

Bisogni repressi e deformazione del testo pubblico

Habermas sulla psicoanalisi come risorsa per la Teoria critica della società

Luca Micaloni

Repressed Needs and the Deformation of the Public Text. Habermas on Psychoanalysis as a Resource for Critical Social Theory

Abstract: In this paper I will discuss an important passage that led Jürgen Habermas, at the end of the 1960s, to turn to psychoanalytic categories as a reservoir of methodological and diagnostic resources for the Critical Theory of Society. Firstly, I will show how Habermas conceives of psychoanalysis as a relational process designed to repair damaged symbols and to enable the subject to acquire narrative self-reflection free from censorship and internal constrictions; in this context, I will underline that this communicative model extends from intersubjective communication to intra-subjective communication between instances and functions of the human mind. Secondly, I will argue that, initially, the communicative framework is also the underpinning of a critique of social institutions: neurotic repression and constraint are ultimately produced by the conflict between individual drives and social opportunities for satisfaction, and institutional arrangements can be normatively evaluated according to their degree of repressiveness or communicative fluidity. Finally, I will emphasise that, according to Habermas, the peculiarity of psychoanalytic interaction is hardly transferable to the broader contexts of socialisation and to the relationship between individuals and institutions, and can therefore be a valid aid to, but not the basis of, social critique.

Keywords: Habermas; Critical Theory; Psychoanalysis; Communication; Repression.

1. Introduzione

In questo contributo intendo proporre alcune riflessioni su un importante passaggio che, alla fine degli anni '60, conduce Jürgen Habermas a rivolgersi alle categorie psicoanalitiche come bacino di risorse metodologiche e diagnostiche utili alla Teoria critica della società. Questa ripresa della psicoanalisi non implica una restaurazione del “materialismo inter-

* LUCA MICALONI: Sapienza Università di Roma, Dipartimento di Scienze Politiche (luca.micaloni@uniroma1.it)

disciplinare” degli anni '30¹, che aveva investito sui contributi di Freud al tempo disponibili, al fine di dotare il materialismo storico di una teoria valida dell'efficacia sociale delle ideologie autoritarie e delle violazioni dell'auto-interesse in cui incorrevano gli attori sociali che le sostenevano in massa². Habermas rilegge invece la psicoanalisi schierandola su un fronte duplice: da una parte, la confutazione della pretesa di estendere universalmente le acquisizioni dell'ermeneutica, alla quale si lega, a suo giudizio, il rischio sociopolitico che il carattere “situato” degli attori storici implichi regolarmente la superiore legittimità della continuità rispetto all'innovazione, della tradizione rispetto alla sua contestazione³; dall'altra, la delimitazione di un “interesse emancipativo” e critico, a supporto di una specie di conoscenza distinta da quella tecnico-strumentale e da quella ermeneutico-comprendente, e rivolta all'ampliamento delle capacità di auto-riflessione soggettiva, di cui la psicoanalisi sarebbe la manifestazione più prossima sul terreno delle scienze umane.

Nella prima fase della sua attività teorica Habermas aveva intrapreso un tentativo di articolazione della razionalizzazione in una pluralità di dimensioni, al fine di mantenere aperta la possibilità di una critica razionale della società⁴. La critica della ragione strumentale, cui era approdata la prima generazione francofortese dopo l'abbandono del programma del “materialismo interdisciplinare”, conteneva infatti almeno il rischio di una riduzione della ragione a mera funzione di dominio⁵. Secondo Habermas invece il razionalismo moderno, ma in generale la razionalizzazione come processo di disincantamento lungo tutto l'arco della sua traiettoria storica, non consiste soltanto nel perfezionamento della capacità di disposizione *lato sensu* “tecnica” sulla natura, ma anche nella progressiva introduzione, nei contesti socioculturali in cui hanno luogo le interazioni tra soggetti, di criteri di legittimazione suscettibili di essere individuati attraverso la discussione dei partecipanti e di conseguire una validità intersoggettiva fondata su norme universalizzabili⁶. Habermas viene così distinguendo sia

¹ La traccia, formulata per lo più soltanto come esigenza allusiva, di una ripresa del materialismo interdisciplinare e di un suo adattamento alle condizioni del tardocapitalismo, si trova invece in Habermas (2017, 1064 ss.). Sulla categoria storiografica di “materialismo interdisciplinare” cfr. Bonß, Schindler (1982).

² Su questo tema, mi permetto di rinviare a Micaloni (2022, 58-114).

³ Cfr. a riguardo Habermas (1992).

⁴ Si veda già Habermas (1954).

⁵ Cfr. su questi temi Petrucciani 1984. Cfr. anche Horkheimer (1969; 1987), e Horkheimer, Adorno (2010).

⁶ Questa lettura, che troverà compimento sistematico in Habermas (2017), informa già numerosi interventi degli anni '60 e '70. Si tratta, cioè, di una riflessione sull'evolu-

diverse tipologie di azione (lavoro e interazione⁷, agire strategico-strumentale e agire comunicativo), sia una pluralità di “interessi” costitutivi della specie umana, informati da specifici obiettivi e pretese di razionalità. In questo quadro, come si vedrà più in dettaglio nei paragrafi seguenti, la psicoanalisi è assunta come esempio di scienza che esprime un interesse emancipativo all’autoriflessione e come modello di interazione linguistica non coatta, chiamata a dissolvere, attraverso il *setting* comunicativo della terapia, i blocchi linguistici prodotti dalla repressione dei simboli che non possono essere ammessi alla comunicazione pubblica. La cura psicoanalitica interviene sul processo di “privatizzazione” del linguaggio, restaurandone la natura intrinsecamente relazionale. Sulla scorta del fecondo rapporto con il Freud-Institut di Francoforte, e in particolare dei lavori di Alfred Lorenzer sul concetto psicoanalitico di simbolo e sulla “distruzione del linguaggio”⁸, Habermas concepisce la psicoanalisi come opera di restauro e ripristino dei simboli danneggiati, che deve restituire al soggetto (o conferirgli per la prima volta) una capacità di autoriflessione narrativa il più possibile esente da censure e blocchi. Il modello comunicativo si estende così dalla comunicazione intersoggettiva alla comunicazione intra-soggettiva tra istanze e funzioni che compongono l’architettura della mente umana. Questo impianto comunicativo sembra inizialmente poter fungere anche da presupposto fondazionale di una critica delle istituzioni sociali: la rimozione e la coazione nevrotica sono infatti prodotte in ultima analisi dal conflitto tra i bisogni individuali e le possibilità sociali di soddisfazione, che genera comunicazioni intersoggettive e intrapsichiche deformate, e per converso i processi sociali e gli assetti istituzionali possono essere valutati normativamente secondo il loro grado di repressività o fluidità comunicativa. La peculiarità dell’interazione analitica, tuttavia, non appare ripetibile nei contesti di socializzazione più ampi e nella relazione tra individui e istituzioni, e può essere dunque un valido ausilio, ma non il fondamento, della critica della società, che Habermas già si accinge a far poggiare sulle condizioni formali di validità pragmatica degli atti linguistici, alle quali ogni comunicazione, per quanto effettivamente divergente

zione sociale in generale, e appunto sul processo di razionalizzazione, che Habermas conduce in modo trasversale rispetto ai mutamenti di paradigma che ineriscono la sua visione della fondazione epistemologica della Teoria critica, dapprima ricercata in un tentativo ancora “dialettico”, e successivamente affidata a una teoria della competenza comunicativa.

⁷ Per l’analisi di questa coppia categoriale, cfr. Habermas (1975).

⁸ Cfr. Lorenzer (1970; 1975).

rispetto al modello, rinvia come a un presupposto necessario idealmente anticipato⁹.

2. I limiti della comprensione ermeneutica e la necessità di un concetto di causalità inconscia

Come compito collaterale, ma anche propedeutico, alla fondazione epistemologica di una teoria critica, Habermas cerca di contrastare l'unilateralità della prospettiva ermeneutica, che concepisce il linguaggio come forma d'esistenza dell'essere storico-sociale dell'uomo e come terreno e organo della comprensione del valore di verità della tradizione, nonché come veicolo dell'intesa intersoggettiva tra soggetti inizialmente collocati in posizioni storico-contestuali distanti¹⁰. Mettendo a tema il ruolo del linguaggio non solo come aspirazione all'intesa ma anche come mezzo e campo di espressione della pseudo-comunicazione, della dissimulazione strategica e dell'auto-inganno, la psicoanalisi agisce invece come istanza critica, attraverso cui diviene possibile sia diagnosticare le coazioni comunicative socialmente indotte, sia corrispondere, entro la situazione comunicativa dello spazio clinico, alle condizioni formali di un'intesa valida, ricostruibili attraverso l'analisi pragmatica dei contenuti normativi degli atti linguistici.

L'opposizione alle pretese totalizzanti dell'ermeneutica prende forma in prima battuta come tentativo di individuare un'alternativa all'interazionismo e al comportamentismo¹¹, che sappia però evitare l'attribuzione di una capacità di determinazione preponderante, e di una legittimità inconcussa, alla tradizione culturale. In questa seconda prospettiva si cela infatti, secondo Habermas, il rischio di feticizzare i prodotti linguistici tramandati e il loro senso intrinseco, al quale gli interpreti – e gli attori sociali – resterebbero sempre in ultima istanza vincolati. L'opposizione al comportamentismo deve essere condotta senza sfociare nell'ontologizzazione ermeneutica del linguaggio e nell'ipostatizzazione di una tradizione resa impermeabile alle negoziazioni e alle ridefinizioni prodotte dalla spontaneità pratica e discorsiva degli individui. Habermas sostiene, a tal riguardo, che “la sociologia esige un sistema di riferimento, il quale, da un lato, non deformi

⁹ Cfr. Habermas (1976; 2019).

¹⁰ Cfr. Gadamer (2001, 324 ss. e 541 ss.). Si veda a riguardo soprattutto Habermas (1992). Di seguito si considererà più da presso, invece, il confronto con l'ermeneutica depositato in Habermas (1970; 1983), che coinvolge direttamente il modello psicoanalitico della mente e dell'interazione.

¹¹ Nella misura in cui si tratta di paradigmi che privilegiano la situazione puntuale di stimolo rispetto alla storicità del contesto.

naturalisticamente la mediazione simbolica dell'agire sociale riducendola a un comportamento controllato da segni e provocato da stimoli; ma che, dall'altro, neppure degeneri in un idealismo della linguisticità, sublimando totalmente i processi sociali in tradizione culturale"¹². Parimenti, occorre a suo giudizio fugare i rischi idealistici di una prospettiva pan-linguistica incline a ridurre i fatti sociali agli atti discorsivi tralasciando l'efficacia strutturante dei nessi oggettivi che non sono inizialmente disponibili all'appropriazione riflessiva e alla modificazione pratica, le quali, al contrario, li presuppongono: "una sociologia comprendente che ipostatizzi il linguaggio in soggetto della forma di vita e della tradizione, si ricollega al presupposto idealistico secondo il quale la coscienza linguisticamente articolata determina l'essere materiale della prassi di vita. Ma il rapporto oggettivo dell'agire sociale non si risolve nella dimensione del senso intersoggettivamente inteso e simbolicamente tramandato"¹³.

Stabilito il requisito metodologico generale per una teoria sociale che eviti sia il riduzionismo naturalistico sia quello ermeneutico, Habermas affronta la questione dall'angolazione, più specifica, della teoria dell'azione. In questo contesto, egli esamina l'alternativa tra le spiegazioni basate su *motivi* e significati soggettivi e quelle che, ricorrendo a *determinazioni causali* individuate sul piano fisico o biologico, tendono a ridurre il mondo soggettivo a una mera dimensione "espressiva", priva di valore esplicativo. Tutte le spiegazioni di tipo soggettivistico gli appaiono carenti sotto il profilo della teoria della motivazione, che "spiega l'agire sociale con motivi coincidenti con le interpretazioni della situazione date dallo stesso agente e quindi col senso linguisticamente articolato sul quale questo si orienta", e di conseguenza non è in grado di istituire una "separazione dei segmenti di comportamento osservabili dalle interpretazioni dei soggetti agenti"¹⁴. Nel tentativo di fugare la riduzione integrale dei motivi alle cause, tuttavia, la teoria sociale "linguistico-comprendente" dismette, assieme alla spiegazione naturalistica e causale, anche ogni possibilità di integrare nella spiegazione fattori diversi dalle prestazioni interpretative degli agenti. È proprio a questo punto che, secondo l'argomentazione di Habermas, deve essere introdotta una teoria psicoanalitica della mente, portatrice di un concetto ampliato di soggettività che ammette motivazioni e intenzioni inconsce: "il concetto freudiano di motivo inconscio consente un ampliamento dell'approccio soggettivo alla comprensione del senso, senza che l'intenzionalità del comportamento debba essere ignorata e lo strato di

¹² Habermas (1970, 263)

¹³ Ivi (262 s).

¹⁴ Ivi (268).

contenuti simbolici come tale superato. I motivi inconsci hanno, allo stesso modo di quelli consci, la forma di bisogni interpretati; perciò sono dati in rapporti simbolici e possono esser compresi ermeneuticamente¹⁵.

Si tratta, quindi, ancora di simboli, ma di simboli rimossi, che richiedono un'ermeneutica di diverso tipo. I motivi inconsci sono, in quanto simbolici, suscettibili di interpretazione, ma nella misura in cui esercitano una determinazione che elude la coscienza del soggetto assumono lo statuto e la funzione di cause. Al contrario, l'ermeneutica manca di una teoria della trasformazione sistematica dei motivi in cause, la quale, come vedremo, dipende dalla de-simbolizzazione di contenuti simbolici – e, per Habermas, in ultima analisi linguistici – che l'organizzazione psichica del soggetto non ha potuto ammettere alla coscienza, in buona sostanza a causa dell'interiorizzazione di una censura vigente in qualche punto del suo spazio relazionale, che ne ha veicolato l'estromissione dalla comunicabilità pubblica. L'esigenza di de-simbolizzazione dipende cioè, a sua volta, dalla struttura e dai codici delle interazioni intersoggettive e delle istituzioni sociali, vale a dire tanto dalla flessibilità o rigidità dei canoni di comportamento e delle istanze morali che il soggetto interiorizza, quanto dallo scarto tra i bisogni individuali, comunque formati e orientati, e le possibilità di soddisfazione socialmente disponibili. I bisogni repressi vengono esclusi dalla comunicazione pubblica e rimossi dalla coscienza, e continuano a operare come forze motivazionali inconse in modo para-causale¹⁶.

Si tratta, tuttavia, di “cause” solo in senso analogico. Habermas non si preoccupa, del resto, di addentrarsi nelle complessità, spesso impervie, inerenti la determinazione filosofica di un concetto coerente di causazione mentale¹⁷, né chiarisce in che modo e attraverso quali meccanismi le cause costituite dai complessi simbolici rimossi dovrebbero agire sul comportamento. Ciò che Habermas tiene a sottolineare nel postulare la natura più “debole” di questo ordine di causalità è invece l'idea che l'efficacia degli elementi simbolici resi inconsci e convertiti in cause sia virtualmente controllabile e revocabile, a differenza della causalità vera e propria, “attraverso i mezzi simbolici dello spirito” e la “forza della riflessione”¹⁸.

Una prima definizione del valore teorico-critico della psicoanalisi è dunque quella di un *processo formativo* che, consentendo l'esperienza di un agire comunicativo, permette all'individuo di ripristinare un accesso

¹⁵ Ivi (272).

¹⁶ Cfr. ivi (273 ss.).

¹⁷ Per una sintesi in lingua italiana, basata sui classici della filosofia analitica, ancora utile a riguardo Nannini (1992).

¹⁸ Habermas (1970, 281).

riflessivo ai simboli esclusi dalla coscienza, ritraducendo i motivi divenuti cause in motivi consapevolmente elaborati¹⁹. Nel corso del processo psicoanalitico il soggetto aderisce a un'identità narrativa maturata intersoggettivamente e convalidata interiormente, e sufficientemente capiente da accogliere e integrare anche "i processi formativi interrotti"²⁰.

I limiti contro cui urta l'ermeneutica, che non riesce a dar conto dei casi di comunicazione sistematicamente deformata, sono anche il punto del trapasso verso una teoria generale della società. Le cause della rimozione e in generale dei meccanismi di difesa del soggetto classificati dalla psicoanalisi, che inducono l'autoinganno e deformano la trama del discorso pubblico, costellandola di omissioni o di inserzioni indebite del linguaggio "privatizzato", rinviano alle forme dell'organizzazione sociale che contrastano repressivamente con i bisogni del soggetto, rendendo produttiva di conflitti costosi, e in definitiva inaccettabile, la rappresentazione e la comunicazione di quei bisogni. Si tratta, come vedremo, di una versione quasi puramente simbolica e linguistica dei bisogni, svincolata dal materialismo dell'energia pulsionale che Habermas concepisce come residuo di un "autofraintendimento scientifico"²¹ della metapsicologia freudiana.

3. Bisogni de-simbolizzati. Le deformazioni della comunicazione pubblica e intra-soggettiva

L'iniziale punto d'attacco del ricorso a un modello psicoanalitico del funzionamento mentale è il tentativo di demarcazione della Teoria critica dall'ermeneutica. Nell'esposizione sistematica di *Conoscenza e interesse* Habermas articola in modo più compiuto le ragioni sia metodologiche sia filosofico-politiche di questa differenziazione. Come è noto, in questa sede

¹⁹ Cfr. *ibidem*. Si tratta, argomenta Habermas, di una "esperienza della riflessione". Occorre qui notare che l'accostamento, neppure troppo vago, della capacità autoriflessiva maturabile attraverso la psicoanalisi allo sviluppo, sul terreno biografico dell'appropriazione narrativa di sé, di una "esperienza della coscienza" che ricalca quella messa a tema dalla *Fenomenologia* hegeliana sul terreno della storia cronologica e concettuale dello Spirito, marca plasticamente il contrasto tra la prospettiva a suo modo "illuminista" di Habermas e l'ermeneutica di Gadamer, che prevede un percorso apparentemente affine ma in realtà di diverso segno: l'ermeneutica non promuove, cioè, il divenire soggetti elaborando dialetticamente la sostanza, ma riconduce l'individualità soggettiva alla sostanzialità di un essere storico-culturale determinante.

²⁰ *Ivi* (278). Vi è naturalmente in questo esito teorico il rischio, non adeguatamente sorvegliato, di far valere la riflessività sia come mezzo sia come risultato dell'analisi, e di incappare in una conseguente circolarità viziosa.

²¹ Habermas (1983, 239 ss.).

egli ripartisce le diverse discipline scientifiche, distinguendole in base alla prevalenza di un interesse a una conoscenza “empirico-analitica”, rivolta al controllo tecnico dei processi naturali e sociali, o di un interesse a una conoscenza “ermeneutica”, rivolta a interpretazioni della realtà da cui discendono validazioni intersoggettive e orientamenti pratici²². Vi è però un terzo genere di conoscenza, corrispondente alla capacità riflessiva, che secondo Habermas costituisce il prodotto peculiare dell’Età moderna e uno dei contenuti e dei presupposti necessari dell’emancipazione individuale e sociale²³. Secondo la sua tesi, il contributo culturale e storico fondamentale della modernità è “l’esperienza della forza emancipativa della riflessione che il soggetto prova in sé nella misura in cui diventa trasparente a se stesso nella propria genesi”²⁴. Questo genere di conoscenza fa valere un interesse distinto dagli altri due, che Habermas denomina “interesse emancipativo”, e che ha appunto di mira l’effettivo compimento della riflessione²⁵. La psicoanalisi si presenta come “il solo tangibile esempio di una scienza che metodicamente fa appello all’autoriflessione”²⁶.

Psicoanalisi ed ermeneutica si differenziano in modo cruciale secondo il tipo di atteggiamento verso le deformazioni del linguaggio. Laddove l’ermeneutica, in particolare nel campo filologico, cerca di stabilire un nucleo di senso superando le ambiguità e le corruzioni di un testo prodotto da un’espressione cosciente²⁷, la psicoanalisi è alle prese con un testo lacerato o eccessivamente contratto per via di cause interne inizialmente inaccessibili al soggetto che lo produce, e lo interpreta non come difetto di integrità, bensì come espressione sovradeterminata di una dimensione inconscia, che il testo difettoso “esprime e copre nello stesso tempo”²⁸.

La deformazione testuale è l’esito di un processo attraverso cui il soggetto rimuove determinati desideri e la loro espressione, al fine di conformarsi alle norme istituzionali e morali che ha interiorizzato. La rimozione implica l’interruzione della connessione tra il contenuto affettivo e la comunicabilità intersoggettiva. Sottoposti al filtro della censura interna ed esterna, i contenuti rimossi trovano espressione solo attraverso spostamenti, condensazioni semantiche e comportamenti nevrotici, dando vita a una trama

²² Cfr. Habermas (1983, 192).

²³ Per un diverso sviluppo di questa tesi, a nostro giudizio privo degli accenti critici che informano il lavoro di Habermas, cfr. Beck, Giddens, Lash (1999).

²⁴ Habermas (1983, 192).

²⁵ Cfr. *ivi* (194).

²⁶ *Ivi* (209)

²⁷ Cfr. a riguardo anche il successivo Habermas (1992).

²⁸ Habermas (1983, 214).

testuale pubblica che richiede un lavoro analitico capace di ricondurla al suo significato biografico e psicodinamico. L'origine della rimozione risiede dunque nel deficit di accettabilità pubblica che vieta la comunicazione del contenuto affettivo e lo spinge nel foro "privato" della vita psichica individuale. L'interruzione della comunicazione intersoggettiva si traduce in una interruzione della comunicazione intra-soggettiva, poiché il contenuto privatizzato diviene inaccessibile all'introspezione dello stesso soggetto che ne è portatore: "il testo nel quale l'Io comprende se stesso nella sua situazione è depurato, anzi censurato da ciò che rappresenta le pretese pulsionali non desiderate. L'identità con il sé di questa parte psichica respinta per difesa viene negata, essa viene reificata per l'Io in un neutro, in un Es"²⁹. Su questa base, Habermas può sostenere che "l'ermeneutica del profondo che Freud contrappone a quella filosofica di Dilthey si riferisce a testi che mostrano l'autoinganno dell'autore"³⁰.

L'assunzione dell'eredità della psicoanalisi nei termini della "svolta linguistica" si estende anche alla struttura e al comportamento nevrotici. Le compagini sintomali debbono cioè essere inquadrare come distorsioni del "gioco linguistico quotidiano", che inizia a essere disturbato dalla ripetitiva interpolazione di "simboli incomprensibili"³¹. Diversamente dalla condizione psicotica, tuttavia, l'organizzazione nevrotica non compromette del tutto il funzionamento della comunicazione intersoggettiva, che il soggetto si sforza anzi di preservare nella sua integrità di facciata, performando dissimulazioni nel corso dell'interazione, ma soprattutto auto-ingannandosi circa la reale composizione del proprio mondo interno. Emerge, a questo riguardo, un ulteriore aspetto della differenza dei presupposti e degli obiettivi della psicoanalisi rispetto a quelli dell'ermeneutica. Mentre l'ermeneutica si prefigge immediatamente, secondo Habermas, la produzione o il ripristino di una comunicazione danneggiata, la psicoanalisi mette in luce il carattere compromissorio e dissimulante della comunicazione che si pretende funzionante, e cerca di abilitare il soggetto al ripristino della comunicazione interna e all'integrazione delle parti di sé scisse e "scomunicate". Come si può intuire, Habermas ne trae una significativa conferma della distinzione tra le discipline e le pratiche che pongono come interesse primario la comprensione intersoggettiva e una pratica che mira anzitutto all'auto-riflessione del soggetto che la intraprende³². Il processo

²⁹ Habermas (1983, 234).

³⁰ Ivi (213).

³¹ Ivi (221).

³² Cfr. ivi (222 s.): "Avviene così che il neurotico anche in condizioni di repressione si preoccupa del mantenimento dell'intersoggettività dell'intendersi quotidiano, e segue

intersoggettivo della terapia psicoanalitica permette di superare, attraverso la relazione, le scissioni e i blocchi interni al soggetto nevrotico e di restaurare (o meglio, costruire per la prima volta) un accesso introspettivo e una capacità espressiva virtualmente privi di coazioni e censure.

L'inconscio sottratto alla comunicazione pubblica si esprime come testo mutilato, attraverso simboli e sintomi. Secondo Habermas il concetto freudiano di inconscio designa "una specifica forma di disturbo della comunicazione del linguaggio corrente", senza che Freud possieda però una teoria del linguaggio adeguata. Nel modello strutturale delle istanze, l'Io mancherebbe della qualità dell'autoriflessione, che invece gli era assegnata nel quadro delle considerazioni sulla tecnica analitica. L'Io della metapsicologia sarebbe dunque coscienza, non nel senso dell'autoriflessione ma solo nel senso dell'adattamento alla realtà, dell'azione adeguata e del controllo, anche del mondo interno. L'Io come istanza psichica sarebbe ridotto, in altri termini, all'azione strumentale e alla finalità dell'autoconservazione, mentre "l movimento della riflessione [...], lo sforzo propriamente emancipatorio della critica, che trasforma la situazione patologica della costrizione e dell'autoinganno nella situazione del conflitto superato e della conciliazione con il linguaggio scomunicato, questo movimento non compare sul piano metapsicologico tra le funzioni dell'Io"³³.

Sebbene i termini di Habermas tendano a una lettura troppo marcatamente "illuministica" e cognitiva del percorso psicoanalitico, trascurandone forse gli aspetti più strettamente affettivi³⁴, occorre tuttavia notare che il suo punto d'arrivo non è, come si potrebbe a questo punto inferire, un semplice rischiaramento e rafforzamento dell'Io e delle sue funzioni: non si tratta, cioè, di consolidare la coscienza e i suoi compiti di conoscenza e controllo del mondo interno, della realtà esterna e dell'azione, bensì di "fluidificare" la comunicazione, non solo tra i soggetti, ma anche e soprattutto tra le componenti interne della loro vita psichica³⁵. Ciononostante,

le aspettative sanzionate. Per la comunicazione non disturbata in queste circostanze egli paga il prezzo del disturbo della comunicazione in se stesso. Quando la limitazione della comunicazione pubblica, istituzionalmente necessaria nei rapporti di dominio, non deve tuttavia toccare l'apparenza dell'intersoggettività di un agire comunicativo senza costrizione, i confini della comunicazione devono essere eretti all'interno dei soggetti. Così la parte privatizzata del linguaggio scomunicato è tacitata nella persona del neurotico, insieme agli indesiderati motivi d'agire, e resa inaccessibile a lui stesso".

³³ Cfr. Habermas (1983, 239).

³⁴ È il caso, per esempio, del risultato atteso di una "trasparenza della storia di vita ricordata" (ivi, 227).

³⁵ L'avanzamento dell'autoriflessione non determina neppure una coercizione della vita affettiva ad opera della funzione raziocinante, e anzi è volta alla fluidificazione dei blocchi intervenuti tanto sul livello cognitivo quanto su quello affettivo. La psicoana-

Habermas resta incline a teorizzare una derivazione delle disfunzioni affettive dalle disfunzioni comunicative, o meglio a reinterpretare gli squilibri affettivi come disturbi della comunicazione interna, derivanti dai disturbi di quella esterna. La struttura della comunicazione sociale rende inammissibili determinate compagini simboliche, che vengono represses e assumono a quel punto il valore di pulsioni, cioè di forze coattive inconscie. La pulsione, in altri termini, non è – come invece ancora per Marcuse – una dotazione originaria che è oggetto della censura sociale e individuale, bensì *l'effetto* di una censura esercitata sui simboli. Sembrerebbero così venire a mancare sia il referente dei simboli, cioè l'insieme dei bisogni e dei desideri originati nel corpo, rappresentati nel sistema psichico dalla pulsione³⁶ e oggetto di una traduzione simbolica deformante, sia la ragione ultima per cui la repressione sociale si esercita su determinati simboli e non su altri³⁷.

4. Lavoro e riflessione. La reciproca correzione di Marx e Freud

L'estensione del ricorso teorico-critico alla psicoanalisi dal piano della nevrosi individuale a quello socio-istituzionale prende corpo attraverso una singolare congiunzione tra il concetto di agire comunicativo e l'esigenza, che Habermas mutua nella sua sostanza da Marcuse, di storicizzare la relazione, indagata da Freud, tra pulsioni e civiltà, cioè tra la soddisfazione dell'individuo e le forme di organizzazione sociale. Rispetto all'operazione tentata dai vari esponenti della sinistra freudiana, vale a dire l'integrazione di materialismo storico e psicoanalisi³⁸, il tentativo di Habermas investe più nettamente sull'ipotesi di una reciproca correzione delle aporie delle due tradizioni, sullo sfondo della distinzione tra lavoro e interazione, agire strumentale e agire comunicativo. A giudizio di Habermas, Marx ha tentato di indagare il processo di "auto-costituzione" del genere umano sia dal punto di vista delle condizioni tecniche e organizzative della riproduzione della vita materiale, sia dal punto di vista della formazione della soggettività, individuale e soprattutto collettiva, sul terreno della prassi e delle lotte sociali e politiche. Questo secondo aspetto è rimasto tuttavia insuf-

lisi consente di indagare il "nesso patologico di linguaggio corrente e interazione" (ivi, 247) e ha di mira "l'intersoggettività che deve essere prodotta fra il soggetto come Io e il soggetto come Es, quando medico e paziente infrangono insieme i blocchi della comunicazione" (ivi, 250).

³⁶ Cfr. per es. Freud (1976, 17)

³⁷ A meno di approdare a una spiegazione strutturalistica, rinunciando alla connessione causale tra l'*explanans* e l'*explanandum*.

³⁸ Cfr. a riguardo Dahmer (1982).

ficientemente specificato, a causa di un concetto di azione quasi integralmente schiacciato sul concetto di agire strumentale. L'adeguata concettualizzazione della dimensione "pratica" avrebbe richiesto una coerente teoria dell'agire comunicativo³⁹. Habermas ne trae la conclusione secondo cui, pensando nei termini di Marx, si può cogliere "il sapere della produzione, ma non il sapere della riflessione"⁴⁰.

Nell'opera di Freud, invece, sarebbe possibile reperire un concetto di agire comunicativo, adatto a dar conto, anche come modello controfattuale, dei modi di funzionamento di "istituzioni" e "illusioni", cioè del "dominio" o del potere politico e sociale, da un lato, e della "ideologia", dall'altro. Laddove per Marx, stando alla sintesi di Habermas, la peculiarità di specie dell'essere umano consiste nell'elaborazione della natura ai fini della riproduzione materiale delle condizioni della propria esistenza (sia pure sempre entro condizioni organizzative di volta in volta storicamente determinate), per Freud l'omnizzazione coincide con la trasformazione del comportamento istintuale in agire comunicativo, che genera un animale "inibito nelle pulsioni e contemporaneamente capace di fantasia"⁴¹. Nonostante i limiti dell'oggettivismo energetico-pulsionale, si deve riconoscere a Freud il merito di aver posto come "problema antropologico di fondo" non il lavoro e la sua organizzazione, ma "lo sviluppo delle istituzioni che compongono durevolmente il conflitto tra eccedenza delle pulsioni e costrizione della realtà"⁴². Con ciò sarebbe già posto, *in nuce*, il compito di una critica riflessiva, rivolta sia alle formazioni istituzionali (in quanto fondate, in linea di principio, su costruzioni linguistico-comunicative), sia alle forme di coscienza, che sono sempre insieme anche forme di distorsione cognitiva, che contribuiscono a consolidarle. In altri termini, sarebbe dalla psicoanalisi, più che dal materialismo storico, che una *critica dell'ideologia* e della società potrebbe derivare le sue strategie diagnostiche e le sue risorse normative.

Per quanto sotto-teorizzata, però, l'enfasi marxiana sulla prassi costitutiva di per sé un antidoto, almeno potenziale, al rischio "di svincolare la dinamica della storia dallo sviluppo dell'attività del genere umano come soggetto e di intenderla con categorie dell'evoluzione della natu-

³⁹ Questa lacuna è anche imputabile, sosterrà più avanti Habermas (1979), a una teoria dell'evoluzione sociale imperniata sullo sviluppo delle forze produttive, priva di una considerazione autonoma dello sviluppo delle strutture normative.

⁴⁰ Habermas (1983, 273).

⁴¹ Habermas (1983, 274).

⁴² Ibidem.

ra”⁴³. Nell’opera di Freud, invece, la tematizzazione delle fonti anche socio-relazionali dell’organizzazione delle pulsioni e la prassi terapeutica, che contengono implicitamente i termini fondamentali di un agire comunicativo e della sua distorsione, si accompagnano a residui “biologistici” che inclinano a una concezione deterministica della storia umana, al cui interno la riflessione soggettiva e l’azione svolgono un ruolo secondario. È dunque non solo e non tanto la fusione, quanto la reciproca emendazione dell’eredità di Marx e di quella di Freud, a consentire di evitare tanto il riduzionismo oggettivistico e naturalistico, quanto il riduzionismo pan-linguistico ed ermeneutico.

Fin qui la rimodulazione di psicoanalisi e materialismo storico su un piano metodologico e, per così dire, metateorico. La tesi della genesi socio-relazionale della nevrosi come deformazione testuale intersoggettiva e intrapsichica indotta dalle rigidità censorie del discorso pubblico allude però anche agli insiemi di “bisogni”, rappresentati nei simboli rimossi, che non possono essere espressi e soddisfatti entro gli assetti istituzionali e normativi vigenti, e sono perciò derubricati attraverso la dissimulazione ideologica o la parziale compensazione amministrativa, che tende a sottrarli alla deliberazione più genuinamente politica. La teoria della pulsione formulata da Habermas fornisce il correlato psicologico di questa tesi riguardante le forme di organizzazione sociale. La pulsione è interpretata, lo si è visto, non come dato di base ma come effetto di una repressione sociale. Se gli assetti sociali possono essere valutati secondo il criterio del loro “tasso di repressione”, la versione della psicoanalisi in termini di comunicazione pubblica repressa è chiamata a chiarire i meccanismi psicologici in forza dei quali i contenuti repressi si trasformano in forza motivazionale non integrata.

Se la psicoanalisi tuttavia fornisce, almeno a giudizio di Habermas, il modello di una relazione depurata – al netto di inevitabili asimmetrie – dalla coazione violenta, o quantomeno in grado di portare la coazione sotto la luce della coscienza riflessiva, le concrete situazioni sociali sono in genere ben lontane dalle condizioni di fluidità comunicativa perseguite nella situazione terapeutica: “un tale modello”, argomenta Habermas, “potrebbe certo trovare applicazione generale solo nelle condizioni di una società non repressiva; deviazioni dal modello sono quindi il caso normale in tutte le condizioni sociali conosciute”⁴⁴. La comunicazione psicoanalitica può quindi essere efficace solo come ideale regolativo, in ultima analisi

⁴³ Ivi (276).

⁴⁴ Habermas (1983, 221).

controfattuale, di un puro agire comunicativo, non instanziabile da alcuna forma storica ed empirica di soggettività e di società, nella misura in cui la soggettivazione e la socializzazione umane in generale implicano costitutivamente, al di là delle loro concrete configurazioni determinate, una quota di censura, rimozione, interiorizzazione, sublimazione⁴⁵. Si tratta di un'ipoteca esiziale che grava sul proposito di estendere l'intenzione riflessiva, che Habermas attribuisce alla psicoanalisi, all'indagine sui movimenti sociali e al procedere di una teoria critica rivolta alla trasformazione pratico-politica. La scelta di passare alla "pragmatica universale" come modello di riferimento si spiega dunque anche in questi termini: la psicoanalisi, pur retrocedendo sullo sfondo nei successivi sforzi sistematici di Habermas, resta valida come accesso diagnostico ai fenomeni di comunicazione distorta, ma nessun processo sociale presuppone necessariamente la situazione di trasparenza comunicativa ricercata nella stanza d'analisi; i concreti atti linguistici, invece, rinviando implicitamente alle condizioni formali di un'intesa valida, che Habermas eleverà, almeno nella stagione immediatamente successiva a quella che abbiamo considerato in questa sede, a criterio ultimo della critica sociale⁴⁶.

Bibliografia

- Beck U., Giddens A., Lasch S. (1999), *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Trieste: Astorios.
- Bonß, W., Schindler, N. (1982), *Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus*, in Bonß, W., Honneth, A. (Hrsg.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie*, Frankfurt a. M: Suhrkamp, 31-66.
- Dahmer, H. (1982), *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freud, S. (1976), *Metapsicologia*, in Id., *Opere. Vol. 8*, Torino: Boringhieri, 13-118.

⁴⁵ Era questa, del resto, l'impostazione di Freud (1978), che anche Marcuse (2001) aveva assunto come perno della sua indagine, sebbene con la clausola della distinzione tra una repressione naturale e irrevocabile e una repressione "addizionale" apportata dalle varie forme di società, e dunque quantomeno trasformabile.

⁴⁶ Un criterio, occorre dire, più "immanente" di quanto riconoscano le correnti riflessioni sulle forme della critica, che non di rado ascrivono ad Habermas, o almeno alla fase più tarda della sua opera, il ripristino "normativistico" di una critica "trascendente". Su questi temi si veda, tra gli altri, Solinas (2018).

- (1978), *Il disagio della civiltà*, in Id., *Opere. Vol. 10*, Torino: Boringhieri, 557-630.
- Gadamer, H.G. (2001), *Verità e metodo*, Milano: Bompiani.
- Habermas, J. (1954), *Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus im Produktion und Konsum*, in “Merkur”, VII: 701-724.
- (1970), *Logica delle scienze sociali*, Bologna: Il Mulino.
- (1975), *Lavoro e interazione*, Milano: Feltrinelli.
- (1976), *Was heißt Universalpragmatik?*, in Apel, K.O. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 174-272.
- (1979), *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Milano: Etas libri.
- (1983), *Conoscenza e interesse*, Roma-Bari: Laterza.
- (1992), *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia: Queriniana, 131-167.
- (2017), *Teoria dell'agire comunicativo. 2 voll.*, Bologna: Il Mulino.
- (2019), *Philosophische Texte. Bd. 1. Sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1969), *Eclisse della ragione*, Torino: Einaudi.
- (1987), *Vernunft und Selbsterhaltung*, in Id., *Gesammelte Schriften. Bd. 5*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Horkheimer, M., Adorno, T.W. (2010), *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi.
- Lorenzer, A. (1970), *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1975), *Crisi del linguaggio e psicoanalisi*, Roma-Bari: Laterza.
- Marcuse, H. (2001), *Eros e civiltà*, Torino: Einaudi.
- Micaloni, L. (2022), *Inconscio e critica. Psicoanalisi, società e politica nella Scuola di Francoforte*, Milano: Mimesis.
- Nannini, S. (1992), *Cause e ragioni. Modelli di spiegazione delle azioni umane nella filosofia analitica*, Roma: Editori Riuniti.
- Petrucciani, S. (1984), *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Roma: Salerno editrice.
- Solinas, M. (2018), *Morale, etica, politica. Sulla svolta neo-hegeliana della teoria critica tedesca*, in “Teoria politica”, 8: 365-383.

