forte (*stärker*) di ogni singolo e tale da restare unita contro ogni singolo. Il potere (*Macht*) di questa comunità si oppone allora come ‘diritto’ (*Recht*) al potere del singolo che viene condannato come ‘forza bruta’ (*rohe Gewalt*). Questa sostituzione del potere della comunità a quello del singolo è il passo decisivo verso la civiltà”<sup>47</sup>.

Per contrapporsi all’arbitrio della forza privata dei singoli, l’istituzione della civiltà vi oppone il potere comune. E tuttavia questa opposizione non è solo quantitativa e non si svolge esclusivamente sul piano della forza. In questo senso, il primo compito delle istituzioni della civiltà è fornire agli individui oggetti sociali di investimento delle loro forze pulsionali. In tal modo, le istituzioni li dissuadono dall’uso esclusivo della forza fisica e li inducono all’azione condivisa. Producendo

44 Freud 1978 [1929]: 578.

45 Freud 1978 [1929]: 578.

46 Freud 1978 [1929]: 580.

47 Freud 1978 [1929]: 585. Ecco l’originale del passo freudiano, citato nel testo in traduzione italiana: “Das menschliche Zusammenleben wird ermöglicht, wenn sich eine Mehrheit zusammenfindet, die stärker ist als jeder Einzelne und gegen jeden Einzelnen zusammenhält. Die Macht dieser Gemeinschaft stellt sich nun als ‘Recht’ der Macht des Einzelnen, die als ‘rohe Gewalt’ verurteilt wird, entgegen. Diese Ersetzung der Macht des Einzelnen durch die der Gemeinschaft ist der entscheidende kulturelle Schritt”, *Das Unbehagen in der Kultur*, in S. Freud 1986: 225.

coesione sociale, l'azione condivisa sostituisce al potere arbitrario del singolo un potere comune. È questo il potere del diritto che perciò costituisce fin dall'inizio una forma di civilizzazione della forza.

A questo punto Freud precisa che esiste una “ulteriore esigenza [*Anforderung*] della civiltà, che è quella della giustizia, ovvero la garanzia che l'ordinamento giuridico dato [*die einmal gegebene Rechtsordnung*] non venga infranto a favore di un singolo”<sup>48</sup>. Con questo riferimento alla giustizia, presentata come ulteriore richiesta della civiltà, entra in gioco l'esigenza d'una *valutazione* della legalità istituita, cioè dell'ordinamento giuridico. Freud adopera il termine tecnico: *Rechtsordnung*. Non ogni tipo di ordinamento giuridico soddisfa la giustizia come ulteriore richiesta della civiltà, ma solo quello che garantisce l'uguaglianza e che perciò non cede alle pretese dei più forti.

Questa dimensione non meramente denotativa ma esplicitamente connotativa fa riferimento ad una esigenza o richiesta ulteriore che la civiltà rivolge al diritto. Tale richiesta non si può considerare *esterna* al tenore di senso di ciò che precedentemente era stato definito “diritto”, ponendo tra virgolette questa parola. *Non vi è coincidenza ma neanche estraneità tra diritto e giustizia*. Se alla luce di quanto precisato prima, il diritto costituisce la civilizzazione della forza, la giustizia comporta in sovrappiù una garanzia egualitaria. Ma non è tutto. Freud continua così: “Ciò non determina il valore etico di tale diritto. L'ulteriore percorso dello sviluppo civile sembra volto a far sì che questo diritto non sia l'espressione della volontà di una comunità ristretta – casta, classe o etnia – che a sua volta tenti di soverchiare, alla maniera di un individuo violento, altri gruppi di persone, magari più numerosi. L'esito finale deve [*soll*] essere un diritto a cui tutti – perlomeno quelli che sono idonei a far parte della comunità – abbiano contribuito con il sacrificio delle proprie pulsioni e che non lasci nessuno – di nuovo, con la stessa eccezione – in balia della forza bruta”<sup>49</sup>.

Se fra gli Stati in lotta tra loro ritornano il rapporto di forze, la contrapposizione conflittuale e la prevaricazione dei più deboli, non ha senso parlare d'un valore etico del diritto. Le esigenze della civiltà esigono che la civilizzazione della forza e la rivendicazione egualitaria della giustizia non si limitino al piano o livello dei singoli Stati. Perciò il valore etico del diritto potrà essere determinato o deciso esclusivamente nella prospettiva della sua universalizzazione, cioè della sua capacità di istituire forme sempre più universali di civilizzazione della forza, superando l'intrinseca limitatezza territoriale del diritto.

L'esigenza – ma anche l'estrema difficoltà – di questa universalizzazione è legata alla virulenza e alla diffusione delle pulsioni aggressive che obbligano la civiltà a un grande dispendio di energie. Questa ostilità primigenia costituisce la più grave minaccia di disintegrazione della società civilizzata. Freud sa bene che passioni pulsionali sono più efficaci degli interessi razionali, perciò riconosce che lo sforzo della civiltà volto a contrastare questo “fattore molesto”<sup>50</sup> ha avuto risultati finora

48 Freud 1978 [1929]: 585.

49 Freud 1978 [1929]: 586.

50 Freud 1978 [1929]: 597.

molto scarsi. Deriva da qui un'affermazione come la seguente: "La civiltà spera di prevenire gli eccessi più rozzi della forza bruta, riservando a sé stessa il diritto di esercitare la violenza contro i trasgressori, ma la legge non è riuscita a fare nulla contro le manifestazioni più discrete e sottili dell'aggressività umana"<sup>51</sup>.

La psicoanalisi non ha la presunzione di dettar soluzioni al problema della violenza nella storia umana. Può solo aiutare a lumeggiarne le origini, individuando l'inizio della violenza nell'inclinazione individuale all'aggressività. Per questa ragione, la strada da percorrere per limitarne le conseguenze più devastanti non può essere solo quella della coercizione, dal momento che la repressione violenta delle esplosioni individuali o collettive di forza bruta è a sua volta espressione di aggressività. In conclusione, per quanto fragile, l'unico antidoto possibile alla proliferazione dell'aggressività è la *civilizzazione* della forza, nella speranza che, attraverso la giustizia egualitaria, essa arrivi a universalizzarsi su scala planetaria.

Probabilmente Freud, che in passato aveva invitato Hans Kelsen a partecipare ai suoi seminari, se avesse potuto leggere la conclusione d'un saggio kelseniano sul perché obbedire al diritto del 1957, si sarebbe anche lui iscritto tra "coloro che interpretano le mutue relazioni tra gli Stati non come meri rapporti di potere, ma come rapporti giuridici, come obblighi, diritti, e responsabilità"<sup>52</sup>.

Questa auspicata transizione dall'arbitrio del potere in senso fattuale al potere in senso normativo, che si spera possa limitare gli effetti distruttivi della violenza, è il banco di prova delle istituzioni giuridiche come civilizzazione della forza.

Desidero ora, non certo *concludere*, ma solo *interrompere* la riflessione contenuta in queste pagine, con le ultime righe d'un lucido e informatissimo saggio di Cornelius Castoriadis su "Freud, la société, l'histoire": «Il progetto psicoanalitico, una volta accettato, *incoraggia l'elaborazione d'una norma per valutare le istituzioni*, per giudicare cioè se esse ostacolano o facilitano l'accesso dei soggetti alla loro autonomia e se sono o non sono capaci di conciliare l'autonomia individuale con quella della collettività»<sup>53</sup>.

## Bibliografia

- Adorno T.W. – Horkheimer M. (a cura di) 2011, *Lezioni di sociologia*, Torino: Einaudi.  
 Andronico A. 2023, *Protect Me From What I Want. Cinque lezioni sul carteggio tra Einstein e Freud*, Catania: Libreria Editrice Torre.  
 Atienza M. 2017, *Filosofía del derecho y transformación social*, Madrid: Trotta.  
 Azzariti G. 2021, *Diritto o barbarie. Il costituzionalismo moderno al bivio*, Roma-Bari: Laterza.  
 Basso M. 2020, "Max Weber. Tipi di monopolio", *Scienza e Politica*, XXXII, 63: 21-39.  
 Bernaloff R. 2018, *Sull'Iliade*, trad. S.Mambrini, Milano: Adelphi.

51 Freud 1978 [1929]: 600.

52 Kelsen 1981 [1957]: 177.

53 «Le projet psychanalytique, s'il est accepté, *induit une norme pour jauger les institutions* selon qu'elles entravent ou facilitent l'accès des sujets à leur autonomie et qu'elles sont ou non capables de concilier celle-ci avec l'autonomie de la collectivité», Castoriadis 1996: 152.

- Bobbio N. 2014, *Diritto e potere: saggi su Kelsen*, a cura di T.Greco, introduzione di A.Carrino, Torino: Giappichelli.
- Cassirer E. 1999 [1910], *Sostanza e funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, trad. G. A. De Toni, Firenze: La Nuova Italia.
- Castoriadis C. 1996, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du Labyrinthe IV*, Paris: Seuil.
- Catania A. 2023 [1989], *Decisione e norma*, a cura di V.Giordano e F. Mancuso, Roma: Castelvecchi
- Ciamarelli F. 2023, "Barbarie sans barbares", in S.Camilleri – O.Depré (a cura di), *Mélanges offerts à Danielle Lories*, 2023, Bibliothèque Philosophique de Louvain, di prossima pubblicazione.
- De Giovanni B. 2013, *Alle origini della democrazia di massa. I filosofi e i giuristi*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- De Giovanni B. 2018, *Kelsen e Schmitt oltre il Novecento*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- De Vleminck J. 2022, "Peace Through Law? Freud, Einstein, and Kelsen on the Violence of Right", *Consecutio Rerum*, VI: 47-75.
- Eissler K. 2012 [1953], "Intervista a Hans Kelsen su Sigmund Freud", *Lo Stato*, I: 165-182.
- Enriquez E. 1986 [1983], *Dall'orda allo Stato. Alle origini del legame sociale*, trad. P. Lalli Cavina, Bologna: Il Mulino.
- Esposito R. 2021, *Istituzione*, Bologna: Il Mulino.
- Esposito R. 2023, *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Torino: Einaudi
- Freud S. 1977 [1912], "Totem e Tabù", in *Opere di Sigmund Freud*, VII, a cura di C. Musatti, Torino. Bollati Boringhieri: 3-164.
- Freud S. 1977 [1921], "Psicologia delle masse e analisi dell'Io", in *Opere di Sigmund Freud*, IX, cit.: 259-330.
- Freud S. 1978 [1927], "L'avvenire di un'illusione", in *Opere di Sigmund Freud*, X, cit.: 193-249.
- Freud S. 1978 [1929], "Il disagio della civiltà", in *Opere di Sigmund Freud*, X, cit.: 557-630.
- Freud S. 1979 [1932], "Perché la guerra? (Carteggio con Einstein)", in *Opere di Sigmund Freud*, XI, cit.: 289-303.
- Freud S. 1986, *Kulturtheoretische Schrifte*, Frankfurter a.M.: Fischer Verlag.
- Freud S. 2010, *Il disagio della civiltà*, trad. E. Ganni, Torino: Einaudi.
- Freud S. 2013 [1921], *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, trad. E. Ganni, Torino: Einaudi.
- Galli C. 1996, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna: Il Mulino.
- Hegel G.W.F. 1987 [1821], *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G.Marini, Roma-Bari: Laterza.
- Jaeger W. 2019, "Elogio del diritto", in M. Cacciari – N. Irti (a cura di) *Elogio del diritto. Con un saggio di Werner Jaeger*, Milano: La nave di Teseo: 9-61.
- Jaeger W. 2023 [1934], *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. L. Emery, introduzione di G. Reale, Milano: Bompiani.
- Kelsen H. 1988 [1922]. "Il concetto sociologico e il concetto giuridico di Stato", in H. Kelsen, *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, a cura di A. Carrino, Napoli: ESI: 73-136.
- Kelsen H. 1981 [1941], "Il diritto come specifica tecnica sociale", in H. Kelsen, *La teoria politica del bolscevismo e altri saggi*, a cura di R. Guastini, Milano: Il Saggiatore: 94-121.
- Kelsen H. 1981 [1948], "Diritto, Stato, e giustizia nella teoria pura del diritto", in H. Kelsen, *La teoria politica del bolscevismo*, cit.: 148-167.
- Kelsen H. 1981 [1957], "Perché obbedire al diritto", in H. Kelsen., *La teoria politica del bolscevismo e altri saggi*, cit.: 168-177.

- Kelsen H. 1984 [1922], “Il concetto di Stato e la psicologia sociale. Con particolare riguardo alla teoria delle masse di Freud”, in H. Kelsen, *La democrazia*, con introduzione di G. Gavazzi, Bologna: Il Mulino: 385-437.
- Kelsen H. 1988 [1913], *L'illecito dello Stato*, a cura di A. Abignente, Napoli: ESI.
- Kelsen H. 1991 [1911], *Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico*, a cura e con Introduzione di A. Carrino, Napoli: ESI
- Lenoble J. 2018, “Retour sur Droit, Mythe et Raison: comment penser l'obéissance à la loi? Sur les traces de Freud, Lefort et Castoriadis», in *Le droit malgré tout: Hommage à François Ost*, Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, disponibile online <http://books.openedition.org/pusl/23670>.
- Lijoi F. 2015, “L'ordinamento delle pulsioni. Hans Kelsen lettore di Freud”, in F.Lijoi – F.S.Trincia, *L'anima e lo Stato. Hans Kelsen e Sigmund Freud*, Brescia: Morcelliana.
- Losano M.G. 1977, “I rapporti tra Kelsen e Freud”, *Sociologia del diritto*, II, 1: 142-151.
- Martino A.A. 1985, “Freud, Kelsen et l'unité de l'État”, *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, XIV: 119-146.
- Schmitt C. 1972, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in C. Schmitt., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di P. Schiera, Bologna: Il Mulino: 33-86.
- Tarello G. 1974, *Diritto, enunciati, usi*, Bologna: Il Mulino.
- Thanopoulos S. 2022, “La differenza, il simbolo e il diritto”, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXIV, 2: 365-372.
- Weber M. 1997 [1919], *La politica come professione*, trad. E. Coccia, Roma: Armando.
- Weil E. 1988, “La Filosofia del diritto e la filosofia hegeliana della storia”, in E. Weil, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, a cura di A. Burgio, 1988, Milano: Guerini: 231-249.
- Weil S. 2012 [1940/1941], *L'Iliade o il poema della forza*, trad. F. Rubini, Introduzione A. Diazia, Asterios.