

Hans Kelsen

IL CONCETTO DI STATO
E LA PSICOLOGIA
SOCIALE

CON PARTICOLARE RIGUARDO ALLA
TEORIA DELLE MASSE DI FREUD

traduzione di G. B. Contri e C. Marzotto

Hans Kelsen

IL CONCETTO DI STATO E LA PSICOLOGIA SOCIALE [\[1\]](#)

Con particolare riguardo alla teoria delle masse di Freud [\[2\]](#)

I

Come tutte le formazioni sociali, lo Stato – tra tutte la più significativa – è la specifica unità di una molteplicità di individui o di atti individuali, e la questione dell'essenza dello Stato è nel suo fondamento ultimo una questione sulla natura di questa unità, cioè il problema: in che modo, secondo quale criterio questa molteplicità di atti individuali si collega, come usa supporre, in una unità superiore, come i singoli uomini o i singoli atti umani formanti lo Stato, si collegano in un tutto sopraindividuale.

Questione al tempo stesso identica a quella circa la particolare "realtà" dello Stato, circa il modo specifico della sua esistenza. E quando si crede – come accade nella sociologia moderna in cui si presuppone di poter intendere lo Stato come pure le altre formazioni sociali, come realtà naturali – di poter attribuire allo Stato la stessa realtà o lo stesso modo di esistenza degli oggetti della natura, con ciò si presuppone che la conoscenza sociologica attraverso la quale è stabilita l'unità del suo oggetto o dei suoi oggetti, abbia fundamentalmente carattere di scienza naturale, cosa che comporterebbe il servirsi di un metodo da scienza causale. Con ciò si è soliti identificare erroneamente "realtà" semplicemente con realtà naturale, e si crede di dover assumere un oggetto, nella misura in cui se ne vuole affermare l'esistenza "reale", come oggetto naturale, e quindi come oggetto da determinare in termini di scienza naturale. Di qui la tendenza della sociologia moderna a porsi come biologia e specialmente come psicologia, e a cogliere il rapporto di unità che lega la molteplicità degli atti individuali con le formazioni sociali, come una concatenazione causale sotto la categoria di causa-effetto.

Conformemente, la sociologia orientata psicologicamente cerca di determinare l'essenza del sociale in generale e delle formazioni sociali in particolare, e specialmente dello Stato secondo due direzioni: in primo luogo i fatti sociali sono determinati come processi psichici, come eventi nell'animo umano rispetto ai movimenti corporei considerati come "di natura" in senso stretto. Poi però identifica il momento sociale in uno specifico legame, in una connessione reciproca degli uomini, in una co-esistenza prodottasi in qualche modo, e si crede che questo legame consista nell'interazione psichica, e quindi di vedere in questo che l'animo di un uomo eserciti un effetto sull'animo dell'altro e ne riceva effetti a sua volta. Società esiste, cioè è reale – si esprime tipicamente Simmel – "laddove più individui vengono in interazione. Questa interazione risulta sempre da determinate tendenze o intorno a determinati fini... Queste interazioni dimostrano che dagli esponenti individuali di quelle spinte e tendenze propulsive deriva una unità, anzi una "società". Infatti "unità" in senso empirico non è altro che interazione di elementi: un corpo organico è un'unità poiché fra i suoi organi c'è scambio di energie più stretto che con qualsiasi altro essere esterno, uno Stato è uno perché tra i suoi cittadini sussiste una relazione

corrispondente di influsso reciproco, anzi il mondo non potremmo definirlo uno se ognuna delle sue parti non influenzasse in qualche modo ciascuna delle altre, se da qualche parte la reciprocità, come sempre mediata, dell'influsso, fosse sbarrata.

Ogni unità o fatto associativo può sempre avere, secondo i modi e i limiti dell'interazione, gradi molto diversi che vanno dall'unione effimera di una passeggiata, fino alla famiglia, da tutti i rapporti rescindibili fino alla comune appartenenza a uno Stato, dal fugace essere insieme in una compagnia fino all'unione profonda di una gilda medievale". [3]

Questa determinazione dell'essenza della società, che chiaramente mira alla comprensione delle cosiddette formazioni sociali, è però problematica sotto più profili. Per lo meno nella misura in cui deve spiegare la realtà, il modo specifico di esistenza, il criterio caratteristico dell'unità dello Stato. Infatti, se si vuole comprendere come interazione psichica il legame tra gli uomini designato come Stato, non si può non accorgersi che in nessun modo interazione significa un legame degli elementi sociali. Qualsiasi analisi sociologica contrappone a un'azione associante generatrice della società – come unità – un'azione dissociante distruttrice della società. Ma queste "forze" disgregatrici si manifestano proprio come azioni e interazioni tra gli elementi psichici. Col fatto che si verifichi interazione tra gli uomini non è ancora affatto dimostrato quello specifico legame che di una molteplicità di uomini fa una società. Lo Stato, come del resto tutte le altre formazioni sociali, è manifestamente una unità di uomini prodotta solo da interazioni di legame. Questo legame è ciò che soprattutto importa, e la sua peculiarità è manifestamente quella grazie a cui lo Stato si differenzia da altre formazioni sociali, come la nazione, la classe, la comunità religiosa ecc. Se non disponiamo di nessun altro criterio che quello dell'interazione di legame, è assolutamente impossibile, tra gli innumerevoli gruppi nei quali l'umanità si suddivide in tal modo, riconoscere quel particolare legame che si chiama Stato. Se la famiglia, la nazione, la classe lavoratrice, la comunità religiosa fossero tutte unità legate da interazione che si devono differenziare fra loro e rispetto all'unità sociale dello Stato, si dovrebbe presupporre un concetto assolutamente extrasociologico di queste unità e in particolare dello Stato.

Che nella moderna sociologia ci si accosti alla presunta realtà sociale armati di un concetto di Stato preso a prestito da un'altra disciplina, non può sussistere alcun dubbio. Il ragionamento che si fa è questo: chi appartenga a uno Stato, quali uomini formino lo Stato, ma allora: l'unità dello Stato è anzi tutto presupposta come data, anche da parte dei sociologi impegnati a investigare e definire empiricamente l'unità sociale dello Stato. Ma l'unità dello Stato presupposta anche dai sociologi è data dalla scienza giuridica, e l'appartenenza a uno Stato è determinata in termini squisitamente giuridici secondo la validità coerente di un ordinamento giuridico presupposto valido. Ma questo ordinamento giuridico o statale presenta un'articolazione degli elementi specificamente autonoma e del tutto distinta dal sistema causale di leggi naturali. Tutti coloro per i quali questo ordinamento giuridico o statale è presupposto valido sono considerati appartenenti allo Stato. Non è in base alla ricerca empirico-psicologica delle interazioni fra gli uomini che si determina se qualcuno appartiene a uno Stato - e come sarebbe possibile? Nel migliore dei casi si può soltanto ricercare se coloro che sono considerati come giuridicamente appartenenti a uno Stato, stiano fra loro in quell'interazione che è ritenuta elemento costituente per l'unità reale della società.

L'errore di questo metodo è palese. Specialmente quando esso arriva – come sempre – alla finzione che l'unità empiricocausale, sociologica, coincida con l'unità specificamente giuridica dello Stato. La sociologia empirica avrebbe mai fatto l'affermazione che certi individui appartengono sì sociologicamente a un determinato Stato ma non giuridicamente, o viceversa?

Che gli individui collegati nell'unità giuridica dello Stato, – tra i quali bambini, pazzi,

dormienti e simili, cui manca del tutto la coscienza di questa appartenenza - stiano tra loro in interazione psichica, che rappresenta l'intimo legame di una connessione sociologica, è tanto un'idea assunta dalla sociologia dominante con la più completa ovvietà, quanto una inammissibile finzione. E ci si deve meravigliare soltanto che il suo risultato, la completa congruenza della considerazione causal-sociologica e normativogiuridica, non abbia lasciato in qualche modo perplessi, e che neppure una volta sia emersa la possibilità che la realtà sociologica detta Stato possa essere molto diversa per dimensione dallo Stato giuridico, nel quale caso avrebbero dovuto sorgere seri dubbi a trattare come la stessa essenza e sotto lo stesso concetto le due unità ottenute con metodi così diversi, la cui comune dimensione ora va in pezzi anche tangibilmente.

Ma se si tiene conto delle forze dissocianti, delle interazioni disgreganti, resta del tutto incomprensibile come uomini reciprocamente legati da "interazione" in gruppi sociali da interessi economici, nazionali, religiosi ecc., ma al di fuori da questi gruppi separati proprio da questi interessi ostili, e che pure possono essere astrattamente riuniti in una unità di diritto, di dovere (*sollen*) o di norma, debbano essere "legati" anche realmente malgrado queste opposizioni disgreganti. Se la ricerca sociologica fa rilevare all'interno della collettività statale - nota bene giuridica, non empirico-causale - una divisione secondo classi economiche, allora l'affermazione di un contemporaneo legame di "Stato" tra individui riconosciuti come divisi significa una contraddizione insolubile. Posto che si tratti di realtà psicologiche, di eventi della coscienza, non si può sostenere che imprenditori e lavoratori siano a un tempo divisi dall'opposizione di coscienza della classe e uniti dalla comunità di coscienza dello Stato.

La lotta di classe deve svanire dalla coscienza quando la comunità statale deve diventare viva come unità reale, psico-sociologica. È proprio questo il senso dell'appello che usa fare ai partiti politici dello Stato nel momento del pericolo: respingendo dalla coscienza le contraddizioni fondanti la formazione politica di gruppi per fare posto alla coscienza di Stato, cioè formare negli appartenenti giuridicamente allo Stato un'unità anche in termini psicologico-reali, una unione effettiva. Come poi in casi concreti sia realizzata una simile pretesa, e soprattutto se sia realizzabile, non può non rimanere assai dubbio. Come si potrebbe seriamente ritenere possibile che i limiti giuridici dello Stato risolvano anche dal punto di vista empirico-psicologico quel nodo di interazioni colleganti che sono le sole a poter fare dello Stato una unità sociologico-reale? Gli interessi nazionali, religiosi e di classe non dovrebbero forse poter essere più forti della coscienza di Stato, non dovrebbero portare alla formazione di gruppi al di là dei limiti giuridici, e porre così in questione la consistenza di un gruppo coincidente con l'unità giuridica dello Stato? Certo si fa l'ipotesi - essenziale per la costituzione dell'unità sociale sulla base dell'interazione psichica - che una molteplicità di uomini costituisca un'unità empirico-reale solo quando e nella misura in cui le interazioni che li legano reciprocamente sono più forti e più intense di quelle che li legano con altri; se reciprocamente, come gli organi di un corpo vivente - per dirla con Simmel - "stanno in un rapporto di interscambio delle proprie energie più stretto che con qualsiasi essere esterno". Infatti chi potrebbe mettere seriamente in discussione che una comunità nazionale stringe o può stringere un legame infinitamente più stretto tra appartenenti a Stati diversi, che non l'appartenenza giuridica a uno Stato?

La teoria sociologica dell'interazione psichica è decisa a trarre dalla sua dottrina le conseguenze che ne derivano per lo Stato, e cioè che, a volerlo fondare su di essa, lo Stato dovrebbe sprofondare nell'abisso senza fondo delle contraddizioni economiche, religiose e nazionali? Se si coglie l'essenza della realtà sociale, e quindi anche dello Stato come parte del fatto societario, in un "legame" caratterizzabile in qualche modo come psichico, allora non è superfluo chiarirsi il carattere assolutamente figurato di questa rappresentazione, tramite la quale una relazione

spaziale è trasferita su fatti psichici non spaziali. Si fa qui particolarmente sentire l'inconveniente di descrivere eventi psichici con un linguaggio ritagliato dal mondo corporeo. E la difficoltà è ulteriormente accresciuta dal fatto che il senso compiuto del sociale non è esaurito dal riconoscerli un'unione puramente psichica, dal fatto che in qualche modo anche un insieme corporeo in senso spaziale di corpi umani su una parte della superficie terrestre sia considerato appartenente a questa.

Il concetto di Stato sia qui menzionato soltanto a titolo di esempio.

E infatti se si considerano i fenomeni sociali come puri eventi psichici, come è asserito dalla nuova sociologia ma senza che ne siano tratte le debite conclusioni, è del tutto escluso che si possa arrivare a quelle "formazioni", a quelle "unità sociali", che si impongono in definitiva a ogni sociologia come gli oggetti che le sono propri. Se si sottopone ad analisi ciò che può significare psicologicamente un legame sociale, risulta, come senso dell'affermazione che A è legato a B senza che i due siano relegati in uno stesso spazio in quanto corpi, non una relazione esterna ma "interna" - come usa esprimersi la più recente sociologia.

Come fatto psichico l'essere legati è una rappresentazione o un sentimento nell'animo di A, che si sa o si sente legato a B; così l'essenza di quel vincolo che stringe l'amore intorno a due persone consiste in questo, che nell'uno la rappresentazione dell'altro si presenta con una specifica intonazione affettiva, che trova espressione appunto solo attraverso un'immagine spazio-corporea: A è incatenato a B, indissolubilmente vincolato, legato con B. Anche lo Stato - come legame sociale - compare nel sentimento che accompagna la rappresentazione di una data collettività nell'animo del singolo: istituzioni comunitarie, ambiti comunitari ecc. Ma deve ancora essere ipotizzato un concetto di Stato extrapsicologico, il cui riflesso psichico, irrilevante nella sua essenza, possa produrre negli uomini che vivono l'esperienza dello Stato, questo sentimento dell'"essere legati".

È a rigore scorretto parlare di un legame "tra" gli uomini; se la società è un fatto psichico, quel legame che viene riconosciuto come società si compie interamente nell'individuo singolo. Quando si afferma che A è legato a B, si tratta di una relazione assolutamente intraindividuale ipostatizzata, collocata a torto nel mondo extra-corporeo. Legata, cioè affettivamente accentuata in un determinato modo, è la rappresentazione di B nell'animo di A. Ed anche un "legame" del tutto analogo nell'animo di B riguardo all'immagine di A - una reciprocità del resto niente affatto necessaria per ipotizzare un legame tra A e B - non può mutare nulla del carattere assolutamente intra-individuale dei "legame" sociale. Non c'è alcun bisogno di parlare di interazione. Il fatto che sorga in A il sentimento di legame ha sicuramente le sue cause, tra le quali anche un comportamento di B può giocare un ruolo. Ma il legame non consiste in questo effetto esercitato da B su A.

Ne deriva che una supposta interazione tra uomini non può essere puramente psichica, perché la serie causale in questione per giungere dall'animo di A a quello di B e viceversa, deve percorrere due volte la strada attraverso entrambi i corpi.

Non è il caso di andar oltre nella problematica di una simile catena causale psicofisica, e della natura, assolutamente non più psichica ma psicofisica, dell'unità sociale fondata attraverso di essa.

Sia chiaro soltanto che la riflessione sociologica già sulla base della teoria dell'interazione intesa in termini puramente psicologici, non può trovare soddisfazione in quell'ambito psicologico che le è immanente per via del concetto di società determinato come interazione psichica. E questa tendenza verificabile in tutti i sociologi, in loro per lo più inconscia, a far saltare il quadro psicologico, è anzitutto da ricondurre al fatto che tutta la ricerca psicologica ultimamente è

pensabile solo in termini di psicologia individuale: perché una volta calata nell'animo del singolo, non ne trova più una via d'uscita. Per la riflessione psicologica l'anima individuale è effettivamente una monade senza finestre. Per questo tutta la sociologia è rivolta a un obiettivo superindividuale, perché tutto il sociale per essenza tende oltre l'individuale, anzi sembra significare addirittura il superamento e la negazione dell'individuo.

II

Si presume di restare nell'ambito della psicologia e di comprendere tuttavia il sopraindividuale, quando si riconosce, come una forma del legame sociale o dell'unità sociale, una pluralità di individui come una comunità in base al fatto che si crede di poter ipotizzare una sorta di concordanza di contenuto del suo volere, sentire o pensare. Si potrebbe parlare in questo caso di un parallelismo del processo psichico, e un tale parallelismo si presenta sempre quando si parla di "volontà collettiva", di "senso comune", di coscienza o interesse collettivo. Questa fattispecie è appunto ciò che dalla cosiddetta psicologia dei popoli viene designato come "spirito popolare".

Nella misura in cui questo non esprime altro che una certa comunità di coscienza, il concetto è innocuo. Esiste però la chiara tendenza a considerare questo "spirito popolare" come una realtà psichica distinta dai singoli animi, col che questo concetto di spirito popolare raggiunge il carattere metafisico dello spirito oggettivo di Hegel.

Allorché si vuol caratterizzare lo Stato come una realtà psico-sociologica, per lo più lo si afferma simile ad una di queste comunità formate secondo lo schema del parallelismo dei processi psichici, particolarmente come una "volontà collettiva" costruita come gli atti di volontà di una molteplicità di individui. Ma se si guarda più da vicino, appare che un significato puramente psicologico di queste "comunità", non le fa cogliere in alcun modo come unità sociali, sopraindividuali. Poiché ciò che in primo luogo si esige dal concetto di unità sociale, esigenza posta anche da tutti i sociologi, è che questo concetto presenti non la pura astrazione di tratti simili da una molteplicità di individui, bensì una unione di un qualche tipo, un legame di questi individui in un'unità superiore.

Il concetto di negro come quintessenza di tutti gli uomini di pelle nera, significa tanto poco una unità sociale o una società quanto il dire che tutti gli esseri viventi che respirano con le branchie formano un organismo.

Ecco dunque il *tertium compationis* valido in ogni caso, tra società e organismo, il fatto cioè che una sintesi degli elementi superante la pura astrazione è il momento che costituisce, qui come là, l'unità della molteplicità. Il proiettare, per così dire, questa sintesi sull'oggetto stesso, il rappresentare la comunità come l'unità tenuta insieme dall'interazione tra gli uomini, è un errore, la cui correazione dev'essere ricercata in una connessione ulteriore. Infatti che una molteplicità di uomini voglia, senta o rappresenti le stesse cose, non è comunque accostabile ad altra "comunità" che a quella concepibile nel concetto di un comune tratto corporeo. Ma se anche aggiungiamo in ogni singolo la coscienza o il sentimento della comunità, non per questo abbiamo acquisito qualcosa di essenziale per la struttura del concetto, né stabilito con ciò un "interno" legame tra i singoli. A prescindere dalla contraddizione implicita nella rappresentazione di un legame "interno" tra i singoli, cioè chiuso nell'intimo dell'animo singolo "tra" i singoli, rimane comunque un legame agente da esterno a esterno. Ed è pure sicuramente infondato il pretendere di fondare una siffatta comunità di volontà, sentimento o rappresentazione, soltanto su "interazioni", o trattarla unicamente come una forma di "interazione".

Gli uomini riuniti in chiesa, portati dal prete tramite la produzione di certe rappresentazioni, le medesime in tutti, a uno stato identico, quanto al contenuto, di estasi devota; gli uomini di una folla appagata e istigata dal discorso di un capo rivoluzionario entusiasta - poniamo, la volontà di distruggere un palazzo del governo - sono esempi perfetti di un'attuale comunità di sentimento, rappresentazione o volontà prodotta non dall'interazione tra i singoli, ma da un comune effetto dall'esterno, cioè da una terza parte.

Oltre a questo effetto, un ruolo secondario è giocato dalla coscienza che gli altri pensano, sentono, vogliono allo stesso modo. Questa coscienza di contenuti psichici affini sorgente in ogni singolo tramite la reciproca intesa degli individui, può provocare a certe condizioni una intensificazione dell'esperienza psichica di fondo dei singoli. L'entusiasmo patriottico risvegliato per qualche motivo, è rinforzato dalla percezione dello stesso stato d'animo negli altri, e può forse crescere nel singolo in relazione all'estendersi di questo fenomeno nella massa. Ma è anche possibile l'inverso, come riconosce la saggezza dei proverbi: "mal comune mezzo gaudio".

Tenuto conto a questo punto delle notevoli differenze fra le disposizioni individuali e le imprescindibili condizioni esterne, determinanti per l'effetto crescente o, decrescente della coscienza collettiva, una regola valida in generale può difficilmente essere enunciata. La legge, formulata dagli esponenti della psicologia delle masse, dell'aumento dell'affetto nella massa - ogni aumento dell'affetto in estensione significa a un tempo un aumento di emozioni nella coscienza di chi già ne è preso, [4] - è corretta solo con restrizioni molto ampie. Ma in ogni caso deve essere rifiutata la concezione per cui la volontà collettiva, il sentimento collettivo o la rappresentazione collettiva sarebbero grandezze psichiche ottenute e intensificate dalla somma delle singole volontà o dei singoli sentimenti. E dato che una tale concezione è sostenuta a volte dai teorici del sociale, deve essere ancora detto esplicitamente che elementi psichici di individui diversi non si lasciano sommare, e che tale somma, anche quando si lasciasse tirare, non avrebbe alcuna espressione in una qualsiasi realtà psichica. Sentimento collettivo, volontà collettiva, rappresentazione collettiva non possono significare altro che un segno dell'accordo dei contenuti di coscienza di una pluralità di individui.

Se si volesse seriamente cogliere lo Stato come una tale comunità di coscienza - e infatti si attribuisce frequentemente un siffatto significato realistico, empirico-psicologico, a ciò che è chiamato volontà collettiva dello Stato o interesse collettivo dello Stato - si dovrebbe - per evitare inammissibili finzioni - essere così conseguenti da far sì che a formare lo Stato siano effettivamente solo quegli uomini nei quali è dimostrato il necessario accordo dei loro contenuti di coscienza. Si dovrebbe tener presente che comunità di volontà, sentimento o rappresentazione, compaiono come fenomeno psicologico di massa in tempi e luoghi diversi in dimensioni estremamente instabili.

Nell'oceano degli eventi psichici tali comunità possono affiorare come onde del mare e sprofondare di nuovo dopo una breve esistenza in una dimensione eternamente alterna. La consueta rappresentazione dello Stato come una formazione ben determinata e duratura non dovrebbe più avere nessuna consistenza. E dovremmo infine fare i conti con la questione: qual è lo specifico contenuto di quel volere, sentire o pensare, la cui vita parallela in una molteplicità di individui stabilisce appunto la comunità statale, dato che non ogni fenomeno di massa secondo la modalità del parallelismo dei processi psichici può rappresentare la comunità statale?

Da ciò dovrebbe risultare chiaro che lo Stato è soltanto il contenuto specifico di una coscienza, il cui accumulo di massa real-psicologico resta, quanto al suo concetto, di significato problematico. Lo stesso vale in linea di principio per quella concezione che cerca di caratterizzare psicologicamente lo Stato come una somma di relazioni di dominio.

Concepire lo Stato come l'unità di una relazione di dominio - come talora si è provato - è psicologicamente impossibile, poiché l'unità dei dominanti è tanto poco data realmente quanto l'unità dei dominati. Assumere che sia così quanto allo Stato è presupporre appunto ciò che dev'essere acquisito dalla ricerca psicologica, per cui la presupposta unità dello Stato ha manifestamente carattere extra-psicologico e, come si verifica sempre, giuridico.

All'osservazione psicologica si presenta solo una molteplicità di uomini, dominanti e dominati, la cui unità in termini psicologici non può essere fondata altrimenti che con lo stesso contenuto della relazione di dominio - dunque per via di un'astrazione. Anche qui tutto dipende dal contenuto specifico di questa relazione di dominio. Principalmente, dominio in termini psicologici non è altro che motivazione: la volontà, la manifestazione della volontà dell'uno diventa motivo per la volontà o per l'agire dell'altro, sulla cui condotta è regolata la volontà del primo. E a un'osservazione più attenta, ogni relazione tra gli uomini risulterà come relazione di dominio, o per lo meno, anche come relazione di dominio. Anche in quei rapporti che sembrano escluderlo, nell'amore e nell'amicizia, un'analisi più fine distinguerà una non piena uguaglianza dei due elementi, bensì quasi sempre riconoscerà un capo e un condotto, un più forte e un più debole.

Se però ogni rapporto umano è una relazione dominio, il modello psicologico qui a disposizione è così ampio e insignificante, che l'edificio di processi psichici quale supporto del contenuto dello Stato non ne sarà mai caratterizzato a sufficienza.

Accanto al parallelismo dei processi psichici e della motivazione, può essere considerata come terza forma possibile di legame sociale - nella misura in cui lo si cerca su una via psicologica - quella particolare relazione che consiste nel fatto che un individuo rende un altro individuo oggetto del proprio desiderio, volontà o domanda rivolti in corrispondenza a questo altro individuo.

Mentre fino ad oggi si è considerata questa specifica disposizione psichica soltanto come costitutiva del legame duale del rapporto di amore e di amicizia (in senso stretto), Freud cerca di usare la teoria della "libido", fondamentale per la sua "Psicoanalisi", anche per la soluzione del problema principale della psicologia sociale, per rispondere alla questione dell'essenza del "legame" sociale.

Apparentemente Freud muove solo da uno specifico problema della psicologia sociale, cioè dal fenomeno della cosiddetta psicologia delle masse descritte dalle ricerche di Sighele [5] e Le Bon [6]. Problema della "massa" destinato però, come si vede a un primo approfondimento, a mostrarsi come il problema dell'unità sociale o del "legame" sociale.

Proprio questo dimostra l'esposizione di Freud, le cui conseguenze ultime comportano che anche lo Stato sia da concepire come una "massa" - anche se complicata - o anche come un fenomeno di psicologia delle masse. Le Bon definisce una massa "nel senso corrente della parola" come: "una unione di individui qualsiasi di qualsiasi nazionalità, professione, sesso e motivo dell'unione" [7]. È chiaro che con ciò non è enunciata nessuna definizione. Anzi proprio qui sta la questione, in che cosa consista l'essenza di questa "unione".

Il problema che si pone Le Bon è però questo: quali trasformazioni psichiche derivano per il singolo dal fatto del suo essere con altri? "Massa" è per lui anzitutto l'espressione di una specifica condizione in cui di fatto si verificano certi effetti psichico-individuali omogenei in una molteplicità di individui. Ma questo concetto va subito incontro a un mutamento di significato.

Dal punto di vista psicologico, l'espressione "massa" significa qualcosa di completamente diverso. In determinate circostanze e solamente in queste, una riunione di uomini acquista nuovi tratti, completamente diversi da quelli degli individui formanti questa società. La personalità cosciente svanisce, i sentimenti e i pensieri di tutte le unità sono orientati nella stessa direzione. Si forma un'anima collettiva che, benché in modo transitorio, ha un carattere ben definito. [8]

Le Bon parla ormai di una “massa psicologica” in cui la comunità si è trasformata e dice di essa: «Essa forma un unico essere e sottostà alla legge dell’unità psichica delle masse» (*“loi de l’unité mentale des foules”*).

La massa psicologica è un essere provvisorio che consiste di elementi eterogenei che si sono legati reciprocamente per un momento, così come le cellule dell’organismo con la loro unione formano un nuovo essere con proprietà del tutto diverse da quelle delle singole cellule. [9]

Se all’inizio “massa” era l’espressione per la specifica condizione, ora è l’espressione delle conseguenze di tali condizioni. Il fatto queste conseguenze si verificano in modo uniforme in una molteplicità di individui, è presentato semplificato dal fatto che le proprietà e le funzioni specifiche dell’individuo inserito nella massa vengono espresse dalla massa stessa in quanto soggetto distinto dai soggetti formanti la massa. Accanto agli animi dei singoli formanti la massa, appare improvvisamente un’anima di massa (la massa stessa anzi è quest’anima). Le Bon dice invero:

I tratti principali dell’individuo che si trova nella massa sono dunque: evanescenza della personalità cosciente, orientamento dei pensieri e dei sentimenti nella stessa direzione per suggestione e contagio, tendenza all’immediata attuazione delle idee suggerite. L’individuo non è più lo stesso, è un automa privo di volontà. Successivamente, grazie alla pura appartenenza ad una massa, l’uomo scende molti gradini sulla scala della civiltà. Isolatamente era forse un individuo coltivato, nella massa è un barbaro, cioè un essere impulsivo. Possiede la spontaneità, la violenza, il carattere selvaggio e anche l’entusiasmo e l’erotismo di esseri primitivi. A ciò arriva anche grazie alla facilità con cui si fa influenzare da parole e immagini che nel singolo individuo sarebbero senza effetto, e si lascia, condurre ad azioni in contraddizione con i suoi più chiari interessi e con le sue più note abitudini. [10]

Solo da questa constatazione di una somma di proprietà uguali degli animi individuali che si trovano nella massa, si può concludere circa una “anima di massa” distinta dagli animi individuali. Si afferma «che la massa è sempre intellettualmente in subordine rispetto all’uomo isolato», che «la massa spesso criminale è spesso però anche eroica», si parla di una vita affettiva, di una morale della massa ecc. [11] Dato che gli individui nella massa hanno proprietà diverse da quelle che hanno allo stato di isolamento, si parla di “proprietà delle masse che gli individui non hanno» [12] e così si crea la finzione di un’opposizione tra individui e massa che non sussiste.

E questa ipostatizzazione di una unità puramente astratta, questo porre come reale, nell’ipotesi di un’“anima collettiva”, una relazione di concordanza del contenuto di molti animi singoli, sono talora sottolineati con piena coscienza, e l’ipotesi che si tratti solamente di un’espressione abbreviata e illustrativa di una somma di manifestazioni individuali simili è decisamente rifiutata.

In contrasto con una concezione che stranamente troviamo in un filosofo acuto come Herbert Spencer, non c’è in alcun modo, nell’aggregato formante una massa, una somma e una media degli elementi, bensì una combinazione e una formazione di nuovi elementi, così come in chimica basi e acidi incontrandosi si legano a formare un nuovo corpo le cui proprietà sono completamente diverse da quelle dei corpi interessati nella reazione. [13]

Dato che gli individui (nella massa), presentano nuove proprietà, la massa viene ipostatizzata in un “corpo”, in un nuovo individuo come portatore di queste proprietà!

Freud, nel ricollegarsi alla descrizione dell'anima delle masse di Le Bon, non incorre però assolutamente nell'errore di questa ipostatizzazione.

Egli nega con notevole acutezza fin dall'inizio della sua ricerca l'opposizione psicologia individuale-psicologia sociale e chiarisce che l'opposizione tra atti psichici sociali e non sociali ("narcisistici" o "autistici", cioè non riferiti a un altro), ricade «assolutamente nell'ambito della psicologia individuale». [14]

Conformemente Freud formula in modo assolutamente corretto il fatto decisivo per Le Bon:

L'individuo, in una determinata condizione, sente, pensa e agisce in. Modo completamente diverso da quello che ci si aspetterebbe da lui, e questa condizione è l'inserimento in una folla che ha acquisito le proprietà di una massa psicologica.

Per Freud non esistono che animi individuali, e la sua psicologia, resta, sotto tutti gli aspetti psicologia individuale.

Questo è dunque lo specifico del suo metodo, il fatto di presentare i fenomeni della cosiddetta anima di massa come fenomeni dell'animo individuale.

Ma anche sotto un altro profilo le ricerche di Freud segnano un progresso decisivo rispetto a Le Bon. Questi si accontenta fondamentalmente di descrivere una fattispecie psicologica: ma ciò che cerca di spiegare con l'ipotesi di un'"anima collettiva" non viene più preso in considerazione. Freud invece penetra nel nocciolo del problema quando, in relazione con l'esposizione fatta da Le Bon dell'unità degli individui uniti nella massa – come espressione di questa unità compare appunto la metafora, ipostatizzata, dell'anima collettiva – pone la questione trascurata da Le Bon

Quando gli individui in una massa sono legati in modo da formare un'unità, deve pur esserci qualcosa che li lega tra loro, e questo mezzo connettivo potrebbe essere proprio ciò che è caratteristico della massa. [15]

Certo Le Bon non si limita a descrivere la massa come il fatto di una relazione, psichica omogenea di una molteplicità di individui, e dunque come un caso di parallelismo di processi psichici. Egli parla sempre anche di un "essere legati" degli individui che si comportano omogeneamente; e la metafora dell'"organismo" o dell'"anima collettiva" è manifestamente fatta per designare questo "legame" come quel qualcosa che va oltre la pura omodirezionalità. Ma non si chiede in che cosa propriamente consista questo legame. Mentre è proprio con questa questione che Freud non solo strappa il velo dell'ipostatizzazione "anima collettiva", ma soprattutto eleva il problema della "massa" a problema dell'unità sociale, del legame sociale.

Allorché successivamente troviamo brevemente abbozzato il tentativo di Freud di far uso del concetto fondamentale della sua psicoanalisi, la "libido", per spiegare la psicologia delle masse, per comprendere il legame degli individui in unità sociale – designata in modo troppo limitato come "massa" – come un legame affettivo, come un caso di "libido", dobbiamo avanzare l'idea che un tale abbozzo dia un quadro solo molto incompleto della psicologia sociale freudiana.

La dottrina della "struttura libidica della massa" è così intimamente legata con l'intera teoria psicologica di Freud, che se staccata dal terreno della psicoanalisi generale non può essere presentata senza grosse difficoltà di comprensione e senza pericolo di malintesi.

A questo riguardo quello che ci importa non è anzitutto lo specifico valore della

psicoanalisi per la spiegazione dei fenomeni della psicologia delle masse, ma piuttosto se e fino a qual punto questo tentativo di determinare la realtà sociale in termini psicologici possa essere reso fruttuoso per il concetto e l'essenza dello Stato, se lo Stato possa essere considerato come una "massa psicologica" con la struttura messa in luce dalla psicoanalisi freudiana. A questo scopo basterà tuttavia un'esposizione che fissi i principali punti di vista, e non sarà necessario entrare più da vicino nei presupposti fondamentali della psicoanalisi generale.

Quando Freud fa l'ipotesi che "libido", che «relazioni d'amore (dette indifferentemente legami affettivi) costituiscono anche l'essenza dell'anima della massa», [16] intende la parola "libido" o "amore" in un senso più ampio che non puramente l'amore sessuale, quasi con lo stesso significato con cui si presenta l'"Eros" di Platone.

Freud dice di fondarsi, nel supporre che siano relazioni d'amore a costituire l'essenza del legame sociale, anzitutto su due "pensieri fugaci":

Primo: la massa è chiaramente tenuta insieme da una qualche forza. Ma a quale forza potremmo ascrivere questa azione meglio che all'Eros che tutto unisce nel mondo? Secondo: si ha l'impressione, quando il singolo nella massa rinuncia alla propria particolarità e si lascia suggestionare dagli altri, che faccia questo perché in lui c'è un bisogno di essere più in accordo con loro che in contrasto, e quindi forse per amor loro. [17]

Se l'essenza della formazione di massa e soprattutto del legame sociale deve consistere in "legami libidici" tra i membri della massa, tra gli individui formanti il gruppo, bisogna però al tempo stesso sottolineare con forza che non può trattarsi di pulsioni amorose «che perseguono mete sessuali dirette». «Qui abbiamo a che fare con pulsioni amorose che, senza che si eserciti su di esse la minima forza, sono tuttavia distolte dalle mete originali». [18]

Una simile deviazione della pulsione dalla propria meta sessuale occupa la psicoanalisi in molteplici direzioni. Questo fenomeno è legato, come insegna la psicoanalisi, a certe lesioni dell'Io.

La congettura che il legame sociale si lasci comprendere come siffatto legame libidico è rafforzata anzitutto dal fatto che lo svanire dell'autocoscienza è addotto come un tratto essenziale dell'individuo inserito nella massa.

Fintantoché dura o nella misura in cui si estende la formazione di massa - è della più grande importanza questo riconoscimento dell'esistenza puramente effimera, fugace, vacillante nella sua dimensione, della formazione sociale dei gruppi! - gli individui si comportano come se fossero uniformi, tollerano la particolarità dell'altro, si mostrano simili a lui e non provano alcun sentimento di ripulsione verso di lui. Tale limitazione del narcisismo, secondo le nostre concezioni teoriche, può prodursi solo per un momento grazie a un legame libidico con altre persone. L'amor proprio trova un limite solo nell'amore estraneo, nell'amore oggettuale. [19]

La psicoanalisi ha stabilito - già prima della sua ricerca sul problema psico-sociale - che un legame affettivo con un'altra persona, non come amore sessuale, è la cosiddetta "identificazione".

Qui non possiamo e non abbiamo bisogno di introdurci più a fondo nel complicato meccanismo psichico di questa "identificazione", scoperto in modo particolare dalla "psicoanalisi".

Basti dire che l'identificazione, secondo la dottrina di Freud, è la più primitiva forma di legame affettivo con un oggetto, essa è possibile ancora prima di qualsiasi scelta oggettuale, sessuale, per esempio quando il bambino si identifica con il padre, volendo essere come il padre,

venire al suo posto in ogni cosa, in breve prende il padre come ideale; inoltre che, secondo i risultati della psicoanalisi, ci sono casi tipici in cui l'identificazione avviene in tal modo che un individuo percepisce in un altro, che non è oggetto della sua pulsione sessuale, un'importante analogia con se stesso, una comunanza in un punto importante.

Il primo individuo si identifica così con il secondo – tuttavia solo parzialmente, solo da un determinato punto di vista – con il quale ha percepito la comunanza decisiva.

Quanto più importante è questa comunanza, tanto più efficace deve poter divenire questa identificazione parziale, e così corrispondere all'inizio di un nuovo legame". [20]

Questa comunanza può essere in particolare di natura affettiva, consistere nel legame affettivo di due individui con un oggetto comune.

A questo punto Freud afferma «che il legame reciproco tra individui-di-massa ha la natura di una tale identificazione, grazie a un'importante comunanza all'ettiva», e che questa comunanza risiede «nel tipo di legame col capo». [21]

Secondo Freud anche questo legame con il capo riposa su una pulsione amorosa deviata dalla sua meta sessuale.

A ragione Freud rimprovera alla odierna psicologia sociale o delle masse, di aver sorvolato sulla straordinaria importanza del momento del capo. Una massa – in senso lato: gruppo sociale – secondo Freud è psicologicamente del tutto impossibile senza capo, sia che si tratti di una persona fisica, come nella massa originaria, naturale, primitiva, sia che si tratti di un'idea come sostituto del capo. «Molti simili che si possono identificare tra loro, e un unico superiore a tutti, ecco la situazione che troviamo realizzata nella massa vitale». L'uomo non è un animale di branco - come usa dire - ma invece è «un animale di orda, un essere singolo di un'orda guidata da un capo». [22]

Ma la comprensione del rapporto con il capo presuppone la conoscenza di un importante fenomeno, che la ricerca psicoanalitica ha determinato come connessa con la sostituzione di tendenze sessuali dirette con altre inibite nella meta: la scissione della coscienza dell'Io in un Io e un ideale dell'Io.

Quest'ultimo si differenzia dal primo per il fatto di esercitare le funzioni di autosservazione, autocritica, coscienza morale, istanza morale. Ed ecco la peculiarità del rapporto con il capo: il sacrificio che l'Io fa all'oggetto della sua pulsione sessualmente inibita, il rifiuto totale delle funzioni assegnate all'ideale dell'Io, il silenzio della critica esercitata da questa istanza quando si tratta di manifestazioni dell'oggetto: tutto ciò che l'oggetto fa ed esige è irreprensibile, la coscienza morale non trova alcuna applicazione in tutto ciò che succede a favore dell'oggetto.

Tutta questa situazione può essere riassunta in una formula: l'oggetto si è messo al posto dell'ideale dell'Io. [23]

Una massa, e precisamente una massa primaria originaria, è di conseguenza secondo Freud un certo numero di individui che hanno messo uno stesso e unico oggetto al posto del loro ideale dell'Io, hanno rinunciato al loro ideale, l'hanno scambiato con l'ideale della massa incarnato nel capo, e di conseguenza si sono identificati fra loro. [24]

La ricaduta, descritta da Le Bon come caratteristica dell'individuo inserito nella massa, allo stato di primitività psichica, anzi di barbarie, è spiegata da Freud utilizzando la sua ipotesi del

sorgere della società umana. Collegandosi a una congettura, espressa da Darwin, Freud ipotizza che la forma originaria della comunità umana fosse l'orda dominata senza limiti da un maschio forte. [25] Questo maschio che funge da capo è un padre dispotico e geloso, che tiene per sé tutte le femmine, mentre i maschi sono i figli che crescono impediti nella soddisfazione delle loro tendenze sessuali dirette rivolte alle femmine. Egli li obbliga all'astinenza, e di conseguenza a quei legami affettivi con lui e tra di loro che risultano dalle tendenze con meta sessuale inibita. Il fatto che i figli sono tenuti lontani dalle femmine dell'orda porta fino alla cacciata. Un giorno i fratelli cacciati si riuniscono, uccidono e divorano il padre e pongono così fine all'orda paterna. Al posto dell'orda paterna subentra il clan fraterno.

Tornerò poi su questa ipotesi, che dà innanzitutto una sorprendente spiegazione dei fenomeni finora enigmatici del cosiddetto totemismo. Per ora va solo trattenuta l'affermazione di Freud, che i destini dell'orda primitiva hanno lasciato tracce indistruttibili nella storia ereditaria umana. [26]

La massa appare a Freud specialmente come una rinascita dell'orda primitiva.

Le masse umane ci mostrano nuovamente l'immagine familiare di un singolo straordinariamente forte in mezzo a una schiera di compagni uguali, contenuta anche nella nostra rappresentazione dell'orda primitiva. La psicologia di questa massa, quale noi la conosciamo dalle descrizioni spesso menzionate - lo svanire della singola personalità cosciente, l'orientamento dei pensieri e dei sentimenti nelle stesse direzioni, il predominio dell'affettività e dello psichico inconscio, la tendenza all'attuazione immediata delle intenzioni affioranti - tutto ciò corrisponde a uno stato di regressione a un'attività psichica primitiva quale potrebbe essere ascritta all'orda primitiva. [27]

«Il carattere inquietante, coatto, della formazione di massa che si manifesta nei suoi fenomeni di suggestione», dovrebbe «essere ricondotto alla sua origine dall'orda primitiva. Il capo della massa è ancor sempre il temuto capo primitivo. La massa vuole ancor sempre essere dominata da un potere illimitato, è smaniosa di autorità al massimo grado, secondo l'espressione di Le Bon: ha sete di sottomissione. Il padre primitivo è l'ideale di massa, che domina l'Io al posto dell'ideale dell'Io». [28]

La massa ci appare così come una rinascita dell'orda primitiva. Come l'uomo primitivo è virtualmente mantenuto in ogni singolo, così l'orda primitiva può ricostituirsi da un ammasso qualsiasi di uomini; nella misura in cui la formazione di massa domina abitualmente gli uomini, possiamo riconoscere la continuazione dell'orda primitiva. [29]

Presupponendo corretta la dottrina di Freud dell'essenza del legame sociale come un legame affettivo, la sua teoria della struttura libidica della massa secondo il doppio legame degli individui fra loro (identificazione) e con il capo (installazione dell'oggetto al posto dell'Io ideale), la questione determinante per il problema del concetto sociologico di Stato - se anche lo Stato sia una massa psicologica - trapassa in quest'altra: se anche gli individui nello Stato, legati tramite lo Stato, formanti lo Stato, si trovino in quello stesso doppio legame, se anche lo Stato - inteso come gruppo sociale, come realtà psico-sociale - presenti quella "struttura libidica".

Freud stesso sembra propenso a rispondere affermativamente a questa domanda. Egli dice:

Ogni singolo è una componente di molte masse, legato in modo multilaterale dall'identificazione, e ha costruito il suo ideale dell'Io sui modelli più diversi. Ogni singolo ha dunque parte a molte

anime di massa, della sua razza, del suo status, della comunità religiosa, della statalità ecc., e può elevarsi al di sopra di tutto questo fino a un pezzetto di autonomia e di originalità. [30]

Lo Stato appare così a Freud come un'"anima di massa". Certamente di tipo un po' diverso da quelle masse in cui l'orda primitiva è vivente in modo immediato.

Queste formazioni di massa stabili e durature si impongono all'osservazione meno di quelle masse di rapida formazione e caduche secondo le quali Le Bon ha delineato brillantemente la caratteristica psicologica dell'anima di massa, e in queste masse chiassose, effimere, sovrapposte alle altre accade appunto il prodigio della scomparsa, senza lasciar tracce benché solo temporaneamente, di ciò che abbiamo riconosciuto come formazione individuale. [31]

Ma la distinzione tra masse "effimere" e "stabili" – secondo la descrizione dello stesso Freud – è così radicale che il designare queste ultime come "massa" o piuttosto come "anima di massa", dev'essere respinta come ingannevole. Ciò che egli chiama "Stato" è qualcosa di totalmente diverso dal fenomeno descritto da Le Bon come "massa" e psicologicamente spiegato da Freud. Già a proposito del fatto che accanto alla regressione della psiche individuale manifestatesi nella massa, si osservano anche «manifestazioni della formazione di massa operanti in senso opposto», che accanto ai giudizi spregiativi di Le Bon si offre anche una «ben più elevata valutazione dell'anima delle masse», Freud formula la congettura che sotto il termine di "masse" siano state riunite formazioni molto diverse che necessitano di una discriminazione. [32]

Le indicazioni di Sighele, Le Bon e altri si riferiscono alla massa di tipo effimero, rapidamente ammassata da un interesse transitorio a partire da individui disparati. Non si può misconoscere che i caratteri delle masse rivoluzionarie, specialmente della grande rivoluzione francese, hanno influenzato le loro descrizioni. Le affermazioni contraddittorie discendono dalla valutazione di quelle masse stabili o fatti societari - in cui gli uomini passano la loro vita - che si incarnano nelle istituzioni della società. Le masse del primo tipo sono come sovrapposte alle seconde, come le brevi ma alte onde del mare a quelle lunghe della risacca. [33]

Tanto seducente può essere questa immagine, e tanto idonea a velare la distinzione fondamentale tra le masse "effimere" e quelle "stabili" che si incarnano nelle "istituzioni", distinzione che Freud ha certamente sentito ma non riconosciuto in modo sufficientemente chiaro.

Per differenziare in modo decisivo i due tipi di "masse", Freud si ricollega alla descrizione del sociologo inglese McDougall [34] il quale distingue tra masse primitive, "non organizzate", e masse "organizzate", artificiali.

Dato che il fenomeno della regressione, in particolare il fatto della svalutazione collettiva dell'azione intellettuale, è constatabile solo nelle masse del primo tipo, egli riconduce l'eliminazione del l'effetto regressivo al momento dell'"organizzazione". I singoli elementi nei quali McDougall crede di dover intravedere questa "organizzazione", non vengono qui prese ulteriormente in considerazione. Decisivo è comunque il fatto che nei membri del gruppo esiste la coscienza di un ordine che regola i loro rapporti, cioè un sistema di norme. Grazie a questa "organizzazione" sono eliminati, secondo McDougall, gli inconvenienti psichici della formazione di massa.

Freud ritiene che la condizione descritta da McDougall come "organizzazione" dovrebbe essere descritta diversamente. «Il compito consiste nel far acquistare alla massa quelle proprietà.

che erano caratteristiche per l'individuo, e che in questo si erano estinte per via della formazione di massa». Sono menzionate: autocoscienza, critica, senso di responsabilità, coscienza morale, ecc. «Questa proprietà era andata perduta per un certo tempo, per il suo ingresso nella massa organizzata». Fine dello sviluppo a massa "organizzata" è: «dotare la massa degli attributi dell'individuo». [35]

Certamente la concezione dell'"organizzazione" di McDougall esige una correzione. Però anche quella di Freud non può non sorprendere. Benché infatti egli accentui proprio il principio individual-psicologico nel modo più netto, portandolo alle sue ultime conseguenze nella psicologia della massa primitiva, tuttavia si serve di una illustrazione che sembra tradire una rottura del suo metodo individual-psicologico. La "massa" deve conseguire certe proprietà dell'individuo. Ma come può essere questo, se si tratta pur sempre e soltanto di proprietà e funzioni dell'anima individuale?

Qui non si tratta di una pura forma metaforica di illustrazione, ma si compie uno spostamento nella formazione del concetto. Poiché se si dissolve l'immagine della "massa" che conserva le proprietà dell'individuo, si vede che assolutamente nessuna "massa" – nemmeno una massa distinta da quella primitiva – è data in partenza! L'Essenza della massa risiede – in questo culminano tutte le ricerche di Freud – in quello specifico legame che risulta come un duplice legame effettivo dei membri tra loro e con il capo. È proprio su questo carattere psichico, che riposa il carattere effimero e spontaneo di quella instabilità nelle dimensioni di questo fenomeno che Freud stesso mette in rilievo ripetutamente. Freud è conseguente solo quando dice che si deve «partire dal fatto che una pura folla non è ancora una massa, finché in essa non si siano stabiliti quei legami». [36]

È soltanto a questi legami che egli riconduce i caratteristici fenomeni della regressione, ed è per questo che egli spiega la massa come una rinascita dell'orda! Nell'individuo che si presenta come membro delle masse cosiddette "organizzate" o "artificiali" di McDougall e di Freud, mancano proprio quei legami, perché manca quella caratteristica regressione alla cui spiegazione soltanto dovevano essere impiegati quei legami affettivi, quella struttura libidica.

Se si fosse preso coscienza che dietro l'apparenza dell'affermazione positiva di una "massa" dotata delle proprietà dell'individuo, c'è la constatazione negativa che l'individuo - come membro della "formazione" sociale in questione - non compare in quel legame che suscita lo specifico effetto di massa della regressione, che l'individuo ha qui tutte quelle proprietà che egli ha "per sé", che ha "isolato", e la cui mancanza è appunto lo specifico problema della psicologia delle masse o sociale, non ci si sarebbe mai visti indotti a designare le problematiche "formazioni" sociali anche come "masse". E forse si sarebbe anche riconosciuto che le proprietà accordate a queste "masse", e per cui le si descrivevano come masse "stabili", "durate", "solide", non possono non essere in contraddizione con la natura di quell'oggetto che è proprio a tutta la ricerca psicologica.

Per cui dunque anche Freud riferisce esplicitamente la sua caratterizzazione psicologica della massa – «una quantità di individui che hanno messo uno stesso e unico oggetto al posto del loro ideale dell'Io, e conseguentemente si sono reciprocamente identificati nel loro "Io"» – solo alla massa "primaria" cioè a una massa che «poteva acquistare secondariamente le proprietà di un individuo grazie a non troppa "organizzazione"» [37].

Se la definizione della massa non corrisponde alla "massa" artificiale, allora quest'ultima non è affatto una massa nel senso di una unità psico-sociologica. E che la caratteristica della massa psicologica non possa corrispondere in modo speciale allo Stato non richiede alcuna ulteriore prova. Tuttavia non è forse superfluo – per ragioni metodologiche – mostrare quanto segue: se lo

Stato fosse una massa psicologica nel senso della teoria di Freud-Le Bon, gli individui appartenenti a uno Stato dovrebbero essere reciprocamente identificati.

Ma il meccanismo psichico dell'identificazione presuppone che l'individuo percepisca una comunanza con colui con cui s'identifica. Non ci si può identificare con uno sconosciuto, né con un numero indeterminato di individui. L'identificazione è limitata fin dal principio a un numero ben delimitato di individui che si percepiscono reciprocamente, e perciò – a prescindere da ogni altra obiezione – è inutilizzabile per una caratterizzazione psicologica dello Stato. Nondimeno, sussiste certamente un rapporto fra le formazioni sociali a torto considerate come “masse” stabili, e le masse psicologiche nel vero senso.

Di quale natura sono propriamente queste ultime? Nel rispondere a tale questione troviamo nello stesso Freud un accenno che sembra mettere sulla strada giusta, e in special modo rende possibile una corretta rappresentazione del rapporto tra “masse che hanno un capo e masse senza “capo”, ed esprime la congettura «se non siano le masse con capo quelle più originarie e compiute, e se nelle altre il capo non possa essere sostituito da un'idea, un astratto... L'astratto potrebbe incarnarsi di nuovo, in modo più o meno completo, nella persona di un capo per così dire secondario... ». [\[38\]](#)

Se non tutti gli indizi ingannano, la distinzione tra masse primitive, variabili, e le masse artificiali, stabili, coincide con quella fra masse con un capo immediato e quelle in cui il capo è sostituito da un'idea, e l'idea si incarna poi attraverso la persona di un capo secondario. Lo Stato sembra essere a prima vista, una “massa” dell'ultimo tipo. Ma a considerare più da vicino, si vede che lo Stato non è questa “massa”, ma l'“idea”, una “idea forza”, un'ideologia, uno specifico contenuto di senso che si distingue da altre idee – come la religione, la nazione ecc. – solo grazie al suo particolare contenuto. Quanto alla realizzazione di questa idea, all'atto di realizzazione, che – per distinguerlo dall'idea in esso realizzata – è un processo psicologico, si giunge indubbiamente a quei fenomeni di psicologia delle masse che Le Bon ha descritto in modo tanto riuscito e che Freud ha tentato di spiegare in termini individualipsicologici, ai suddetti legami libidici e alle regressioni ad essi collegate. Solo che appunto lo Stato non è una delle numerose masse a struttura libidica, effimere e oscillanti nella loro dimensione, bensì quell'idea forza che gli individui appartenenti alle masse variabili hanno messo al posto del loro ideale dell'Io per potersi così identificare a vicenda. Le varie masse, o gruppi psico-reali che si formano nella realizzazione di una stessa idea di Stato, non comprendono assolutamente tutti quegli individui che – in tutt'altro senso – appartengono allo Stato.

L'idea strettamente giuridica di Stato può essere riconosciuta solo nella sua autonomia specificamente giuridica e non – come i processi psichici dei legami e dei vincoli libidici che costituiscono l'oggetto della psicologia sociale – in una via psicologica. Il processo psichico in cui si compie la formazione delle masse senza capo, cioè quelle in cui gli individui che si identificano vicendevolmente pongono al posto del loro ideale dell'Io un'idea astratta anziché la rappresentazione di una concreta personalità di capo, è in ogni caso lo stesso, che si tratti dell'idea di una religione o di uno Stato. Se la formazione sociale su cui ci si interroga fosse la massa psicologica, ne verrebbe - dal momento che solo il processo psicologico è preso in considerazione - che non ci sarebbe alcuna distinzione rilevante tra nazione, religione, Stato.

Questi fenomeni sociali si presentano come formazioni differenziate solo da un punto di vista basato sul loro specifico contenuto, solo nella misura in cui le si considerano come sistemi ideali, come specifiche connessioni di pensiero, come contenuti spirituali, e non nella misura in cui si considerano i processi psichici che realizzano e sostengono tali contenuti. [\[39\]](#)

III

Con la messa a fuoco delle cosiddette masse stabili organizzate, la ricerca sociologia compie un vistoso mutamento di direzione. Verso quale direzione porti questa svolta è però già accennato dall'ipotesi appena presentata della psicologia delle masse: che la caratteristica fondamentale delle cosiddette masse stabili è l'organizzazione, che esse si incarnano in "istituzioni". "Organizzazione" e istituzione sono infatti complessi di norme, sistemi di prescrizioni che regolano il comportamento umano, che come tali, cioè nel loro specifico senso proprio, possono essere comprese solo se considerate da un punto di vista orientato secondo la validità normativa, o dal *dover essere*, delle norme stesse, e non secondo l'efficacia reale, *l'essere*, degli atti umani rappresentativi o volitivi aventi come contenuto queste norme.

Questo decisivo mutamento di direzione, constatabile in ogni sociologia ad orientamento psicologico, si produce senza eccezioni nel punto in cui la riflessione passa dalla sfera generale dell'interazione tra elementi psichici, a quelle "formazioni" sociali che risultano in qualche modo dalle interazioni e diventano in definitiva l'oggetto specifico della sociologia.

Mutamento di direzione che va giudicato di principio, perché con la Considerazione di questi oggetti la trattazione scientifica passa a un metodo completamente nuovo, distinto dal precedente. In modo sicuramente inconscio per la maggior parte dei sociologi, e pensando di portare avanti la vecchia via, il campo della ricerca psicologico-empirica è abbandonato, e si entra in un campo in cui i concetti, dato che si cerca di caricarli di un senso del tutto a quello che è loro proprio, quello psicologico, devono sopportare le più straordinarie falsificazioni.

Il salto fuori dalla psicologia, tipico della sociologia psicologica, si manifesta in quelle proprietà incompatibili con ogni psicologia che sono dichiarate proprie delle "formazioni" sociali, e che devono essere dichiarate, se si vuol comprendere in qualche modo quelle rappresentazioni che si trovano nella nostra coscienza come entità sociali, come fatti collettivi. Sta qui anzitutto l'affermazione, che ritorna in ogni sociologo, che le "formazioni" sociali che si "consolidano", "cristallizzano", "ammassano" grazie alle interazioni tra elementi psichici, hanno un carattere "superindividuale". Dato che lo psichico è possibile solo nell'individuo, cioè negli animi dei singoli uomini, tutto ciò che è "superindividuale" deve avere, posto com'è aldilà dell'animo individuale, carattere metapsicologico. Già l'"interazione" tra gli individui è tanto superindividuale quanto metapsicologica; ed è solo finché non ci si rende conto di questo, che si crede di poter ascendere, senza abbandonare lo psichico, attraverso il grado intermedio dell'"interazione", alla "superindividualità", come a un modo dello psichico di forma più elevata.

Ma in realtà ci troviamo di fronte a una vera e propria *μετάβασις εἰς τὸ ἄλλο γένος*. Salvo voler ipotizzare fuori dall'anima individuale anche un'anima collettiva colmante lo spazio tra i singoli, comprendente tutti i singoli: una rappresentazione dalla quale proprio la più recente sociologia, come già indicato, non è troppo lontana, e che (di conseguenza dato che per esperienza un'anima senza corpo non è possibile) porta necessariamente all'ipotesi di un corpo collettivo altrettanto diversificato dai corpi individuali in cui si inserisce l'anima collettiva. Ecco per quale via la sociologia psicologica conduce all'ipostatizzazione elevantesi al mitologico della cosiddetta teoria organica della società. Nello stesso senso per cui le "formazioni" sociali sono contrassegnate come superindividuali, tutti i sociologi assegnano loro "oggettività" nelle versioni più diverse.

Un'espressione assolutamente tipica della rappresentazione in questione è la seguente: che le interazioni psichiche tra gli individui diventano "forze oggettive", a seconda dei loro "irrigidimento" e della loro "stabilizzazione". Si parla delle entità sociali come di "Oggettivazioni"

o addirittura come di “sistemi di oggettivazione”. In tutte queste svariate locuzioni tende a trovare espressione un’antitesi ai processi soggettivi, cioè ai processi psichici in atto nell’animo individuale, ai movimenti molecolari della vita sociale.

Questi fatti psichici intraindividuali, soggettivi, sono tuttavia il solo reale, cioè di quella realtà psicologica che è la sola che potesse essere presa in considerazione ai fini di una sociologia ad orientamento psico-sociologico. In che modo la soggettività reale possa diventare, grazie alla sua pura e semplice accumulazione o moltiplicazione, un’oggettività altrettanto reale, non può che restare un enigma. Qui la quantità si trasforma in qualità, o in altri termini: si tratta di un miracolo, si può solo credere.

Al pari dell’oggettività, anche l’asserita durata o costanza delle formazioni sociali pone queste in un’antitesi di principio nei confronti dell’esistenza fluttuante e fulminea dei fatti psico-individuali da cui esse in qualche modo devono sorgere. Proprio nel caso dello Stato non può non colpire come l’essenziale uniformità e la non discontinuità del suo specifico essere, la salda delimitatezza della sua estensione – che non è altro che la permanenza di una validità rigorosamente delineata – siano inconciliabili con la realtà ondeggiante, evanescente, eternamente intermittente, ora in estensione ora in contrazione di quei fenomeni psichici di massa sotto i quali ci si è vanamente sforzati di sussumere una teoria psicologica come scienza naturale di questa formazione sociale.

Si tratta di una ingenua autoillusione se la sociologia come psicologia sociale crede di avere davanti, nelle formazioni sociali, delle onde per così dire ghiacciate, un movimento di massa psichici irrigidito, in cui le leggi dello psichico possano esseri lette in modo più comodo e sicuro che nei fenomeni eternamente oscillanti dell’animo del singolo.

Quando un sociologo ritiene che «le formazioni spirituali con cui la sociologia ha a che fare, possiedano una certa oggettività e costanza tali da renderle atte all’osservazione e all’analogia in un modo completamente diverso – cioè più intenso! – da come lo consentono i fugaci processi della coscienza del singolo», [40] egli deve anche rispondere di come sia possibile questa metamorfosi, in virtù della quale da una massa di «processi soggettivi fuggevoli nella coscienza singola» – ai quali soltanto, nota bene, spetta realtà – sorgono formazioni di “oggettività e costanza” che nonostante questo mutamento di essenza non solo non perdono il carattere psichico d’origine, ma persino lo conservano in misura ancora maggiore.

Un tipico esempio di questi metodi che scivolano dalla conoscenza psicologico-causale alla valutazione etico-politica o giuridica, è il sociologo francese Durkheim.

Anch’egli fonderà la sociologia come scienza fondamentalmente della natura, orientata secondo leggi causali. [41] Egli assume da Comte il principio «che i fenomeni sociali sono fatti naturali, e come tali soggetti alle leggi di natura». [42] Ma con ciò dev’essere riconosciuto il “carattere cosale” delle realtà sociali. «Perché nella natura ci sono solo cose (*choses*)». E «la prima e fondamentale regola» per la conoscenza del sociale consiste nel «considerare i fatti sociali allo stesso modo delle cose». [43]

Durkheim rifiuta coscientemente una sociologia come conoscenza di idee o ideologie, e le contrappone una “scienza di realtà”. Ma Durkheim afferma “cose” le realtà sociali, perché e nella misura in cui esse sono qualcosa di “oggettivo”, di indipendente dall’uomo singolo, anteriori a lui e perciò indipendenti da lui, dunque qualcosa di esistente anche al di fuori della sua persona, realtà del mondo esterno, nel quale egli viene per così dire in-natizzato. Questi fatti in un mondo sociale trascendente rispetto al singolo, divenuto senza di lui, determinano l’individuo, sono dotate nei suoi confronti di una forza coercitiva. Questi fatti sociali oggettivi, caratterizzati come

“cose”, ex-stanti all’individuo, si esprimono nell’agire, nel pensare, nel sentire degli individui, ma non devono essere confuse con le loro “irradiazioni individuali”.

Abbiamo qui dunque una classe di fattispecie di carattere molto speciale: esse consistono in particolari modi di azione, pensiero e sentimento, stanno al di fuori del singolo e sono dotate di potere coercitivo in virtù del quale gli si impongono. [44]

Il carattere coercitivo è una «proprietà immanente a queste cose, che appare subito a ogni tentativo di resistenza». [45]

Dato che la loro (cioè dei fatti sociali) peculiarità essenziale consiste nella loro capacità di esercitare dall’esterno una costrizione sulla coscienza individuale, ciò significa che essi non si lasciano derivare da questa, e perciò che la sociologia non deriva affatto dalla psicologia... Ora, se l’individuo non è considerato, rimane solo la società, dunque è nella natura della società stessa che si deve cercare la spiegazione della vita sociale. [46]

In virtù di questo principio la società non è meramente una somma di individui, bensì il sistema formato dal loro legame presenta una specifica realtà che possiede un carattere proprio. Tuttavia un tale fenomeno non può sorgere se non è presente alcuna coscienza singola: questa condizione necessaria da sola non è tuttavia sufficiente. Le psichi individuali devono anche essere legate e combinate in un determinato modo; è da questo tipo di legame che deriva la vita sociale, ed è questo tipo di legame a spiegarla. Intonandosi a vicenda, trapelandosi, confondendosi, le psichi individuali fanno risultare una nuova essenza, psichica se vogliamo, che presenta un’individualità psichica di nuova specie. È nella natura di codesta individualità, non in quella delle unità che la compongono, che si devono ricercare le cause prossime e determinanti dei fenomeni che vi si svolgono. Il gruppo pensa, sente, agisce, in modo completamente diverso da quanto farebbero i suoi membri se fossero isolati. [47]

La cognizione del fatto che i singoli si comportano diversamente se sono legati fra loro che non se fossero isolati, conduce attraverso la nota via di una ipostatizzazione acritica, all’ipotesi di una realtà sociale esistente fuori dagli uomini. La diversità di funzione in diversità di condizioni, diventa diversità di sostanze, diventa “cose” diverse.

Questo carattere cosale del sociale, Durkheim non riesce a farlo risaltare in modo abbastanza vigoroso:

Di fatto certi tipi di azione e di pensiero assumono in seguito alla loro costante comparsa una certa consistenza, che li rende isolati e indipendenti dai singoli avvenimenti da cui sono suscitati. Essi assumono una forma corporea, percettibile, loro propria, e formano una realtà *sui generis* che si distingue completamente dalle azioni individuali in cui si manifesta. [48]

La corporeità cui in definitiva giungono le cose sociali, non può più essere messa in dubbio una volta esplicitamente affermata la loro percettibilità sensibile:

Poiché l’esterno delle cose ci è trasmesso attraverso la percezione, si può dire riassuntivamente: la scienza, per essere obiettiva, non deve partire da concetti, che si sono formati senza il suo intervento, ma deve ricavare gli elementi della sua definizione fondamentale direttamente dal dato sensibile. [49]

Ciò è in netta contraddizione con l'asserzione che i fatti sociali sono bensì "cose", ma non cose "materiali"; [50] ma anche con l'asserzione che la società è un'essenza "psichica", e quest'ultima è a sua volta in contraddizione con quella per cui la sociologia non ha nulla a che fare con la psicologia. Tutte queste contraddizioni derivano in ultima analisi da un errore di ipostatizzazione.

Il "metodo sociologico" di Durkheim è semplicemente l'applicazione di una concezione ingenuo-sostanzialistica, quindi mitologica, all'osservazione del comportamento umano in quanto condizionato da reciproca influenza. In ciò emerge chiaramente la tendenza normativa della sociologia di Durkheim. L'esistenza "oggettiva" delle "cose" sociali, indipendente dal desiderare e dal volere soggettivi, cioè individuali, in verità non è altro che la validità oggettiva delle norme etico-politiche che Durkheim presuppone dogmaticamente e cerca di giustificare affermandole come realtà naturali. Egli sottolinea come a tutto il sociale competa in rapporto all'individuo un "carattere imperativo", assume come tali gli obblighi imposti all'individuo – imposti secondo Durkheim dalla società –, e limita la sua indagine al fatto che gli uomini si sentono – forse a torto – obbligati. Durkheim vede nella società un'autorità vincolante, cioè un valore che si presta tanto poco a essere trattato in termini puramente da scienza causale della natura quanto i doveri.

Un fatto sociale va riconosciuto dal potere esteriormente vincolante che esercita o è in grado di esercitare sui singoli. [51]

Anzi per Durkheim "sociale" e specialmente "collettivo" e "obbligatorio", sono sinonimi [52]. Com'è noto egli descrive come una proprietà essenziale dei fenomeni sociali, il fatto di «esercitare dall'esterno una coercizione sulla coscienza individuale». [53]

La società sarebbe così in grado di imporre all'individuo «i tipi di pensiero e azione che ha rivestito della sua autorità» [54]. Questa "autorità" della società consiste nella sua capacità di obbligare, questo suo "imporre" è un obbligare a un determinato comportamento. Dato che un tale obbligo proviene "dall'esterno", «la fonte di tutto ciò che è vincolante deve risiedere fuori dall'individuo» [55].

Tuttavia, se ci si riferisce al fatto della coercizione esercitata "dall'esterno" sulla coscienza individuale, se si prende per ciò stesso in considerazione un fatto della coscienza soggettiva e si spiega questo fatto come un tratto essenziale del sociale, ne viene che è finita per l'oggettività del sociale.

Ma allora non è neppure il caso di vedere perché si parla ancora di obbligo. Si tratta meramente dell'effetto di una causa: il processo rappresentativo prodotto nell'uomo da qualche atto del mondo esterno, che nuovamente porta a un impulso di volontà e in definitiva a un comportamento, è una catena di cause ed effetti nello stesso senso del riscaldamento e della fusione di un pezzo di metallo al calore di una fiamma. Il fuoco "obbliga" forse il pezzo di metallo a diventare caldo e infine a fondersi? Il cuore è forse obbligato a battere? La causa è "autorità" per l'effetto? Se la "coercizione", in virtù della quale l'effetto segue la causa, e di cui la "coercizione" che il fatto sociale esercita "dall'esterno" sulla coscienza individuale è chiaramente solo un caso particolare, è un obbligo, la causa ha carattere "imperativo"? Ma è proprio basandosi su questo che pare si arrivi al campo del sociale!

Che cosa si ritenga essere lo "coercizione" lo sappiamo quando Durkheim spiega: «in realtà il fatto associativo, anche andando indietro nella storia, è fra tutti il più coercitivo perché è la fonte di tutti gli altri vincoli». La questione riguarda la "fonte", cioè il fondamento della validità dei

vincoli e non la causa delle rappresentazioni, volontà e azioni! È proprio a questo nesso che Durkheim riconduce la comunità coercitiva dello Stato cui si appartiene e si è legati senza riguardo alcuno per la propria volontà. In Durkheim questo Stato appare, per così dire, come la quintessenza di tutti i legami sociali, di tutti i vincoli. Ed è appunto nello Stato che appare evidente che tutto ciò che Durkheim cerca di esprimere con l'affermazione di una cosalità particolare, psico-corporea, nel mondo esterno dell'individuo, non è altro che la validità oggettiva – in qualche modo presupposta – di un contenuto spirituale specifico, autonomo, la validità oggettiva di un sistema normativo.

È così mostrato a sufficienza il tratto fondamentale etico-politico di questa sociologia "da scienza naturale". Ed è anche a partire da questo presupposto che va giudicata la teoria di Durkheim secondo cui la società si identifica con Dio.

«Quando non si riesce – dice Durkheim – a collegare la totalità delle idee morali a una realtà che un bambino possa afferrare con le dita, l'istruzione morale è inefficace. Si deve dare al bambino la sensazione di una realtà come fonte della vita da cui vengono forza e sostegno. Ma per questo è necessaria una realtà vitale concreta» [56]. Questa autorità secondo Durkheim è la società. «La società è una forza morale superiore, che possiede lo stesso tipo di trascendenza che le religioni attribuiscono alla divinità».

Come già abbiamo sottolineato, Durkheim non ha tanto, o almeno non ha solo la tendenza a spiegare il fatto psicologico della forza motivante di certe rappresentazioni normative, quanto piuttosto la tendenza a giustificarne la validità fondandola su un' autorità, sulla società elevata a divinità. «Si capisce – egli dice – che ci inchiniamo con rispetto di fronte a quella società che esige da noi quei piccoli e grandi sacrifici che stabiliscono l'impianto della vita morale. Il credente adora Dio perché è da Dio che crede di aver ricevuto la sua esistenza e soprattutto la sua esistenza spirituale, la sua anima. Abbiamo gli stessi motivi per riportare questo sentimento al collettivo» [57].

Solo un essere cosciente può essere dotato dell'autorità necessaria a fondare l'ordine morale. Dio è una personalità di questo tipo così come la società. Se si comprende perché il credente ama e adora la divinità, quale motivo ci impedisce di comprendere che la mente laica può amare e adorare il collettivo, che forse è l'unico reale nel concetto coi divinità?. [58]

Il credente non sbaglia quando crede nell'esistenza di un potere morale dal quale dipende e al quale deve ciò che ha di meglio. Questo potere c'è: è la società. [59]

Dato che le usanze del culto hanno l'evidente scopo di rinforzare il legame tra il credente e il suo Dio, a un tempo esse consolidano in verità i legami che legano l'individuo alla società di cui è membro, poiché Dio è solo l'espressione in immagine della società. [60]

Come conclusione del suo lavoro sulle forme elementari della vita religiosa, dedicato al sistema totemico in Australia, Durkheim dice:

Abbiamo visto che la realtà rappresentata dalle mitologie in forme tanto svariate, e che è la causa oggettiva generale ed eterna dei particolari sentimenti che costituiscono l'esperienza religiosa, è la società. [61]

E a proposito del totem lo studio del quale ha portato Durkheim ad affermare questa identità del sociale con il religioso, egli dice:

Esso è il segno per mezzo del quale ogni clan si distingue dall'altro, il marchio visibile della sua personalità, che sostiene tutto ciò che appartiene al clan a qualche titolo, uomini, animali, cose. Se quindi il simbolo di Dio e della società è uno solo, non sono forse Dio e la società una medesima cosa? Come avrebbe potuto il simbolo del gruppo diventare l'espressione di questa cosiddetta divinità, se divinità e gruppo fossero due realtà distinte? Il dio del clan, il principio totemico non può quindi essere altro che il clan stesso, ma ipostatizzato e offerto alla fantasia negli oggetti percettibili della pianta e dell'animale che funge da totem. [62]

Ma con questo l'enigma del totemismo è psicologicamente tanto poco chiarito, quanto poco è data risposta alla questione di quale sia allora la fonte comune da cui derivano sia la disposizione religiosa che quella sociale dell'uomo. Infatti il problema dell'autorità sociale non è psicologicamente risolto dal fatto di identificarlo con quello dell'autorità religiosa.

Anche in questa direzione Freud con la sua indagine psicoanalitica è andato oltre i risultati della sociologia fino a oggi. Poiché Freud non ha assolutamente a che fare con la giustificazione di una qualsiasi autorità, ma esclusivamente con la spiegazione di fenomeni psichici. Egli rimane – forse proprio per questa ragione – nel campo della psicologia individuale e rinuncia alla conoscenza mistico-metafisica di un'anima collettiva distinta dai singoli animi.

Come Durkheim, anche Freud si è occupato dello studio del totemismo, ed anche lui si è imbattuto nelle intime relazioni fra l'esperienza sociale e quella religiosa. Solo che Freud non si è accontentato di spiegare che Dio e società sono identici. Egli ha scoperto la radice psichica cui si riconducono sia il legame sociale sia quello religioso, e precisamente col suo tentativo di spiegare il totemismo in termini di psicologia individuale. Prendendo alla lettera – forte delle concordanze da lui scoperte nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici – l'asserzione dei popoli primitivi che il totem era loro antenato e padre originario, un'asserzione “di cui finora gli etnologi avevano saputo ben poco che fare, e che per questo avevano relegato in secondo piano”, ha riconosciuto che il totem significava il padre originario.

Già in precedenza ho menzionato l'ipotesi di Freud in accordo con Darwin, che la forma originaria della società umana era l'orda dominata da un maschio potente, in cui il padre dispotico e geloso tiene per sé tutte le femmine e scaccia i figli che si fanno adulti, i quali un giorno si riuniscono, uccidono e divorano il padre e sostituiscono all'orda paterna il clan fraterno. Il padre ucciso e divorato, per via del rimorso diventa Dio, e ciò che con la forza aveva effettivamente impedito mentre era in vita – il rapporto sessuale tra i figli e le femmine del gruppo – è elevato per via della cosiddetta “obbedienza postuma” scoperta dalla psicoanalisi, a contenuto di norme sociali e religiose. Nei particolari di questa teoria, insolitamente ingegnosa e acuta, non possiamo né dobbiamo addentrarci ora. Quel che ci importa è che sia stabilito che una spiegazione psicologica dei legami sociali e religiosi, come pure della loro concatenazione, parte dal ricondurli a un'esperienza di base psichica, al rapporto dei figli con il padre. L'autorità divina e quella sociale possono essere identiche solo per il fatto che entrambe sono soltanto forme diverse di quello stesso legame psichico che psicologicamente deve valere come autorità *tout court*: l'autorità del padre. [63]

Proprio perché nella psicologia di Freud non ha alcuna importanza la motivazione normativa dei doveri sociali attraverso l'erezione di un valore superiore, di una superiore “autorità” in questo senso etico-dogmatico - così com'è rappresentata nella società-Dio (oppure Dio-società) di Durkheim - ma importa piuttosto un'analisi che scopra le cause del comportamento umano – per cui la sua psicologia sociale dev'essere necessariamente psicologia individuale - l'“autorità” del padre, che dalla psicoanalisi è isolata come fattispecie originaria dell'animo umano,

non significa altro che un caso particolare della motivazione, una regola in base alla quale un comportamento di un uomo è orientato secondo la volontà e l'essenza dell'altro. [64]

Circa i risultati della ricerca di Freud rivolta ai fondamenti psichici dell'ideologia sociale come di quella religiosa, vorrei ancora appuntare quanto segue: nel suo tentativo di chiarire le origini della formazione sociale e religiosa, Freud si ricollega alle indagini del ricercatore inglese Robertson Smith (*The Religion of the Semites*, seconda edizione, London 1907).

Questi sostiene che una cerimonia singolare, il cosiddetto pasto totemico, l'uccisione e la consumazione in comune di un animale di particolare importanza, l'animale-totem, ha costituito fin da principio una parte integrante del sistema totemico. Poi offerta sacrificale alla divinità, a scopo di riconciliazione, esso significa originariamente un "atto di socialità, una comunione del credente con il suo Dio" ("*an act of social fellowship between the deity and his worshippers*"). Col mangiare una stessa vittima sacrificale si stabilisce la comunità di stirpe, l'unità sociale secondo la rappresentazione dei primitivi. Il commensale vale come appartenente.

Ma perché al bere e al mangiare in comune è ascritta questa forza di legame?

Nelle società più primitive esiste un legame solo, il quale unisce incondizionatamente e senza eccezioni, quello della comunità di stirpe (*kinship*). I membri di questa comunità parteggiano l'un per l'altro solidalmente, una stirpe è un gruppo di persone le cui vite sono talmente legate in un'unità fisica che le si può considerare come pezzi di una vita comune...

È stato detto che in epoche più tarde ogni pasto comune, la partecipazione a una medesima sostanza che penetra nei loro corpi, stabilisce tra i commensali un legame sacro; in tempi più antichi questo significato sembra spettare solo alla partecipazione alla sostanza di un'offerta sacra. Il sacro mistero della morte sacrificale si giustifica in quanto solo per questa via può costituirsi il legame sacro che unisce i partecipanti vicendevolmente e con il loro Dio.

L'identità di sostanza tramite la concezione realistica della comunità di sangue, lascia intendere la necessità di rinnovarla di volta in volta tramite il processo fisico del pasto sacrificale". Questo sacrificio deve appunto "fornire la sostanza sacra consumando la quale i soci del clan si assicurano della loro identità materiale reciprocamente e con la divinità. [65]

I passi qui riportati secondo questa connessione, sono importanti per me da due punti di vista. In primo luogo, che per il pensiero primitivo l'unità sociale, il legame di una molteplicità di individui in unità viene a esprimersi nella sostanza visibile e tangibile dell'animale sacrificale (Totem) consumato in comune. In secondo luogo, che l'unità sociale – come ha riconosciuto anche Durkheim – ha fin dal principio carattere religioso, che il legame sociale si attua in qualche modo tramite il legame con la divinità, e anzi che entrambi i legami – in quanto legami psichici – sono fondamentalmente identici fin dal principio, come appare dal fatto che l'animale totemico sacrificato, che consumato in comune stabilisce il legame sociale è la divinità stessa.

Partendo da una posizione del tutto diversa rispetto a quella psicologica assunta da Freud, prendendo l'avvio dal punto di vista che ho caratterizzato all'inizio come quello di una teoria del diritto contrapposta alla sociologia psicologica come scienza naturale esplicativa in termini causali, una teoria che concepisce lo Stato come uno specifico contenuto di senso e non come il corso regolato in qualche modo del comportamento effettivo degli uomini, come un'ideologia nella sua specifica autonomia, come sistema di norme e precisamente di norme giuridiche, come ordinamento giuridico, sono giunto a risultati sorprendentemente paralleli a quelli dell'indagine psico-sociologica, e che in certo modo consentono di illuminare il problema da un altro lato.

Il problema centrale della teoria del diritto rivolta allo Stato, non solo della cosiddetta

dottrina dello Stato e del diritto, ma soprattutto della dottrina generale dello Stato, di cui la dottrina dello Stato e del diritto in senso tradizionale costituisce solo una parte benché la più significativa e sostanziosa, è il problema del rapporto tra Stato e diritto.

Ora, benché proprio la dottrina dello Stato sia una delle più antiche discipline e forse la più antica scienza – però già la prima conoscenza naturale, mitologico-religiosa, dev'essere stata preceduta da una riflessione sullo Stato, perché già il re (Padre) che guida gli uomini, per mezzo di un comando legale era manifestamente il modello della divinità che governa la natura, e la legge giuridica il modello della legge naturale – la situazione del suo problema fondamentale nella letteratura scientifica è peggio che desolante. Non solo perché dai diversi autori vengono espresse, a proposito del rapporto tra Stato e diritto, concezioni completamente contraddittorie e del tutto inconciliabili tra loro – mentre gli uni spiegano il diritto, come un presupposto logico dello Stato, gli altri spiegano lo Stato come il presupposto, anzi come il creatore, del diritto –, ma anche perché si trovano di regola nello stesso autore entrambe le concezioni, l'una accanto all'altra, condensate nelle più sospette contraddizioni.

Il che è tanto più sorprendente quando appare, a proposito dello Stato e del diritto, che si ha a che fare con fenomeni assolutamente quotidiani e correnti.

Da un'analisi critica delle trattazioni scientifiche fino a oggi, risulta anche che nel quasi insolubile problema della teoria dello Stato e del diritto – caso frequente nella storia delle scienze – si è di fronte a uno pseudo-problema. Laddove la teoria ha cercato di determinare due entità fra loro distinte e il loro rapporto, in verità si tratta di un unico oggetto. Lo Stato, come ordinamento di comportamento umano, è identico a quell'ordinamento coercitivo che cogliamo come diritto o ordinamento giuridico. Ma nella misura in cui si rappresenta lo Stato non nella categoria dell'ordinamento, non come un sistema astratto di norme di comportamento umano, bensì in modo figurato come personalità operante, attiva – è in questo senso che la parola "Stato" compare nella maggioranza dei casi – questo concetto significa solo la personificazione illustrativa dell'ordinamento giuridico che crea la comunità sociale e fonda l'unità di una molteplicità di comporta menti umani. Attraverso l'ipostatizzazione di questa personificazione – un tipico errore di ragionamento messo in luce ultimamente dalla filosofia del *Come-Se* di Vaihinger – viene raddoppiato l'oggetto unico della conoscenza, l'ordinamento coercitivo di comportamento umano, e generato l'irrisolvibile pseudo-problema di un rapporto tra due oggetti, laddove sussiste solo l'identità di un solo e medesimo oggetto astratto, cui viene contrapposta la sua personificazione erroneamente posta come reale, che appare solamente come un espediente mentale, utile a fini di illustrazione e di semplificazione (abbreviazione).

La tecnica di questa ipostatizzazione con il suo raddoppiamento del suo oggetto di conoscenza, e con il suo seguito di pseudo-problemi, è assolutamente la stessa già in atto nella concezione mitologica della natura, la quale rappresenta dietro ogni albero una Driade, dietro ogni fonte un dio fontano, dietro la luna la dea Luna e dietro al sole, Apollo.

Dal punto di vista della critica della conoscenza, questo metodo mitologico, che già grazie alla nostra lingua sostantiva – come Fritz Mauthner l'ha riconosciuta e chiamata – è ancora profondamente insito in tutte le scienze, ma specialmente 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.

Se si può stabilire che lo Stato, pensato dalla teoria dello Stato come distinto rispetto al diritto, "dietro" il diritto, come "portatore" del diritto, è una "sostanza" raddoppiante e produttore pseudo-problemi così come l'"anima" in psicologia e la "forza" in fisica, si ottiene

allora una dottrina dello Stato senza Stato, così come già oggi c'è una psicologia senza un'"anima" e senza tutti gli pseudoproblemi con cui la psicologia razionale si è data pena (l'immortalità per esempio, uno specifico problema di sostanza), e una fisica senza "forze".

Psicologicamente tuttavia – e solo psicologicamente – questa inclinazione alla personificazione, all'ipostatizzazione, questa tendenza alla sostanzializzazione, si lascia comprendere. Ed è proprio da questo punto di vista che appare solo come una differenza di grado il fatto che la scienza naturale supponga dietro i fenomeni l'esistenza di forze, laddove i primitivi si rappresentano ancora degli dei.

Per questo in linea di principio è lo stesso che per il pensiero orientato in senso primitivo-totemico, l'unità sociale, il legame di una molteplicità di individui in unità possa arrivare a esprimersi solo nella sostanza visibile e tangibile dell'animale sacrificate (Totem) consumato in comune, e che la moderna teoria dello Stato e del diritto debba immaginarsi l'ordinamento sociale astratto, questo sistema di norme giuridiche e coercitive, cioè l'unità della comunità sociale effettiva (ed è solo in questo ordinamento che consiste tale comunità) solo come una cosa o una sostanza come una persona "reale" formata in modo assolutamente antropomorfo, senza diventare cosciente del carattere proprio a questa rappresentazione come quello di un puro espediente mentale; tanto più se si nota come sia forte la tendenza a fingersi questa "persona" come un qualcosa di possibilmente visibile e tangibile, come un essere vitale iperbiologico. In questo punto la teoria dello Stato è primitiva come il sistema totemico che è appunto la teoria dello Stato dei primitivi.

In quanto concetto di sostanza come "forza" e "anima", in quanto finzione personificatrice, il concetto di Stato si presenta in parallelo al concetto di Dio. La concordanza nella struttura logica di entrambi i concetti è effettivamente sbalorditiva, tanto più se si considera l'ampia analogia esistente tra il modo di porre e risolvere problemi della teologia e della dottrina dello Stato.

Questa analogia mi ha particolarmente colpito nelle rappresentazioni date nella letteratura più recente, del rapporto tra Stato e diritto.

Lo Stato trascendente il diritto, meta-giuridico, che in verità non è altro che la personificazione ipostatizzata, l'unità realizzata del diritto, corrisponde esattamente al Dio trascendente la natura, soprannaturale, che non è altro che la personificazione grandiosoantropomorfa dell'unità di questa natura. Come la teologia cerca in fondo di superare questo dualismo da essa stessa creato, ponendo il problema – insolubile secondo i suoi propri presupposti – del rapporto d'unità del Dio metafisico in relazione alla natura, e della natura extradivina in relazione a Dio, così anche la teoria dello Stato e del diritto è costretta a rapportare lo Stato metagiuridico al diritto, il diritto extrastatale allo Stato.

La teologia – non solo quella cristiana – cerca la soluzione del suo problema per una via mistica: attraverso l'umanazione o l'incarnazione di Dio, il Dio ultramondano passa al mondo, o meglio ai suoi rappresentanti, all'uomo. La soluzione che la dottrina dello Stato e del diritto sta cercando è la stessa.

È la dottrina della cosiddetta autobbligazione o autolimitazione dello Stato, per cui lo Stato sopraggiuridico, fatto per sottomettere volontariamente al suo proprio ordinamento giuridico, cioè quello da lui stesso creato, e da potere extra-giuridico diventa un essere giuridico, passa semplicemente a diritto.

A questa teoria, in quanto si pone in contraddizione con i presupposti stessi della dottrina dello Stato e del diritto, e vuole rendere comprensibile l'incomprensibile, cioè che due esseri

distinti siano uno solo, si è rinfacciato da sempre di non mancare di un certo carattere "mistico". Finora però non si è ancora osservato che il mistero dell'umanazione di Dio è sostenuto dalla teologia addirittura dal punto di vista della "autolimitazione" di Dio.

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 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, come ho provato in modo particolareggiato. [66]

Così il rapporto, mostrato dalla psicologia sociale, tra il religioso e il sociale, trova conferma da parte della critica della conoscenza. Considerato da questo punto di vista, lo Stato si presenta quindi come un concetto di Dio, perché fondato sul dualismo sistematico caratteristico del metodo teologico, cioè perché come ipostatizzazione dell'unità dell'ordinamento giuridico è stato prodotto come essere trascendente rispetto a questo, così come Dio come personificazione della natura è stato prodotto come formazione di una finzione trascendente questa. Da un punto di vista di critica della conoscenza, importa soprattutto superare il metodo teologico nelle scienze dello spirito e specialmente nelle scienze sociali, eliminare il dualismo sistematico.

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.

NOTE

- [1] Viene qui riproposto un saggio di Hans Kelsen a testimonianza di un importante debito iniziale dello Studium Cartello.

Era apparso in: Giacomo B. Contri, *La tolleranza del dolore. Stato Diritto Psicoanalisi*, Sic 1977.

Hans Kelsen

IL CONCETTO DI STATO E LA PSICOLOGIA SOCIALE

Con particolare riguardo alla teoria delle masse di Freud

traduzione di G. B. Contri e C. Marzotto nel volume di H. Kelsen, La democrazia,

Il Mulino, Bologna 1981

Pubblichiamo tra i testi fondamentali di riferimento nell'elaborazione di Studium Cartello il saggio di Hans Kelsen, *Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse*, che compare in traduzione italiana di Giacomo B. Contri e Costanza Marzotto nel volume di H. Kelsen, *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1981.

Si tratta della traduzione del testo originario tedesco, pubblicato nel 1922 in "Imago", vol. VIII, fasc. 2 (Internationaler Psychoanalytischer Verlag) e ristampata da Kraus Reprint, Nendeln, Lichtenstein, 1969, pp. 97-141. La traduzione italiana comparve per la prima in "Sic. Materiali per la Psicoanalisi", 1976, n. 5, pp. 13-30 e successivamente in Giacomo B. Contri, *La tolleranza del dolore*, seconda parte: Testi, La Salamandra, Milano 1977, pp. 251-291.

Delle citazioni di Freud è indicato tra parentesi il passo corrispondente all'edizione italiana Freud, *Opere*, Borinighieri, Torino 1967 ss. Analogamente per le opere di Durkheim tradotte in italiano e cioè: E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Ed. Comunità, Milano 1963 e dello stesso autore, *Le forme elementari della vita religiosa*, Ed. Comunità, Milano 1963. ✂

- [2] Cfr. Freud, *Totem und Tabù*, II ed., 1920 (trad. it., *Totem e tabù*, in *Freud, Opere*, cit., vol. 7, 1975, pp. 7-164)

e *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921 (trad. it. in *Freud, Opere*, cit., vol. 9, 1977, pp. 261-330); inoltre il mio scritto: *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen 1922, da cui sono tratte alcune parti della presente trattazione. ↗

- [3] *Soziologie*, 1908, pp. 5-6. ↗
- [4] Cfr. W. Moede, *Die Massen- und Sozialpsychologie in kritischen Überblick*, in "Zeitschrift für pädagogische Psychologie", 1915, p. 393. ↗
- [5] S. Sighele, *La coppia criminale*, II ed. ted. di Kurella, 1898. ↗
- [6] *Die Psychologie der Massen (Psychologie des foules)*, trad. Eisler, III ed. 1919 (trad. it., G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1980). ↗
- [7] *Ibid.*, p. 9 (trad. it. cit., p. 45). ↗
- [8] *Ibid.*, p. 9 (trad. it. cit., pp. 45-46). ↗
- [9] *Ibid.*, p. 12 (trad. it. cit., pp. 49-50). ↗
- [10] *Ibid.*, pp. 16-17 (trad. it. cit., p. 55). ↗
- [11] *Ibid.*, p. 17 (trad. it. cit., pp. 56-57). ↗
- [12] *Ibid.*, p. 14 (trad. it. cit., p. 50). ↗
- [13] *Ibid.*, p. 14 (trad. it. cit., p. 50). ↗
- [14] *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, cit., p. 2 (trad. it., *Psicologia delle masse ed analisi dell'io*, cit., p. 261). ↗
- [15] *Ibid.*, p. 7 (trad. it., cit., p. 264). ↗
- [16] *Ibid.*, p. 45 (trad. it. cit., pp. 281-82). ↗
- [17] *Ibid.*, p. 45 (trad. it. cit., p. 282). ↗
- [18] *Ibid.*, p. 64 (trad. it., cit., p. 292). ↗
- [19] *Ibid.*, p. 62 (trad. it. cit., p. 291). ↗
- [20] *Ibid.*, pp. 66 ss., pp. 71-12 (trad. it. cit., pp. 296 ss., pp. 303-304 ss.). ↗
- [21] *Ibid.*, p. 72 (trad. it. cit., p. 296). ↗
- [22] *Ibid.*, p. 98-99 (trad. it. cit., p. 309). ↗
- [23] *Ibid.*, p. 83 (trad. it. cit., p. 301). Il rapporto con il capo è simile a quello dell'"innamorato", cioè dell'amante con rimozione della meta sessuale nei confronti del suo oggetto, o del medium con l'ipnotizzatore. Nel testo si tratta del rapporto dell'innamorato con il suo oggetto. ↗
- [24] *Ibid.*, p. 287-88, 113 (trad. it. cit., pp. 304, 316). ↗
- [25] *Totem und Tabu*, pp. 116 ss. (trad. it., *Totem e tabù*, cit., vol. 7, pp. 145 ss.); *Massenpsychologie*, cit., pp. 100 ss (trad. it., *Psicologia delle masse*, cit., vol. 9, pp. 310 ss.). ↗
- [26] A questo proposito dev'essere menzionato Heinrich Schurtz, che nella sua opera: *Alterklassen und Männerbünde* (Classi d'età e vincoli umani), 1902, introduce la tesi per cui tutte le formazioni sociali più elevate, e quindi in particolare lo Stato, risalgono ad associazioni di maschi che sono osservate in tutti i popoli primitivi, come case per uomini, circoli, associazioni segrete ecc. Secondo Schurtz questi legami maschili poggiano su una specifica pulsione sociale, indubbiamente di natura simpatetica, ma distinta dalla pulsione sessuale, anzi diretta contro di essa. Solo la rimozione della pulsione sessuale fondamentalmente antisociale è condizione per la differenziazione sociale e il progresso culturale. ↗
- [27] *Massenpsychologie*, cit., p. 101 (trad. it., cit., pp. 310). ↗

- [28] *Ibid.*, p. 111 (trad. it. cit., pp. 315). ↗
- [29] *Ibid.*, p. 102 (trad. it. cit., pp. 311). ↗
- [30] *Ibid.*, p. 102 (trad. it. cit., pp. 316). ↗
- [31] *Ibid.*, p. 112 (trad. it. cit., p. 316). ↗
- [32] *Ibid.*, p. 28 (trad. it. cit., p. 272). ↗
- [33] *Ibid.*, p. 28 (trad. it. cit., p. 273). ↗
- [34] W. McDoucall, *The Group Mind*, Cambridge, 1920. ↗
- [35] S. Freud, *Massenpsychologie*, cit., p. 35 (trad. it., cit., p. 276). ↗
- [36] *Ibid.*, p. 57 (trad. it. cit., p. 288). ↗
- [37] *Ibid.*, p. 87 (trad. it. cit., p. 304). ↗
- [38] *Ibid.*, p. 57 (trad. it. cit., p. 289). ↗
- [39] Come è noto, il sociologo francese Tarde (*La logique sociale*, 1895, e *Les loi de l'imitation*, II edizione, 1895) parte dal fatto dell'imitazione suggestiva come il fatto sociale fondamentale, e caratterizza il gruppo sociale come una quintessenza di esseri che si imitano a vicenda. È chiaro che lo Stato come gruppo sociale nel senso della definizione di Tarde non può essere presa in considerazione. Che però nella realizzazione dell'idea di Stato si possa giungere a tale formazione di gruppo, lo si deve ammettere per principio. ↗
- [40] R. Eisler, *Soziologie*, 1903, p. 9. ↗
- [41] E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Leipzig 1908 (trad. it.: *Le regole del metodo sociologico*, in *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Ed. Comunità, Milano 1963, pp. 1-133). ↗
- [42] *Ibid.*, p. 43 (trad. it. cit., p. 38). ↗
- [43] *Ibid.*, p. 38 (trad. it. cit., p. 35). ↗
- [44] *Ibid.*, p. 28 (trad. it. cit., p. 26). ↗
- [45] *Ibid.*, p. 27 (trad. it. cit., p. 26). ↗
- [46] *Ibid.*, p. 131 (trad. it. cit., p. 100). ↗
- [47] *Ibid.*, pp. 132, 133 (trad. it. cit., p. 101). ↗
- [48] *Ibid.*, p. 32 (trad. it. cit., p. 29). ↗
- [49] *Ibid.*, p. 69 (trad. it. cit., p. 35). ↗
- [50] *Ibid.*, p. 7 (trad. it. cit., p. 10). ↗
- [51] *Ibid.*, p. 35 (trad. it. cit., p. 31). ↗
- [52] *Ibid.*, p. 34 (trad. it. cit., p. 30). ↗
- [53] *Ibid.*, p. 130 (trad. it. cit., p. 99-100). ↗
- [54] *Ibid.*, p. 131 (trad. it. cit., p. 100). ↗
- [55] *Ibid.*, p. 134 (trad. it. cit., p. 102). ↗
- [56] "Bulletin de la société de philosophie", 1906, p. 227. Ricavo questa citazione dallo scritto di Fouillé: *Humanitaires et Libertaires au point de vue sociologique e morale*. Il "Bulletin de la société de philosophie" finora non mi era stato accessibile. La mia attenzione è stata richiamata da questo scritto come dallo scritto di Durkheim citato in seguito: *Les formes elementaires de la vie religieuse, Le système totemique en*

Australie, Paris, 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Ed. Comunità, Milano 1963), solo dopo l'apparizione del mio lavoro sul concetto sociologico e giuridico dello Stato. Colgo perciò l'occasione, fornitami dalla rivista "Imago", per completare l'esposizione del metodo sociologico di Durkheim in questo punto importante del parallelo istituito da Durkheim tra Dio e società. ↗

[57] *Ibid.*, p. 192. ↗

[58] *Ibid.* ↗

[59] *Les formes elementaires de la vie religieuse*, p. 322 (trad. it. cit., p. 248). ↗

[60] *Ibid.*, p. 323 (trad. it. cit., p. 249). ↗

[61] *Ibid.*, p. 597 (trad. it. cit., p. 458). ↗

[62] *Ibid.*, p. 295 (trad. it. cit., p. 228). ↗

[63] La psicoanalisi possiede questo carattere di rigorosa spiegazione causale anche laddove essa - come nella *Psicologia delle masse e analisi dell'io* di Freud - lontana da qualsiasi tendenza politica, scopre il meccanismo psichico sul quale si basa la forma monarchica di Stato, la cui preminenza nella storia politica non sarebbe altrimenti comprensibile. ↗

[64] Cfr. *Massenpsychologie*, pp. 89 ss. (trad. it. cit., p. 304). ↗

[65] *Totem und Tabu*, cit. pp. 123 ss. (trad. it. cit., pp. 140 ss.). ↗

[66] Cfr., per questo il mio scritto *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 1922, pp. 219 ss. ↗

© Studium Cartello – 2007

Vietata la riproduzione anche parziale del presente testo con qualsiasi mezzo e per qualsiasi fine senza previa autorizzazione del proprietario del Copyright