



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

L'individuo e l'ethos.

La famiglia come istituzione in Hegel e Freud

Relatore:

Ch.mo Prof. Pierpaolo Cesaroni

Laureando:

Enrico Giacomelli

Matricola n. 2038064

ANNO ACCADEMICO 2023- 2024

INDICE

Introduzione		5
Capitolo 1.	L'individuo: dal contrattualismo alla famiglia hegeliana	7
1.1.	la volontà libera come inevitabile punto di partenza dei <i>Lineamenti</i>	7
1.2.	Contrattualismo hobbesiano e produzione degli individui come liberi e uguali	8
1.3.	Il contrattualismo hobbesiano e le contraddizioni degli individui liberi e uguali. Il tentativo di superamento del dominio da parte di Rousseau	11
1.4.	Le contraddizioni nel pensiero di Rousseau: il ripresentarsi del dominio	13
1.5.	L'eticità: superare l'aporia molti-uno	14
1.6.	L'individuo e l'ethos nella famiglia. Alcuni punti ciechi	16
Capitolo 2.	Freud: individuo, ethos e famiglia	19
2.1.	Freud e la molteplicità nella famiglia	19
2.2.	Il complesso edipico e l'internalizzazione dell'ambivalenza	21
2.3.	Complesso edipico: necessità e contingenze nel rapporto con l'ethos	23
2.4.	Dall'orda primordiale alle prime civiltà attraverso il complesso edipico	25
Capitolo 3.	La psicoanalisi e i concetti politici	29
3.1.	L'individuo freudiano e lo Stato hegeliano	29
3.2.	L'ipotesi di un contrattualismo freudiano	31
3.3.	Psicoanalisi e Stato hegeliano	33
Conclusione		35
Bibliografia		37

Introduzione

L'individuo come concetto politico, come unità non ulteriormente scomponibile a cui la scienza politica in ultima istanza si riferisce, emerge nella modernità europea, inaugurando un piano del discorso politico inconcepibile all'interno delle coordinate aristoteliche, influenti in Europa fino alle soglie del XVII secolo. L'individuo così concepito co-emerge assieme alla corrente filosofico-politica del contrattualismo, in seno al diritto naturale moderno, secondo cui lo Stato avrebbe le sue radici in un contratto fra individui, per natura liberi e uguali.

Questa prospettiva irrompe nel dibattito politico europeo soprattutto grazie al *Leviatano*, opera di Hobbes. Il contratto tutelerebbe libertà e uguaglianza, nella misura in cui relativizzerebbe questi attributi inquadrandoli nei limiti prodotti dalla volontà comune in favore di stabilità e sicurezza; contemporaneamente li invertebbe. Verrebbe arginata così la condizione di pervasiva e reciproca minaccia esistenziale a cui la messa in atto dello sfrenato arbitrio individuale conduceva nello stato di natura, la condizione precedente al patto. Se nello stato di natura un individuo poteva imporre il proprio arbitrio su un altro, ovvero imporre il dominio della sua volontà su quella altrui, nel contratto le volontà individuali vengono comprese, grazie al meccanismo dell'autorizzazione e della rappresentanza, nella persona del Sovrano, attraverso cui il contratto assume effettività. Sotto il Sovrano non vi è più moltitudine di individui ma un popolo.

Rousseau, in polemica con una visione assolutista del contrattualismo, evidenzia come la volontà del Sovrano, lungi dal comprendere quella particolare degli individui, finisca sempre per essere loro estrinseca. Si ripresenta così il problema del dominio, a cui Rousseau farebbe fronte immaginando una sovranità senza rappresentanza. I concetti di individuo e di sovranità vengono riarticolati: l'individuo si trova a un tempo ad essere suddito e cittadino, e la sovranità vede emergere come suo contraltare il problema del governo, in cui sintomaticamente si ripresenta il problema della rappresentanza.

Delineato il concetto di individuo come punto di non ritorno, Hegel assumerà e supererà la concettualità giusnaturalista. L'individualità giusnaturalista è infatti per Hegel il risultato di un'astrazione, e lungi dall'essere assunto come un dato di fatto è piuttosto una tappa della dialettica speculativa, che al suo compimento considera l'individuo nella sua concretezza, ovvero non nel suo essere atomizzato ma inserito in istituzioni.

L'individuo, inserito in un ethos, può quindi rapportarsi eticamente nella misura in cui la sua volontà si articola e viene articolata attraverso le istituzioni, concretizzazioni dello spirito oggettivo. La volontà individuale sussume dentro di sé le forme dell'ethos, permettendo una catena di unificazioni dei fini che arriverà fino allo Stato, attraverso l'eticità. Il disagio derivato da una mancata armonizzazione con l'ethos sarebbe contingente, e la responsabilità di ciò completamente in capo all'individuo. La famiglia, prima figura dell'eticità, avrebbe quindi un ruolo fondamentale: grazie all'immediatezza etica che caratterizza questa istituzione, avverrebbe la prima e fondamentale sussunzione dei fini dell'ethos nella volontà individuale.

La scoperta dell'inconscio e la descrizione del disagio della civiltà da parte di Freud sembrano sfidare questa concezione: il desiderio, nella forma di pulsioni, sfuggirebbe, in parte, non solo al nostro controllo ma anche alla nostra consapevolezza. La famiglia, non più teatro di immediatezza etica ma di indicibili desideri opposti e inconciliabili, non sembra più adatta a svolgere il ruolo di istituzione etica che aveva in Hegel, e riemergono echi di categorie contrattualiste in testi come *Totem e tabù* o *Il disagio della civiltà*.

Obiettivo di questa tesi sarà quindi, dopo una ricostruzione dell'emersione del concetto di individuo e del suo rapporto con l'istituzione familiare nel pensiero di Hegel e di Freud, indagare una possibile relazione fra psicoanalisi e pensiero hegeliano.

1. L'individuo: dal contrattualismo alla famiglia hegeliana

1.1 La volontà libera come inevitabile punto di partenza dei *Lineamenti*

«Se è vero che le due dimensioni del superamento hegeliano del giusnaturalismo si possono ravvisare nella struttura logica della sua filosofia [...] è anche vero che questo superamento non si configura come mera negazione o contrapposizione, ma anche come concreto mantenimento di quel principio di soggettività che con il giusnaturalismo si è posto all'interno della tematica dello Stato»¹

Alla luce di queste considerazioni, possiamo considerare come si sviluppa il tema della soggettività nei *Lineamenti*², posto sin dal primo paragrafo del diritto astratto in relazione alla volontà libera³, ma che dovrà attraversare anche la sezione della moralità. Il confronto con il pensiero giusnaturalista sviluppato in queste prime due sezioni permette di approdare infine all'eticità, dove l'individuo è libero in maniera sostanziale, dato che per Hegel la libertà sostanziale si può dare solo all'interno dello stato e della sua costituzione grazie ad una disposizione d'animo politica⁴.

La volontà libera è inevitabilmente il punto di partenza per Hegel nei *Lineamenti*: si deve considerare come il pensiero hegeliano si proponga come comprensione dell'epoca storica⁵ in maniera filosofica, ovvero come consapevole attraversamento delle sue contraddizioni in modo da individuare propriamente la razionalità che la attraversa⁶. Nel caso dei *Lineamenti*, questo avviene attraverso la lente del diritto,

«inteso [...] non nella sua mera declinazione formale, ma in un senso più ampio, che comprende la vita sociale e politica, le istituzioni e insieme anche la categoria della soggettività, la quale segna a tal punto l'epoca moderna che, prescindendo da essa, non sono comprensibili e giustificabili nemmeno le istituzioni»⁷.

¹ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2013, p. 102.

² Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987¹³.

³ Hegel, *Lineamenti*, cit., §34.

⁴ Ivi, §268.

⁵ Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 106.

⁶ Hegel, *Lineamenti*, cit. p. 15: «così dunque questo trattato, in quanto contiene la scienza dello stato, dev'essere nient'altro che il tentativo di comprendere e di esporre lo stato come qualcosa entro di sé razionale. Come scritto filosofico esso non può far altro che esser lontanissimo dal dover costruire uno stato come dev'essere».

⁷ Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p.104.

Con la Rivoluzione francese e gli sconvolgimenti da essa portati, il concetto giusnaturalista di individuo - inteso come investito della libertà autonoma del volere e dell'uguaglianza formale rispetto agli altri individui, in quanto essere dotato di ragione - si è imposto come un punto di non ritorno. Nuovamente, con le parole di Duso:

«ciò che Hegel cerca di pensare è allora l'insieme dei rapporti fra gli uomini, così come si manifestano all'altezza dell'epoca storica in un quadro determinato dello sviluppo dello spirito oggettivo, quello caratterizzato dallo Stato moderno, quale si viene a delineare a seguito della Rivoluzione francese»⁸.

1.2 Contrattualismo hobbesiano e produzione degli individui come liberi e uguali

Partendo da una considerazione di Hegel rispetto agli esiti della Rivoluzione, possiamo cominciare a vedere l'aporeticità che viene rilevata da Hegel nel concetto di individuo per come si delinea nel contrattualismo giusnaturalista:

«cresciute a potere, queste astrazioni pertanto hanno sì da un lato prodotto il primo, dacché sappiamo del genere umano, immane spettacolo di iniziare ora del tutto da capo e dal *pensiero* la costituzione di un grande stato reale col sovvertimento d'ogni cosa sussistente e data, e di *voler* dare ad essa per base meramente il *preteso razionale*; dall'altro lato, giacché sono soltanto astrazioni prive di idee, esse hanno trasformato il tentativo nell'avvenimento più orribile e allucinante»⁹.

Il pensiero giusnaturalista avrebbe il merito di aver cercato una fondazione razionale del diritto e dello stato, attraverso il contrattualismo e le sue successive rielaborazioni, ma si sarebbe mantenuto ad una modalità astratta, formale, producendo le nefaste conseguenze del Terrore.

Le radici del contrattualismo sono ravvisabili nel *Leviatano*¹⁰ di Hobbes, dove, attraverso il meccanismo della rappresentanza e dell'autorizzazione, nell'uscita dallo stato di natura tramite il contratto, co-emergono tanto gli individui come soggetti liberi e

⁸ Ivi, p. 106.

⁹ Hegel, *Lineamenti*, cit., §258 ann.

¹⁰ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan* (1651), trad. it. *Leviatano*, a cura di G. Micheli, BUR Classici, Milano 2011¹¹.

uguali sottoposti alla legge, quanto la legittimazione di quella legge a cui sono sottoposti. Gli individui nello *stato di natura* sono intesi da Hobbes come egualmente liberi in quanto non assoggettati volontariamente a un sovrano¹¹, soggetti quindi solo alle conseguenze del loro sfrenato arbitrio, che si traduce in una costante minaccia reciproca all'autoconservazione. Gli individui in questo stato non sono naturalmente politici, ma nemmeno solitari: la natura li dissocia¹².

In questo quadro, è diritto naturale di ognuno usare liberamente il proprio arbitrio per evitare la sofferenza e la morte: «tale diritto non pone alcuna obbligazione altrui e, dato che appartiene a ognuno, la libertà che così viene definita viene a essere la libertà dello stato di guerra: [...] nessuna misura comune è posta all'agire dei singoli, perché nessuno è legittimato a porla»¹³, e nessun diritto sulle cose è mantenuto in modo stabile. Tra le facoltà della mente che pongono tutti gli individui in una condizione di uguaglianza (formale) vi è la ragione: «la RAGIONE [...] non è che il calcolo (cioè l'addizione e la sottrazione) delle conseguenze dei nomi generali su cui c'è accordo per *contrassegnare* e *significare* i nostri pensieri»¹⁴. In questo senso la retta ragione è al pari di un «conto [che è] ben computato per il fatto che un gran numero di uomini lo ha approvato unanimemente»¹⁵. In questo senso le passioni non possono essere corrette o sottoposte a ragione, ovvero a calcolo: «un “appetito razionale” è in se stesso contraddittorio»¹⁶; tuttavia la ragione può scoprire le leggi di natura, precetti o regole generali che vietano «ad uomo di fare ciò che è lesivo della sua vita o che gli toglie i mezzi per preservarla, e di omettere ciò con cui egli pensa possa essere meglio preservata»¹⁷. La legge di natura fondamentale, quindi, sarà «che ogni uomo debba sforzarsi alla pace, per quanto abbia speranza di ottenerla, e quando non possa ottenerla, cerchi e usi tutti gli aiuti e i vantaggi della guerra»¹⁸. È Hobbes stesso a spiegarci come la prima parte di questa regola contenga la prima fondamentale legge di natura, ovvero cercare la pace e conseguirla, mentre la

¹¹ Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in *Il potere*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 2015, p. 126.

¹² Ivi, p. 127.

¹³ Ivi, p. 128.

¹⁴ Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 43.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, cit., p. 128.

¹⁷ Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 134.

¹⁸ Ivi, p. 135.

seconda parte contiene la somma del diritto di natura, che è difendersi con tutti i mezzi possibili¹⁹.

Sono state così poste la ragione come facoltà propria dell'uomo e la volontà libera; la prima, attraverso l'elaborazione delle leggi di natura a partire dalla prima e fondamentale legge, conduce alla stipulazione del contratto, a cui gli individui partecipano e si sottopongono volontariamente grazie alla seconda. Deponendo reciprocamente una parte del proprio diritto naturale, gli individui si autoimpongono una limitazione, regolata dalle leggi di natura che sono leggi emergenti dalla razionalità. Ma l'insieme di queste leggi non possono che essere una «morale per i tempi di pace»²⁰: non escludono ancora la prevaricazione e il clima di guerra, essendo ancora una produzione di una razionalità che è calcolo, e non ancora disciplinamento delle passioni, che, come detto, non avviene tramite razionalità. Ci sarà bisogno di una figura terza, garante del contratto e dell'applicazione empirica di questa deposizione di quote di diritto, e ciò avviene unificandole in un'unica persona, col significato che in Hobbes questo termine ricopre e che chiariremo qui di seguito. Questo avviene grazie alla dialettica autore-attore, che culmina nella definizione del rappresentante tramite autorizzazione. Punto di partenza è appunto la definizione dell'individuo come persona, ovvero il detentore di parole e azioni. Qualora queste siano a suo titolo, ovvero ne sia autore e quindi proprietario, sarà persona naturale, se sono a titolo altrui, sarà persona finta²¹: attore di azioni e parole di cui altri sono autori, mentre la persona naturale è attore che agisce per sua autorità. Con il contratto, gli individui, come autori, trasferiscono una quota del loro diritto alla persona finta del rappresentante, che unificandola viene legittimato a garantirla in quanto autorizzato, ovvero secondo autorialità degli individui sottostanti al contratto. Il rappresentante assume legittima sovranità.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, cit., p. 130.

²¹ Ivi, cit., p. 133.

1.3 Il contrattualismo hobbesiano e le contraddizioni degli individui liberi e uguali. Il tentativo di superamento del dominio da parte di Rousseau

Hegel ripercorre il pensiero contrattualista hobbesiano nel diritto astratto, e capiamo quindi in quale ottica le prime due sezioni di esso siano la proprietà e il contratto. Quest'ultimo emerge del rapporto della volontà non con una cosa (come nella proprietà), ma con la volontà stessa, nel momento dell'alienazione, il quale rende propriamente conto dell'essere proprietario²². La semplice proprietà non poteva rendere conto di questo rapporto, la cui ragione troviamo invece nel contratto, dove la volontà particolare si rapporta con la volontà comune, che è altro da essa²³. Nel contratto le due volontà proprietarie coinvolte non sono solo in rapporto fra loro²⁴, ma anche con la volontà comune, e il rapporto fra queste (volontà proprietaria e volontà comune) è affrontato nella sezione successiva, l'illecito²⁵. Viene qui ad essere stabilito il lato oggettivo dell'individuo, ovvero che «la medesima volontà ha ormai per suo oggetto la sua personalità, come quella che soltanto è la volontà nel diritto astratto; la soggettività in tal modo finita della libertà costituisce il principio del punto di vista morale»²⁶. Ma viene anche ad essere messa in evidenza una contraddizione nel modo di concepire gli individui liberi e uguali. Emerge la coercizione a cui sono sottoposti, ovvero come il risultato della dialettica autore-attore non sia la libera sottomissione al contratto nell'ordine giuridico e statale costituito, ma l'azione di una volontà estrinseca agli individui: «la volontà può qui da un lato patire *violenza* in genere, da un lato può venirle imposto mediante la violenza un sacrificio o azione come condizione di un qualche possesso o di un positivo essere, - può venirle esercitata *coercizione*»²⁷. Il rappresentante, infatti, non smette di essere persona naturale, ma si trova ad un tempo ad essere persona finta e persona naturale, producendo un'unica volontà legittimata ad essere fonte di verità giuridica, ma facendo così riemergere arbitrarietà e dominio; in altre parole, è investito di un diritto che

²² P. Cesaroni, *La struttura dialettica della filosofia del diritto in Hegel. Una rilettura*, «dianoia», 33 (2021), pp. 14-15.

²³ Ibidem.

²⁴ Hegel, *Lineamenti*, cit., §75. A riprova che empiricamente sono *anche* in rapporto fra loro: «le due parti contraenti si comportano l'una verso l'altra come *immediate* persone autonome».

²⁵ Cesaroni, *La struttura dialettica della filosofia del diritto in Hegel. Una rilettura*, cit., pp. 14-15.

²⁶ Hegel, *Lineamenti*, cit., §104.

²⁷ Ivi, §90. Indicativo è anche il paragrafo §92, in cui viene esplicitata la questione dell'estrinsecazione della volontà, che distruggerebbe la libertà della volontà nel suo concetto.

lo renderebbe quasi-ontologicamente diverso dagli altri individui²⁸, ed è questo ciò che viene colto da Rousseau, in polemica con l'assolutismo.

In Rousseau viene ad essere criticata la dialettica autore-attore, che mostra la sua incapacità di eliminare il dominio²⁹. L'idea della libertà per natura degli individui si è sedimentata, rendendo inaccettabile quel dominio: ovvero, se per Rousseau è inaccettabile la logica della rappresentanza per gli effetti di dominio che produce, l'idea di individuo prodotta attraverso il dispositivo dello stato di natura e il contratto³⁰ viene mantenuta. Per fare ciò, Rousseau investe il popolo della sovranità, che dà le leggi a sé stesso secondo un principio di autonomia, in accordo con la volontà generale³¹: cerca l'abolizione del rappresentante. A questo livello possiamo già vedere come l'individuo subisca un'articolazione interna, come cittadino e come suddito³², e allo stesso modo anche la volontà libera si articola in volontà particolare e volontà generale³³. Anche l'uguaglianza fra gli individui viene messa al riparo da differenze quasi-ontologiche:

«queste clausole [del contratto sociale], beninteso, si riducono tutte a una sola, cioè all'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità: infatti, in primo luogo, dando ognuno tutto se stesso la condizione è uguale per tutti, e la condizione essendo uguale per tutti, nessuno ha interesse a renderla gravosa per gli altri»³⁴.

Il principio di autonomia viene coadiuvato da questo principio di interscambiabilità. Siamo nuovamente davanti ad individui liberi e uguali, ma hanno subito un'articolazione interna rispetto agli individui per come erano intesi da Hobbes: la loro volontà non è più

²⁸ L. Jaume, *Rousseau e la questione della sovranità*, in *Il potere*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 2015, p. 178: «per Rousseau, che istruisce il processo all'assolutismo, bisogna mostrare che il dislivello quasi ontologico tra il principe e i sudditi è la matrice di tutti gli elementi dell'arbitrio».

²⁹ Celebre l'apertura del *Il contratto sociale*: «l'uomo è nato libero e ovunque è in catene».

³⁰ J.-J. Rousseau, *Du contract social* (1762), trad. it. *Il contratto sociale*, trad. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 11: «riconosciamo dunque che la forza non fa il diritto e che si è obbligati ad obbedire solo ai poteri legittimi [...]. Poiché nessun uomo ha un'autorità naturale sul suo simile, e poiché la forza non produce nessun diritto, alla base di ogni autorità legittima fra gli uomini restano dunque le convenzioni».

³¹ Jaume, *Rousseau e la questione della sovranità*, cit., p. 178.

³² Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 23: «quanto agli associati, prendono collettivamente il nome di popolo, mentre, in particolare, si chiamano cittadini, in quanto partecipano dell'autorità sovrana, e sudditi, in quanto soggetti alle leggi dello stato».

³³ Ivi, p. 27: «in effetti ogni individuo può, in quanto uomo, avere una volontà particolare contraria o diversa dalla volontà generale che ha come cittadino».

³⁴ Ivi, p. 21.

concepita come un intero indifferenziato, ma si trova per così dire biforcata e attraversata dalla volontà generale.

1.4 Le contraddizioni nel pensiero di Rousseau: il ripresentarsi del dominio

Ciò non di meno, questa concettualizzazione che cerca di superare quella hobbesiana e il problema del dominio che reca con sé, non ha evitato che la Rivoluzione francese si rovesciasse nel Terrore³⁵, e non è quindi un caso che Hegel nomini Rousseau immediatamente prima delle già citate considerazioni sulla Rivoluzione³⁶. Infatti la volontà generale del popolo sovrano è assoluta quanto quella del Leviatano hobbesiano³⁷ e produce coercizione intesa come sottomissione a una volontà estrinseca a quella particolare: «il patto sociale, per non ridursi a un complesso di formule vane, include tacitamente il solo impegno capace di dar forza a tutti gli altri, e cioè che chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto dall'intero corpo; ciò significa solo che sarà costretto a essere libero»³⁸. A far problema non è la mera coercizione, ma il fatto che si configuri come costrizione ad essere libero, ovvero costrizione da parte della volontà generale che si suppone attraversarsi tutti gli individui come verità della loro volontà: la volontà generale da un lato viene ad essere la verità della volontà intrinseca agli individui, dall'altro assume questo ruolo estrinseco di coercizione.

Hegel individua come il merito di Rousseau sia di aver considerato la volontà non solo secondo la sua forma – come avveniva in Hobbes e nella dialettica attore-autore – ma secondo il suo contenuto³⁹: «bisogna che colui che riceve gli ordini della legge si ritrovi in essa»⁴⁰; in questo senso, l'immanenza della sovranità in Rousseau stabilisce il

³⁵ Vedi nota 8, capitolo 1.

³⁶ Hegel, *Lineamenti*, cit., §258.

³⁷ Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 25: «ora, il sovrano, essendo formato solo dai privati che lo compongono, non ha né può avere interessi contrari ai loro, e quindi il potere sovrano non ha nessun bisogno di garanzie verso i sudditi, perché è impossibile che il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri, e, come presto vedremo, non può nuocere ad alcuno in particolare. Il Sovrano, per il solo fatto di essere, è sempre tutto ciò che deve essere».

³⁸ Ivi, p. 27.

³⁹ Hegel, *Lineamenti*, cit., §258.

⁴⁰ Jaume, *Rousseau e la questione della sovranità*, cit., p. 184: «in Rousseau, l'immanenza della sovranità, la sua dimensione orizzontale (in questo senso) richiede una teoria del soggetto: bisogna, per fondare la con-divisione dell'esercizio della sovranità, che colui che riceve gli ordini dalla legge si ritrovi in essa. La legge deve rappresentare il soggetto a sé stesso».

lato soggettivo dell'individuo⁴¹. Ma il lato soggettivo è ancora unilaterale e quindi non razionale, come d'altronde unilaterale era il lato oggettivo, e infatti in entrambi i casi vediamo sorgere contraddizioni, che andranno superate, secondo quella logica del superamento indicata dalla citazione posta in apertura⁴² e che possiamo cogliere anche dalla definizione dataci da Hegel di razionalità⁴³ nel paragrafo in cui Rousseau è citato. Hegel rileva come l'aporia che attraversa tutto il pensiero contrattualista e che si traduce nell'inevitabilità del dominio e della coercizione sia la questione dell'unificazione della molteplicità⁴⁴.

1.5 L'eticità: superare l'aporia molti-uno

Se «la logica del patto sociale può così apparire unitaria»⁴⁵, allora la stessa aporia attraversa tutto il pensiero contrattualista: le varie tipologie di patti hanno tutti lo stesso fine, ovvero passare dalla moltitudine delle volontà degli uomini ad un'unica volontà⁴⁶, «un'unità reale in un'unica e medesima persona»⁴⁷. Allo stesso tempo si forma così un corpo unitario, il popolo, depoliticizzato e riflesso dell'unità del rappresentante, che esistendo lo crea. È sempre il meccanismo della rappresentanza ad emergere anche in Rousseau attraverso la figura del legislatore⁴⁸, quando molte volontà vanno unite in una sola nella volontà del sovrano. D'altronde già Hobbes scriveva che «l'unità in una moltitudine non può intendersi in altro modo»⁴⁹, ma implicando così la premessa che la moltitudine fosse disorganizzata e atomizzata, e il ribaltamento di questa premessa

⁴¹ Ibidem.

⁴² Vedi nota 1, capitolo 1.

⁴³ Hegel, *Lineamenti*, cit., §258: «la razionalità consiste, considerata astrattamente, in genere nella compenetrantesi unità dell'universalità e della singolarità, e qui concretamente secondo il contenuto nell'unità della libertà oggettiva cioè dell'universale volontà sostanziale e della libertà soggettiva come di sapere individuale e della di lui volontà ricercante fini particolari».

⁴⁴ Duso, *Libertà e costituzione* in Hegel, cit., p. 65: «è proprio l'aporetico rapporto di uno-molti a costituire il punto di partenza della critica hegeliana nel saggio sul *diritto naturale*».

⁴⁵ Ivi, p. 61.

⁴⁶ Ivi, p. 63.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Cfr. G. Duso (a cura di), *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003.

⁴⁹ Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 172.

implicita sarà la chiave di volta per Hegel. Possiamo considerare al tal riguardo i paragrafi §141 e §142 dei *Lineamenti*, in cui fanno la loro comparsa i concetti di eticità e di ethos⁵⁰:

«l'identità, quindi *concreta*, del bene e della volontà soggettiva, la verità dei medesimi, è l'*eticità*»⁵¹; è l'idea della libertà come “bene vivente” il quale “ha nell'autocoscienza il suo sapere, volere, e ha la sua realtà grazie all'agire dell'autocoscienza, così come questa ha nell'essere etico la sua base essente in sé e per sé il suo fine motore, - *il concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza*»⁵².

Questo *divenire mondo sussistente* indica lo stratificarsi di concretizzazioni soggettive in istituzioni⁵³, ovvero l'ethos, quella *base* entro cui si situa l'autocoscienza dell'individuo-soggetto; in altre parole, è quell'articolazione della realtà e quindi degli individui che il contrattualismo doveva occultare, atomizzando, per mettere in atto il meccanismo della rappresentanza e produrre un'unica volontà. La dialettica⁵⁴ fra oggettivo e soggettivo in questo modo non è più aporetica: i fini individuali vengono ricompresi nei fini universali che si sono stratificati e hanno preso realtà attraverso l'ethos e le istituzioni, in un progressivo unificarsi delle volontà che porta fino allo Stato, ma senza obliterare la volontà individuale, bensì ricomprendendola attraverso le forme dell'ethos, attraverso le istituzioni. In questo modo, l'uno e i molti non sono più contrapposti aporeticamente.

Si sviluppa così l'eticità, terza parte dei *Lineamenti*, in cui a partire dalla figura della famiglia si delinea la società civile e poi lo Stato, procedendo in una catena di ricomprensioni dei fini particolari⁵⁵. L'individuo, in questa fase della comprensione, non è più considerato come isolato, atomizzato, ma considerato in quella rete di relazioni che da una parte impatterà sulla forma della sua volontà, e dall'altra gli permetterà di realizzarsi in forme precise; non è più l'individuo astratto del contrattualismo, ma è situato e compreso nella sua realtà razionale⁵⁶. La prima figura dell'eticità, la famiglia, è

⁵⁰ Hegel, *Lineamenti*, cit., §§141-142.

⁵¹ Ivi, §141.

⁵² Ivi, §142.

⁵³ Ivi, §144.

⁵⁴ Cfr. Cesaroni, *La struttura dialettica della filosofia del diritto in Hegel. Una rilettura*, cit.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Il riferimento è al noto motto hegeliano per cui «ciò che è razionale e reale; e ciò che è reale è razionale» [Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 14] secondo la lettura datane da Duso in *libertà e costituzione in Hegel* [Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., pp. 108-122].

il luogo in cui l'individuo entra per la prima volta in contatto con l'ethos, ne assume le forme e in base a queste svilupperà i suoi fini.

1.6 L'individuo e l'ethos nella famiglia. Alcuni punti ciechi

Già nel paragrafo §157, paragrafo di raccordo fra l'introduzione all'etica e la prima figura della famiglia, leggiamo «lo spirito etico immediato o naturale; - la famiglia»⁵⁷: vediamo subito un elemento che ritorna in più paragrafi riguardanti la famiglia, ovvero l'immediatezza del sentimento etico dell'amore, intesa come mancanza di elementi che mediano due soggettività, l'immediato ricomprendersi in un fine comune. Se questo elemento ritorna più volte rispetto ai rapporti fra i due individui che si uniscono in matrimonio⁵⁸, meno passi sono dedicati al rapporto fra prole ed ethos. Nel paragrafo §175 leggiamo che «la loro [dei figli] educazione ha la destinazione positiva, rispetto al rapporto di famiglia, che l'eticità venga in essi portata a sentimento immediato, ancor privo di opposizione»⁵⁹: la famiglia, quindi, è il luogo in cui i figli inevitabilmente entrano in contatto con l'ethos, ed entro di esso, attraverso di esso, sviluppano le forme del loro parteciparvi, in un rapporto, per così dire, di *consonanza*. Non vuol dire che non ci sia una successiva fase di opposizione, d'altronde necessaria per far procedere la dialettica ma anche la vita dell'individuo: scoprirsi soggetto coi propri fini, non completamente sovrapponibili a quelli della famiglia, e quindi volersene allontanare e formare un'altra famiglia; dialetticamente, riconoscere che non tutti i bisogni possono essere soddisfatti nella famiglia, che deve sciogliersi perciò che si possa render conto della società civile⁶⁰ e poi allo Stato, attraverso altri corpi intermedi⁶¹. Tuttavia, il punto di partenza rimane questo, la famiglia come luogo in cui l'individuo – concretamente libero e uguale, dopo l'attraversamento del pensiero giusnaturalista – assume armonicamente l'ethos e le sue forme, impara a confrontarsi e a realizzarsi attraverso le istituzioni: «se Hobbes ha

⁵⁷ Hegel, *Lineamenti*, cit., §157.

⁵⁸ Ivi, §167. Rimandiamo a questo paragrafo sia per un'esemplificazione di questo riferimento all'immediatezza nel matrimonio, sia perché in questo paragrafo viene definita molto chiaramente la natura monogama del matrimonio, da cui quel riferimento ai «due individui».

⁵⁹ Ivi, §175.

⁶⁰ Ivi, §181.

⁶¹ M. Tomba, *Potere e costituzione in Hegel*, in *Il potere*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 2015, pp. 309-311.

costruito un modello di stato sul presupposto di uomini “nati come funghi”, Hegel invece si propone di costruire il suo sul presupposto di individui nati e cresciuti in una famiglia; e precisamente in una forma storicamente determinata di famiglia»⁶².

Il rapporto armonico fra individuo ed ethos è dato quindi per assodato, anzi per Hegel è necessario nel concetto di famiglia all'interno dell'eticità, tant'è che l'ethos diventa una seconda natura per l'individuo⁶³: nei doveri dei rapporti che lì si instaurano l'individuo esprimerebbe la sua rettitudine⁶⁴. In esse l'individuo sarebbe libero, e anzi proprio grazie ad esse l'individuo potrebbe uscire dalla *depressione nella quale esso è come particolarità soggettiva nelle riflessioni morali*⁶⁵. Se l'individuo rimane in una fase depressiva, questa è per Hegel una contingenza legata a un suo essere rimasto ad una fase meramente oppositiva, per così dire adolescenziale: è una contingenza che per Hegel non ha a che fare con la necessità del concetto. Ma Hegel non indaga oltre in cosa consista l'educazione ricevuta, se non come «suscitamento dell'universale onde penetri la loro coscienza e la loro volontà»⁶⁶, lasciando come punto cieco il rapporto fra la soggettività e l'universale, che abbiamo visto prendere oggettività nelle istituzioni formando l'ethos. In altre parole, l'esistenza e l'esito del conflitto fra la soggettività dell'individuo e l'ethos può davvero essere ridotto a una contingenza? A essere messa in discussione è la necessità, l'inevitabilità di quel rapporto armonico e consonante fra l'individuo e l'ethos, base per quella dialettica che porterà allo Stato. Ne consegue che questa domanda – la domanda sul rapporto fra l'individuo e l'ethos attraverso la famiglia - ha dei risvolti politici, ripercuotendosi sull'articolazione dello Stato. Freud porrà in piena luce questa questione, facendo emergere come l'Io dell'individuo si formi dalle dinamiche interne alla famiglia⁶⁷ e come poi queste abbiano un effetto se non politico⁶⁸, almeno sociale⁶⁹.

⁶² C. Mancina, *Differenze nell'eticità*, Guida editori, Napoli 1991, p. 16. Si consideri anche, a pp. 169-170: «nella famiglia, che è il primo momento, egli è infatti immediatamente membro di un intero; la forma della sua esistenza è tale che egli sente sé stesso nell'altro, in modo immediato e senza conflitto».

⁶³ Hegel, *Lineamenti*, cit., §151.

⁶⁴ Ivi, §150.

⁶⁵ Ivi, §149.

⁶⁶ Ivi, §174.

⁶⁷ Si pensi ad esempio al celebre complesso di Edipo.

⁶⁸ Sui limiti epistemologici della psicoanalisi rispetto alle questioni politiche, torneremo in seguito.

⁶⁹ Cfr. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929), trad. it. *Il disagio della civiltà*, trad. it. di S. Candreva et al., in *I Grandi Pensatori*, 34, a cura di R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, pp. 197-280.

2. Freud: individuo, ethos e famiglia

2.1 Freud e la molteplicità nella famiglia

Per comprendere la prospettiva di Freud rispetto alla famiglia, possiamo brevemente focalizzarci su continuità e discontinuità del suo punto di vista rispetto alla prospettiva hegeliana. Entrambi si confrontano con l'istituzione familiare per come si articola nel XIX secolo, la quale rimane strutturalmente inalterata durante il secolo che separa i due autori presi in considerazione¹: la famiglia nucleare borghese, monogama ed eterosessuale. Ma se la continuità si dà nell'oggetto a cui si riferiscono, la discontinuità si dà nell'aspetto di esso maggiormente valorizzato dai due: ad essere accentuato in Hegel è il carattere della monogamia, mentre in Freud assume rilevanza capitale la composizione eterosessuale della famiglia. Nelle righe che seguono sosterremo questa chiave di lettura.

In Hegel, infatti, l'unità come caratteristica pregnante della famiglia viene ribadita ripetutamente nello spazio di pochi paragrafi, a partire dal paragrafo §159 in cui si riconosce all'individuo il diritto di fondare una *unità familiare*², la ritroviamo poi al paragrafo §161, dove l'*unità spirituale* viene resa come *amore autocosciente*³. Questa disposizione d'animo porta, nel paragrafo §162, a «costituire una persona, a rinunciare alla loro personalità naturale e singola in quella unità»⁴, ribadendo al paragrafo §163 come *questa unità* sia il *fine sostanziale* del matrimonio, ovvero sia l'elemento etico, e ripetendolo nell'annotazione allo stesso paragrafo: «l'identificarsi delle personalità, attraverso di che la famiglia è *una persona*, e i membri della medesima sono accidenti [...], è lo spirito etico»⁵. Nel paragrafo §167 viene esplicitata l'essenza monogamica del matrimonio⁶, riaffermata nell'annotazione dandole estrema rilevanza: «il matrimonio, ed essenzialmente la monogamia, è uno dei principi assoluti su cui riposa l'eticità di una

¹ Cfr. O. Brunner, *Das 'ganze Haus' und die altereuropäische 'Ökonomik'* (1958), trad. it. *la 'casa come complesso' e l'antica 'economica' europea*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e pensiero, Milano 1970, pp 133-164.

² Hegel, *Lineamenti*, cit., §159.

³ Ivi, §161.

⁴ Ivi, §162.

⁵ Ivi, §163-163 ann.

⁶ Ivi, §167.

comunità»⁷. La differenza sessuale non viene taciuta o sottointesa da Hegel, che infatti ne parla nel paragrafo §166 individuando in essi due momenti dell'elemento spirituale: nell'uomo quello attivo e teso all'*oggettivo fine ultimo* e nella donna quello *mantenente sé nell'unità*⁸. Tuttavia questa polarità indicata da Hegel si esprime nella direzione che porta dall'interno della famiglia al suo doversi confrontare con ciò che le è esterno, la società civile⁹. La famiglia al suo interno rimane un'unità, articolata solo sulla differenza fra genitori e figli¹⁰. Possiamo quindi concludere che questo aspetto dell'unità, della monogamia, sia quello maggiormente accentuato da Hegel.

Il carattere di molteplicità nella famiglia, incardinato sulla differenza sessuale, emerge negli scritti freudiani fin dalla sua prima grande opera. Nel *L'interpretazione dei sogni*¹¹ troviamo descritto il complesso edipico¹², in cui vediamo come la polarità sessuale della coppia genitoriale viene ad essere per Freud motivo genetico di introduzione e spiegazione di due direttrici nella vita psichica del figlio¹³: il desiderio verso la madre e l'aggressiva rivalità verso il padre¹⁴. In un'opera successiva, *Tre saggi sulla teoria sessuale*¹⁵, le teorie riguardanti la sessualità infantile, lo sviluppo psicosessuale e il rapporto di tutto ciò con la perversione e la nevrosi viene ampliato e approfondito, e a titolo di esempio possiamo citare il primo incontro con la pulsione sessuale nella fase orale, dove la necessità dell'allattamento stimola anche la zona erogena labiale, individuando come primo oggetto della pulsione sessuale (in seguito parziale) il petto della madre¹⁶. Viene indicato esplicitamente in questo testo che la scelta oggettuale

⁷ Ivi, §167 ann.

⁸ Ivi, §166: «quello [l'uomo] nel rapporto verso l'esterno ciò che è potente e attivo, questo [la donna] ciò che è passivo e soggettivo».

⁹ Ivi, §181.

¹⁰ Ivi, §175. Se i genitori hanno il ruolo di educare i figli suscitando in loro l'universale nei figli, questa educazione ha «la destinazione *negativa*» di far uscire dall'unità naturale della famiglia i figli, formando una famiglia a loro volta. Questa articolazione finisce per reiterare la monogamia.

¹¹ Cfr. S. Freud, *Die Traumdeutung* (1900), trad. it. *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. di E. Fachinelli e H. Trettl, in *I Grandi Pensatori*, 10, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

¹² Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 255-256.

¹³ Il sostantivo "figlio" è qua utilizzato come maschile non marcato. Successivamente verrà discussa la diversa traiettoria che il complesso edipico e in generale lo sviluppo psicosessuale segue nei maschi e nelle femmine.

¹⁴ Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 255: «forse a noi tutti era dato in sorte di rivolgere il primo impulso sessuale alla madre, il primo odio e il primo desiderio di violenza contro il padre».

¹⁵ Cfr. S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), trad. it. *Tre saggi sulla teoria sessuale*, trad. it. di M. Montinari, in *I Grandi Pensatori*, 33, a cura di R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 7-130.

¹⁶ Ivi, p. 109-110.

del figlio sarà verso la madre, mentre quella della figlia verso il padre¹⁷, e contemporaneamente viene ribadita l'importanza del complesso edipico¹⁸. Queste considerazioni sul ruolo della polarità sessuale nella famiglia (il ruolo del padre e il ruolo della madre) rimangono fondamentali per tutta la successiva produzione freudiana, sino al *Compendio di psicoanalisi*¹⁹, sua ultima opera rimasta incompiuta. Una simile attenzione non è riservata invece alla monogamia di per sé, per quanto sia presupposta in tutta la sua produzione.

In Freud, la famiglia hegelianamente descritta come unità lascia quindi spazio alla famiglia come intrinsecamente attraversata da una molteplicità non ricomponibile che dà luogo alle dinamiche del complesso edipico: questo darà forma tanto alla psiche dell'individuo quanto alle dinamiche sociali osservate da Freud in *Il disagio della civiltà*²⁰, passando per le considerazioni contenute in *Totem e tabù*²¹.

2.2 Il complesso edipico e l'internalizzazione dell'ambivalenza

Abbiamo sottolineato quanto centrale sia il complesso di Edipo nel pensiero freudiano, e abbiamo usato il riferimento ad esso come argomento per sostenere che la famiglia, per Freud, è intrinsecamente molteplice. In questo paragrafo vedremo come l'attraversamento del complesso edipico trasferisca e riproduca questa molteplicità all'interno della psiche dell'individuo. Per farlo dovremo ripercorrere brevemente la teoria dello sviluppo psicosessuale di Freud, illustrata nei già citati *Tre saggi sulla sessualità*, e le considerazioni contenute in *L'Io e L'Es*²².

¹⁷ Ivi, p. 114. Riguardo alla barriera contro l'incesto: «[...] emergono le inclinazioni infantili, ora rafforzate dalla pressione somatica, e tra queste con frequenza regolare e in prima linea il moto sessuale – perlopiù già differenziato dall'attrazione sessuale – del bambino per i genitori, del figlio per la madre e della figlia per il padre. Insieme al superamento e al ripudio di queste fantasie evidentemente incestuose, si compie una delle più significative ma anche più dolorose prestazioni psichiche della pubertà, il distacco dall'autorità dei genitori».

¹⁸ Ivi, p. 113. Nota 27.

¹⁹ S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse* (1940), trad. it. *Compendio di psicoanalisi*, trad. it. di R. Colorni, in *I Grandi Pensatori*, 2, a cura di R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 188-193.

²⁰ Cfr. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929), trad. it. *Il disagio della civiltà*, trad. it. di S. Candreva et al., in *I Grandi Pensatori*, 34, a cura di R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, pp. 197-280.

²¹ Cfr. S. Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (1912-1913), trad. it. *Totem e tabù*, trad. it. di S. Daniele, in *I Grandi Pensatori*, 16, a cura di R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 21-183.

²² Cfr. S. Freud, *Das Ich und Das Es* (1922), trad. it. *L'io e L'Es*, trad. it. di C.L. Musatti, in *I Grandi Pensatori*, 2, a cura di R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 87-170.

Il punto di partenza è costituito dalla scoperta della sessualità infantile, dalla presenza della libido fin dalla prima infanzia, connessa a mete sessuali²³ e a zone erogene²⁴ la cui predominanza ed organizzazione cambierà al susseguirsi (non mutualmente esclusivo) delle fasi. Freud prende a modello la suzione²⁵ per descrivere le manifestazioni della sessualità infantile. Questa prima fase prenderà quindi il nome di *fase orale*, poiché le labbra, la lingua e la bocca saranno le prime zone erogene. Questa prima pulsione sessuale si presenterà inizialmente non separata dall'assunzione di nutrimento, durante l'allattamento, per poi fare capolino distintamente da esso dando luogo all'atto di ciucciare²⁶. A queste segue la fase *sadico- anale*, in cui la zona erogena coinvolta è quella dell'apparato escretore. In questa fase diventa esplicita la presenza di un antagonismo intrinseco alle pulsioni, la coppia *attivo-passivo* o *sadico-masochistica*²⁷. Fase successiva, ultima di quelle cosiddette pregenitali, è la *fase fallica*, in cui la zona erogena dominante è costituita dai genitali esterni in entrambi i sessi²⁸. In questa fase Freud ritiene che sia i maschi che le femmine si formino l'ipotesi che lo stesso genitale, il fallo, sia proprio di tutti gli esseri umani: la scoperta della falsità di questa teoria porterà nei maschi al *complesso di evirazione* e nelle femmine all'*invidia del pene*²⁹. In questa fase, in cui già è avvenuta la scelta oggettuale³⁰, si presenta anche il *complesso edipico*, a cui segue un periodo di latenza e successivamente la vera e propria *fase genitale*.

Il complesso edipico sarebbe caratterizzato dalla presenza di fantasie sessuali, consce o inconsce, e di un interesse di natura sessuale verso il genitore di sesso opposto³¹; al genitore dello stesso sesso sarebbe indirizzata un'ostilità che si aggiunge a una precedente identificazione (Freud stesso riconosce che questa sia una semplificazione: la teoria della bisessualità imporrebbe considerazioni più articolate³²). Verso il padre si

²³ Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 70.

²⁴ Ivi, p. 69.

²⁵ Ivi, p. 65: «tra le manifestazioni sessuali infantili vogliamo prendere come modello la suzione (il succhiare con delizia)».

²⁶ Ivi, p. 84.

²⁷ ibidem.

²⁸ Ivi, p. 73

²⁹ Ivi, p. 81

³⁰ Ivi, p. 85. Per un inquadramento rispetto al termine *oggetto* si rimanda a pagina 20 dello stesso volume.

³¹ Freud, *L'io e L'Es*, cit., pp. 129-136.

³² Ibidem. «un'analisi più approfondita scopre però in genere un complesso edipico più completo, il quale è di natura duplice, positiva e negativa, e ciò per effetto della bisessualità originaria del bambino».

instaurerebbe quindi un rapporto di ambivalenza³³, e l'uscita dal complesso edipico comporterebbe l'allontanarsi dalla pulsione sessuale verso la madre e il ritorno dell'identificazione nel padre (nel caso delle femmine, l'identificazione con la madre). Gli sforzi compiuti per superare il complesso edipico darebbero luogo a un'alterazione dell'Io, una cui parte, sotto l'effetto dell'identificazione, si riconfigura come ideale dell'Io, o Super-Io, contrapponendosi all'Io³⁴.

«Il Super-Io non è però soltanto un residuo delle prime scelte oggettuali dell'Es, ma ha anche il significato di una potente formazione reattiva nei confronti di quelle scelte. Il suo rapporto con l'Io non si esaurisce nell'ammonizione: "Così (come il padre) devi essere"; ma contiene anche il divieto: "così (come il padre) non ti è permesso essere, cioè non devi fare tutto ciò che egli fa: alcune cose rimangono una sua prerogativa»³⁵.

Con questa citazione capiamo quindi in che senso il conflitto edipico (o meglio, il suo superamento, la sua rimozione) riproduca nella psiche dell'individuo la molteplicità già incontrata nella famiglia: l'ambivalenza che fu verso il padre (o meglio, verso i genitori, se consideriamo propriamente la teoria della bisessualità; d'ora in poi per semplicità considereremo solo il padre) non sarà mai del tutto sopprimibile. Infatti, se «l'Io è essenzialmente il rappresentante del mondo esterno, della realtà»³⁶, il Super-Io è l'internalizzazione del rapporto col padre. La molteplicità contenuta nella famiglia si è trasferita a quel doppio ammonimento del Super-Io, il quale costringe l'individuo a misurarsi con un'ambivalenza che, essendo irriducibile, ha assunto un valore strutturale nel configurare il suo rapporto con la realtà.

2.3 Complesso edipico: necessità e contingenze nel rapporto con l'ethos

Per Freud lo sviluppo psicosessuale non è una possibilità di sviluppo fra le altre, ma il percorso obbligato che ogni essere umano percorre nella sua maturazione, e il confronto col complesso edipico non fa eccezione: è una condizione trasversale ad ogni essere umano, il cui mancato superamento determina il manifestarsi di nevrosi³⁷. Abbiamo

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Freud, *L'io e L'Es*, cit., p. 133.

³⁶ Ivi, p. 136.

³⁷ Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 114. Nota 27: «ad ogni nuovo arrivato fra gli uomini si pone il compito di dominare il complesso edipico; chi non ci riesce cade in preda alla nevrosi».

inoltre visto come il complesso edipico abbia, come esito, l'introiezione del rapporto avuto coi genitori, e in particolare col padre. È legittimo considerare come il padre stesso abbia a sua volta attraversato un complesso edipico che ne ha determinato in grossa parte la psiche, impattando sul rapporto col figlio: il complesso edipico introietta un'esperienza individuale che è fuori da noi (il padre) e ne produce un'altra (la psiche del figlio) che è almeno in parte la riproduzione della prima (il Super-Io come introiezione del rapporto con la figura paterna). Possiamo quindi pensare al complesso edipico come a una dinamica almeno in parte formale, ovvero, se da una parte si applica a contenuti diversi da generazione in generazione (ad esempio possiamo pensare che col passare del tempo ciò che è considerato sconveniente nel rapporto coi genitori cambi, basti pensare a come in passato fosse una pratica comune dare del Lei al proprio padre), dall'altra si mantiene costante la dinamica a cui gli individui sono sottoposti. Individuiamo quindi una componente dinamica formale che ha, per Freud, il carattere della necessità, e una componente contenutistica contingente.

La dinamica fra ciò che è necessario e ciò che è contingente ci pone due questioni: da una parte quella della genesi storica, la fatidica prima volta in cui questo complesso si è presentato, dall'altro il rapporto reciproco fra queste componenti contingenti, l'esito a cui vanno incontro nel passaggio fra generazioni. Quest'ultimo punto, considerata la trasversalità del complesso edipico, avrebbe portato a una sedimentazione dei contenuti contingenti altrettanto trasversale³⁸. Questi non vengono semplicemente di volta in volta sostituiti, ma si sedimentano dando luogo a una retroazione che si configura come sociale: «nella sua qualità di formazione sostitutiva della nostalgia del padre, l'ideale dell'Io contiene il germe dal quale si sono sviluppate tutte le religioni»³⁹. Maestri e autorità emergerebbero analogamente, determinando sentimenti sociali e censure morali di una comunità⁴⁰, che a loro volta retroagirebbero nel determinare il modo in cui viene affrontato il complesso edipico - e in generale il rapporto con la sessualità - nelle nuove

³⁸ Freud, *L'io e L'Es*, cit., p. 136. «L'ideale dell'io, per le vicende che hanno condotto alla sua formazione, si riallaccia per molteplici aspetti alle acquisizioni filogenetiche, e cioè all'eredità arcaica dell'individuo singolo».

³⁹ *Ivi*, p.137.

⁴⁰ *Ibidem*.

generazioni⁴¹. Chiarita la dinamica e il ruolo di queste sedimentazioni, rimane da affrontare la questione della genesi storica, per evitare di cadere in un regresso all'infinito.

Religione, morale e sentimenti sociali [...] sono stati in origine una cosa sola. Secondo le ipotesi di *Totem e tabù* sono stati acquisiti filogeneticamente a partire dal complesso paterno: la religione e le limitazioni etiche mediante il superamento del complesso edipico vero e proprio, i sentimenti sociali per la necessità di dominare la rivalità residua fra i membri della giovane generazione⁴².

Questa citazione da una parte riassume quanto detto precedentemente, dall'altra suggerisce che la risposta al quesito sulla genesi sia da ricercare in *Totem e tabù*.

2.4 Dall'orda primordiale alle prime civiltà attraverso il complesso edipico

La possibilità di ripercorrere il percorso della specie umana fino a individuare l'insorgere della religione, della morale e dei sentimenti sociali è possibile per Freud grazie al parallelismo fra i comportamenti legati all'istituzione dei tabù nelle società totemiche, da Wundt individuati come prime forme di legge⁴³, e i comportamenti legati alla nevrosi ossessiva⁴⁴. Freud descrive così i tabù, distinguendoli dall'accezione comune di legge: «Per noi il significato del tabù si distingue in due accezioni opposte. Da un lato vuol dire: santo, consacrato. Dall'altro lato: inquietante, pericoloso, proibito, impuro. [...] Il significato del tabù potrebbe coincidere spesso con la nostra espressione “orrore sacro”»⁴⁵. Inoltre, evidenzia come le restrizioni derivanti dal tabù *si vietino da sé stesse*⁴⁶:

⁴¹ Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., pp. 112-115. Si consideri anche Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 63.

⁴² Freud, *L'io e L'Es*, cit., pp. 137-138.

⁴³ Freud si confronta con Wundt nel secondo capitolo di *Totem e tabù*: «Wundt definisce il tabù come il più antico codice di leggi non scritte dell'umanità» [Freud, *Totem e tabù*, cit., p. 45]. Per quanto Freud ritenga deludenti le spiegazioni date da Wundt a questo fenomeno [ivi, p. 50: «credo di interpretare l'impressione di molti lettori se affermo che la spiegazione di Wundt è deludente»], non sembra mai polemizzare rispetto a questa prima definizione; piuttosto, procederà ad ampliarla e approfondirla, ma senza mai minarne questa prima formulazione. Ad esempio, Freud scrive di suo pugno «In tal modo anche i primi sistemi penali si riallaccerebbero ai tabù» [ivi, p. 46].

⁴⁴ Freud, *Totem e tabù*, cit., p. 52. «Chi affronta il problema del tabù partendo dalla psicoanalisi, vale a dire dall'esame della componente inconscia della vita psichica individuale, concluderà dopo breve riflessione che questi fenomeni non gli sono estranei. Egli conosce persone che si sono create individualmente simili imperativi tabù, e vi si adeguano con lo stesso rigore con cui i selvaggi rispettano i tabù comuni alla loro società. Se non fosse avvezzo a definire questi individui come “ossessi”, sarebbe costretto a giudicare appropriato per questa condizione il nome di “malattia da tabù”».

⁴⁵ Ivi, p. 45.

⁴⁶ Ibidem.

non trovino (in maniera esplicita) la loro fonte in qualcos'altro, siano prive di giustificazione e siano di origine sconosciuta. Queste caratteristiche sono per Freud le prime e più evidenti similitudini fra i divieti del tabù e le restrizioni legate alla nevrosi ossessiva⁴⁷. Una seconda similitudine è costituita da un comune divieto, quello del contatto col proibito, la fobia del contatto, che sia nei tabù quanto nella nevrosi ossessiva si estende anche al contatto mentale⁴⁸. Una simile dinamica, legata alla prima, si instaura anche per una sorta di proprietà transitiva della proibizione, una sua dislocabilità e contagiosità⁴⁹. Se alcune di queste proibizioni mostrano un'effettiva utilità pratica, quelle che si dimostrano «incomprensibili, inconsistenti e assurde» prendono il nome di *cerimoniali*⁵⁰. Sia i tabù che la nevrosi ossessiva portano a estreme rinunce e restrizioni, che possono però essere eliminate eseguendo alcune pratiche⁵¹.

Nel caso delle nevrosi ossessive, Freud fa risalire la fobia del contatto a un'esperienza infantile in cui il contatto è stato estremamente piacevole, ma a questo piacere si sarebbe contrapposto dall'esterno un divieto. Il divieto, proveniente da una figura cara al bambino, tipicamente il padre, è stato internalizzato, e la pulsione rimossa, nel significato tecnico che ha per Freud questa espressione, ovvero relegata all'Inconscio. Sopravvivrebbero così pulsione e divieto, dando luogo al «comportamento *ambivalente* dell'individuo verso un certo oggetto, anzi verso una certa azione che lo riguarda. Egli vuol sempre eseguire questa azione – il contatto – e la considera il sommo allettamento, ma non deve eseguirla e al tempo stesso ne ha orrore»⁵². Inoltre «il divieto è pienamente cosciente, mentre il piacere perdurante del contatto è inconscio»⁵³. Queste considerazioni permettono a Freud di ipotizzare anche per i tabù una simile genesi e un simile esito: qualche antica forza esterna che avrebbe posto un divieto e l'ambivalenza verso di esso⁵⁴.

Freud individua, come più antiche e importanti proibizioni dei tabù, due leggi fondamentali: non uccidere l'animale totem e il divieto di intrattenere rapporti sessuali

⁴⁷ Ivi, p. 52.

⁴⁸ Ivi, p. 53.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ivi, p. 54.

⁵² Ivi, p. 55.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ivi, p. 57.

con membri dello stesso clan totemico (esogamia)⁵⁵. Dobbiamo precisare a questo punto che il *totem* «è in primo luogo il progenitore del clan, ma ne è anche lo spirito tutelare e il soccorritore. Gli trasmette oracoli e, anche se rappresenta una forza ostile e pericolosa, conosce e risparmia i suoi protetti»⁵⁶, e questo tradisce l'atteggiamento emotivo ambivalente del clan verso il totem. Inoltre, l'appartenenza al clan totemico si trasmetteva matrilinearmente: l'esogamia rispetto al clan sarebbe scaturita dall'orrore dei primitivi verso l'incesto⁵⁷. Detto ciò, è facile per Freud trovare in questi divieti echi evidenti dell'esito del complesso edipico⁵⁸: per ottenere conferma di ciò e portare a compimento il parallelismo con le nevrosi ossessive, Freud ritiene di dover individuare l'esistenza di tendenze antitetiche, ovvero dell'ambivalenza, nelle prescrizioni dei tabù⁵⁹. Le trova, in particolare, in tre categorie: tabù riferiti ai nemici, riferiti ai capi e riferiti ai morti, e fornisce numerosi e dettagliati esempi di tutte e tre le casistiche⁶⁰: siamo autorizzati a rinvenirci le antitetiche istanze del Super-Io.

«Se questa equazione [fra totem e padre, e fra i due comandamenti fondamentali del totemismo e i due delitti di Edipo] dovesse essere qualcosa di più di un gioco ingannevole del caso, dovrebbe permetterci di gettare un po' di luce sull'origine del totemismo in epoche memorabili»⁶¹, e per trovare quindi una spiegazione che sia insieme storica e psicologica⁶² Freud ricorre alle teorie darwiniane secondo cui agli albori dell'ominazione l'uomo viveva in piccole orde, in cui il maschio più vecchio e più forte, come avviene presso i gorilla, difendeva il proprio privilegio di accoppiarsi con le femmine di quella piccola comunità, arrivando ad uccidere o esiliare gli altri maschi⁶³.

Nell'analizzare il pasto totemico, la pratica rituale di pasteggiare col totem in precisi rituali, contravvenendo in quell'unica occorrenza al tabù, e rinvenendovi sia il carattere

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ivi, p. 28.

⁵⁷ Ivi, p. 129.

⁵⁸ Ivi, p. 57. «a chi conosce i risultati della ricerca psicoanalitica dell'individuo basta il tenore di questi due tabù, e la loro coincidenza, per richiamare alla mente qualcosa di ben definito, che gli psicoanalisti considerano il nodo della vita erotica infantile e poi il nucleo della nevrosi».

⁵⁹ Ivi, p. 61.

⁶⁰ Ivi, pp. 61-88.

⁶¹ Ivi, p. 155.

⁶² Ivi, p. 131. «la spiegazione cercata doveva essere a un tempo storica e psicologica, giungere a chiarire in quali circostanze si era sviluppata questa istituzione [totemismo] così peculiare e quali necessità psichiche esprimeva».

⁶³ Ivi, p. 148.

del lutto che quello della festa e quindi l'ambivalenza, Freud compie l'ultimo passo di questo *mito fondativo*. Il pasto totemico richiamerebbe l'antico parricidio, l'omicidio di quel padre-padrone da parte dei suoi figli, i quali si resero conto che l'unico modo per ottenere la soddisfazione del loro desiderio, ovvero accedere al privilegio posseduto fino a quel momento solo dal loro progenitore, era allearsi contro il potere tirannico del loro padre. Una volta ucciso dovette venir cannibalizzato, per compiere così la completa identificazione con lui da parte dei fratelli, realizzando così il primo pasto totemico.

Ma l'affezione verso il padre sarebbe riemersa poco dopo, nella forma del rimorso e del senso di colpa collettivo, rendendo il padre *più forte di quanto fosse stato da vivo*⁶⁴. Sotto l'influenza dell'*obbedienza retrospettiva* autoimposta dai fratelli in seguito a questi sentimenti collettivi, e per evitare rivalità intestine rispetto alle donne ora libere dal giogo del padre, che avrebbero portato a ripetere l'omicidio, i fratelli si sottomisero al divieto di incesto, al divieto di parricidio e di fratricidio. La ripetizione del pasto totemico, reso possibile attraverso la *sostituzione* del totem alla figura del padre, servì quindi a celebrare il trionfo sul padre e contemporaneamente a onorarne il ricordo non ripetendo su di lui l'azione, ma sul totem, rinnovando così le acquisizioni ottenute in seguito a quel crimine⁶⁵. Si sarebbe compiuto così il passaggio dall'orda primordiale alle prime civiltà, sottoposte ai due comandamenti fondamentali (non uccidere il totem e l'esogamia) che avrebbero comune origine nell'esito tragico del complesso edipico. Anche se Freud propende a credere che questa tragedia si sia consumata realmente, scrive anche che “noi siamo giustificati nell'attribuire loro un eccezionale sopravvalutazione dei loro atti psichici come fenomeno parziale della loro organizzazione narcisistica [...]. Di conseguenza potrebbero essere bastati i semplici impulsi di ostilità verso il padre, l'esistenza della fantasia di desiderio di ucciderlo e divorarlo per provocare la reazione morale che ha dato vita al totemismo e al tabù”⁶⁶.

⁶⁴ Ivi, p. 165.

⁶⁵ Ivi, pp. 155-168.

⁶⁶ Ivi, cit., p. 181.

3. La psicoanalisi e i concetti politici

3.1 L'individuo freudiano e lo stato hegeliano

Nel primo capitolo abbiamo attraversato le prime due parti dei *Lineamenti*, evidenziando come, nella modernità, la genesi del concetto di individuo sia strettamente connessa a quella dei concetti politici in cui si inserisce: il concetto di individualità libere e uguali è premessa e al contempo effetto del contratto e quindi delle logiche contrattualiste, le cui aporie vengono superate nel concetto hegeliano di individuo, inteso nella concretezza della realtà razionale, e di Stato, come vertice delle unificazioni della volontà possibile nell'eticità. Risultava quindi fondamentale per Hegel individuare nella famiglia il luogo dell'immediatezza etica, dove i fini della soggettività prendono forma nei fini dell'ethos, compiendo la prima delle successive identificazioni. Tuttavia rimaneva, come punto cieco, la struttura interna dell'individuo nella sua relazione con l'ethos, e rimaneva quindi relegato alla contingenza il tema del disagio, la cui descrizione restava tutt'al più circoscritta a un fallimento individuale.

Freud, indagando la struttura psicologica di individualità altrettanto concrete, ovvero inserite in una istituzione a loro preesistente, rileva come queste siano caratterizzate dall'ambivalenza: l'assunzione dei fini dell'ethos, che in Freud prendono la forma dell'identificazione nella figura paterna, non possono scindersi da moti di disidentificazione che, come leggiamo nel *Disagio della civiltà*¹, prendono la forma di un senso di colpa trasversale ad ogni individuo, seppur in molta parte inconscio²: l'aggressività che l'Io avrebbe rivolto verso il padre viene neutralizzata venendo ricaptata nel Super-io, che la rivolge contro la sua fonte: «chiamiamo senso di colpa la tensione tra il rigido Super-Io e l'Io ad esso soggetto; tale senso si manifesta come bisogno di punizione» generato dalla paura di perdere l'amore³. Questo è quel meccanismo di scissione dell'Io originale in Io e Super-io, funzionale ad assicurarsi l'amore genitoriale. Tuttavia, l'effetto di questa operazione è che «il sentimento di colpa può quindi avere due origini: una dal timore che suscita l'autorità, e una successiva dal timore che suscita il Super-io. La prima obbliga a rinunciare al soddisfacimento pulsionale, la seconda, oltre a

¹ Cfr Freud, *Il disagio della civiltà*, cit.

² Ivi, p. 270.

³ Ivi, pp. 258-260.

ciò e poiché è impossibile nascondere al Super-io che i desideri proibiti continuano, preme per la punizione»⁴. Se la rinuncia pulsionale ci mette al riparo da un'infelicità che arriva dall'esterno, la formazione del Super-io, sua conseguenza, ci costringe a una «permanente infelicità interna»⁵, la tensione del senso di colpa. E se da una parte all'autorità paterna si sostituisce «la più vasta comunità umana»⁶, «ciò che cominciò col padre, si compie nella massa»⁷. Il disagio non è più relegabile a un fallimento individuale, ma assurgerebbe a dato strutturale tanto delle individualità quanto della civiltà stessa che produce questi individui. La famiglia non può più quindi essere considerata, rispetto all'individuo freudiano, solo il luogo unitario e produttore di unità, il luogo dell'immediatezza etica: nell'individuo prodotto dalla famiglia non c'è più solo un'unità di fini che si caratterizzano come etici, ma una soggettività divisa, tripartita: se il Super-Io si fa portatore delle istanze dell'ethos incarnate nel padre, e l'Es è un inesauribile bacino pulsionale, l'Io si trova ad essere una struttura di mediazione mai riconducibile ad un'unità in sé compiuta⁸.

L'immediatezza etica descritta da Hegel può quindi accostarsi ai meccanismi di identificazione di Freud ma, per il primo, rimangono in un punto cieco tutte le forze che il secondo vede lavorare contro la civiltà, e che hegelianamente potremmo dire si muovono in direzione opposta all'eticità. Stabilito questo punto, possiamo individuare due direttrici per possibili future ricerche relative al rapporto fra questo piano per così dire anti-etico, che cade nel campo epistemologico della psicoanalisi, e il piano politico: abbozzeremo nei prossimi due paragrafi queste due direttrici, un'ipotesi contrattualista emergente all'interno delle stesse coordinate psicanalitiche oppure l'inquadramento della

⁴ Ivi, p. 262.

⁵ Ibidem.

⁶ Ivi, p. 260.

⁷ Ivi, p. 267. Nelle pagine successive, possiamo leggere: «si può sostenere che anche la comunità sviluppi un Super-io, sotto il cui influsso si compie l'evoluzione civile» [Ivi, p. 276].

⁸ Ivi, p. 276. «Ma questa lotta tra individuo e società non è un prodotto del contrasto apparentemente insanabile delle pulsioni primarie, Eros e Morte; equivale a una discrepanza nell'amministrazione interna della libido, paragonabile alla disputa per la ripartizione della libido tra l'Io e gli oggetti, e ammette un accomodamento finale nell'individuo, quale sarà sperabilmente consentito anche dal futuro della civiltà, con tutto che oggi tale lotta eserciti ancora un gran peso sulla vita del singolo». Questa citazione sembra smentire quanto detto, ammettendo un "accomodamento finale nell'individuo". Tuttavia, il disagio della civiltà descritto, l'inevitabilità del senso di colpa, non è la risultante di un disequilibrio nell'economia libidica – contrasto fra Eros e Ananke, legato alla contingenza di una civiltà determinata - ma della struttura tripartita della soggettività, che sorge inevitabilmente dall'iscrizione nella socialità.

psicoanalisi in relazione alla concettualità politica hegeliana, della quale va specificato il possibile ruolo.

3.2 L'ipotesi di un contrattualismo freudiano

L'individuo freudiano, al pari di quello hobbesiano⁹, è strutturalmente avverso alla socialità: «sappiamo già che il problema è come rimuovere il maggior ostacolo alla civiltà, la tendenza costituzionale degli uomini all'aggressione reciproca»¹⁰. Il passaggio dall'orda alla civiltà avverrebbe in due fasi, che si rifanno a due patti fra i fratelli: la prima fase è quella del dominio del patriarca primordiale, a cui segue il primo patto che individua una comunanza di desideri e di intenti, che si rovesciano nel parricidio primordiale; la seconda fase – accostabile allo stato di natura hobbesiano – è quella dell'antagonismo tra i fratelli¹¹, e conduce al secondo patto, che stabilisce una quota di rinuncia pulsionale tesa a mantenere una parte dei progressi ottenuti col primo¹². Questi eventi creano, contemporaneamente alla prima civiltà, anche i “primi uomini”, chiamati così nella misura in cui essi sarebbero i primi la cui psiche si forma secondo le dinamiche del complesso edipico, progenitori arcaici che avrebbero trasmesso la struttura psichica fondamentale dell'essere umano almeno fino ai contemporanei di Freud.

Considerando quanto illustrato nel primo capitolo, potremmo legittimamente individuare delle similitudini da una parte con le forme di contrattualismo ivi considerate e il modo in cui co-emergerebbe con esse un certo concetto di individuo, e dall'altra con questo contrattualismo per così dire freudiano e la sua genesi dell'individuo. Soprattutto il confronto con Rousseau sembra essere pertinente: la messa in atto di una volontà generale senza rappresentante, contro una forma di dominio, in forza dell'autonomia del popolo, per Rousseau, o dei fratelli, per Freud. In entrambi i casi, inoltre, questo patto permette di uscire da uno stato di natura per entrare in una fase di civiltà.

⁹ Cfr. P. Cesaroni, *Il disagio della civiltà fra psicoanalisi e politica. Un'analisi epistemologica*, in *Filosofia, psicoanalisi, politica. Un laboratorio*, Padova University Press 2024, pp 117-162.

¹⁰ Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 277.

¹¹ Freud, *Totem e tabù*, cit., p. 166. «[...] Ma l'altro, il divieto dell'incesto, aveva un solido fondamento pratico. Il bisogno sessuale non unisce i maschi, ma li divide. Se i fratelli avevano fatto lega per sopraffare il padre, ognuno era però il rivale dell'altro rispetto alle donne. Ciascuno avrebbe voluto averle tutte per sé, come le aveva il padre, e nella lotta di tutti contro tutti la nuova organizzazione sarebbe andata distrutta».

¹² Vedi nota 65, capitolo 2.

Inoltre, anche in Freud ritroviamo un'articolazione interna alla volontà degli individui in apparenza connessa con la forma contrattuale, in una forma almeno in parte simile a quanto emerge in Rousseau, ma radicalizzata fino ad avere profonde conseguenze sul piano antropologico. Se in Rousseau l'individuo si trovava ad essere ad un tempo cittadino, in quanto attraversato dalla volontà generale, e suddito, in quanto portatore di una volontà particolare ma sottoposto alla volontà generale, nella psicoanalisi freudiana l'intera antropologia umana¹³ viene a costruirsi sul fragile equilibrio di un Io sottoposto da una parte alle inevitabili pulsioni provenienti dall'Es, e dall'altro alle stringenti istanze del Super-Io. Quest'ultimo sarebbe paragonabile al padre introiettato, e le sue istanze sarebbero a sua volta ambivalenti in quanto dettate tanto dall'identificazione con lui quanto dalla disidentificazione con la sua figura¹⁴.

Tuttavia, non c'è nella psicoanalisi freudiana un tentativo di unificare le volontà individuali: se nel giusnaturalismo moderno il problema della legittimazione del potere e dell'unificazione della moltitudine è risolto attraverso la rappresentanza, in Freud il potere è anzi tutto potere dispotico dell'autorità familiare, posseduto dal padre per natura e non per autorizzazione. Il raggio d'azione della "legge paterna" resta inoltre confinato alla famiglia-clan, e non ad una società per come viene intesa nel giusnaturalismo. Quello che ci interessa sottolineare è che Freud, al di là dell'esito aporetico che abbiamo visto essere intrinseco al contrattualismo, non si preoccupa di costruire un luogo del potere legittimo: l'autorità del patto deriva sempre dall'autorità del padre¹⁵, che nell'orda primordiale non la possedeva in quanto rappresentante, ma per un mero disequilibrio di forze. La trasversalità degli effetti dell'autorità paterna è data, per Freud, dal ruolo che il sorgere del conflitto edipico ha avuto nel processo di ominazione e quindi nella sedimentazione dei suoi effetti nella struttura antropologica dell'essere umano, e non in

¹³ Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., pp. 86-87. Si consideri anche pagina 121: «in fatto di un inizio in due tempi dello sviluppo sessuale nell'uomo, dunque l'interruzione di questo sviluppo nell'epoca di latenza, ci è sembrato degno di particolare considerazione. Esso sembra contenere una delle condizioni per l'attitudine dell'uomo allo sviluppo di una superiore civiltà, anche per la sua inclinazione alla nevrosi. Per quanto ne sappiamo, non è possibile riscontrare qualcosa di analogo negli animali affini agli uomini. L'origine di questa proprietà umana bisognerebbe ricercarla nella preistoria della specie umana». Nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* Freud, nel solco della convinzione per cui ontogenesi seguirebbe la filogenesi, rinviene in queste due fasi storiche l'origine dello sviluppo psicosessuale in due fasi dell'essere umano, fino ad individuarne dei corrispettivi biologici.

¹⁴ Cfr. Freud, *L'io e L'Es*, cit.

¹⁵ Freud, *Totem e tabù*, cit., p. 167: «il sistema totemistico era per così dire un patto con il padre».

una struttura politica. Il patto fra i fratelli non produce un luogo del potere occupato da un rappresentante, ma un'introyezione dell'autorità dispotica paterna: non produce una volontà generale da cogliere come verità delle volontà particolari per produrne l'unità, ma una rimodulazione nella struttura comune ad ogni singola volontà particolare che si traduce nell'ambivalenza, come elemento che rende impossibile la completa identificazione del soggetto con la volontà generale. L'ipotesi di un contrattualismo freudiano ci sembra quindi non percorribile, in quanto i suoi concetti appaiono inconciliabili con quelli del giusnaturalismo.

3.3 Psicoanalisi e stato hegeliano

Abbiamo evidenziato come i moti di identificazione siano paragonabili all'immediatezza etica nella famiglia, base per l'eticità. Ciò che invece rimane non colto dalla politicità hegeliana è la corrente disidentificativa o anti-etica, presente e trasversale in ogni individuo, che viene descritta dalla psicoanalisi come disagio della civiltà. La questione allora diventa: se si considerasse la dimensione strutturale di una corrente anti-etica nello Stato hegeliano, che spazio potrebbe avere la psicoanalisi?

Il primo dato da sottolineare è in quale rapporto stia la psicoanalisi con questo disagio trasversale, emergente dalla socialità: lungi dal promettere di eliminarlo – pretesa, semmai, hobbesiana - la psicoanalisi trova il suo campo di azione nella clinica, quindi in una pratica individuale che, se ha delle ricadute nel campo dell'intersoggettività, non le ha necessariamente a un livello politico, poiché non agisce a livello di istituzioni. La questione sulla possibilità di trarre dalla pratica analitica anche pratiche politiche si scontra col fatto che non sia possibile distinguere un dentro – individuale - e un fuori – sociale - dalla clinica. Una simile applicazione si tradurrebbe nel venir meno dell'oggetto della psicoanalisi: «l'iscrizione del vivente umano nel legame sociale»¹⁶.

Se la psicoanalisi non può assurgere a un ruolo politico, dimostra tuttavia la sua efficacia come strumento di comprensione culturale della civiltà prodotta dal contrattualismo: ci riferiamo ad esempio alla decostruzione di concetti come “peccato” che vengono svolti ne *Il disagio della civiltà*¹⁷, e in generale della moralità di una civiltà.

¹⁶ Cesaroni, *Il disagio della civiltà fra psicoanalisi e politica. Un'analisi epistemologica*, cit., p. 157.

¹⁷ Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 279.

Un ruolo descrittivo, dunque, e non normativo o prescrittivo; ambizioni che la psicoanalisi non intende esprimere nemmeno nella clinica in quanto non si tratta di ortopedizzare il rapporto fra l'individuo e le istituzioni, ma di far emergere «la plasticità del desiderio singolare»¹⁸.

Possiamo dunque tratteggiare il ruolo che la psicoanalisi potrebbe avere in relazione ai concetti politici hegeliani: quello di tenere aperto lo spazio per questa plasticità del desiderio e di riconoscerne l'intrinseca ambivalenza. Verrebbe ad esserci così uno spazio critico sui rapporti fra l'individuo e l'ethos, teso ad arginare il rischio di un'aderenza conformista del primo al secondo, ovvero un'aderenza solo formale in cui viene a mancare il riconoscimento della propria soggettività come tale. Il riconoscimento dell'ambivalenza suscitata dalla civiltà e portata ad emersione dalla psicoanalisi permette di uscire da una visione dicotomica suddito/cittadino, identificazione/disidentificazione, che andrebbe hobbesianamente sanata per rimediare alla ferita data dall'iscrizione nei rapporti sociali, poiché mostra la necessaria co-emergenza dei due lati senza i quali non ci sarebbe civiltà: la possibilità di sostenere il disagio *nella* civiltà, di tenere aperta quella ferita. Tale riconoscimento può dunque risultare funzionale alla possibilità della costruzione etica dello Stato, in quanto evita il retrocedere della comprensione del sociale ad una prospettiva contrattualista. Questa prospettiva necessita, tuttavia, di ulteriori ricerche che potranno essere oggetto di approfondimenti futuri.

¹⁸ Cfr. Cesaroni, *Il disagio della civiltà fra psicoanalisi e politica. Un'analisi epistemologica*, cit.

Conclusione

Abbiamo mostrato come il concetto di individuo hegeliano sia il risultato del superamento del concetto di individuo nel contrattualismo: se in quest'ultima prospettiva l'individuo è astrattamente oggetto o soggetto, l'individuo hegeliano risulta dalla dialettica dei due lati, resa possibile dall'immediatezza etica che caratterizza la famiglia come istituzione, e che restituisce l'individuo alla sua concretezza razionale. Grazie all'immediatezza etica, i fini particolari dell'individuo prenderebbero forma e verrebbero articolati attraverso i fini universali, nelle forme dell'ethos, ovvero nelle sue istituzioni. Verrebbe a crearsi una concatenazione di identificazioni dall'individuo, passando per la famiglia, fino allo Stato. Il disagio, per Hegel, sarebbe da imputare alla permanenza dell'individuo in una fase oppositiva; sarebbe quindi contingente e circoscritta al singolo.

A conclusioni in parte opposte giunge Freud, che descrive la famiglia come il teatro di indicibili desideri contrastanti. Lo scontro con l'autorità familiare risulta in una scissione dell'Io che, durante il turbolento attraversamento del complesso edipico, produce il Super-io. Quest'ultimo si fa portavoce di istanze ambivalenti verso l'autorità, dando luogo contemporaneamente a processi identificativi e disidentificativi, strutturalmente presenti in ogni individuo. La presenza inevitabile di processi disidentificativi condannerebbe l'essere umano al senso di colpa in cui consiste il disagio della civiltà.

L'individuo freudiano può, a prima vista, essere paragonato all'individuo hobbesiano, in quanto entrambi intrinsecamente ostili alla socialità, nella misura in cui ne vengono feriti. Per Hobbes questa ferita deriva da un uso irrazionale della libertà di cui godono gli individui, e quindi può ricevere giovamento da un'ortopedizzazione dei rapporti sociali attuata grazie all'azione di un potere sovrano legittimo: al prezzo di quote di libertà, gli individui riceverebbero maggior sicurezza. La terapia per la ferita sociale verrebbe attuata de-socializzando lo spazio pubblico. La questione per Hobbes è politica: creare razionalmente il luogo del potere di modo da garantirne la legittimità. In questo troviamo tutta la distanza fra la concettualità hobbesiana e quella freudiana: per il fondatore della psicoanalisi la ferita pulsionale non può essere sanata attraverso una razionalità legittima. La psicoanalisi non si occupa della legittimità del potere, ma di pratica clinica. Identificazione e disidentificazione vanno entrambe riconosciute, allo

stesso modo in cui va riconosciuta l'impossibilità di saturare l'esperienza in una o nell'altra direzione: ciò implicherebbe negare l'iscrizione nel legame sociale.

Il ruolo che la psicoanalisi potrebbe occupare nella concettualità hegeliana, qualora si riconoscesse nella famiglia la genesi di tendenze sia identificative che disidentificative, entrambe strutturali, e riconoscendo che le prime darebbero luogo all'eticità che caratterizza i concetti della filosofia politica hegeliana, mentre la psicoanalisi avrebbe a che fare con la tendenza opposta, per così dire anti-etica, è quello di una scienza - non politica ma tangente ad essa - che si occupa di tenere aperta la ferita dell'iscrizione sociale, evitando la tendenza alla sua saturazione tipica del contrattualismo, ma permettendo agli individui di far emergere la molteplicità dei loro desideri. Questo permetterebbe di non cadere nel conformismo contrattualista, ma di tenere aperta, oltre al problema della giustizia, anche quello della felicità.

Bibliografia

Letteratura primaria

Freud, S., *Die Traumdeutung* (1900), trad. it. *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. di E. Fachinelli e H. Trettl, in *I Grandi Pensatori*, 10, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

Freud, S., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), trad. it. *Tre saggi sulla teoria sessuale*, trad. it. di M. Montinari, in *I Grandi Pensatori*, 33, a cura di R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 7-130.

Freud, S., *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (1912-1913), trad. it. *Totem e tabù*, trad. it. di S. Daniele, in *I Grandi Pensatori*, 16, a cura di R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 21-183.

Freud, S., *Das Ich und Das Es* (1922), trad. it. *L'io e L'Es*, trad. it. di C.L. Musatti, in *I Grandi Pensatori*, 2, a cura di R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 87-170.

Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur* (1929), trad. it. *Il disagio della civiltà*, trad. it. di S. Candreva et al., in *I Grandi Pensatori*, 34, a cura di R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, pp. 197-280.

Freud, S., *Abriss der Psychoanalyse* (1940), trad. it. *Compendio di psicoanalisi*, trad. it. di R. Colorni, in *I Grandi Pensatori*, 2, a cura di R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 179-254.

Hegel. G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987¹³.

Hegel. G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1983⁸.

Hobbes, T., *Leviathan* (1651), trad. it. *Leviatano*, a cura di G. Micheli, BUR Classici, Milano 2011¹¹.

Rousseau, J.-J., *Du contract social* (1762), trad. it. *Il contratto sociale*, trad. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1997⁷.

Letteratura secondaria

Brunner, O., *Das 'ganze Haus' und die altereuropäische 'Ökonomik'* (1958), trad. it. *la 'casa come complesso' e l'antica 'economica' europea*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e pensiero, Milano 1970, pp 133-164.

Cesaroni, P., *La struttura dialettica della filosofia del diritto in Hegel. Una rilettura, «dianoia»*, 33 (2021), pp 13-29.

Cesaroni, P., *Il disagio della civiltà fra psicoanalisi e politica. Un'analisi epistemologica*, in *Filosofia, psicoanalisi, politica. Un laboratorio*, Padova University Press 2024, pp 117-162.

Duso, G. (a cura di), *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003.

Duso, G., *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2013.

Jaume, L., *Rousseau e la questione della sovranità*, in *Il potere*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 2015, pp. 177-195.

Mancina, C., *differenze nell'eticità*, Guida editori, Napoli 1991.

Piccinini, M., *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in *Il potere*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 2015, pp. 123-141.

Rustighi, L., *Wo das Glück war, soll die Politik werden. Sul rapporto tra politica e psicoanalisi a partire dal Seminario VII di Jacques Lacan*, in *Filosofia, psicoanalisi, politica. Un laboratorio*, Padova University Press 2024, pp 163-216.

Tomba, M., *Potere e costituzione in Hegel*, in *Il potere*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 2015, pp. 297-316.