

Federico Lijoi*

L'illusione del Super-Io. Riflessioni su Freud e Kelsen

Abstract: In this essay I propose to analyse Kelsen's reading of Freud's Massenpsychologie by showing how the Austrian jurist used Freud's essay to highlight their shared struggle against the application of the theological method in the social sciences. The result of this analysis, beyond noting some punctual divergences between the two authors, is that both proposed the idea that the authoritarian state and its religious connotation should be replaced by a scientific form of government, i.e. one free from the illusion that responsibility for our life in common can be replaced by a knowledge that guarantees its subsistence once and for all.

Parole chiave: Law; Psychoanalysis; Democracy; Religion; Education

Indice: 1. Kelsen e Freud – 2. Kelsen contro Simmel – 3. Kelsen contro Freud – 4. Kelsen con Freud.

1. Kelsen e Freud

Non tutti sanno che il rapporto tra Kelsen e Freud, oltre che di natura scientifica, fu anche personale¹. Il loro primo incontro avvenne il 13 dicembre 1911 durante una conferenza sul sentimento della natura, tenuta da Hanns Sachs presso la Società psicoanalitica di Vienna², un'evoluzione, avvenuta nel 1908, della originaria *Società psicoanalitica del mercoledì*, costituitasi intorno al 1902, prima cellula di un movimento che si sarebbe espanso fino a raggiungere dimensioni mondiali. Si trattava di un piccolo gruppo di persone (inizialmente Kahane, Reitler, Stekel e Adler) che era solito riunirsi nell'appartamento di Freud in Berggasse 19 per discutere di problemi legati alla psicoanalisi. Métall ipotizza che

* Ricercatore in Filosofia morale, Università di Roma La Sapienza, federico.lijoi@uniroma1.it

1 Sul rapporto tra Freud e Kelsen si rinvia alla seguente letteratura: Losano, 1981: 138-151; 199-202; Martino 1983: 297-320; Tommasi 1985: 7-43; Mari 1991: 13-26; Adamovich 1996: 129-138; Cavallari 1996: 151-159; Frosini 1998: 69-72; Rathkolb 2000: 85-91; Melossi 2002: 92-97; Villacañas Berlanga 2002: pp. 11-54; Feichtinger 2006: 297-306; Nour 2007: 206-216; Avscharova, Huttar 2009: 171-191; Balibar 2012: 57-92; Lijoi, Trincia 2015; Olechowski 2020: 77-79, 370-374.

2 Sul punto, si veda Nunberg, Federn 1979: 336-344.

Kelsen avrebbe frequentato regolarmente il seminario privato di Freud e che ciò si sarebbe verificato, proprio su invito di Sachs, per un intero semestre “durante gli anni della guerra”³.

Un incontro più stretto tra i due studiosi avvenne però dieci anni dopo, nel 1921, quando si ritrovarono casualmente in villeggiatura a Seefeld. Proprio in quell'anno, Kelsen era stato invitato a tenere presso la Società psicoanalitica una conferenza sul concetto di Stato e la psicologia delle masse, alla quale presero parte non solo lo stesso Freud, ma anche alcuni suoi celebri allievi, tra cui Bernfeld, Federn, Rank, Reik e Silberer. Dalla relazione tenuta in occasione di questa conferenza derivò il saggio su *Il concetto di Stato e la psicologia sociale*, pubblicato nel 1922 su *Imago*⁴, in cui Kelsen discute criticamente il volume freudiano su *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, uscito nel 1921. Questo saggio, a dire il vero, costituisce, in ordine di pubblicazione, la seconda incursione del giurista austriaco nel territorio della psicoanalisi. Qualche mese prima, infatti, nel capitolo iniziale di un'opera dal respiro assai più ampio, *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato*⁵, Kelsen aveva già dedicato attenta considerazione al volume freudiano e, in particolare, alla discussione della tesi che individuava nella libido il criterio del legame sociale. Queste due pubblicazioni non sarebbero state nemmeno le ultime a testimoniare l'interesse kelseniano per la *Tiefenpsychologie*, visto che qualche anno dopo, nell'*Almanach für das Jahr 1927*, edito a Vienna dall'*Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, Kelsen pubblicherà ancora un altro breve contributo, intitolato *Il concetto di Stato e la psicoanalisi*⁶. L'apparenza che l'infatuazione per

3 Métall 1969: 40-41. In un'intervista rilasciata a Kurt Eissler nel 1953, però, Kelsen, forse erroneamente, ricorda di aver frequentato il seminario sulla psicoanalisi, per una volta a settimana, all'università o in un locale privato della Società psicoanalitica (certo non più nell'abitazione di Freud, come ci informa Ellenberger [1976: 524]), negli anni immediatamente successivi alla Prima guerra mondiale; nella stessa intervista, inoltre, Kelsen non menziona alcun invito, bensì rammenta di aver espresso il suo interesse per la psicoanalisi e di aver pregato Freud di farlo partecipare al seminario. Sul punto, si veda anche Jones (1977: 104). Negli scritti autobiografici di Kelsen sulla vicenda del rapporto scientifico con Freud e della sua frequentazione non si trova alcun accenno.

4 Il primo numero della rivista diretta da Freud uscì nel gennaio 1912 ed era improntato, come l'intero progetto, alle applicazioni non mediche della psicoanalisi, “un aspetto del suo lavoro”, come ci informa Jones, “che lo attraeva in modo speciale” (Jones 2014: 372): “Nella primavera del 1911 Freud decise, insieme a Rank e Sachs, di iniziare la pubblicazione di un nuovo periodico [...]. Freud mi disse che [...] si sarebbe chiamato *Eros-Psyche* (nome, come seppi dopo, suggerito da Stekel) che fu però sostituito da quello proposto da Sachs, *Imago*, preso dalla profonda novella di Spitteler dallo stesso titolo”. Il sottotitolo della rivista è altrettanto significativo: “*Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*”. In quegli anni, in effetti, Freud era immerso in uno studio sulla religione che sarebbe sfociato nel 1913 nella pubblicazione di *Totem e Tabù* (i quattro capitoli dell'opera erano apparsi separatamente proprio nei primi due volumi di “*Imago*”), grandioso tentativo di gettare un ponte tra etnologia, linguistica, folklore e psicoanalisi, proponendo un'analogia tra le credenze primitive e le fantasie inconse dei pazienti nevrotici. Freud stesso ebbe a definirlo come il libro migliore che avesse mai scritto (Jones 2014: 376 sgg.).

5 Kelsen 1997a: 15-52.

6 Kelsen 1988: 165-173.

la psicoanalisi fosse così forte da imporgli di tornare per tre volte sullo stesso tema nel giro di pochi anni, tuttavia, è ingannevole, poiché i tre saggi si riducono in realtà a uno solo, quello nel volume del 1922, il quale, diversamente rielaborato, si troverà riproposto in “Imago” e nell’ “Almanach”.

Un contatto indiretto tra Kelsen e Freud, in realtà, si era verificato, tramite Otto Weininger (amico di Kelsen fin dai tempi della scuola), già prima del 1911⁷. La vicenda è quella concernente la penosa accusa di plagio intercorsa tra Freud e Fliess a proposito dell’idea che tutti gli esseri umani abbiano una costituzione bisessuale. Fliess, che tra il 1887 e il 1902 era stato in strettissimi rapporti con Freud, lo accusò di aver comunicato a Swoboda, suo paziente e intimo amico di Weininger, il concetto di bisessualità da lui escogitato e che, giunta così alle orecchie di Weininger, questa osservazione gli avrebbe consentito di costruirvi sopra il suo fortunato *Geschlecht und Charakter* (1903), libro nel quale la bisessualità, per l’appunto, occupa un posto centrale. Il fatto si concluse spiacevolmente nel 1905 con un violento opuscolo che un amico di Fliess, su suo invito, pubblicò contro Swoboda, Weininger e Freud, e a cui quest’ultimo rispose nel 1906 con una lettera pubblica altrettanto amara indirizzata a Karl Kraus. Questo episodio, che certamente non era passato inosservato all’amico giurista di Weininger, testimonia soltanto che Freud fosse già noto a Kelsen quando questi era ancora studente, ma non il contrario.

All’epoca del loro primo incontro la posizione accademica di Kelsen era molto diversa da quella di Freud, anche a causa della differenza di età (Freud era più anziano di 25 anni). Nel 1911 Kelsen aveva appena ricevuto la libera docenza e la sua carriera era agli inizi; Freud era invece un neurologo di fama internazionale⁸, nel 1902 era stato nominato professore straordinario e aveva già al suo attivo alcune delle sue più importanti pubblicazioni, come *L’interpretazione dei sogni* (1899) e i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905). Nel 1921 la situazione era notevolmente cambiata e il divario si era assottigliato: nel 1919 Kelsen, infatti, aveva ricevuto sia la nomina a giudice della Corte costituzionale sia quella a professore ordinario (un anno prima di Freud)⁹, la sua dottrina era ormai nota e diffusa (per lo meno in Austria e in Germania) e intorno a lui si era raccolta una scuola compatta e combattiva, la *Wiener rechtstheoretische Schule*¹⁰. Quello che

7 Sul punto, si veda Losano 1981: 141-143; Olechowski 2020: 76 sgg.; Jones 2014: 277 sgg.; Ellenberger 1976: 626 sgg.; Fliess 1906; Pfennig 1906: 30 sgg.; Métall 1969: 6 sgg.

8 Di contro a Jones, Ellenberger (1976: 518-519), non avalla l’immagine di un Freud a lungo ostracizzato e ignorato: “Al Congresso internazionale di psicologia, tenutosi a Monaco nell’agosto 1896, il nome di Freud era stato menzionato come un’autorità preminente in materia d’isteria. Van Renterghem nel 1897 annoverò Freud tra i principali rappresentanti della scuola di Nancy. Nel 1901 era apparso uno schizzo biografico su Freud in una specie di *Chi è?* delle celebrità mediche”.

9 Jones (2014: 503) ed Ellenberger (1976: 525) non concordano sulla data: il primo parla di ottobre 1919, il secondo di gennaio 1920. Qualunque sia il dato esatto, comunque Kelsen divenne professore ordinario prima di Freud, perché la sua nomina risale al primo agosto 1919.

10 Métall (1969: 31 sgg.) osserva che a differenza della scuola freudiana quella kelseniana era aperta al contraddittorio, quindi molto meno settaria: “Kelsen non richiese né si attese mai

avvenne negli anni Venti fu pertanto un confronto scientifico tra due professori dell'Università di Vienna, l'uno di diritto pubblico e l'altro di neuropatologia, le cui identità esistenziali e scientifiche apparivano per molti versi assai simili, visto che erano entrambi di origine ebraica e di provenienza sociale piccolo-borghese, nonché a capo di due movimenti culturali fra i più importanti della Vienna novecentesca.

2. Kelsen contro Simmel

Nel §5 del primo capitolo de *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato* (1922), Kelsen discute “il problema” (§1) della dottrina generale dello Stato esaminando la soluzione offerta dalla psicoanalisi, ovvero dall'ipotesi della *libido* come criterio del legame sociale. “Il problema” è quello del “rapporto concettuale tra Stato e diritto”¹¹ e la critica kelseniana è diretta contro quelle dottrine – la maggior parte, perché si tratta di un “dogma dominante” – secondo cui lo Stato e il diritto (l'ordinamento giuridico) “designano due entità differenti tra loro”. Si può anzi dire che la lettura kelseniana del saggio freudiano del 1921 sulla *Massenpsychologie* abbia come scopo principale quello di corroborare la tesi che la separazione [*Trennung*] tra Stato e diritto commetta il peccato metodologico (sincretismo dei metodi causale e normativo) di una *duplicazione* dell'oggetto della conoscenza o, come pure lo chiama Kelsen, di un “dualismo degli oggetti di conoscenza”¹². Nel §1 troviamo illustrata con chiarezza “la tendenza” che costituisce “il problema”:

Questa rappresentazione fondamentale trova espressione, ora più ora meno, nelle varie teorie che sono state elaborate sul rapporto tra Stato e diritto: quando si dice che lo Stato “produce” il diritto o che lo Stato “garantisce” il diritto, che esso è la forza reale, che impone l'applicazione e l'osservanza del diritto, che cioè realizza (positivizza) il diritto; quando si afferma che lo Stato è il “portatore” del diritto, l'apparato di coercizione esterno, materiale, che realizza l'ordine giuridico ideale, o come altrimenti si possano formare le innumerevoli immagini nelle quali si cerca di rendere tangibilmente comprensibile il rapporto delle due entità: *la tendenza parte sempre dal pensare lo Stato*

che i *verba magistri* venissero recepiti acriticamente. Perciò la scuola kelseniana, cioè la dottrina pura del diritto, non divenne mai una ristretta conventicola. Kelsen, in qualità di “capo della scuola”, non lanciò mai un anatema contro gli adepti non ortodossi, come invece avveniva in un'altra scuola viennese, quella di psicoanalisi, quando Carl Gustav Jung e Alfred Adler si distaccarono da Sigmund Freud”. Losano, (1981: 143) osserva al proposito: “È singolare però questo confronto tra la scuola kelseniana e quella freudiana: a mio avviso, esso sta ad indicare che quella scuola costituiva per Kelsen (e per Métall, che è un po' il suo doppio) un preciso punto di riferimento”. A proposito di Freud, si veda invece Ellenberger (1976: 632): “Ma la novità più interessante di Freud fu probabilmente la fondazione di una “scuola” secondo un modello che non aveva alcun parallelo nei tempi moderni, ma è un rivivere delle antiche scuole filosofiche dell'antichità greco-romana”.

11 Kelsen 1997a: 9.

12 Kelsen 1997a: 9.

reale come un essere umano, come una specie di "macroantropo" [Makroanthropos] o di superuomo [Uebermensch], che "pone", "porta", "realizza" ecc. il diritto come un ideale. Questo, in grandi linee, è il senso che riconnette la dottrina dominante con l'ipotesi per la quale lo Stato si deve distinguere, in quanto *gruppo sociale*, dal diritto come norma.¹³

La linea argomentativa usata da Kelsen per confutare la tesi di Simmel (il primo autore con cui si apre l'esposizione critica del saggio pubblicato nel 1922) sul concetto di "azione reciproca" [*Wechselwirkung*]¹⁴ come fondamento dell'*associazione* statale è coerente con quanto illustrato nel passo appena riportato, e cioè rientra pienamente nella critica al dualismo di Stato, inteso come una grandezza sociopsicologica (reale), e diritto, inteso come un complesso di norme giuridiche (ideale). Alla sociologia psicologica di Simmel, che interpreta lo Stato come il risultato di un'interazione psichica "particolarmente intensa" tra i suoi membri, Kelsen rivolge in sintesi due obiezioni fondamentali.

La prima obiezione argomenta che, sebbene si tratti di un'interazione psichica, e non già corporea, il carattere comunque *quantitativo* di tale processo non consente di distinguere l'associazione dalla dissociazione (anche quest'ultima è infatti un'interazione), e pertanto: o dove c'è lo Stato (associazione) non può esserci conflitto (dissociazione) oppure l'interazione psichica finisce per costituire tanto la condizione dell'associazione quanto quella della dissociazione. Entrambe le conseguenze sono evidentemente insostenibili. La seconda obiezione contesta all'ipotesi della sociologia psicologica di non riuscire a oltrepassare la dimensione individuale, dal momento che l'interazione psichica non crea una vera comunità (che non è la mera somma dei suoi membri, bensì qualcosa di *ulteriore* ad essa), ma descrive soltanto il caso di un parallelismo dei processi psichici. *L'ulteriorità* in cui consiste l'unità statale, infatti, non è in alcun modo producibile – così Kelsen – per via psichica mediante l'addizione di uno stesso sentimento provato da individui differenti. Ciò che è psichico, per definizione, non può essere sociale: "Se la società è qualcosa di psichico, allora il "legame" riconosciuto come "società" si compie interamente dentro il singolo individuo"¹⁵.

Insomma, il passaggio all'esame del testo freudiano da parte di Kelsen avviene all'insegna dell'idea che il legame sociale, pensato psicologicamente, non riesca a uscire dall'individuo e quindi, sulla base di un tale presupposto, rimanga propriamente impensabile: "[O]gni ricerca psicologica è pensabile in definitiva solo come ricerca di psicologia individuale [...]. Per la considerazione psicologica la psiche individuale è veramente una monade senza finestre"¹⁶.

Come si può notare, Kelsen giunge all'esame del testo freudiano provvisto di una lunga serie di *caveat*: l'interazione psichica non è diversa da quella corporea, e cioè rimane all'interno del discorso quantitativo proprio delle scienze naturali e del principio di causalità; nessun gruppo sociale (tanto meno lo Stato), in quanto

13 Kelsen 1997a: 10-11 (c.vo mio).

14 Simmel 1989: 8-9.

15 Kelsen 1997a: 23.

16 Kelsen 1997a: 24.

irriducibile alla somma dei propri membri, è pensabile a partire da questo metodo psicologico; lo Stato, del resto, non è un fenomeno naturale, ma culturale, e soltanto il metodo normativo è in grado di restituirne l'essenza.

Ma se le cose stanno così, cosa avrà mai voluto e potuto trarre Kelsen dall'esame delle tesi della *Massenpsychologie* di Freud? In effetti, l'esito dell'analisi kelseniana, espressa in modo conciso, consiste in un apprezzamento corredato da una significativa riserva: Freud ha ragione quando dice che "la psicologia sociale è impossibile, non esiste altro che la psicologia individuale", ma ha torto quando, inspiegabilmente, trasgredisce questa convinzione e sostiene che lo Stato è una massa "organizzata", e cioè un'unità che ha perso gli svantaggi regressivi dell'individuo *nella* massa e ha acquisito le caratteristiche stabili di una psiche individuale, e cioè di un "macroantropo", di un "superuomo", per dirla con le parole di Kelsen. Proprio a questa obiezione, impercettibilmente seccato, risponderà Freud in un'integrazione del 1923 al terzo capitolo del suo saggio: "Contrariamente a quanto affermato da Hans Kelsen in una sua critica per altri versi intelligente e acuta [...] non posso ammettere che attribuire alla "psiche della massa" una simile organizzazione implichi una sua ipostatizzazione, ossia il riconoscimento di un'indipendenza dai processi psichici dell'individuo"¹⁷.

3. Kelsen contro Freud

In questo paragrafo vorrei illustrare brevemente i tratti salienti della critica kelseniana al saggio di Freud sulla psicologia delle masse. Bisogna innanzitutto tenere presente due aspetti: in primo luogo, il fatto che Freud scrisse questo saggio quando l'Austria, dopo la Prima guerra mondiale, da estesa formazione imperiale (assolutista, militarista e patriarcale), era divenuta, nel 1920, sotto la guida del socialista Karl Renner, una piccola repubblica dotata di una costituzione democratica, alla cui stesura proprio Hans Kelsen aveva attivamente partecipato. In secondo luogo, occorre notare che l'interlocutore principale delle considerazioni freudiane, diciamo pure l'abbrivio "emotivo" del suo lavoro, è Gustave Le Bon, che nel 1895 aveva pubblicato una celebre, tanto famosa quanto famigerata, *Psychologie des foules*, il cui intento era quello di rimpiazzare l'*illusione* della religione, ormai drasticamente in declino per opera della scienza moderna. Se la religione, infatti, aveva offerto la speranza di una riparazione alle ingiustizie subite sulla terra, e in tal modo esercitato una funzione politica di contenimento delle masse, ergendo un argine agli ideali socialisti che invece fomentavano alla rivolta¹⁸, ora il capo aveva bisogno di essere equipaggiato con altri strumenti e altre istruzioni per svolgere lo stesso compito con altrettanta efficacia.

Può sembrare, in tal senso, che il saggio freudiano voglia continuare questa ipotesi leboniana, proponendosi soltanto di integrarla dal punto di vista epi-

17 Freud 2013: 23.

18 Le Bon 1985: 181.

stemologico, illustrando cioè le ragioni per cui il capo è capace di esercitare un “fascino che paralizza tutte le nostre facoltà critiche e ci colma di stupore e rispetto”¹⁹; se il contagio si fonda sulla suggestione (come osserva Le Bon), su cosa si fonda, però, a sua volta la suggestione? – si domanda Freud²⁰. Ritengo che in realtà Freud, più che approfondire e quindi, in un certo senso, dare per buona la spiegazione di Le Bon, voglia offrire una diagnosi critica di quelle formazioni sociali – tra cui proprio lo Stato *autoritario* – che si fondano sul complesso paterno, e cioè su un surrogato “politico” della religione. Si tratta – bisogna infine precisare – di una strategia argomentativa il cui quadro può apparire plausibile soltanto se si considerano altre due tappe, una precedente (esplicitamente richiamata nel cap. X della *Massenpsychologie*) e una seguente al saggio del 1921, ovvero: la “*just-so story*” dell’orda primordiale illustrata in *Totem e Tabù* (1912-1913) e la critica del nesso tra religione e civiltà proposta ne *L'avvenire di un'illusione* (1927).

Veniamo dunque alla critica kelseniana. Anche il giurista austriaco, come aveva fatto Freud, prende le mosse dall’analisi della proposta di Le Bon, cui rimprovera di aver compiuto gli stessi errori fatti da Simmel. Sebbene infatti Le Bon in un primo momento definisca la massa in maniera funzionale, ne compie però subito dopo un’ipostatizzazione, dotandola di una realtà sostanziale propria: “Poiché gli individui (nella massa) mostrano nuove qualità, la massa viene ipostatizzata in un “corpo”, in un nuovo individuo quale sostegno di queste nuove qualità!”²¹.

Kelsen, tuttavia, si affretta a precisare che Freud non incorre nello stesso errore metodologico. Nell’introduzione alla *Massenpsychologie* troviamo scritto che “la psicologia individuale è sin dal principio al contempo anche psicologia sociale”²², poiché l’“altro” compare all’interno della stessa vita psichica del singolo “sotto forma di modello, di oggetto, di soccorritore e di avversario”²³. L’ipotesi freudiana è che “la pulsione sociale possa non essere originaria e sia scomponibile, e che abbia iniziato a formarsi in un ambito piuttosto ristretto, ad esempio nella famiglia”²⁴. Questo è, pertanto, il principale riconoscimento tributato al modo di pensare di Freud da parte del giurista austriaco: “Per Freud esistono solo anime individuali e la sua psicologia resta in tutte le circostanze psicologia individuale. Proprio questo costituisce la specificità del suo metodo, il fatto che per lui i fenomeni della cosiddetta psiche della massa sono fenomeni della psiche individuale”²⁵.

Ma il punto decisivo, quello su cui si sviluppa il principale divario tra i due studiosi, consiste nell’ipotesi freudiana secondo cui l’essenza del legame sociale è un “caso della libido”, ovvero un “legame emotivo” (*Gefühlsbindung*). La sfida di Kelsen sta nel verificare “se, e in che misura, questo tentativo di determinare

19 Le Bon 2004: 165.

20 Freud 2013: 24-29.

21 Kelsen 1997a: 31.

22 Kelsen 2013: 3.

23 Kelsen 2013: 3.

24 Kelsen 2013: 4.

25 Kelsen 1997a: 31.

psicologicamente la realtà sociale può essere messo a frutto per il concetto e l'essenza dello Stato, se lo Stato può essere considerato come una "massa psicologica" avente la struttura illuminata dalla psicoanalisi di Freud²⁶.

Possiamo scomporre l'argomentazione di Kelsen nei passaggi seguenti:

1. Freud propone una distinzione tra massa primaria (transitoria ed effimera) e massa secondaria (stabile e organizzata). Nella prima l'individuo regredisce emotivamente, lasciando cadere le inibizioni della vita civile. Le Bon scrive che per il solo fatto di appartenere ad una folla (l'esempio classico è quello di una massa inferocita) "l'uomo scende di parecchi gradini la scala della civiltà. Isolato, era forse un individuo colto; nella folla è un istintivo, e dunque un barbaro"²⁷. Nella seconda, la regressione non ha luogo, perché alla massa, mediante l'organizzazione, vengono fornite "esattamente le qualità che erano caratteristiche dell'individuo e che in lui sono state cancellate dalla formazione della massa"²⁸.

2. Il meccanismo psichico che presiede alla formazione della massa primaria consiste nel fatto che l'oggetto – il capo – viene collocato al posto dell'ideale dell'Io, ovvero prende il posto della coscienza morale. Pertanto, come avviene in un episodio ipnotico, la volontà del capo diviene l'imperativo categorico dell'Io e la massa primaria si presenta come una "moltitudine di individui che hanno collocato il medesimo oggetto al posto del loro ideale dell'Io e che, di conseguenza, si sono identificati reciprocamente nel loro Io"²⁹.

3. Se questo è il ragionamento di Freud, l'obiezione di Kelsen è tanto semplice quanto distruttiva: se la massa primaria comporta una regressione psichica dell'individuo (che quindi coinvolge la natura libidica del legame fra il capo e gli individui), allora la massa secondaria, che non prevede una siffatta regressione, non ha una struttura libidica e non è propriamente una massa.

A partire da queste considerazioni, Kelsen, dunque, propone la sua nota costruzione "giuridica" del concetto di Stato, sforzandosi di tradurre – non senza qualche evidente, ma intenzionale, forzatura – le categorie freudiane nelle proprie convinzioni scientifiche. Nella coppia massa primaria-massa secondaria Kelsen riproduce la sua *Trennung* tra efficacia e validità, ovvero tra l'atto di realizzazione dell'idea e l'idea stessa, ovvero il contenuto di senso dell'atto di volontà. Per il giurista austriaco, insomma, non esiste un contrario di psicologia individuale, dal momento che il carattere ideale della massa secondaria non ha natura psicologica, mentre la psicologia sociale che ha ad oggetto la massa primaria non è altro che psicologia individuale, e non può spingersi oltre di essa senza proporre l'impossibile immagine di "una psiche collettiva che riempie lo spazio tra i singoli, che comprende tutti i singoli"³⁰.

26 Kelsen 1997a: 32.

27 Le Bon 2004: 55.

28 Freud 2013: 22-23.

29 Freud 2013: 55.

30 Kelsen 1997a: 42. Sul parallelismo tra la distinzione freudiana massa primaria-massa secondaria e quella kelseniana efficacia-validità (che qui non ritengo il caso di approfondire,

L'operazione kelseniana, quindi, consiste nell'obiettare all'analisi freudiana – cui infine rimprovera di aver trasgredito il metodo individual-psicologico – che l'oggettività delle formazioni sociali, la loro stabilità e costanza, non possa essere ritenuta il risultato di movimenti psichici di massa irrigiditi (“onde congelate”), ma piuttosto di una sintesi extra-psicologica: il plusvalore di cui appare in possesso la massa, quando si afferma che essa è “più” della somma dei suoi membri, non è un'eccezione che conferma la regola del metodo psicologico (quantitativo), ma tradisce un “cambiamento di scena del metodo”³¹. Se così non fosse – chiosa Kelsen – ci troveremmo dinanzi all'applicazione di una tecnica animistica, come la magia, “secondo cui si confonde un nesso ideale con uno reale”³². Il passaggio dalla soggettività e individualità dei processi psichici al carattere oggettivo e sociale dell'idea di Stato sarebbe altrimenti “un mistero. Qui la quantità si capovolge in qualità ovvero, in altre parole, qui c'è un miracolo, c'è solo fede”³³.

Ne viene, dunque, che per Kelsen lo Stato, che Freud chiama “legame sociale”, non è un evento psichico né una somma di eventi psichici individuali; esso è piuttosto il contenuto ideale di un atto psichico che, proprio nella sua idealità, esprime quel plusvalore qualitativo che eccede la quantità delle esperienze soggettive.

4. Kelsen con Freud

Bisogna ammettere che, senza ulteriori delucidazioni, questa conversazione a distanza tra Freud e Kelsen ha tutta l'apparenza di una polemica tra sordi. Erich Kaufmann, nel suo saggio del 1921 sulla *Critica della filosofia neokantiana del diritto*, aveva scritto, a proposito del giurista austriaco, che “difficilmente gli si può dare torto per qualcuna delle sue polemiche – ed i suoi libri sono in effetti solo una catena di polemiche”³⁴. Del resto, come sappiamo, la parte giocata da Freud in questo dialogo è poco più di quella di una comparsa, visto che la sua replica si limita a qualche riga d'occasione. Può sembrare pertanto che anche in questa circostanza Kelsen abbia voluto cogliere un pretesto illustre per tornare a ribadire le proprie convinzioni, ma senza ingaggiare un vero e proprio confronto con le tesi in questione. In fondo, un monologo polemico, dunque.

A guardar bene, in effetti, la distanza tra Freud e Kelsen è molto maggiore di quello che Kelsen stesso vuole lasciar intendere. Si pensi per esempio al fatto che Freud, pur illustrando la tesi di Le Bon sulle masse primarie e quella di McDougall sulle masse secondarie, fornisce soltanto la “formula della costituzione libidica” della massa primaria³⁵, ma nel contempo, quando nel capitolo V della *Massenpsy-*

perché non costituisce il centro della mia argomentazione), si veda Kelsen 1997a: 40-41; Lijoi, Trincia 2015: 88-94.

31 Kelsen 1997a: 44.

32 Freud 1977a: 85.

33 Kelsen 1997a: 42-43.

34 Kaufmann, Sauer, Hohenauer 1992: 62.

35 Freud 2013: 54-55.

chologie descrive le masse artificiali, e cioè la chiesa e l'esercito (per metonimia: lo Stato), esprime in termini metapsicologici lo stesso meccanismo che successivamente, nel capitolo VIII dedicato a *Innamoramento e ipnosi*, condenserà nella suddetta "formula della costituzione libidica", e cioè: "[l']illusione che esista un capo supremo [...] che ama dello stesso amore ogni singolo individuo della massa" e che "rappresenta un sostituto del padre"³⁶. In tal senso, Freud sembra attenersi all'idea che la regressione (così come la costituzione libidica della massa) non scompaia né nel caso della massa primaria né in quello della massa secondaria (in cui assume piuttosto una configurazione apparentemente stabile), e che quindi la lettura di McDougall vada scartata. Aveva ragione quindi Frank Sulloway quando sosteneva che secondo Freud la civiltà non è altro che un "rapporto edipico istituzionalizzato"³⁷.

La distanza è dunque massima: per Freud *anche* lo Stato è una formazione libidica, per Kelsen *soprattutto* lo Stato è una formazione ideale. Non è possibile trovare un punto di incontro su questo terreno "letterale", per così dire. Trovo però che un denominatore comune ci sia, e sia anche piuttosto rilevante. Non si spiegherebbe altrimenti l'interesse kelseniano per la psicologia, se non nei termini, un po' malevoli, di un'opportunità promozionale, di cui peraltro, in quegli anni, forse Kelsen non aveva neanche bisogno. Vorrei individuare questo terreno nella comune reazione alle conseguenze autoritarie dello scetticismo, là dove intendo questa locuzione come una traduzione appropriata dell'idea, ben espressa da Kelsen, secondo cui oggetto della critica, in entrambi gli autori, è l'applicazione del "metodo teologico nelle scienze dello spirito e specialmente nelle scienze sociali": "Ma proprio in questa direzione un inestimabile lavoro preliminare è compiuto dall'analisi psicologica di Freud, allorché essa dissolve nel modo più efficace le ipostatizzazioni, armate di tutta la magia di parole secolari, Dio, società e Stato, nei loro elementi individual-psicologici"³⁸.

Mi riferisco, in altre parole, al fatto che l'angoscia della modernità dinanzi a un mondo perduto, uscito dai binari delle grandi narrazioni teologiche e divenuto "oggetto" (*gegen-stehen*) ostile e "innaturale", ha generato l'ambizione di poter guadagnare una garanzia (*auctor*) inconcussa, un fondamento che metta al sicuro – una volta per tutte – il rapporto del soggetto col mondo, un *sapere* che consenta di raccogliere – senza residui – la realtà nel concetto³⁹. Non è difficile rinvenire nella critica alla super-coscienza (Super-Io) e allo Stato creatore del di-

36 Freud 2013: 31.

37 Sulloway 1982: 412.

38 Kelsen 1981: 437. L'analoga strutturale tra forme della religione e ordinamenti del diritto fu proposta nel 1922, pressappoco contemporaneamente, da Kelsen (1997a), da Sander (1922) e da Schmitt (1922). Per una ricognizione, si veda Scattola 2007.

39 Sulla differenza tra la rappresentazione antica e quella moderna del rapporto tra soggetto e mondo, si pensi, esemplarmente, alla naturale socievolezza dell'essere umano secondo Aristotele (2002: 1253a sgg.), da un lato, e alla naturale insocievolezza dell'essere umano secondo Hobbes (2001; 2005), dall'altro. Si pensi anche al modo in cui Nietzsche (1977: 261) ha definito la *fede* in un sapere che ci dispensi dallo sforzo della volontà come una "mostruosa malattia della volontà".

ritto gli sforzi più significativi di Freud e Kelsen contro questa illusione. Proprio alla dissoluzione di questa illusione – l'illusione cioè che lo scetticismo possa essere *risolto* e non debba invece essere semplicemente *dissolto*, come direbbe Wittgenstein⁴⁰ – ritengo siano diretti i grandiosi contributi scientifici dei due illustri viennesi: una dottrina dello Stato “senza Stato”⁴¹ e una psicoanalisi come scienza “senza sapere”⁴².

Riprenderò queste considerazioni in conclusione, dopo aver mostrato come una lettura (ulteriore rispetto a quella fornita da Kelsen⁴³) del mito primordiale esposto in *Totem e tabù* e ripreso nel capitolo X della *Massenpsychologie*, possa essere utile per mettere in luce questo aspetto in entrambi gli autori.

La vicenda illustrata da Freud sulla scorta dell'ipotesi darwiniana secondo la quale “la forma primordiale della società umana è l'orda dominata senza limitazioni da un maschio forte” consta di quattro scene drammatiche, che possono essere brevemente descritte come segue: nel primo quadro i figli sono repressi dal padre onnipotente, il quale solo ha accesso alla soddisfazione del desiderio, e che i figli amano e odiano nello stesso tempo, in modo ambivalente. Lo invidiano, perché, come lui, vorrebbero dare soddisfazione al proprio desiderio, ma lo temono anche, perché sanno che quella è una sua prerogativa, che a loro è proibita. Dal punto di vista dei figli, essere come il padre significherebbe sventare la minaccia di una ferita al proprio narcisismo, e anzi recuperare (o meglio, illudersi di recuperare), possedendo la madre, quella condizione di perfezione prenatale (o narcisismo fetale) di cui godevano prima di venire al mondo, quando la frattura tra soggetto e oggetto si è ormai irrimediabilmente compiuta. Nel secondo quadro, questa tormentosa ambizione di *essere come* il padre, ovvero di prenderne il posto e di godere della sua onnipotenza, prende il sopravvento. Lacerati dall'ambivalenza emotiva, i figli si alleano, uniscono le forze e lo uccidono. Il parricidio è compiuto: “A questo punto essi realizzano, divorandolo, l'identificazione con il padre, ognuno si appropriò di una parte della sua forza”⁴⁴. I tre desideri ancestrali – omicidio, cannibalismo e incesto – sono qui icasticamente condensati⁴⁵.

Ma è nel terzo quadro che Freud, con il suo usuale *understatement*, concentra il significato più intenso dell'intera vicenda. Troviamo scritto che il “desiderio di

40 Mi riferisco, in generale, alle argomentazioni avanzate nelle *Ricerche filosofiche* (Wittgenstein 1995: 65); quanto alla critica dell'ideale come di un'illusione che va dissolta, si veda in particolare il §107. Sulla necessità moderna di una dimostrazione della realtà del mondo esterno e sul fatto che “scandalosamente” essa venga ancora tentata, si veda invece il §43 di Heidegger (1995: 253-255).

41 Kelsen 1988: 163: “Questa *pura teoria giuridica* dello Stato, che dissolve il concetto di uno Stato differente dal diritto, è una *dottrina dello Stato – senza Stato*. E solo così, per quanto ciò possa suonare paradossale, la teoria del diritto e dello Stato avanza dal livello della teologia nella linea della scienza moderna”.

42 Freud 2004: 254-255.

43 Cfr. Kelsen 1981.

44 Freud 1977a: 146.

45 Sul punto, cfr. Freud 1978b: 440.

diventare uguali al padre [...] dovette restare inesaudito⁴⁶, poiché “ciascuno lo impediva all’altro”⁴⁷: “Nessuno poteva e doveva più raggiungere la piena supremazia del padre, alla quale avevano pur tutti mirato”⁴⁸. Non uno, dunque nessuno, può prendere il posto del padre. Ciò che in questo modo si dispiega dinanzi ai figli è rappresentato da Freud come “un lungo periodo [...] di uguaglianza democratica”, il quale, tuttavia, per via delle lotte intestine e della sua esasperata conflittualità (inutile dire, infatti, che ogni fratello si ostina ad avvalersi di ogni mezzo per diventare il padre a detrimento di tutti gli altri), diviene insostenibile e cede il passo alla nostalgia e al rimorso per l’atto compiuto.

Ed ecco allora il quarto quadro: “La società priva di padre si trasformò gradatamente in società a ordinamento patriarcale”⁴⁹. Con la divinizzazione del padre morto, e l’imporsi della sua religione, torna in vita l’antico ideale, “un ideale il cui contenuto consisteva nella pienezza di forza e nell’illimitata potenza del progenitore [...] e nella disposizione ad assoggettarvisi”⁵⁰. Ciò che il padre, in vita, aveva proibito, “i figli se lo proibirono ora spontaneamente nella situazione psichica dell’obbedienza retrospettiva”⁵¹. In quest’ultimo quadro drammatico inizia la civiltà per come oggi la conosciamo, e cioè come una restaurazione dell’orda dovuta “al senso di colpa dei figli”, un’organizzazione sociale improntata sulla “nostalgia per il padre”⁵²: “Religione, morale e sentimenti sociali [...] furono in origine una cosa sola. Secondo le ipotesi di *Totem e Tabù* furono acquisiti filogeneticamente a partire dal complesso paterno”⁵³.

Vorrei concentrare la mia attenzione sul terzo quadro, ovvero sulla condizione in cui si trovano i fratelli dopo aver ucciso il padre, perché mi sembra il punto su cui più efficacemente è possibile far convergere l’interesse comune dei due autori.

La prima considerazione da fare è che, scorrendo la successione degli eventi, si ha l’impressione di trovarsi di fronte a una pungente critica della democrazia e a un’esaltazione della società autoritaria. Freud, in effetti, dipinge la condizione democratica come quella di un ordine perduto, e perciò aspramente conflittuale. Da qui l’insorgere del senso di colpa, ovvero della coscienza morale, e quindi la restaurazione dell’orda, ora divenuta “civile”. I figli si risolvono a sacrificare al padre morto (Dio) la propria aggressività (e libertà), ottenendone in cambio protezione (e ordine). Il nuovo capo non sarà *come* il padre, ma ne farà le veci.

Le cose starebbero senz’altro così, consisterebbero cioè nella denuncia del carattere illusorio della democrazia e nella dichiarazione della necessità di uno Stato autocratico, se Freud non avesse designato, significativamente, il nuovo “contratto civile” come un patto infantile, “un patto con il padre, in cui quest’ultimo conce-

46 Freud 1977a: 151-152.

47 Freud 1978c: 135.

48 Freud 1977a: 151-152.

49 Freud 1977a: 152.

50 Freud 1977a: 152.

51 Freud 1977a: 147.

52 Sulla nostalgia per il padre come radice di ogni formazione religiosa, cfr. Freud 1977a: 151.

53 Freud 1977b: 499. Su questo aspetto, cfr. Enriquez 1986; Roazen 1973; Assoun 1999.

deva tutto ciò che la fantasia infantile poteva aspettarsi dal padre: protezione, cura e attenzioni”⁵⁴. Protezione in cambio di obbedienza, dunque, come non a caso Carl Schmitt chiosava nella sua *Teologia politica*, quando scriveva che “il *protego ergo obligo* è il *cogito ergo sum* dello Stato”⁵⁵.

Ritengo, quindi, che questo mito primordiale, per usare il linguaggio della *Traumdeutung*, possieda un significato latente, oltre a quello manifesto. Il fallimento della democrazia, in effetti, a un’indagine più ravvicinata, sembra causato proprio dalla permanenza dell’illusione dell’onnipotenza paterna, e cioè dal fatto che, proprio perché *ognuno* dei fratelli rimane inchiodato alla sua ambizione di sostituire il padre, non è possibile alcun ordine, se non quello che, in seguito all’operazione di rimozione dovuta al senso di colpa, restaura l’antico ideale di onnipotenza per assoggettarvisi. Il capo politico, d’ora in poi, godrà di un *prestito di autorità* da parte del padre morto, il quale tornerà a fungere da garanzia (*auctor*) del rapporto tra soggetto e mondo, ovvero, per rimanere nell’ambito politico, consentirà alla comunità dei fratelli di mantenersi unita e pacifica. Eppure, quella di un *sapere* (l’onnipotenza del padre) che *risolva* il rischio di perdere il mondo, sostituendo allo sforzo della cooperazione tra i fratelli una protezione passivizzante, a lungo andare (proprio come la “democrazia” del terzo quadro), anche in questo caso, si rivelerà solo un’illusione. Il tipo di compromesso (infantile) stipulato dimostra un equilibrio instabile, perché il rimosso non smette di premere, l’ambizione, in fondo, non cessa di assillare. L’obbedienza (restaurazione) è ciclicamente minacciata dalla tentazione della disobbedienza (rivoluzione), da una brace ardente che è pronta per “ritornare” a incendiarsi. Non a caso, Freud descrive la nevrosi ossessiva, nella sua versione religiosa, come un’oscillazione malinconica tra estremi: “[S]i peccava e, dopo aver fatto un sacrificio o una penitenza, si era liberi di peccare di nuovo”⁵⁶.

Come uscire da questo dileguare degli estremi l’uno nell’altro, come portare la vita associata all’altezza dell’età adulta, ovvero come realizzare il passaggio dalla teologia (il complesso paterno che è alla base dell’“orda civile”) alla scienza (una democrazia che sia realmente “*vaterlos*”)?

54 Freud 1977a: 148.

55 Schmitt 1932: 136; Ma naturalmente Hobbes (2001: 361): “The end of obedience is protection”.

56 Freud 1978b: 467. Sul carattere infantile di questa oscillazione malinconica, riguardo a Schmitt, ha richiamato l’attenzione acutamente Adorno (1994: 153): “[...] Carl Schmitt definì l’essenza della politica con le categorie amico e nemico. Il progresso che conduce a questa coscienza fa propria la regressione alla condotta del bambino, che vuol bene o ha paura. [...] La libertà non sta nello scegliere tra nero e bianco, ma nel sottrarsi a questa scelta prescritta”. Sulla connessione tra religione e masochismo morale, cfr. Freud 1978a: 15; Freud (2013: 47-48, 72) collega l’identificazione, come introiezione compensatoria di un oggetto perduto, all’affezione della malinconia, ovvero all’“oscillazione” tra un eccessivo avvilitamento e un grande benessere; sul sintomo “bifasico” della nevrosi ossessiva, cfr. Freud 2004: 273. Sul “contrasto” come modo in cui il cristianesimo ha reso la vita *patologicamente* interessante, si veda Nietzsche 1979: 111-114; Nietzsche 1984: 21, 75, 91; Nietzsche 1978: 64-65. Sul fatto che l’autocrazia covi in sé una tendenza alla rivoluzione è piuttosto chiaro anche Kelsen, che per spiegare questo concetto chiama in causa, non a caso, proprio la psicoanalisi: cfr. Kelsen 1995a: 112-113; Kelsen 1995b: 252-253.

Il compito di dissolvere l'illusione di un sapere che garantisca l'individuo dalle ferite della realtà, dunque preservando il suo narcisismo (il suo ideale dell'Io) dalla delusione delle aspettative, dal residuo irriducibile con cui ogni vita adulta deve necessariamente confrontarsi, è realizzato da Freud ne *L'avvenire di un'illusione*, là dove si propone di "operare una revisione radicale del nesso civiltà-religione"⁵⁷. Al termine del capitolo VI, troviamo scritto che un atteggiamento "davvero irreligioso nel più vero significato della parola" consiste nel non reagire al "sentimento della piccolezza e dell'impotenza umane di fronte all'universo", ovvero nel non compiere quel passo che "cerca un rimedio contro tale sentimento"⁵⁸. De-idealizzare la figura paterna, dissolvere l'illusione della sua onnipotenza, smarcarsi dall'ambizione di un sapere che garantisca una volta per tutte l'ordine sociale, è quindi il compito che spetta allo "spirito scientifico", e cioè a quel "modo particolare di atteggiarsi verso le cose di questo mondo"⁵⁹ che consente agli individui di cooperare e contribuire alla costruzione democratica della sovranità. Lo spirito scientifico, nell'esercizio della sua funzione de-idealizzante, è una "educazione alla realtà"⁶⁰, sottrae gli ordinamenti civili alla loro santità, consentendo di ammetterne "onestamente l'origine puramente umana": "Insieme alla pretesa santità, questi imperativi e queste leggi perderebbero anche la loro rigidità e immutabilità"⁶¹.

Mi sembra che proprio su questo punto Kelsen e Freud si incontrino fruttuosamente. La riflessione del giurista austriaco sulla democrazia prende le mosse dallo stesso presupposto, ovvero quello di criticare le conseguenze autoritarie dello scetticismo, e cioè quella *tendenza*, come abbiamo visto poco sopra, a "pensare lo Stato reale come un essere umano, come una specie di "macroantropo" o di superuomo, che "pone", "porta", "realizza" ecc. il diritto come un ideale"⁶². Al disordine, insomma, all'eccentricità moderna del rapporto tra soggetto e mondo si "reagisce" con una metafisica assolutista, adducendo l'idea che nel sovrano (nel capo) – in breve, nello Stato – alligni il potere di dare esecuzione all'idea del diritto, ovvero la capacità di interpretare fedelmente (nel senso di un cogliere tramite intuizione intellettuale), in quanto vicario del padre morto⁶³, l'interesse collettivo, e cioè la garanzia dell'ordine sociale.

57 Freud 1978b: 469.

58 Freud 1978b: 462-463.

59 Freud 1978b: 468.

60 Freud 1978b: 478: "L'uomo si troverà certamente in tal caso in una situazione difficile, dovrà confessare a sé medesimo la propria totale impotenza, la propria estrema irrilevanza nella compagine dell'universo, cesserà di sentirsi al centro della creazione, oggetto della tenera sollecitudine di una Provvidenza benigna. Si troverà nella stessa situazione del bambino che ha abbandonato la casa paterna nella quale si sentiva protetto e sicuro. Ma l'infantilismo non è forse destinato a essere superato? L'uomo non può rimanere eternamente bambino, prima o poi deve avventurarsi nella "vita ostile". Questa può venir chiamata l'"educazione alla realtà"; devo ancora rivelarLe che intento esclusivo del mio scritto è attirare l'attenzione sulla necessità di compiere questo passo?".

61 Freud 1978b: 471.

62 Kelsen 1997a: 10-11.

63 Occorre precisare che la democrazia, correttamente intesa, non è priva di capo, ma di padre. Ovvero, per rimanere all'immagine freudiana, mentre il capo autocratico è un vicario del padre morto, il capo democratico è un rappresentante (temporaneo e sempre sostituibile) dei fratelli.

Basti pensare alla controversia tra Kelsen e Schmitt per avere dinanzi uno scenario di questo tipo: la società civile, con le sue istituzioni rappresentative inattuali⁶⁴, è incapace di sintetizzare i propri interessi parziali (veicolati dai partiti) in un interesse collettivo (quindi dal basso verso l'alto), e ha invece bisogno che, alla mediazione parlamentare razionalmente organizzata tra gruppi di interesse (per dirla nei termini svalutativi di Schmitt: alla logica mercantile del compromesso e della contrattazione), venga sostituito un comando proveniente dall'alto, insomma un paradigma di governo autoritario e verticale (quindi dall'alto verso il basso), l'unico in grado di fornire una risposta efficace alla frattura moderna tra ragione e realtà, ormai intransitabile con i mezzi discorsivi della dialettica parlamentare. Da qui il plusvalore (*Mehrwert*) che Schmitt, sulla scorta di Otto Mayer, ha assegnato allo Stato rispetto alla società civile, in quanto *legibus solutus*, e cioè libero di perseguire l'interesse pubblico senza vincolo di legge⁶⁵.

Del resto, la polemica di Kelsen non era diretta soltanto contro le teorie del plusvalore del potere pubblico, come quella di Carl Schmitt, ma più in generale contro tutti i tentativi di naturalizzazione della volontà dello Stato, e cioè dei contenuti della legge (contro la santità, rigidità e immobilità degli ordinamenti civili, per esprimerci con le parole di Freud). La critica ai dualismi del *Sollen*, condotta da Kelsen nella sua *Reine Rechtslehre*, ovvero al dualismo tra diritto soggettivo e diritto oggettivo, da un lato, e a quello tra diritto pubblico e diritto privato, dall'altro, mette bene in evidenza questo punto. La critica al primo dualismo è diretta contro l'idea che esistano diritti naturali, e cioè pre-giuridici, come il diritto di proprietà (basti pensare al *Secondo trattato sul governo* di Locke); la critica al secondo dualismo, come abbiamo appena visto, contesta l'esistenza di un *Mehrwert* politico del potere pubblico. Il primo dualismo era uno strumento della borghesia contro lo Stato (il re), il secondo dualismo era usato dallo Stato (il re) contro la borghesia, come voleva la contrapposizione tra Stato e società propria alla struttura e alle vicende della monarchia costituzionale.

Non è difficile cogliere come in entrambi i casi l'intento di Kelsen fosse quello di stigmatizzare il tentativo di *naturalizzare* una certa posizione di valore, così da elevarla ideologicamente sopra le altre, collocandola al di fuori della produzione giuridica positiva. In questo modo, quale risultato principale della sua critica scientifica all'ideologia, Kelsen non soltanto conferma che autentico diritto è solo quello positivo, ma offre anche una certa interpretazione di tale positività, per cui al divieto di immunizzare valori soggettivi corrisponde l'obbligo di sottoporli alla discussione, il dovere di non sottrarli alla falsificabilità. L'indifferenza ai valori imposta dalla neutralità del metodo scientifico, insomma, non solo non produce un diritto immorale o amorale, come spesso a Kelsen è stato rimproverato, bensì consente anche di individuare quel tipo di Stato, e cioè quel metodo specifico di

64 Schmitt 2004: 45 sgg. Sul punto, si veda Nicoletti 1990: 197 sgg.; Galli 1996: 513 sgg.; Hofmann 1999: 111.

65 Kelsen 1997b: 547-569; Kelsen 1913. Sul punto, *inter alia*, Fioravanti 1987.

gestione dei conflitti fra valori, che può considerarsi all'altezza del sapere moderno, e in particolare dello spirito scientifico che lo caratterizza⁶⁶.

Alla base della democrazia, dunque, per il giurista austriaco può esservi soltanto una concezione relativistica dei valori. Che alla volontà dello Stato non possa mai corrispondere un valore trascendente, predeterminato e sottratto alla discussione, costituisce il presupposto del superamento, da parte di Kelsen, dello scetticismo politico dell'autoritarismo e delle sue conseguenze metafisiche. Decostruire la falsa alternativa tra *Wertfülle* e *Wertneutralität*, tra pienezza dei valori e neutralità assiologica, è il guadagno principale di questa prospettiva. Proprio la scienza – la purezza del metodo, con il suo immanentismo e la sua assenza di presupposti – offre a Kelsen il modello per un relativismo che non significhi indifferenza ai valori, ma equivalenza rappresentativa (*Gleichberechtigung*): chi vuole la democrazia, poiché vuole il relativismo, non può volere un valore che escluda tutti gli altri valori, che pretenda cioè di eludere quel processo dialettico che, per tentativi ed errori, accomodamenti e compromessi, caratterizza una vita democratica, come quella parlamentare, all'altezza della modernità secolare⁶⁷.

Vorrei concludere con un'ultima osservazione. Nella stessa misura in cui per Freud, dunque, la psicoanalisi non è una forma di socratismo, e cioè una forma di liberazione dall'ignoranza che avviene mediante la comunicazione di un sapere, ma richiede “un cambiamento interiore dell'ammalato”⁶⁸, anche per Kelsen la democrazia richiede una educazione alla libertà, che non può essere sostituita da nessuna garanzia esterna, da nessuna procedura formale, da nessun “padre” che la tragga fuori dall'impaccio della sua precarietà, da nessun incantesimo che prometta un “collegamento diretto con la verità e con l'Idea”⁶⁹. Per questo motivo, afferma Kelsen, “l'educazione alla democrazia diviene una delle principali esigenze della democrazia stessa” e “il problema della democrazia [...], nella pratica della vita sociale, diviene un problema di educazione nel più grande stile”⁷⁰. Proprio su questo punto, insomma, mi sembrano convergere le posizioni dei due viennesi, anche al di là dell'occasione di confronto sulla *Massenpsychologie*: sul fatto che la “tendenza” denunciata da Kelsen (e ben chiara anche in Freud) è innanzitutto una “tentazione”, la tentazione regressiva di eludere il confronto con la realtà, rifugiandosi nell'illusione di un sapere che garantisca, senza sforzo e senza rischio, il nostro rapporto col mondo:

Una teoria dei valori relativistica non nega l'esistenza di un ordine morale e perciò non è – come talvolta si sostiene – incompatibile con la responsabilità morale o giuridica. Essa

66 Cfr. Dreier 1986; Lijoi 2020: 393-411.

67 Cfr. Lijoi 2011. Sulla suddetta accezione di *Gleichberechtigung*, si veda Lagi 2008: 125-159.

68 Freud 2004: 255.

69 Sul punto, cfr. Lijoi 2019: 101-121.

70 Kelsen 1995a: 139. Sul fatto che la democrazia non possa essere difesa con la dittatura, si veda Kelsen 1932; Dewey (1927: 325), per il quale, nella stessa direzione, “The cure for the ills of democracy is more democracy”.

nega l'esistenza di un unico ordine che possa pretendere di essere riconosciuto valido e quindi universalmente applicabile. Essa asserisce che vi sono parecchi ordini morali diversi l'uno dall'altro e che, di conseguenza, dev'essere fatta una scelta tra loro. In tal modo, il relativismo impone all'individuo il difficile compito di decidere da sé ciò che è giusto e ciò che è errato, il che implica certamente una responsabilità molto seria, la responsabilità più seria che un uomo possa assumere. Relativismo positivistico significa autonomia morale.⁷¹

Bibliografia

- Adamovich L. 1996, "Kelsen und die Tiefenpsychologie. Stattgefundene und nicht stattgefundene Begegnungen", in R. Walter, C. Jabloner (eds) 1996, *Hans Kelsens Wege sozi-philosophischer Forschung*, Wien: Manz: 129-138.
- Adorno T.W. 1994, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Torino: Einaudi.
- Aristotele 2002, *Politica*, Milano: BUR.
- Assoun P.-L. 1999, *Freud e le scienze sociali. Psicoanalisi e teoria della cultura*, Roma: Borla.
- Avscharova A., Huttar M. 2009, "Ohne Seele, ohne Staat. Hans Kelsen und Sigmund Freud", in T. Ehs (ed) 2009, *Hans Kelsen. Eine politikwissenschaftliche Einführung*, Wien: Nomos: 171-191.
- Balibar E. 2012, "Freud e Kelsen. L'invenzione del Super-io", *Quaderni materialisti*, 10: 57-92.
- Cavallari G. 1996, *Istituzione e individuo nel neoidealismo anglosassone*, Milano: Franco Angeli.
- Dewey J. 1927, *The Public and Its Problems*, in J. Dewey, *The Later Works (1925- 1953)*, vol. II (1925-1927) 2008, London and Amsterdam: Southern Illinois University Press.
- Dreier H. 1986, *Rechtslehre, Staatssoziologie und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, Baden-Baden: Nomos.
- Ellenberger H.F. 1976, *La scoperta dell'inconscio*, Milano: Bollati Boringhieri.
- Enriquez E. 1986, *Dall'orda allo Stato. Alle origini del legame sociale*, Bologna: Il Mulino.
- Feichtinger J. 2006, "Das Neue bei Mach, Freud und Kelsen. Zur Aufkündigung der Legitimationsfunktion in den Wissenschaften in Wien und Zentraleuropa um 1900", in J. Feichtinger (ed) 2006, *Schauplatz Kultur-Zentraleuropa*, Innsbruck-Wien-Bozen: Studienverlag: 297-306.
- Fioravanti M. 1987, "Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento", in G. Gozzi, P. Schiera 1987, *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Bologna: il Mulino: 51-103.
- Fliess W. 1906, *In eigener Sache: gegen Otto Weininger und Hermann Swoboda*, Berlin: Goldschmidt.
- Freud S. (1977a), *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in S. Freud, OSF, 7, Torino: Bollati Boringhieri: 7-164.
- Freud S. (1977b), *L'Io e l'Es*, in S. Freud, OSF, 9, Torino: Bollati Boringhieri: 475-520.
- Freud S. (1978a), *Il problema economico del masochismo*, in S. Freud, OSF, 10, Torino: Bollati Boringhieri: 1-16.
- Freud S. (1978b), *L'avvenire di una illusione*, in S. Freud, OSF, 10, Torino: Bollati Boringhieri: 431-485.
- Freud S. (1978c), *Autobiografia*, S. Freud, OSF, 10, Torino: Bollati Boringhieri: 69-141.

71 Kelsen 1995b: 270.

- Freud S. 2004, *Introduzione alla psicoanalisi. Prima e seconda serie di lezioni*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud S. 2013, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Torino: Einaudi.
- Frosini V. 1998, "Kelsen, Freud e l'Eros", in V. Frosini 1998, *Saggi su Kelsen e Capograssi. Due interpretazioni del diritto*, Milano: Giuffrè: 69-72.
- Galli C. 1996, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna: il Mulino.
- Heidegger M. 1995, *Essere e tempo*, Milano: Longanesi.
- Hobbes T. 2001, *Leviatano*, Milano: Bompiani.
- Hobbes T. 2005, *De Cive*, Roma: Editori Riuniti.
- Hofmann H. 1999, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, Napoli: ESI.
- Jones E. 1977, *Vita e opere di Freud, III. L'ultima fase (1919-1939)*, Milano: Garzanti.
- Jones E. 2014, *Vita e opere di Sigmund Freud*, Milano: Il Saggiatore.
- Kaufmann E., Sauer W., Hohenauer G. 1992, *Neokantismo e diritto nella lotta per Weimar*, Napoli: ESI.
- Kelsen H. 1913, "Zur Lehre vom öffentlichen Rechtsgeschäft", *AÖR*, 31: 53-98, 190-249.
- Kelsen H. 1932, *Difesa della democrazia*, in H. Kelsen 1991, *Sociologia della democrazia*, Napoli: ESI; 41-50.
- Kelsen H. 1981, *Il concetto di Stato e la psicologia sociale. Con particolare riguardo alla teoria delle masse di Freud*, in H. Kelsen 1981, *La democrazia*, Bologna: il Mulino: 385-437.
- Kelsen H. 1988, *Il concetto di Stato e la psicoanalisi*, in H. Kelsen 1988, *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, Napoli: ESI: 165-173.
- Kelsen H. 1995a, *Essenza e valore della democrazia*, in H. Kelsen 1995, *La democrazia*, Bologna: il Mulino: 41-152
- Kelsen H. 1995b, *I fondamenti della democrazia*, in H. Kelsen 1995, *La democrazia*, Bologna: il Mulino: 189-391.
- Kelsen H. 1997a, *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato*, Napoli: ESI.
- Kelsen H. 1997b, *Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico*, Napoli: ESI.
- Lagi S. 2008, *Il pensiero politico di Hans Kelsen (1911-1920). Le origini di Essenza e valore della democrazia*, Genova: Name edizioni.
- Le Bon G. 1985, *La psicologia politica*, Roma: Ciarrapico Editore.
- Le Bon G. 2004, *Psicologia delle folle*, Milano: Tea.
- Lijoi F. 2011, "Parlamentarismo ed educazione alla democrazia. Riflessioni su Hans Kelsen", *La Cultura*, 2: 227-248.
- Lijoi F., Trincia F.S. 2015, *L'anima e lo Stato. Hans Kelsen e Sigmund Freud*, Brescia: Morcelliana.
- Lijoi F. 2019, "Si può difendere la democrazia con la dittatura? Hans Kelsen e Carl Schmitt sul custode della costituzione", in G. Fazio, F. Lijoi (a cura di) 2019, *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Macerata: Quodlibet: 101-121.
- Lijoi F. 2020, "The Democratic Value of Law: Hans Kelsen on the Theory and Praxis of Relativism", in M. Jestaedt, R. Poscher, J. Kammerhofer (Hrsg) 2020, *Die Reine Rechtslehre auf dem Prüfstand*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag: 393-411.
- Losano M. 1981, *Forma e realtà in Kelsen*, Milano: Edizioni di comunità.
- Mari E. 1991, "Una lectura freudiana de Hans Kelsen", in E. Mari et al. (eds) 1991, *Materiales para una teoría crítica del derecho*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot: 13-26.
- Martino A.A. 1983, "Freud, Kelsen y la Unidad del Estado", in E. Bulygin et al. (eds) 1983, *El Lenguaje del Derecho*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot: 297-320.
- Melossi D. 2002, *Stato, controllo sociale, devianza*, Milano: Mondadori.
- Métall R.A. 1969, *Hans Kelsen. Leben und Werk*, Leipzig: Franz Deuticke.

- Nicoletti M. 1990, *Trascendenza e potere: la teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia: Morcelliana.
- Nietzsche F. 1977, *La gaia scienza*, Milano: Adelphi.
- Nietzsche F. 1978, *Aurora*, Milano: Adelphi.
- Nietzsche F. 1979, *Umano troppo umano*, I, Milano: Adelphi.
- Nietzsche F. 1984, *Genealogia della morale*, Milano: Adelphi.
- Nour S. 2007, "Kelsen as Reader of Freud: The Identity Issue", in J. Bung, B. Valerius, S. Ziemann (eds) 2007, *Normativität und Rechtskritik*, Stuttgart: Franz Steiner: 206-216.
- Nunberg H.- Federn E. 1979 (eds), *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, III, 1910-1911, Paris: Éditions Gallimard.
- Olechowski T. 2020, *Hans Kelsen. Biographie eines Rechtswissenschaftlers*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pfennig R. 1906, *Wilhelm Fliess und seine Nachentdecker*, Berlin: Goldschmidt.
- Rathkolb O. 2000, "Hans Kelsens Perzeptionen Freudscher Psychoanalyse", in E. List (eds) 2000, *Psychoanalyse und Recht*, Wien: Orac: 85-91.
- Roazen P. 1973, *Freud: società e politica*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Sander F. 1922, *Staat und Recht, Prolegomena zu einer Theorie der Rechtserfabrung*, Leipzig-Wien: Franz Deuticke.
- Scattola M. 2007, *Teologia politica*, Bologna: il Mulino.
- Schmitt C. 1922, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in C. Schmitt 1972, *Le categorie del politico*, Bologna: il Mulino: 27-86.
- Schmitt C. 1932, *Il concetto di politico*, in C. Schmitt 1972, *Le categorie del politico*, Bologna: il Mulino: 87-208.
- Schmitt C. 2004, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Torino: Giappichelli.
- Simmel G. 1989, *Sociologia*, Milano: Edizioni di Comunità.
- Suloway F. 1982, *Freud biologo della psiche*, Milano: Feltrinelli.
- Tommasi C. 1985, "Introduzione all'edizione italiana", in H. Kelsen 1985, *L'amor platonico*, Bologna: il Mulino: 7-43.
- Villacañas Berlanga J. 2002, "Qué sujeto para qué democracia. Una análisis de las afinidades electivas entre Freud y Kelsen", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 35: 11-54.
- Wittgenstein L. 1995, *Ricerche filosofiche*, Torino: Einaudi.