



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

l'inconscio

politico

ISSN 2499-8729

Pierandrea Amato
Michele Borrelli
Flavio M. Ceci
Fabio Ciaramelli
Devis Colombo
Francesco Conrotto
Giulia Guadagni
Bruno Moroncini
Felice Ciro Papparo
Antonio Rainone
Fulvio Sorge
Yannis Stavrakakis
Panos Theodorou
Giovambattista Vaccaro

UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 2 - L'inconscio politico
Dicembre 2016

Rivista pubblicata dal
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

ISSN 2499-8729

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 2 - L'inconscio politico

Dicembre 2016

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Felice Cimati (Presidente)

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Redazione

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Claudio D'Aurizio, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Micaela Latini, Ivan Rotella, Emiliano Sfara

Segreteria di Redazione

Francesco Maria Bassano, Adriano Bertollini, Yuri Di Liberto, Silvia Prearo

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review.

Indice

Editoriale

Il soggetto collettivo della psicoanalisi: inconscio politico e desiderio

Fabrizio Palombi.....p. 7

L'inconscio politico

Psychoanalysis and Politics: an interview to Yannis Stavrakakis

Felice Cimatti, Fabrizio Palombi.....p. 21

L'eclissi del fuori. Note sul desiderio in Deleuze e Foucault

Pierandrea Amato.....p. 31

La psicoanalisi come pratica linguistica di emancipazione individuale e collettiva da Freud ad Apel

Michele Borrelli.....p. 46

L'Inghilterra e la noia. Una riflessione sulla Brexit e le ragioni del "Leave"

Flavio Michele Ceci.....p. 63

Jacques Lacan o della duplicità della legge

Fabio Ciaramelli.....p. 71

Vita politica e fantasie inconse: una riflessione psicoanalitica

Francesco Conrotto.....p. 86

Saggio sull'indifferenza in materia di politica

Bruno Moroncini.....p. 92

Politiche della psicoanalisi all'alba del terzo millennio

Fulvio Sorge.....p. 115

Desiderio e produzione. Inconscio ed economia in Lyotard

Giovambattista Vaccaro.....p. 130

Inconsci

- La verità e il desiderio. Brevi note sull'etica della psicoanalisi*
Felice Ciro Papparo.....p. 145
- “Il problema Cartesio” tra Lacan e Heidegger*
Antonio Rainone.....p. 157
- Evil, unconscious, and meaning in history.*
Outline of a phenomenological critique of utopian-historiodicial politics
Panos Theodorou.....p. 171

Recensioni

- Anders, G. (2016), *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota di Hiroshima*, a cura di M. Latini, Mimesis, Milano-Udine.
Devis Colombo.....p. 202
- De Rosa, D. (2016), *L'ordine discontinuo. Una genealogia foucaultiana*, Mimesis, Milano-Udine.
Giulia Guadagni.....p. 207

- Notizie biobibliografiche degli autori.....p. 212**

La psicoanalisi come pratica linguistica di emancipazione individuale e collettiva da Freud ad Apel

Michele Borrelli

In quale prospettiva è possibile, oggi ancora, una riflessione sull'*inconscio* che tenga fermi i presupposti freudiani della *rimozione* e gli eventuali passaggi verso il *conscio*, all'interno della coscienza del singolo, ma che non rinunci all'ambito ampio, e forse più essenziale, di ciò che si potrebbe definire *rimozione sociale* o, nei termini di Marx, *falsa coscienza* (*falsches Bewußtsein*)? (cfr. Marx, Engels, 1846). Il *disagio* necessita di un'indagine sia sul piano strettamente *psichico* (del singolo) che sul piano *culturale* (della società), in quanto è la *crisi* di quest'ultima (causa) a generare, il più delle volte, le *crisi esistenziali* (gli effetti) e non viceversa. Sono in crisi i fondamenti del modello occidentale di civiltà: l'idea di *onnipotenza* della tecnica e il continuo *progresso* a essa legato. Il fallimento di questa idea, di un progetto generale entro il quale le generazioni potevano e possono *ritrovarsi* come parte di un tutto, ha dato il via a un individualismo sfrenato che impedisce il passaggio dalla *libido narcisistica* (dal sé) alla *libido oggettuale* (all'altro) (Benasayag, Schmit, 2003, pp. 40-41; cfr. anche Galimberti, 2007, p. 28). Eppure, oggi, pare non meno fondamentale pensare alla dialettica tra ipseità e collettività o, in senso più generale, tra *egoità* e *cultura*, se è vero - e qui si ritiene che sia vero - che siamo di fronte a un contesto che dobbiamo definire non solo di *psicologia individuale* ma di *psicologia culturale* (Bruner, 2015, p. 49; vedi soprattutto Bruner, 1996). In questo senso, i disagi e le crisi esistenziali si collocano sul piano di quel processo ampio tra singolo e società e quest'ultima, nonostante le resistenze dei singoli, spinge sempre più al passaggio dall'Io al Noi. Passaggio in cui il singolo si vede nella necessità di dover difendere un'identità messa a rischio dai cambiamenti continui che si avverano nel contesto globale della società. Diversamente dalla *rimozione individuale*, la *rimozione sociale* è legata alla società nella sua totalità di strutture di potere e di agire umano e di coscienza collettiva in esse espressi. Se non discordiamo in via di principio sull'ipotesi che sia possibile e necessario estendere - riservandoci fino a che punto - i presupposti freudiani all'ambito della rimozione sociale, a quel *disagio* che Freud definiva *disagio della civiltà* (Freud, 1929), oltretutto se si ritiene possibile presupporre un *a priori sociale* in cui la stessa società - con tutti i suoi membri - sia *soggetto* e *oggetto (vittima)* al contempo, come fa rilevare Adorno (cfr. Adorno, 1962; 1964; 1966), di una rimozione auto-procurata, è evidente allora che ci si trova di fronte a una doppia

problematica per quel che riguarda la domanda di fondo freudiana su *come giungere alla conoscenza dell'inconscio*. Da un lato dovrebbe trattarsi dell'elaborazione dell'inconscio in riferimento al singolo soggetto, dall'altro dell'elaborazione dell'inconscio internamente alla totalità del sociale di cui il soggetto è membro. Il "paziente", in questo caso, non è solo l'uno o l'altro singolo individuo, ma la società nella sua totalità¹. Anche la società è "malata" o può ammalarsi e, in una società malata, anche i suoi membri sono malati. Le nevrosi abitano sia la psiche del singolo che la psiche della collettività. In caso contrario, come si pensa di poter spiegare che nel cuore dell'Europa è stato possibile lo sterminio di massa che va sotto il nome di olocausto? L'olocausto non è stato un "fenomeno", "marginale", all'interno delle tante strutture di potere di una Germania nazista; l'olocausto, piuttosto, è stato un *fine* e un *mezzo* in cui, in ultima analisi, hanno finito per confluire tanto le strutture del potere politico quanto le strutture del potere economico e la stessa cultura in generale di una parte dell'Occidente. Quanti principi dell'oscurantismo sono stati necessari, ripresi dal buio più profondo dei pregiudizi della storia, per *rimuovere* nel cuore dell'Europa sia i principi dell'umanesimo illuministico che i principi dell'umanesimo delle origini (cfr. Borrelli, 2013) e avviare l'*industria della distruzione*? Dov'era la ragione illuministica, dove Dio, come ha fatto rilevare Hans Jonas? (cfr. Jonas, 1968).

È indubbio, allora, che, parlare di rimozione, è ormai un fatto acquisito, per cui la presupposizione freudiana dell'inconscio può ritenersi non solo *necessaria* e *legittima*, come egli sottolineava, ma indiscutibilmente fondata. In questo senso, oggi, non si tratta più di dover *giustificare* il concetto di *inconscio* ai fini della ricerca "scientifica" (cfr. Freud 1915, pp. 50-54), (sul termine ci sarebbe molto da dire), ma di tentare, al contempo, di estenderlo al rapporto singolo-società o individuo-totalità e ripensarlo in chiave anche socio-politica e socio-economica oltre che antropologica e psicoanalitica, se non addirittura antropologico-psicoanalitica, come qui si vorrebbe proporre. Il rapporto individuo-totalità o singolo-società è un piano di ricerca diverso rispetto all'approccio di un'analisi dell'inconscio nei *limiti* ristretti degli atti psichici della coscienza del singolo. D'altra parte, dobbiamo osare un'ipotesi ampia del genere proprio per misurare quale possa essere, oggi ancora, il *peso d'attualità* e, quindi, la *rilevanza sociale* delle domande di Freud. Si tratta delle domande relative alle "idee che ci vengono in testa", sul "da dove" queste domande provengano e perché giungiamo a determinate "conclusioni intellettuali" (Freud 1915, p. 50).

¹ Freud era consapevole del fatto che le nevrosi possono dimorare tanto all'interno della psiche del singolo che all'interno della psiche collettiva, anche se nel secondo caso non vedeva le possibilità di una cura generalizzabile: «Nella nevrosi individuale l'impressione di contrasto suscitata dal malato sullo sfondo del suo ambiente considerato 'normale' ci offre un immediato punto di riferimento. Un simile sfondo verrebbe a mancare in una massa tutta ugualmente ammalata e dovrebbe essere cercato altrove. Quanto poi all'applicazione terapeutica della comprensione raggiunta, a che cosa gioverebbe un'analisi, sia pure acutissima, delle nevrosi sociali, visto che nessuno possiede l'autorità di imporre alla massa una cura siffatta?» (Freud, 1929, p. 629).

Sappiamo che per Freud è centrale il conflitto tra i *dati di realtà* e la *libido*, gli *impulsi*, per mettere in moto i *fantasmi* del sogno, della *nevrosi* e anche delle *sublimazioni*. Sul piano più strettamente sociale, vale il presupposto che i *fantasmi* sono interpretati come quelle *ideologie* o *visioni* che reggono la psiche collettiva, per cui le domande di Freud non sono solo riferibili all'interiorità del singolo individuo, piuttosto si estendono al rapporto *Io individuale - Io sociale*. Questo rapporto sposta, però, il problema dell'*identità* dal piano *soggettivo* al piano *intersoggettivo*, in quanto è chiamata in causa la stessa *comprensione* da cui, in ultima analisi, dipenderà il nostro modo di *comprenderci* e di *spiegarci* il mondo e le «*idee che ci vengono in testa*» (*ibidem*). Secondo Freud, la coscienza rende ciascuno di noi consapevole *solo del proprio stato mentale* (*ivi*, p. 52). Quel *solo* suona quasi restrittivo e di poca importanza, quando, invece, rappresenta una pretesa forse anche al di fuori delle nostre capacità, se è vero che oggi, nella complessità degli intrecci globali di potere sociale, nemmeno possiamo dare per scontato di essere *completamente consapevoli* del nostro *stato mentale*. Le *idee che ci vengono in testa*, da che cosa sono generate? Sono idee *nostre* o sono idee suggerite dai mille condizionamenti, anche e soprattutto inconsci, ai quali la nostra coscienza è sottoposta dalle strutture di un potere spesso anche invisibile? Troviamo la spiegazione a queste domande nella *rimozione*, nell'*inconscio* o *pre-conscio* del singolo Io? Il teorico dell'*ermeneutica filosofica* Hans-Georg Gadamer si è posto un interrogativo simile, non partendo da presupposti psicoanalitici, ma da una riflessione filosofica sul problema della *comprensione* (cfr. Gadamer, 1948). L'interrogativo riguardava non le *idee che ci vengono in testa*, ma qualcosa di molto simile: l'*origine* della nostra *visione del mondo* (*Weltanschauung*). Nella sua lettura ermeneutica, Gadamer prende in esame la fine o il crollo della *visione del mondo* come orizzonte *unitario* e il suo frantumarsi in una pluralità di *visioni del mondo* (*Weltanschauungen*) (Gadamer, 1948, p. 6). Nel senso di Freud, potremmo domandarci: come avvengono in noi i cambiamenti che interessano la nostra *visione del mondo*? Il passaggio dalla presa di coscienza (o inconscio) di un *modo di vedere* a un *altro* (conscio) in che cosa ha origine? E la nostra singola psiche (se è ancora singola e veramente racchiusa o racchiudibile tutta all'interno del singolo sé) quale ruolo gioca in questo passaggio? In termini filosofici sembra impensabile, anzi irricevibile cercare una risposta partendo dal contesto della *coscienza del singolo*, in quanto il singolo sembra essere più la "vittima" piuttosto che il "soggetto" di questo passaggio (cfr. Adorno, 1966). È indubbio che il passaggio ha a che fare con il contesto generale sociale nella sua ampiezza e storicità, e, nel caso specifico, con il crollo delle metafisiche dei sistemi ontologici assolutizzanti (da Platone a Hegel) e l'imporsi di una metafisica della soggettività o soggettivismo che, a partire dalla modernità, in forme e modi sempre più accentuati, possiamo definire un'assolutizzazione del *relativismo* sia negli ambiti della conoscenza, in generale, che negli ambiti normativi e, quindi, ristretti di singole società, in particolare. Tutto ciò ha ripercussioni sulla *psiche* del singolo e sulla psiche della collettività. Siamo, infatti, davanti a un passaggio *epocale*, che ha interessato tutte le sfere simboliche e normative e che non ha risparmiato nemmeno gli ambiti della teologia e i rituali dei credi religiosi e che ha aperto, appunto, l'orizzonte a un'*ermeneutica del profondo* (sul contesto vedi Borrelli, 1999, pp. 147-182) come quella elaborata da Freud. In questo passaggio d'epoca, il cui percorso va da Platone a Hegel, il complesso sistema

idealistico si è sciolto ed è venuta meno anche la sua idea di fondo di una *paideia* (cultura) unitaria dello *spirito (occidentale)* (Borrelli, 2013), cioè l'idea hegeliana di una ragione che si auto-realizza nella storia o di una storia che porta a compimento se stessa nell'idea di ragione. Il passaggio d'epoca ha interessato, pertanto, tutte le sfere simboliche e normative su cui si regge la stessa legittimità dei poteri sociali, le loro regole, i loro principi. Il passaggio dalla *ragione al singolare* alla *ragione al plurale* – che ha visto la scomparsa del paradigma dell'*ontologico* (dell'*essere*), come spiegazione del mondo, e, contemporaneamente, l'intronizzazione del paradigma della contestualizzazione o della contingenza storica (cfr. Rorty, 1989) o semplicemente della storicità della conoscenza – ha significato un cambio di rotta a livello anche di psiche e di tenuta dell'identità del singolo e di quella più in generale della collettività. In effetti, siamo passati *dalla* visione del mondo come unitarietà di comprensione *alle* visioni del mondo frantumate e particolaristiche di cui noi, oggi, siamo diretti testimoni in parte consci, spesso inconsci. In questo passaggio, l'identità del singolo ha dovuto sopportare, oltre alla propria crisi personale dei valori, la crisi d'identità che si è avverata e continua ad avverarsi nei condizionamenti protratti di una totalità sociale che mantiene sempre ancora rigide le sue strutture normative. Sono venute meno le certezze che l'Io individuale e l'Io sociale o collettivo avevano ereditato da una tradizione storica sicura di possedere una *verità* con la quale spiegare non solo il mondo e le cose, ma poter dar senso anche all'esistenza in generale. Il crollo della ragione al singolare ha aperto e apre a scenari di una identità incerta situata ormai negli ambiti ristretti dei limiti della propria esistenza. Ma era ed è il contesto sociale del crollo dei sistemi ontologici della *paideia* idealistica dell'Occidente che ha aperto ai nuovi concetti di *filosofia della vita (Lebensphilosophie)*, *filosofia dell'esistenza (Existenzphilosophie)* (cfr. Gadamer, 1948, p. 9; sul concetto di esistenza vedi Heidegger 1929, pp. 59-77), da Dilthey² a Jaspers e alla *psicoanalisi* (Freud) o *filosofia dell'ermeneutica del profondo* (sull'argomento: Apel 1968, pp. 15-45) da Habermas ad Apel. L'Io del singolo e l'Io collettivo hanno subito il trauma della perdita di un concetto di ragione che riteneva se stessa capace di spiegare il mondo nella sua totalità e sapeva dare, al tempo stesso, senso all'esistenza di ogni singolo. Questa certezza doveva essere rimossa, ma poteva essere rimossa? E fino a che punto? E siamo capaci di rimuovere la costituzione o essenza della nostra identità per una identità legata a un continuo accadere e alla temporalità delle quali parla Heidegger? (cfr. Heidegger, 1927). Bourget, in riferimento al nichilismo occidentale, parlava dei «tormenti dell'agonia della metafisica», di «quel conoscere che non si può conoscere», di «quel sapere che non si può sapere» (Bourget, 1899, p. 63). Nel nichilismo occidentale si va ben oltre lo «scetticismo» socratico. In verità, Socrate non escludeva, di principio, il raggiungimento della conoscenza e della verità. Nello scenario attuale, in ordine alla psiche individuale e collettivo-sociale, sono in gioco le *radici* dello stesso fondamento della nostra esistenza, in quanto il passaggio d'epoca ha significato e continua a significare l'abbandono di una idea certa di ragione, per una ragione contestualizzata,

² Dobbiamo soprattutto a Dilthey la tematizzazione della differenza tra scienze dello *spiegare* riferite alle scienze della natura (*Naturwissenschaften*) e scienze del *comprendere* riferite alle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*), cfr. Dilthey, 1883.

situata interamente nei contesti storici, nella contingenza, nel relativismo non solo dei valori, ma anche nel relativismo delle nostre possibilità di spiegazione e comprensione di noi e delle cose. Quel che questo passaggio dice è che la verità è *storica, provvisoria* e non assolutizzabile (cfr. Popper, 1934). Ma se la verità è storica, in quanto *tutto* è storico, la *ragione* può fare qualcosa di più e di meglio del semplice spiegare, di volta in volta, storicamente, i processi storici che l'agire umano mette in moto? E che cos'è ancora una verità se essa è nel giogo della storicità delle nostre azioni, venuto meno ogni punto fermo di riferimento e di validità? Dopo Nietzsche è Heidegger, nel suo *Essere e tempo*, a portare a compimento la fine di questo riferimento metafisico unitario che era alla base dell'identità del pensiero occidentale. Il crollo del pensiero metafisico e la teorizzazione del passaggio da un'idea stabile e fissa a un'idea temporale e caduca di essere e di verità, ha segnato e continua a segnare, per noi, oggi, la fine dell'*identità* della *paideia* o cultura occidentale. Heidegger aveva ben visto e rimarcato l'oggettivarsi della *paideia* occidentale in un concetto tecnico (o metafisico) di scienza; lo svuotarsi della *paideia* dei suoi contenuti più intimi e il divenir sempre più schiava della logica della scienza. Il risultato è una cultura dominata dai *metodi* e orientata al mercato, ai brevetti, all'utile, al profitto. Una cultura che – come rilevano i teorici della Scuola di Francoforte, Horkheimer e Adorno (cfr. Horkheimer, Adorno, 1947) – si consuma nel *progettare*, nel *programmare*, nel *calcolare* e che ha finito per sostituire la *ragione riflessiva* con la *ragione strumentale*. Una cultura che ha, appunto, come finalità o orizzonte di senso il mondo della tecnica o la tecnicizzazione del mondo: l'immedesimazione della ragione con la metafisica della tecnica, come ultimo traguardo del *progresso* occidentale. Tecnica come *ultima metafisica (letzte Metaphysik)* (sul contesto vedi Borrelli, 2014, pp. 77-84).

Una *paideia* del genere ha invaso e invade la psiche del singolo fin nelle sue radici inconscie e non meno la psiche della totalità sociale o di quel *pubblico* che, in senso kantiano, dovrebbe e potrebbe essere definito *ragionante (resonierende Öffentlichkeit)* (sul contesto vedi Apel, 2005a, pp. 211-242). Che cosa ha significato e significa questa invasione della tecnica, come *ultima metafisica*, per la psiche individuale e collettiva? Quali risposte può avanzare l'ermeneutica del profondo? Può la nostra psiche, sia essa del singolo sia essa della collettività, *rimuovere* ogni resto di metafisica o vivere solo all'interno di quest'ultima in quanto metafisica della tecnica e nichilismo? Si può vivere da *nihiliste* o *rienniste* (Mercier, 1801, p. 143), non credendo a niente e non interessandosi a niente, seguendo la «volontà del nulla»? (Pranchère, 2004, p. 283). Le domande vanno oltre il passaggio, se pure epocale, di *décadence* che, in una radicalizzazione o assolutizzazione dello scetticismo, troverebbe una sua legittimazione. Le domande interessano il nostro stato emotivo tanto quanto il nostro stato intellettuale o razionale. La nostra psiche regge un concetto di esistenza della pura temporalità, un'esistenza completamente de-sacralizzata e demitizzata? Da Nietzsche alla variante postmodernistica-heideggeriana di Vattimo, la soluzione, che ci permetterebbe di porre le basi per un Io stabile, è vista nel vivere un *nichilismo cosciente* e non *passivo* (inconscio). È indubbio che la svolta epocale verso la frantumazione dei presupposti fondativi, che reggevano il senso della verità, oltre ad aver causato la perdita di quest'ultima e la possibilità e il modo di accedervi, ha messo la collettività sociale e i suoi membri davanti a un mutamento inaggrabile

sia riguardo a *come pensare* il mondo (e se stessi), sia riguardo a *come vederlo* e *come sperimentarlo* nei vissuti sociali. Si doveva e si deve, infatti, *rimuovere* tutta una tradizione formata da certezze e ricollocarla all'interno di un *Io senza Dio*, come Nietzsche aveva ben visto e rimarcato. Ma, a sua volta, aveva ragione anche Mathilde Maier, una detrattrice di Nietzsche, quando affermava in una lettera a quest'ultimo: «Abbiamo costruito con fatica e sforzo una religione senza Dio, per salvare almeno il divino - anche se Dio è perduto - e ora Lei ci sottrae il fondamento ... ora Lei distrugge tutto» (Nietzsche, 1875-1879, p. 571). Costruire una *religione senza Dio*, per uscire dall'abisso secondo cui nulla è vero, tutto è permesso³, non era e non è possibile senza una *presa di coscienza* di alcuni elementi teorici che hanno, via via, costituito le basi certe della *paideia* occidentale e che pur sempre continuano a lottare, all'interno di una profonda crisi dei valori, nella speranza di poter essere ripresi, ricostituiti o rifondati come risposta alle *nevrosi moderne*. Penso a termini come la *scienza* e al suo derivato, la *tecnica*, e al divenire tutt'uno di scienza e tecnica che equivale a sostituire il Dio della religione con un Dio senza religione⁴: la scienza-tecnica. Questa trasformazione del Dio della religione in Dio della non religione mette a dura prova i termini di *ermeneutica* e *critica ideologica*; termini questi ultimi che - non a caso - hanno occupato gran parte del dibattito recente all'interno delle due più accreditate correnti: *filosofia critica* (Horkheimer, Adorno, Habermas) e *filosofia analitica* (Popper, Albert, Topitsch) (cfr. Maus, Fürstenberg, a cura di, 1969). Nella dialettica della triade *scienza, ermeneutica e critica ideologica*, continuiamo a giocare l'*identità* della *paideia* occidentale e le possibili *rimozioni* o *coscientizzazioni*, sia sul piano della coscienza del singolo che sul piano della coscienza collettiva. Né è servito, al recupero di questa identità, il lungo dibattito da Schleiermacher a Dilthey⁵ sulla distinzione tra *scienze della natura* (scienze dello spiegare) e *scienze spirituali* (scienze del comprendere o ermeneutiche). Differenziazione che, giustamente, fu accolta da Habermas (1968, p. 50) con l'aggiunta di un terzo paradigma conoscitivo, quello delle *scienze emancipative*, in rinvio proprio alla psicoanalisi di Freud, e da Apel (vedi Borrelli, 2004, pp. 17-38) nel concetto di complementarità delle metodologie nomotetiche ed ermeneutiche o della comprensione.

³ «Morti sono tutti gli dei: ora vogliamo che viva il superuomo». Questa sia un giorno, nel grande meriggio, la nostra ultima volontà!» (Nietzsche, 1883-1885, p. 104).

⁴ Freud scrive: «Nel corso dei tempi l'umanità ha dovuto sopportare due grandi mortificazioni che la scienza ha recato al suo ingenuo amore di sé. La prima, quando apprese che la nostra terra non è al centro dell'universo, bensì una minuscola particella di un sistema cosmico che, quanto a grandezza, è difficilmente immaginabile [...] La seconda mortificazione si è verificata poi, quando la ricerca biologica annientò la pretesa posizione di privilegio dell'uomo nella creazione, gli dimostrò la sua provenienza dal regno animale e l'instirpabilità della sua natura animale [...] La terza e più scottante mortificazione, la megalomania dell'uomo è destinata a subirla da parte dell'odierna indagine psicologica, la quale ha l'intenzione di dimostrare all'Io che non solo egli non è padrone in casa propria, ma deve fare assegnamento su scarse notizie riguardo a quello che avviene inconsciamente nella sua psiche» (Freud, 1915-1917, p. 446).

⁵ Per Dilthey, nonostante i riscontri clinici, la psicoanalisi rientrava nelle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) il cui metodo non è quello della *spiegazione* (*Erklären*), ma quello storico-ermeneutico del comprendere (*Verstehen*).

In analogia a quanto qui detto, è interessante, ma non sufficiente, la distinzione di Dray (cfr. Dray, 1957) tra *logica della spiegazione storica*, riferita all'esplicazione di situazioni relative all'agire, e *logica delle scienze naturali*, riferita a deduzioni di carattere nomologico. Una distinzione sicuramente più che legittima e anche importante, ma che non è di grande aiuto in termini di ricostruzione di un'*antropologia della conoscenza*, se pensiamo – sul modello teorico di una ermeneutica del profondo o psicoanalitica che, nella proposta qui avanzata, va da Freud ad Apel, via Kant e Marx – al *sensu* di una *antropologia* come *comprensione ermeneutica*, riferita, al contempo, tanto al *singolo* individuo quanto alla *totalità* dell'agire umano. Diversamente dalla psicoanalisi di Freud, il quale non ha mai rinunciato a un sottofondo filosofico-normativo, la distinzione di Dray segue l'orizzonte di un modello conoscitivo nei limiti strettamente dello *spiegare*, rimarcando i presupposti di una *scienza oggettivante*. Ne è prova, tra l'altro, il fatto che la ricostruzione dei *fatti* (storici) avviene in conformità al nesso *causa-effetto* che sappiamo essere tipico delle scienze della natura. La distinzione di Dray offre, quindi, poco o niente riguardo alla questione qui oggetto di riflessione, in quanto i due modelli di conoscenza proposti, pur essendo formalmente separati, sono legati alla stessa matrice di conoscenza oggettivante. Per quel che riguarda il nostro discorso sull'inconscio/conscio, si sorvola su un fattore importante e fondamentale: il fattore che riteniamo costituisca la *condicio sine qua non* per il chiarimento dei presupposti della nostra coscienza (sia a livello di conscio che a livello d'inconscio) e che non si presenta a noi sotto forma di un *oggetto* che si può scomporre e ricomporre a piacimento. Per quel che concerne il nostro tema e l'apporto rivoluzionario che la psicoanalisi ha dato e dà alla costruzione-ricostruzione sia dell'identità dell'Io che alla costruzione/ricostruzione dell'identità collettiva, diventa decisivo capire con quale *strumento* l'inconscio e il conscio possono essere analizzati e fino a che punto questa analisi regge, soprattutto se teniamo conto del fatto che lo spazio, che nel caso specifico può essere riservato alle *scienze oggettivanti* o *mediche*, è per sua natura piccolo, se non addirittura nullo. Questa considerazione è fondamentale non solo riguardo al rapporto medico – “malato”, ma anche riguardo al rapporto tra persone “sane” e, non da ultimo, al rapporto che l'Io avvia e deve avviare con se stesso, meta alla quale mira l'(auto)analisi psicoanalitica. Dal momento che la via all'apertura all'inconscio è *interpretativa*, lo strumento che può venire incontro alle pretese di chiarimento della psiche e ai processi di elaborazione e auto-elaborazione di essa è un *impianto metodico* di matrice *ermeneutica*. Impianto, la cui applicazione – se si segue l'ipotesi iniziale di queste riflessioni – è da estendere tanto al piano individuale della singola coscienza quanto al piano generale della coscienza collettiva. Peraltro, lo stesso Freud nel saggio qui oggetto di analisi (Freud, 1915) rimarcava la *comprensione* come punto determinante per la costruzione dell'analisi. Più che

volgerci ai *dati sperimentali* (difficili in ambito psichico⁶), sono le possibilità dell'interpretazione a guidare gli eventuali passaggi dall'inconscio al conscio. Ed è proprio la psicoanalisi, teorizzata da Freud, ad aver messo in movimento un modello *ermeneutico di analisi-auto-analisi*, modello che, per la sua importanza, merita di essere esteso ai rapporti tra Io e totalità sociale. Di questa, il singolo è parte integrante, soggetto *libero* di interpretarsi, ma nei limiti che i condizionamenti sociali gli permettono.

Se ritorniamo alla questione dei modelli di conoscenza sopra menzionati, sembra evidente quanto sia necessario pensarli in unione al modello *psicoanalitico* o all'*ermeneutica del profondo*⁷. Anzi, - se seguiamo Habermas (1971, pp. 67 sgg.; Habermas 1970, pp. 159 sgg.; cfr. anche von Bormann 1971, pp. 109-111; Gadamer 1971, pp. 284-315) e Apel (1998, pp. 173-216) - quest'ultima, guidata dall'*idea regolativa* dell'emancipazione umana, diverrebbe un obbligo etico. Così pensata, infatti, l'ermeneutica del profondo dovrebbe sottintendere una spinta antropologico-psicoanalitica a favore dell'aumento di libertà e dell'abolizione di forme superflue di dominio sociale dell'uomo sull'uomo. Quel che si cerca è il *sensu* della ricerca stessa, il suo *interesse emancipativo*. Senso quest'ultimo che non trova un'espressione vera e significativamente valida internamente a un modello neutrale-oggettivante di scienza, ma che è frutto di una *comprensione intersoggettiva* che ha a monte, più che la separazione, la *complementarità* metodica degli approcci sopra menzionati. Si può affermare, allora, da un punto di vista che, con Apel, definiamo di *antropologia della conoscenza* (Apel 1994, pp. 79-120), che tanto le *scienze dello spiegare* quanto le "scienze" del *comprendere* rinviano a un'unica doppia matrice: primo, al *comprendere* stesso che non solo non avviene *solus ipse*, ma all'interno della comunità di ricerca; secondo, a un *comprendere* che non è solo *constatazione* di fatti o di eventi sociali o storici, ma anche una linea di emancipazione entro la quale far scorrere le possibilità di un *miglioramento* individuale e collettivo dell'umanità. D'altronde, la psicoanalisi non è nata come *spiegazione neutrale* in generale di processi della psiche, come constatazione o pura osservazione di un "paziente" astratto, piuttosto con l'intento di contribuire ad aiutare il soggetto in difficoltà o "malato" a riprendersi la propria psiche e a dimorarvi consciamente al suo interno. Nelle parole di Freud, ciò avviene aiutando il paziente «al sicuro convincimento dell'esistenza dell'inconscio» (Freud, 1937, p. 531) e dando a lui la possibilità di «sperimentare su se medesimo percezioni alle quali normalmente non presterebbe

⁶ Verrebbe da dire, difficili *non solo in ambito psichico* se ci atteniamo alla definizione di Nietzsche: «Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto fatti" direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto "in sé"» (Nietzsche, 1885-1887, p. 299).

⁷ Lo stesso Freud, nel saggio *L'inconscio*, usa il termine *psicologia del profondo* (cfr. Freud, 1915, pp. 56-57; cfr. Gadamer, 1967, pp. 71-94).

fede» (*ibidem*)⁸. Priva di questa *finalità d'aiuto* (o *interesse conoscitivo*), la psicoanalisi sarebbe un modello di conoscenza simile alle scienze neutrali oggettivanti. È importante, allora, chiedersi su quali presupposti, oggi ancora, si ritiene giusto continuare l'esperienza riflessiva dell'indagine psicoanalitica. È evidente che essa presuppone un *oggetto* e che a questo specifico oggetto deve corrispondere un determinato *metodo*. Ma quale metodo può corrispondere a un oggetto come la *psiche*? Ma la psiche umana è un oggetto? E fino a che punto è oggettivabile la psiche dell'uomo? Per la psicoanalisi la psiche è *oggetto di studio*, non per questo quando lo psicoanalista sta di fronte al "malato" può considerare quest'ultimo un *oggetto*. Per Freud, al contrario, lo psicoanalista deve considerare il "paziente", a tutti gli effetti, un *soggetto libero* con il quale interagire e dialogare. Anzi, per Freud, la psicoanalisi può agire sul terreno di uno «stato psichico normale, tale cioè di permettere di dominare il materiale patologico» (Freud, 1898, p. 415). Come ben precisa Freud: «Durante uno stato confusionale isterico o durante episodi maniacali o malinconici, con i mezzi della psicoanalisi non si ottiene nulla» (*ibidem*). In altri termini, senza il *con-senso* del "paziente", non c'è inter-azione che regga sul piano dell'analisi e della terapia psicoanalitica. Nei casi in cui questo consenso dovesse mancare, non solo verrebbe meno il lavoro dello psicoanalista, ma nemmeno ci sarebbe l'apertura a un tipo di lavoro riflessivo del genere.

Non è, dunque, di poco conto ripensare i presupposti dell'*ermeneutica del profondo* e, con Habermas, chiedersi: qual è il suo *interesse conoscitivo*? Se i presupposti sopra menzionati sono fondati, il modello di conoscenza compatibile con la ricostruzione psicoanalitica dell'inconscio non può essere *neutrale*, non può, cioè, seguire canoni oggettivanti di conoscenza. Peraltro, la psiche non è un ambito di ricerca le cui conoscenze possano raggiungere gradi in qualche modo universalizzabili. Siamo, di volta in volta, sempre davanti alla singola psiche e al rapporto del singolo con lo psicoanalista. Non c'è possibilità *induttiva* che possa, in ambito psichico, accogliere e fondare una generalizzazione sul modello delle scienze esatte o fisico-matematiche. Inoltre, sarebbe il caso di chiarire, una per tutte le volte, che la ricerca (ogni ricerca) è legata non ad *assoluti*, ma a criteri che le comunità comunicative (o "scientifiche") fissano nelle loro convenzioni. Siamo, indubbiamente, anche se non mancano in ogni ambito disciplinare i detrattori, all'interno di ciò che Peirce ha definito una *comunità comunicativa semiotica* (sul contesto vedi Apel 1999, pp. 243-264).

Se questo è l'orizzonte a partire dal quale la ricerca— ogni ricerca — prende avvio, che il riferimento sia la verità psicoanalitica in generale o quello di singoli fatti psichici in

⁸ Freud scrive: «L'intenzione degli sforzi terapeutici della psicoanalisi è in definitiva di rafforzare l'Io, di renderlo più indipendente dal Super-Io, di ampliare il suo campo percettivo e perfezionare la sua organizzazione, così che possa annettersi nuove zone dell'Es. Dove era l'Es, deve subentrare l'Io. È questa l'opera della civiltà» (Freud, 1932, p. 190).

particolare, ogni tentativo di esprimersi in termini di *validità* rimanda ai giudizi e alle convenzioni della comunità semiotica. Che quanto detto corrisponde al vero, è documentato dal fatto, ineludibile, che – oltre tutto – noi tutti ci troviamo all'interno di una situazione storica che Heidegger ridava correttamente nella formula dell'essere-nel-mondo (*In-der-Welt-Sein*) e Gadamer nell'espressione non meno incisiva dell'*influire storico* (*Wirkungsgeschichte*; sulla questione dell'ermeneutica della fattività – Heidegger – e della sua estensione a tutti gli ambiti esperienziali – Gadamer –, nonché sulla nozione di circolo ermeneutico in Heidegger e Gadamer, vedi Borrelli, 1999, pp. 177-194). Non usciamo da questo *circolo* che, non a caso, è stato definito (Heidegger/Gadamer) *ermeneutico* (della comprensione), in quanto non possiamo buttarci fuori dalla storia e guardare questa dall'esterno, né ci aiutano meglio i tentativi del Barone di Münchhausen di uscire dallo stagno, cercando di tirarsi su per i capelli. Un motivo in più per pensare a una conoscenza legata – in termini di *psicologia* e *metapsicologia* o psicoanalisi ed *ermeneutica del profondo* – alla storia o alle storie e ai movimenti in atto dell'umanità entro cui collocare anche i presupposti dei processi psichici individuali. E sappiamo che, per la sopravvivenza, l'uomo ha bisogno, da un lato, dello scambio con la natura (Marx parlava di processo di *interscambio* – *Stoffwechselprozess* – tra l'uomo e la natura cfr. Marx, 1867, p. 202); dall'altro, l'uomo non può vivere in società senza comunicare con gli altri membri della sua comunità. Ma la comunicazione – oltre a dover essere *simmetrica* se vuole essere vera comunicazione (Habermas/Apel) – dovrà pure avere la possibilità intrinseca di creare i presupposti per un'*intesa*, per un *consenso*, quand'anche minimo, su alcune convenzioni, su principi e regole della convivenza civile. Un consenso in termini di un *futuro orizzonte* che tenga conto della generazione presente e delle generazioni che seguiranno, quindi del futuro dell'umanità e non solo dell'idea astratta di umanità. Per questa sopravvivenza, l'aspetto *tecnico-materiale* della vita, cioè lo scambio con la natura (per assicurarsi i mezzi di sostentamento), si lega, ineludibilmente, all'aspetto *normativo*, all'intesa sui *valori* che devono intercorrere tra i soggetti o membri di singole comunità e la comunità in quanto umanità in senso planetario. Questa intesa è (dovrebbe essere) frutto di un dialogo libero da condizionamenti repressivi e di potere. Si tratta di una *pratica linguistica* di emancipazione individuale e sociale che dovrà tener conto sia dell'aspetto tecnico-materiale che dell'aspetto normativo come orizzonte etico proiettato in un futuro emancipato e, quindi, più libero e dai condizionamenti da motivi rimossi relativi al singolo individuo e dai motivi rimossi e intrinseci al dominio sociale dell'uomo sull'uomo. Per cui – se c'è accordo su questa linea normativo-emancipativa – anche l'ermeneutica del profondo o psicoanalisi si vede legittimamente protesa verso un'antropologia che sappia leggere la sua storicità non solo *diversamente* (Gadamer), ma anche *meglio* (Apel, 2006, pp. 217-290), mettendo allo scoperto le sue possibilità intrinseche, latenti, e tramutandole in un agire sociale

capace di percorrere una linea di emancipazione al suo interno. Quel che Freud cercava, andava in questa direzione emancipativa: la liberazione del soggetto da motivi del senso rimosso. E questo percorso era coerentemente riservato non allo psicoanalista, ma al soggetto che interagiva con lo psicoanalista. Era il paziente in esame a dover ripercorrere - con l'aiuto dello psicoanalista - i processi all'interno della propria psiche, comprenderne il senso rimosso e riportarlo alla coscienza del proprio sé in un percorso di *auto-ermeneutica*.

In modo analogo, si può e si deve pensare a un'*ermeneutica sociale*, globale, sul modello della psicoanalisi, come quel tentativo attraverso cui l'umanità ripercorre la sua storia e le sue crisi e si appropria e riappropria sempre nuovamente del suo orizzonte di senso, all'insegna dell'idea regolativa che la libertà dell'uomo è tanto più possibile e tanto più ampia, quanto più a farsene carico non è solo l'individuo come singolo, ma possibilmente l'umanità nella sua totalità. Il carattere ermeneutico della psicoanalisi viene qui alla luce in tutta la sua chiarezza e rilevanza, sia come percorso dialogico tra medico e paziente (*terapia individuale*), sia come percorso che l'umanità struttura al suo interno (*terapia sociale/autoterapia*). Il paziente, nel senso di Freud (sia esso il singolo individuo sia esso la società in generale), deve acquisire la capacità *auto-interpretativa* di presa di coscienza dei suoi sintomi nevrotici. Si ha giustamente l'impressione che ciò che dovrebbe essere un rapporto dialettico *simmetrico*, tra medico e paziente (a livello di *terapia individuale*), sia, in ultima analisi, strutturato dall'*asimmetria* tra il *soggetto* (medico) e l'*oggetto* (paziente). Asimmetria, ovviamente, che si troverebbe anche a livello di *terapia sociale* (il soggetto società che analizza se stesso e diventa al contempo oggetto dell'analisi) nelle resistenze che riscontriamo quotidianamente, negli interessi economici di un capitalismo selvaggio, sregolato e privo di ogni dimensione etica. Ed è pur vero che sovrastrutture ideologiche che giustificano questi interessi sono ostative rispetto a un percorso generale di emancipazione individuale e collettiva. Ma se queste sono le *condizioni* - indiscutibilmente poco incoraggianti sia sul piano della tenuta psichica individuale che sul piano della tenuta generale della totalità sociale - a partire dalle quali possiamo e dobbiamo pensare in termini di *terapia individuale* e *terapia sociale*, non viene affatto meno, anzi diventa ancora più vincolante e prioritario, un concetto di psicoanalisi non limitato o ridotto all'uso medico, piuttosto proteso verso una *pratica ermeneutica* generalizzabile che includa il singolo (nella sua individualità) tanto quanto la società (nella sua totalità). Questa integrazione singolo-totalità, terapia-individuale e terapia-sociale rinvia ovviamente a un concetto filosofico di psicoanalisi. Non siamo più, infatti, all'interno di una psicoanalisi che raccoglie semplici *dati empirici* sulla psiche del singolo. Freud non ha separato i *dati sperimentali* (fin dove accertabili) della psicoanalisi dall'ambito concettuale-filosofico. Tutt'altro, è passato dall'*osservazione* degli *oggetti naturali* (medicina) allo studio dei *fenomeni umani* (fisiologia), dalla psicologia classica alla *psicoanalisi* e *metapsicologia*, dallo studio

dell'*esterno* allo studio dell'*interno* dell'uomo; e non si tratta più dello studio dell'uomo, solo come singolo, ma dell'uomo, nel senso di Marx, in quanto specie (*Gattung*). Ciò spiega la centralità che in Freud assume la *nevrosi*, la cui elaborazione è vista non solo in riferimento al paziente (nella sua singolarità), ma anche e soprattutto in riferimento alla sua *funzione sociale*. Sono tutti elementi che legittimano l'ipotesi qui avanzata di una psicoanalisi come *pratica linguistica emancipativa*. La pratica linguistica, avviata dalla psicoanalisi, deve infatti dar conto sia dell'*inconscio individuale* che dell'*inconscio sociale*. Ma dar conto di questo *duplice* inconscio che cogliamo, anche e soprattutto, sul piano della linguisticità o del linguaggio, in generale, nonché nel suo uso anche pratico-terapico, include il duplice rapporto tra *auto-ermeneutica* riferita al singolo individuo e *auto-ermeneutica* riferita alla società. Quanto detto evidenzia un doppio compito che interessa tanto l'una che l'altra ermeneutica: portare alla consapevolezza (individuale e sociale) le proprie tracce psichiche rimosse (siano esse, appunto, del singolo o della collettività) e restituire (sia al singolo sia alla società o collettività) la propria *storia analitica* su un piano, però, *coscienziale*. Non trattandosi di *rimozioni neutrali*, ma di rimozioni in funzione di una liberazione individuale e sociale sempre più ampia, il percorso di conoscenza non è se non in piccola parte empirico-analitico (cioè legato a dati sperimentali e sperimentabili), piuttosto si dispiega, per lo più se non quasi interamente, all'insegna dell'idea regolativa dell'emancipazione individuale e sociale. Quel che allora si chiede è un *uso* non solo *individuale* ma anche *sociale* della psicoanalisi come *pratica linguistica*. L'ambito della terapia individuale deve porsi il compito di aiutare a risolvere le contraddizioni all'interno della psiche del singolo, l'ambito della terapia sociale deve porsi il compito di risolvere le contraddizioni sociali e stabilire, in analogia al rapporto linguistico psicoanalista-paziente, le condizioni di una comunicazione *simmetrica* generalizzabile, vale a dire libera da domini e da possibili distorsioni o ritorzioni. Tanto nella terapia individuale che in quella collettivo-sociale si tratta del passaggio dall'asimmetria (inconscio) alla simmetria (conscio). Nella terapia che la società riserva a se stessa, il mezzo terapeutico è offerto dalla *critica ideologica*. È la critica ideologica che presumibilmente apre all'inconscio in seno alla società o alla totalità e svolge il compito di garantire il progresso consapevole di ciò che definiamo percorso storico. E sarà sempre ancora la critica ideologica a vagliare sulla simmetria che dovrebbe costituire il dialogo sociale e dare la spinta verso l'emancipazione. Così pensata, la psicoanalisi è un modello di psicoterapia che deve essere visto in relazione al rapporto tra *filosofia della storia* e *auto-comprensione* della società umana (Apel 1994, pp. 25-65; nuova ristampa riveduta 2004, pp. 79-120). I sintomi nevrotici non sono espressioni astratte, piuttosto fanno parte di una prassi sociale determinata. Non sono proprietà del singolo, ma sono sparsi e strutturali nelle comunità piccole e grandi e nella totalità dell'umana convivenza in generale. Ne consegue che il modello freudiano può e

forse dovrebbe assumere, oggi, la forma di *psicoanalisi della storia sociale umana*, intendendosi come psicoterapia delle crisi che le contraddizioni e mistificazioni (falsa coscienza) all'interno delle strutture di potere riservano al singolo e alla società nel suo insieme. Nella società alienata anche i suoi membri non possono mai completamente sottrarsi all'alienazione e alle forme anche di auto-estraniazione. In fondo, la comparazione tra le *ideologie* in senso marxiano e quelle dei *fantasmi del sogno*, della nevrosi e/o sublimazione in senso analitico o psicoanalitico, ci sta tutta. Tanto il singolo individuo quanto la società nella sua interezza o umanità in generale dovrebbero portare alla coscienza il loro inconscio, cioè liberarsi dalle forme sociali che impediscono l'emancipazione e avviare un processo di trasformazione di sé. Se è compito del singolo elaborare il proprio inconscio e uscire dai propri *sogni*, parimenti è compito della società (o umanità) eliminare gli ostacoli che generano la *falsa coscienza*. Marx affermava a ragione: «Non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà deve tendere se stessa verso il pensiero» (Marx, 1844, p. 103). Il pensiero, in questo senso, non è un soliloquio di un Io autarchico e solitario; il pensiero è la società come quella realtà che ha *in nuce* gli elementi e i presupposti per avviare un processo di liberazione che da sempre definiamo *cambiamento sociale*. Questo cambiamento non è opera di un pensiero astratto, di pura *concettualizzazione*, ma il risultato del superamento della *falsa ideologia* (o coscienza) che interessa, come abbiamo visto, il singolo, la società e l'umanità nel suo insieme. Nel ristabilito rapporto dialettico *simmetrico* tra ermeneutica individuale ed ermeneutica sociale, la *pratica linguistica psicoanalitica* – che è al contempo sempre anche una *prassi storica* – svolge quel ruolo fondamentale verso un percorso di auto-emancipazione individuale e collettiva che da Kant⁹, via Freud, giunge fino alla *teoria critica* della Scuola di Francoforte e si materializza nell'*etica del discorso* di Apel (2005b).

Bibliografia

Adorno, T.W. (1962), *Introduzione alla sociologia della musica*, tr. it., Einaudi, Torino 1975

Id. (1964), *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1989.

Id. (1966), *Dialettica negativa*, tr. it., Einaudi, Torino 1970.

⁹ La formula kantiana dell'illuminismo come "uscita dell'uomo dal suo auto-procurato status di minorità", penso vada in questa direzione.

Apel K.-O. (1968), *Scientificità, ermeneutica, critica dell'ideologia. Abbozzo di una dottrina della scienza nella prospettiva di un'antropologia della conoscenza*, tr. it., in Ripanti (a cura di) (1979), pp. 25-59.

Id. (1994), *La dimensione ermeneutica della scienza sociale e il suo fondamento normativo*, tr. it., in Borrelli (a cura di) (1998), pp. 25-65; nuova ristampa in Id. (2004), pp. 79-120.

Id. (1998), *Idee regolative o accadimento di verità? Sul tentativo di Gadamer di rispondere alla domanda intorno alle condizioni di possibilità della comprensione valida*, tr. it., in Id. (2006), pp. 173-201.

Id. (1999), *Husserl, Tarski o Peirce? Per una teoria trascendentalesemiotica del consenso della verità*, tr. it., in Id. (2005b), pp. 243-264.

Id. (2004), *Lezioni di Aachen ed altri scritti*, a cura di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza.

Id. (2005a), *Riflessione trascendentalepragmatica: le prospettive centrali di un'attuale trasformazione kantiana*, tr. it., in Id. (2005b), pp. 211-242.

Id. (2005b), *Cambiamento di paradigma - La ricostruzione trascendentaleermeneutica della filosofia moderna*, tr. it. a cura di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza.

Id. (2006), *Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein, Heidegger, Gadamer e Apel*, tr. it. a cura di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza.

Benasayag, M., Schmit, G. (2003), *L'epoca delle passioni tristi*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2013.

Bormann C. von (1971), *L'ambiguità dell'esperienza ermeneutica*, tr. it., in Ripanti (a cura di) (1979), pp.109-111.

Borrelli, M. (a cura di) (1998), *Teoria sistemica - Ermeneutica fenomenologica - Ermeneutica trascendentale*, Pellegrini, Cosenza.

Id. (1999), *Pedagogia come ontologia dialettica della società*, Pellegrini, Cosenza 2010^e.

Id. (2004), *La pragmatica trascendentale e la complementarità delle metodologie*, in Apel (2004), pp. 17-38.

Id. (2013), *Il tramonto della paideia in Occidente*, Pellegrini, Cosenza.

Id. (2014), *Il pensiero pedagogico*, intervista di F. Caputo, Pellegrini, Cosenza.

Bourget P. (1899), *Oeuvres complètes*, vol. I, Plon-Nourrit, Paris.

Bruner J. (1996), *La cultura dell'educazione. Nuovi orizzonti per la scuola*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2001.

Id. (2015), *L'Ego ha fallito, la psiche è ormai un Io collettivo*, intervista di M. Ammaniti, in *la Repubblica*, 16 aprile 2015.

Dilthey W. (1883), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und ihrer Geschichte*, Hofenberg Verlag, Berlin 2013.

Dray, W. H. (1957), *Leggi e spiegazione in storia*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1974.

Freud S. (1898), *La sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 2.

Id. (1915), *L'inconscio*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 8.

- Id. (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 8.
- Id. (1929), *Il disagio della civiltà*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 10.
- Id. (1932), *Introduzione alla psicoanalisi. Nuova serie di lezioni*, tr. it., Id. (1967-1980), vol. 9.
- Id. (1937), *Analisi terminabile e interminabile*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. 11.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Gadamer H.-G. (1948), *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, Chronos Verlag, Berlin.
- Id. (1967), *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*, tr. it., in Ripanti (a cura di) (1979), pp. 71-94.
- Id. (1971), *Replica*, tr. it., in Ripanti (a cura di) (1979), pp. 284-315.
- Galimberti U. (2007), *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano.
- Habermas J. (1968), *Teoria e prassi nella società tecnologica*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1974.
- Id. (1970), *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, tr. it., in Ripanti (a cura di) (1979), pp. 131-167.
- Id. (1971), *Su "Verità e metodo" di H. G. Gadamer*, tr. it., in Ripanti (a cura di) (1979), pp. 60-70.
- Heidegger, M. (1927), *Essere e tempo*, tr. it., Longanesi, Milano 1976.
- Id. (1929), *Che cos'è metafisica?*, tr. it., in Id. (1967), pp. 59-77.
- Id. (1967), *Segnavia*, tr. it., Adelphi, Milano 1987;
- Horkheimer M., Adorno, T.W. (1947), *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it., Einaudi, Torino 1974.
- Jonas, H. (1968), *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, tr. it., il melangolo, Genova 1989.
- Marx K. (1844), *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, tr. it., in Id. (1971).
- Id. (1867), *Il capitale*, vol. 1, tr. it., Editori Riuniti, Roma 1975.
- Id. (1971), *La questione ebraica*, tr. it., Editori Riuniti, Roma.
- Marx K., Engels F. (1846), *L'ideologia tedesca*, tr. it., Bompiani, Milano 2011.
- Maus, H., Fürstenberg, F. (a cura di) (1969), *Dialettica e positivismo in sociologia*, tr. it., Einaudi, Torino 1972.
- Mercier, L.-S. (1801), *Néologie ou Vocabulaire de mots nouveaux, à renouveler ou pris dans des acceptions nouvelles*, Moussard, Paris.
- Nietzsche F. (1875-1879), *Epistolario 1875-1879*, tr. it., vol. III, Adelphi, Milano 1995.
- Id. (1883-1885), *Così parlò Zarathustra*, tr. it., Mondadori, Milano 2008.
- Id. (1885-1887), *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. a cura di Sossio Giammetta, Adelphi, Milano 1975.
- Popper, K. R. (1934), *La logica della scoperta scientifica*, tr. it., Einaudi, Torino 1970.
- Pranchère J.-Y. (2004), *L'Autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph De Maistre*, Droz, Genève.

Ripanti, G. (a cura di) (1979), *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia.

Rorty, R. (1989), *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1990.

Abstract

The psychoanalysis as linguistic practice of individual and collective emancipation from Freud to Apel

The essay discusses the freudian reflection on the unconscious in the double sense of *individual removal* and *social removal*, comparing individual psyche discontent to community discontent and making the former dependent on the latter. The existential crises deals with individual psychology, but this last one is always determined by *cultural psychology*, therefore the critical elaboration of the unconscious must happen at both levels. The psychoanalysis shows that this model corresponds to both the planes of elaboration, i.e. as a linguistic practice for an individual and collective emancipation, and as an individual and self-hermeneutic process for a general social hermeneutics.

Keywords: Individual psychology, cultural psychology, emancipation, community, hermeneutics.