

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero
1-2 | 2020



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1-2 | 2020

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Teresa GRANDE, Paolo MONTESPERELLI, Vincenza PELLEGRINO,
Massimo PENDENZA, Walter PRIVITERA, Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Francesca BIANCHI (Università di Siena), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Massimo CERULO (Università di Perugia-CERLIS, Paris V Descartes), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma “Tor Vergata”), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Université Paris V Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Ercole Giap PARINI (Università della Calabria), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Valérie SACRISTE (Université Paris V Descartes), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

Redazione a cura di RILES | Per il triennio 2019-2021

Lorenzo BRUNI, Luca CORCHIA, Gianmarco NAVARINI, Vincenzo ROMANIA

I Quaderni di Teoria Sociale utilizzano i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

I Quaderni di Teoria Sociale usufruiscono di un finanziamento del Dipartimento di Scienze Politiche, progetto di eccellenza LePa, Università degli studi di Perugia.

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. I-II | 2020. ISSN: 1824-4750

Copyright © 2020 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata. www.teoriasociale.it | redazione@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com. Stampa: novembre 2020, Digital Print, Segrate (Milano).

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1-2 2020

Sommario

AMBROGIO SANTAMBROGIO <i>Editoriale</i>	11
--	----

MONOGRAFICO
Forme e spazi della Teoria critica
a cura di Luca Corchia, Walter Privitera e Ambrogio Santambrogio

LUCA CORCHIA, WALTER PRIVITERA E AMBROGIO SANTAMBROGIO <i>Presentazione</i>	17
--	----

Sezione prima
FORME DELLA TEORIA CRITICA

AMBROGIO SANTAMBROGIO <i>Illuminismo della dialettica. La razionalità nascosta nella Dialettica dell'illuminismo</i>	29
---	----

LUCIO CORTELLA <i>Salvare l'individuo. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno</i>	49
--	----

STEFAN MÜLLER-DOOHM <i>Habermas e la teoria comunicativa della società. Una mappa tematica</i>	67
---	----

VIRGINIO MARZOCCHI <i>La pragmatica trascendentale di K.-O. Apel. Critica immanente e trascendente del sociale</i>	91
---	----

MATTEO BIANCHIN <i>Ragioni, potere, dominio. Rainer Forst e la teoria critica del potere</i>	109
---	-----

LORENZO BRUNI	
<i>Riconoscimento e normatività in Axel Honneth. Variazioni normative del legame sociale</i>	129
ELEONORA PIROMALLI	
<i>La teoria critica di Rahel Jaeggi. A partire da Che cos'è la critica dell'ideologia?</i>	151
GIORGIO FAZIO	
<i>Se l'accelerazione è il problema, la risonanza è la soluzione? Una lettura ricostruttiva del nuovo programma di teoria critica di Harmut Rosa</i>	169
FRANCO CRESPI	
<i>Tornare ad Adorno al di là di Habermas. Teoria critica e agire sociale</i>	191

Sezione seconda
HABERMAS E LA "SCUOLA DI FRANCOFORTE"

MARINA CALLONI	
<i>La divergente unità della "cosiddetta" Scuola di Francoforte</i>	209
JÜRGEN HABERMAS	
<i>Tre tesi sulla storia della recezione della Scuola di Francoforte</i>	229
JÜRGEN HABERMAS	
<i>La Teoria critica e l'Università di Francoforte</i>	237
JÜRGEN HABERMAS	
<i>Postfazione alla Dialettica dell'illuminismo</i>	247
JÜRGEN HABERMAS	
<i>Una generazione separata da Adorno</i>	269

Sezione terza
SFERA PUBBLICA E TEORIA SOCIALE IN HABERMA

ROMAN YOS	
<i>Il giovane Habermas e la genesi del concetto di sfera pubblica</i>	281

WILLIAM OUTHWAITE	
<i>La sfera pubblica nella teoria dell'evoluzione sociale</i>	303
BERNHARD PETERS	
<i>La semantica del termine "sfera pubblica"</i>	323
ANTONIO FLORIDIA	
<i>Habermas e la democrazia deliberativa</i>	341
OLIMPIA AFFUSO	
<i>Le sfere pubbliche alternative. Critica di un ideal-tipo</i>	367
LUCA CORCHIA, ROBERTA BRACCIALE	
<i>La sfera pubblica e i mass media. Una ricostruzione del modello habermasiano nella communication research</i>	391
STEFAN MÜLLER-DOOHM	
<i>L'Europa di fronte al capitalismo globale</i>	423
MASSIMO PENDENZA	
<i>Cosmopolitismi e cosmopoliti. Ripensare sociologicamente il cosmopolitismo</i>	441
LEONARDO CEPPA	
<i>La rinascita delle religioni all'interno della democrazia</i>	463
PAOLO JEDLOWSKI	
<i>Socievolezza e sfera pubblica. Tipi di conversazione nei "luoghi terzi"</i>	481
WALTER PRIVITERA	
<i>Ragione e comunicazione. La teoria di Habermas tra filosofia e scienze sociali</i>	501

Sezione quarta
DIALOGHI SULLO SPIRITO DEL TEMPO

ANDREA BORGHINI	
<i>Norbert Elias e Jürgen Habermas. Un confronto critico</i>	521
BARBARA HENRY	
<i>Habermas e Arendt a confronto con il paradigma oblativo del potere in Marco (Mc 10,41-45)</i>	543
VINCENZO ROMANIA	
<i>Lebenswelt, motivi e normatività in Habermas e Wright Mills</i>	559
PIER LUIGI LECIS	
<i>Le aporie del paradigma epistemico fra Apel e Habermas. Fallibilismo, consenso, verità</i>	577
LAURA LEONARDI	
<i>Dahrendorf, Habermas, Giddens e il dibattito sulla "Terza via". La diagnosi del mutamento e il controverso rapporto tra teoria e prassi</i>	597
ROBERTA IANNONE, ILARIA IANNUZZI	
<i>La tirannia dell'intimità. Mondi di vita e privatizzazione in Sennett e Habermas</i>	623
LIDIA LO SCHIAVO	
<i>Il dibattito tra Foucault e Habermas. Illuminismo, critica, modernità</i>	647
MASSIMO CERULO	
<i>Sfera pubblica e opinione pubblica. Habermas e Bourdieu. Una comparazione</i>	669
PAOLO COSTA	
<i>Un romanticismo critico. Charles Taylor e i disagi della modernità</i>	681
ALESSANDRO FERRARA	
<i>Habermas e Rawls. Ciò che la controversia intorno al "ragionevole" rivela</i>	699

ANTONIO DE SIMONE
Oltre il "Grand Hotel Abisso". Soggettività, politica, dominio. Passaggi attraverso Hegel, Habermas e Abensour 713

MAURO PIRAS
Sui fondamenti morali della democrazia. Da Habermas a Larmore e oltre (con Rawls) 735

CORRISPONDENZE

FRANCO CRESPI, LUCIO CORTELLA
Sull'ultimo libro di Jürgen Habermas 759

LIBRI IN DISCUSSIONE

ENRICO CANIGLIA
Alain Ehrenberg, La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società, Einaudi, Torino, 2019, 342 pp. 771

RUGGERO D'ALESSANDRO
Edmond Goblot, La barriera e il livello. Studio sociologico sulla borghesia francese moderna, a cura di Francesco Pirone, Mimesis, Milano, 2019, 170 pp. 777

ANGELA PERULLI
Sonia Floriani, Paola Rebughini (a cura di), Sociologia e vita quotidiana. Sulla costruzione della contemporaneità, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, 172 pp. 781

CORRADO PIRODDI
Matteo Santarelli, La vita interessata. Una proposta teorica a partire da John Dewey, Quodlibet, Macerata, 2019, 222 pp. 787

Elenco dei revisori permanenti 793
Avvertenze per Curatori e Autori 795

Editoriale

I *Quaderni di teoria sociale* compiono 20 anni. Si tratta di un traguardo importante, e davvero insperato quando nel 2001 uscì il primo numero. Mi sia consentito un breve cenno personale al contesto e alle ragioni alla base della rivista. 20 anni fa si era da poco chiusa l'esperienza magnifica degli *Studi perugini*, una rivista fatta con pochi amici che ci aveva dato grosse soddisfazioni. Avevo capito che fare una rivista è un'esperienza coinvolgente, faticosa ed estremamente gratificante sul piano scientifico. E, soprattutto, mi sembrava del tutto chiaro che le grandi sfide del nostro tempo – ambiente, sviluppo, migrazioni, cibo, diseguaglianze, democrazia, ecc. – non possono essere scientificamente affrontate se le nostre discipline rimangono ancorate, e come ammaliata, dallo sviluppo sempre più specialistico cui sono sottoposte. La sfida interdisciplinare – questa la seconda idea – ha dal canto suo bisogno di un forte sostegno teorico. Da qui l'ipotesi della rinnovata centralità della *teoria sociale*. E soprattutto, di una teoria sociale critica, capace cioè di riprendere, con fantasia e coraggio, la grande tradizione francofortese.

Ne parlai subito con Franco Crespi, più propenso a chiamare la rivista “Quaderni di teoria sociologica”. E subito dopo con Massimo Rosati, interessato piuttosto a una rivista che potesse costituire la versione italiana dei *Durkheimian Studies*, con un respiro ampio e generalista, ma sostanzialmente ancorato a quella prospettiva. Tirai dritto e riuscii a convincere entrambi della bontà del mio progetto originale. Non ci fu poi difficile coinvolgere una rete di amici che si era costituita negli anni intorno a Crespi – mi piace ricordare Alessandro Ferrara, Paolo Jedlowski, Carmen Leccardi, Walter Privitera, Loredana Sciolla e Gabriella Turnaturi – e intorno al lavoro che in quegli anni io e Rosati, con il supporto di Crespi, stavamo facendo presso l'allora Dipartimento Istituzioni e società della Facoltà di Scienze politiche

di Perugia. I primi tre numeri – si era scelto la soluzione dell’annuario – uscirono con ESI, mentre dal quarto si è passati all’Editore perugino Morlacchi, con il quale la rivista ha assunto l’attuale splendida veste grafica. Dal 2015, con l’arrivo delle fresche energie apportate da Massimo Cerulo e da Lorenzo Bruni, si è passati alla formula del semestrale. Mi piace ricordare che, a partire dal 2010, al lavoro della rivista si è affiancato il supporto dei Seminari RILES (Ricerche sul legame sociale), organizzati annualmente dai QTS a Perugia.

In questi anni, la rivista ha fatto molto, pubblicando autori importanti e investendo su temi decisivi. Tenendo sempre però fermi alcuni punti, che brevemente riassumo. *Il primo*: un forte interesse per la “filosofia sociale”, che può essere anche una disciplina specifica (purtroppo non insegnata in Italia), ma che è soprattutto un modo di vedere le questioni sociali. *Il secondo*: il tentativo, come sopra dicevo, di legare la filosofia sociale ad un approccio critico. Cosa significa esattamente? In primo luogo, che la sociologia – e più in generale le scienze sociali – devono essere una scienza complessiva della società, considerata nel suo movimento storico, sia esso strutturale che culturale. Questo non significa negare la specializzazione. Significa piuttosto non accontentarsi della specializzazione. Essa è necessaria e deve dare ottimi frutti. E questi frutti devono essere poi ricomposti in una opera di sintesi mai compiutamente definitiva, tesa a ricostruire la totalità sociale entro cui possono essere adeguatamente compresi. In secondo luogo, che il pensiero, per essere veramente tale, non può che essere critico, deve cioè puntare a mettere in luce la problematicità del reale. In estrema sintesi, mi sembra che questa sia l’essenza della lezione francofortese. *Il terzo*: dare spazio ai giovani. La rivista non ha mai tenuto conto delle gerarchie, siano esse accademiche o di altro tipo. Lo sforzo è sempre stato quello di presentare e valorizzare le idee e le forze di chi si affaccia alla professione accademica o intellettuale in genere. *Il quarto*: aprire la rivista al dibattito internazionale, senza mortificare la nostra cultura, la nostra lingua, le nostre specificità. La nostra è una rivista italiana aperta al mondo. In questa prospettiva, si è deciso di mantenere l’italiano come lingua “ufficiale”, e di pubblicare testi anche in inglese, francese e spagnolo. Recentemente, la rivista punta ad aprirsi anche a contributi che arrivano da Paesi non occidentali, dalle scienze sociali del Sud America o dell’Oriente, solo per fare degli esempi. Infine, *il quinto*: i QTS sono una rivista generalista, non tematica, anche se devo ammettere che sinora lo studio

delle “culture” è stato predominante su quello delle “strutture”. Resta naturalmente il fatto che la rivista pubblica testi teorici e non empirici. Questo non implica alcun pregiudizio nei confronti della ricerca empirica, ci mancherebbe. Esprime solo una scelta di campo, spero sopra brevemente motivata.

Vorrei ora spendere qualche parola sul ruolo delle riviste nel panorama scientifico nazionale, e internazionale, e sul ruolo che hanno avuto sinora i processi di valutazione. Per il primo aspetto, penso che le riviste debbano essere sempre di più un campo di sperimentazione: questa la loro funzione principale. Per il secondo, la mia impressione è che non abbiano portato miglioramenti evidenti, ma solo contribuito a costruire una pesante impalcatura burocratico-valutativa, spesso farraginosa e inconcludente. La nostra rivista è pronta e disponibile ad avviare una riflessione su questi aspetti decisivi dentro l'accademia e con le altre riviste, nazionali e internazionali.

Questo numero monografico 1-2/2020, interamente dedicato alla Teoria critica, vuole essere un modo per festeggiare l'anniversario dei venti anni. Insieme all'importante novità per cui, da ora in poi, la rivista è in *open access*.

Per concludere: si può oggi fare critica sociale? è ancora plausibile porre la questione dell'emancipazione umana? che contributo possono dare a questi temi le scienze sociali e, di conseguenza, qual è oggi la loro funzione? Sono domande aperte, che rimarranno al centro del lavoro scientifico futuro dei QTS. Non mi resta che ringraziare, con affetto e gratitudine, tutti gli autori che hanno pensato di presentare proprio a noi il frutto del loro lavoro; tutti i collaboratori, della redazione e del comitato scientifico, con i quali spero possa ancora continuare a lungo la nostra avventura, in particolare Giovanni Barbieri, Enrico Caniglia, Luca Corchia, Riccardo Cruzzolin, Teresa Grande, Paolo Montesperelli, Gianmarco Navarini, Vincenza Pellegrino, Massimo Pendenza, Vincenzo Sorrentino; l'Editore Morlacchi, per la sua competenza e professionalità; il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Perugia, che da qualche anno contribuisce alla pubblicazione della rivista. Infine, devo esprimere la mia particolare riconoscenza a Franco Crespi, amico e maestro.

Perugia, 20 gennaio 2020
Ambrogio Santambrogio

MONOGRAFIA

Forme e spazi della Teoria critica

A cura di Luca Corchia, Walter Privitera e Ambrogio Santambrogio



Presentazione

La decisione di festeggiare il ventennale dei “Quaderni di Teoria Sociale” con un fascicolo sulla “Teoria critica” è stata immediata e unanime, sia per la specifica vocazione della rivista che per la biografia intellettuale degli studiosi che l’hanno fondata e condivisa. Sin da subito, la redazione si è resa conto che, per la ricchezza di tali rapporti – così consolidati nel tempo e da cui, crediamo, sia scaturita una scintilla di intelligenza collettiva –, il numero monografico sarebbe stato inevitabilmente doppio. Riservare alla “Teoria critica” l’intera produzione editoriale del 2020 è un modo per riaprire la riflessione sull’idea di “Teoria sociale” che si è cercato di elaborare collettivamente, nella rivista, nel seminario annuale “RILES” e nelle non poche collane che sono espressione diretta di questa comunità di studio e dialogo.

Vi sono infatti alcuni elementi costitutivi della nostra concezione della sociologia particolarmente affini al “francofortismo”. Due anni fa, queste convinzioni sono state condensate da Franco Crespi, Alessandro Ferrara, Paolo Jedlowski, Carmen Leccardi, Walter Privitera e Ambrogio Santambrogio nel volume *Sociologia e sfide contemporanee* [2017] – un volume che offre al lettore di questo monografico la cornice interpretativa più adeguata. In breve, vi è contenuto il tentativo di superare distanze e dualismi che inaridiscono la sociologia e la rendono socialmente sterile.

Anzitutto, la teoria sociale, come la teoria critica, è una “conoscenza” interdisciplinare che ricompona all’interno di quadri di riferimento comuni i “saperi” frammentari prodotti dagli approcci specialistici [cfr. Santambrogio 2017]. Fare teoria della società significa lavorare “in relazione a problemi o *trend* della società intesa come totalità” [Privitera 2017, 149]. Dal manifesto di Horkheimer [1931,

tr. it. 1974] sino ai recenti sviluppi, attraverso Habermas, per cui la teoria sociale “dà l'impronta al linguaggio dell'intesa interdisciplinare e oscilla tra scienza specialistica e *medium* discorsivo” [1989, tr. it. 1993, 195], il francofortismo, nelle sue molteplici varianti, è proprio questa proposta di “teoria generale”, che risponde a una domanda inevasa da altre discipline, le quali “a un certo momento si scontrano con una *black box* costituita dal sociale” [Ferrara 2017, 68]. La posta in gioco è il ruolo stesso della conoscenza sociologica: “essa è ancora in grado di fornire una interpretazione complessiva del movimento delle società contemporanee, può ancora utilizzare i saperi che produce per fornire una conoscenza della società, in una prospettiva che rispetti la sua vocazione originaria, quella incarnata nel lavoro dei classici?” [Santambrogio 2017, 40].

Se la crisi della sociologia è una “crisi di sottoproduzione”, non già per quantità di prodotti, ma perché continua a lasciare inevasa quella domanda costitutiva, ciò si deve non solo alla specializzazione, ma anche alla separazione tra ricostruzione teorica e ricerca empirica. Il secondo aspetto di continuità con la teoria critica, infatti, è la convinzione che i risultati delle scienze applicative svolgano per la sociologia generale una “funzione euristica” per la costruzione di modelli interpretativi degli aspetti costitutivi e dei meccanismi di riproduzione delle formazioni sociali (“statica” e “dinamica”). Se “senza osservazioni e ricerche sarebbe autoreferenziale” [Jedlowski 2017, 99], d'altra parte, la teoria sociale ha il compito di elaborare i concetti, le ipotesi, i modelli, le generalizzazioni che orientano per lo più implicitamente le costruzioni dei dati nelle indagini empiriche: “la teoria della società è come una sorta di bussola, che con i suoi specifici concetti costruisce mappe e itinerari mentali per una migliore conoscenza del presente” [Privitera 2017, 152].

Un terzo aspetto che accomuna teoria sociale e teoria critica è la riflessione epistemologica: sulle condizioni che giustificano la pretesa di validità della conoscenza (a); sulle condizioni socio-culturali che legittimano tale pretesa conoscitiva (b); sulle disposizioni pratiche che orientano il lavoro di soggetti – gli accademici, i ricercatori, gli intellettuali, etc. – dotati di particolari *habitus* (c); e sulla loro collocazione nello spazio socio-culturale dei valori e degli interessi (d). Riflettendo su questi aspetti, la teoria sociale “mette a distanza critica” le convinzioni e le condotte che la familiarità rischia di rendere a-problematiche

e dissemina le armi di difesa contro il *taken for granted*. Per altro verso, la ricerca francofortese sui fondamenti – si pensi alla ricostruzione habermasiana delle condizioni pragmatiche “quasi-a-priori” dell’esperienza – si ritrova nell’idea di una teoria capace di mettere a fuoco il rapporto tra prodotti culturali – e, quindi, anche i saperi scientifici – e determinate forme sociali, ma anche, al contempo, di illuminare le logiche di riproduzione universali e indipendenti da tale collegamento [Santambrogio 2017].

In quarto luogo, la teoria sociale condivide con la tradizione francofortese un “approccio diagnostico” (*Zeitdiagnose*) teso a scoprire “patologie sociali” e indicare possibili soluzioni alle crisi di riproduzione simbolica e materiale [Privitera 2017, 162]. Tale compito richiede una riflessione sui fondamenti normativi della critica sociale, senza la quale si corre “il grave rischio che il contributo dei saperi scientifici rimanga del tutto confinato al possesso di competenze tecniche, incapaci di fornire una reale comprensione del mondo, lasciando ad altre dimensioni irrazionali il compito di guidare l’azione. E la sociologia corre essa stessa il rischio di ridursi, per usare una felice espressione habermasiana, a «tecnologia sociale»” [Santambrogio 2017, 38]. Attraverso la “chiarificazione” dei modelli cognitivi, valoriali ed espressivi incorporati nelle pratiche e nelle istituzioni, teoria critica e teoria sociale intendono favorire “prese di coscienza” collettive nella sfera pubblica e “disvelare” i contenuti ideologici delle “false rappresentazioni” che dominano il *mainstream* culturale. Non si tratta di prescrivere cosa gli individui debbano pensare, fare e sentire, ma di rendere disponibile una conoscenza che li metta in condizione di essere più coscienti e autonomi nel realizzare sé stessi in accordo con i loro bisogni. Serve cioè una sociologia pubblica capace di innescare processi di apprendimento e di mediare tra i saperi degli esperti e il senso comune, evitando così sia l’“impoverimento” delle opinioni pubbliche che la “musealizzazione” accademica.

Comune alla critica francofortese, poi, è l’impegno a “progettare alternative all’esistente”; a mantenere un’apertura su potenziali e alternative prospettive sul mondo; a stimolare la ricerca di senso per ciò che manca e per ciò che potrebbe essere altrimenti. Nella direzione di quella che Kant chiamava “antropologia pragmatica”, cioè “lo studio di quello che l’uomo fa e può fare di sé stesso e del mondo”, la teoria sociale non solo richiama il compito comune ai tutti i saperi

specialistici ma assume anche la fisionomia di una conoscenza del “possibile”, al fine di “definire le potenzialità presenti in un sistema sociale dato; individuare le condizioni alle quali certe potenzialità possono o meno dispiegarsi; descrivere i modi in cui certi attori sociali immaginano o non immaginano quello che si potrebbe dispiegare” [Jedlowski 2017, 109].

Questa direzione – capace di valorizzare le ambivalenze e le possibilità emancipative – indirizza la teoria sociale, da ultimo, verso una “funzione terapeutica”, richiamando alla “responsabilità” di cogliere la ricchezza di prospettive di cui il termine “individuo” è portatore [Leccardi 2017], nella prospettiva di un’“esistenza autentica” per il “con-esserci-nel-mondo”, “dove l’*autenticità* non è riferita a un modello normativo ideale che pretende di definire la vera natura dell’essere umano, bensì è un invito a cercare di aderire interamente alle condizioni proprie dell’esistere, nel suo carattere temporale e nella sua precarietà, nelle sue sofferenze, ma anche nelle sue aperture creative, nelle sue gioie e nei suoi piaceri” [Crespi 2017, 33].

Il monografico si presenta come un punto di arrivo del lavoro sin qui fatto, ma vuole anche proporre un “nuovo slancio” in avanti. A ben vedere, infatti, il confronto con la teoria critica francofortese è ben radicato nella storia della teoria sociale a Perugia, e prosegue ininterrottamente attraverso quattro generazioni, da Franco Crespi sino a Massimo Cerulo e Lorenzo Bruni, passando per Ambrogio Santambrogio che, con Fabrizio Fornari e Massimo Rosati, sul finire degli anni Novanta, pose le basi di questo “programma di ricerca”. Volendo scrivere una *Wirkungsgeschichte* della teoria critica in Italia, il capitolo sulla “recezione perugina” avrebbe una sicura rilevanza [Corchia 2021]: per l’originale interpretazione estensiva dell’opera dei suoi principali esponenti, Adorno, Habermas e Honneth; per aver tentato di ravvivare l’interesse della sociologia italiana, attraverso sezioni monografiche sulle riviste (dapprima sulla “Rassegna Italiana di Sociologia”, poi, dal 2001, in modo sistematico, con i “Quaderni di Teoria Sociale”) e, dal 2010, nei Seminari annuali “RILES” (Ricerca sul Legame Sociale); infine, per il sodalizio intellettuale con filosofi e scienziati sociali raccolti, sin dal 1990, nel “Seminario Italiano di Teoria Critica”, prima a Gallarate poi a Cortona. Sovente culminato in pubblicazioni congiunte, il dialogo con Alessandro Ferrara, Walter Privitera, Lucio Cortella, Marina Calloni, Stefano Petrucciani, Virginio

Marzocchi, Elena Pulcini e la comunità di colleghi e allievi riunita in quella sede e nelle sue espansioni – il “Seminario di Teoria Critica” (1998-2014) del Dipartimento di Filosofia di Venezia e “Il Seminario di Urbino” di Teoria critica (1996-2003) – ha reso la sociologia perugina parte della storia di una famiglia aperta al confronto interdisciplinare con studiosi italiani e stranieri su questioni teoriche di portata pubblica.

Il monografico intende seguire questa direzione coinvolgendo molti di coloro che in tutti questi anni hanno dialogato sulla “Teoria critica” e sulla “Teoria sociale”. Si tratta di un volume complesso, articolato in quattro sezioni più un’appendice.

La prima “Forme della Teoria critica” e la seconda “Habermas e la ‘Scuola di Francoforte’” sono unite da un comune fine che possiamo definire “antiscollastico”. Nella vulgata accademica italiana¹, infatti, questa tradizione filosofica e sociologica viene presentata come un approccio omogeneo che prosegue dagli albori sino ad oggi. Non è così. L’idea stessa di “generazioni”, oramai si legge tre e quattro, della “Scuola di Francoforte” va abbandonata a favore di ricostruzioni filologiche e storiografiche più avvedute, che valutino l’originalità delle differenti forme di teoria critica. Stefan Müller-Doohm [2006, tr. it. 2018] ha ben documentato che se Max Horkheimer ha coniato nel 1937 il termine “teoria critica” per distinguere la propria concezione di teoria sociale dalla “teoria tradizionale”, con cui intendeva la concezione positivista della conoscenza, la storia della teoria critica è segnata da discontinuità e differenziazioni già nel “nucleo più interno” della prima generazione, persino tra Horkheimer e Adorno, non solo con Marcuse, Fromm, Pollock e gli altri collaboratori della *Zeitschrift für Sozialforschung* e dell’Institut für Sozialforschung. Tali studiosi quindi “hanno condiviso una serie di motivi e problemi intellettuali e una concezione preliminare sullo stato e le prospettive della teoria critica, ma non erano uniti da un paradigma chiuso nei propri assunti filosofici e che potesse servire da base per un lavoro di ricerca collettiva” [Müller-Doohm 2015, tr. it. 2018, 78-79]. Il saggio

1. A favore dell’idea di una “scuola” hanno giocato, ancora nei primi anni Ottanta, le traduzioni di due imponenti ricerche che erano orientate alla ricerca delle identità piuttosto che delle differenze e che rappresentano la principale fonte di informazioni [Jay 1973, tr. it. 1979; Wiggershaus 1986, tr. it. 1992]. Come ha dimostrato, lo storico della sociologia Jerzy Szacki [1981], troppo spesso il termine “scuola” viene impiegato “acriticamente” e il suo uso contribuisce a distorcere “l’immagine del reale stato delle cose”.

di Marina Calloni – che apre la seconda sezione – ricostruisce i lineamenti delle loro relazioni, introducendo dunque il distanziamento con Jürgen Habermas. Ci dà soddisfazione presentare ai lettori italiani per la prima volta la traduzione dei principali interventi in cui la figura di maggior spicco della seconda generazione argomenta in modo convincente contro la tesi che esista una “Scuola di Francoforte”.

La giustificazione della critica attraverso la pragmatica di Habermas, inoltre, si è dimostrata troppo formale e astratta per la generazione più giovane, sia per coloro che inizialmente hanno accettato quel quadro di riferimento, come Axel Honneth, tanto più per Rachel Jaeggi e Harmut Rosa, per non dire del post-strutturalista Martin Saar [Outhwaite 2017]. Per le radici kantiane della teoria critica, non è così inverosimile ritenere che Rainer Forst sia il solo allievo diretto, per quanto all’interno dell’ambito ristretto della filosofia politica normativa. Ma se oggi parliamo di teoria critica al plurale, non vanno sottaciute eredità, somiglianze e continuità tra i diversi modelli, a partire dal programma horkheimiano di una sperimentazione critica del potenziale esplicativo della concezione materialistica, attraverso indagini empiriche sui temi concreti nelle singole scienze sociali, coniugando le ricerche interdisciplinari e metodologicamente pluraliste con la riflessione di matrice filosofica [Müller-Doohm 2015, tr. it. 2018, 72] e ancor più per il loro *moral point of view*, in ultima istanza l’idea di un sapere “sensibile alle disfunzioni sociali [*soziale Missstände*] e all’ingiustizia [*das Ungerechte*]” [2006, tr. it. 2018, 35]. I curatori del monografico condividono la tesi di Müller-Doohm, secondo cui invece di opporre gli uni agli altri i singoli approcci della teoria critica, “tutti” dovrebbero essere recuperati, rinnovati e applicati nelle pratiche della ricerca sociologica [Ivi, 40].

Come terreno privilegiato di verifica, la terza sezione ha preso in rassegna il concetto habermasiano di “sfera pubblica” [Privitera 2001] – uno dei concetti che maggiormente non solo è stato utilizzato in molteplici discipline nelle scienze storico-sociali e nella filosofia, ma ha altresì generato effetti strutturanti di campo, fornendo un *frame* all’azione di giornalisti, politici e attivisti. La sezione può essere suddivisa idealmente in due parti: la prima dedicata alla ricostruzione storiografica e sistematica del concetto, seguendo il lungo itinerario intellettuale di Habermas, dai primi scritti giovanili sino alla produzione più recente; la seconda

raccoglie contributi che testano la validità del concetto in alcuni ambiti tematici particolarmente rilevanti: il riconoscimento sociale, la comunicazione mediale, la costruzione di un'identità europea e cosmopolita, il ruolo pubblico delle grandi religioni mondiali, la dimensione della socievolezza delle relazioni dirette esperite nei "luoghi terzi" e, infine, il concetto di ragione che impronta il modello habermasiano di sfera pubblica.

La quarta sezione scardina i confini ristretti della critica francortese, aprendo una serie di confronti tra Habermas e altri grandi intellettuali del Novecento: Norbert Elias, Hannah Arendt, Charles Wright Mills, Karl-Otto Apel, Ralf Dahrendorf e Anthony Giddens, Richard Sennett, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Charles Taylor, John Rawls, Miguel Abensour e Charles Larmore. È una raccolta di saggi che, ciascuno nella propria autonomia, nell'insieme ben raffigura il carattere di una storia ispirata alla discussione, sovente accesa, sulle grandi sfide del sapere: siamo convinti che sarà la sezione che più solleticherà per la sua vivace curiosità.

Conclude il monografico un breve carteggio tra Franco Crespi e Lucio Cortella, il cui dialogo sull'idea di critica prosegue affabile oramai da diversi decenni. I curatori sentono il dovere di ringraziare tutti i colleghi che hanno voluto così generosamente e proficuamente partecipare a questa impresa e alla festa collettiva che, tra le altre cose, il presente monografico vuole essere.

Riferimenti bibliografici

CORCHIA, L.,

2020, *Jürgen Habermas in Italia. Storia e critica di una recezione incompiuta*, Nuova Trauben, Torino, 2021, in corso di pubblicazione.

CRESPI, F.,

2017, *Aprire la sociologia alla dimensione esistenziale*, in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia e sfide contemporanee*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 17-35.

FERRARA, A.,

2017, *Nuovi affreschi: la domanda di sociologia nel XXI secolo*, in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia e sfide contemporanee*, cit., pp. 67-96.

HABERMAS, J.,

1989, *La sociologia nella Repubblica di Weimer*, in Id., *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Roma-Bari, 1993, pp.195-215.

HORKHEIMER, M.,

1931, *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un istituto per la ricerca sociale*, in Id., *Studi di filosofia della società. Ideologia e potere*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 28-43.

JEDLOWSKI, P.,

2017, *Per la sociologia prossima ventura. Un cahier de désirs*, in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia e sfide contemporanee*, cit., pp. 97-113.

JAY, M.,

1973, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, Einaudi, Torino, 1979.

LECCARDI, C.,

2017, *Le ambivalenze del nuovo individualismo. Ripensare il legame sociale nell'epoca dell'accelerazione*, in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia e sfide contemporanee*, cit., pp. 115-148.

MÜLLER-DOOHM, S.,

2006, *Sentieri interrotti e segnavia nelle teorie critiche della società*, in Id., *Negazione e argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas*, Nuova Trauben, Torino, 2018, pp. 13-38.

2014, *Jürgen Habermas. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

2015, *Maestro di una scuola? La variante habermasiana della teoria critica*, in Id., *Negazione e argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas*, cit., pp. 71-104.

OUTHWAITE, W.,

2017, *Generations of Critical Theory?*, in “Berlin Journal of Critical Theory”, 1(1), pp. 5-27.

PRIVITERA, W.,

2001, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari.

2017, *I compiti di una sociologia intesa come teoria della società*, in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia e sfide contemporanee*, cit., pp. 149-173.

SANTAMBROGIO, A.,

2017, *Sociologia della conoscenza e ricomposizione dei saperi*, in Id. (a cura di), *Sociologia e sfide contemporanee*, cit., pp. 37-65.

SZACKI, J.,

1981, *Schule' in der Soziologie*, in W. Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, Band 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 16-68.

THOMPSON, M. J.,

2017, *Critique as the Epistemic Framework of the Critical Social Sciences*, in Id. (ed.), *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, Palgrave Macmillan, New York, pp. 231-252

WIGGERSHAUS, R.,

1986, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

Sezione prima
FORME DELLA TEORIA CRITICA



AMBROGIO SANTAMBROGIO

Illuminismo della dialettica. La razionalità nascosta nella *Dialettica dell'illuminismo*

*Gli uomini spesso, gli uni gli altri
cercandosi, il mare sulle navi traversano*¹.

Odissea, IX, 128-129

1. *Non solo astuzia*

“**N**arrami, o Musa, dell'eroe *multiforme*, che tanto vagò, dopo che distrusse la rocca sacra di Troia: di molti uomini vide le città e conobbe i *pensieri*” [I, 1-3, *corsivi miei*]². Sono i primi versi dell'Odissea: Odisseo, dopo aver distrutto Troia, durante il suo lungo viaggio conosce molti uomini, le loro città, i loro “pensieri”. Ed è questa conoscenza che si chiede alla Musa di raccontare. Gran parte del fascino dell'avventura sta nel venire a sapere come vivono genti lontane e misteriose: l'Odissea è un libro che racconta la scoperta degli altri.

Voglio qui sviluppare l'analisi delle avventure di Odisseo, e più in generale del processo di razionalizzazione, presenti in *Dialettica dell'illuminismo* mettendo in luce due aspetti: 1. la conoscenza cui aspira il protagonista – archetipo dell'uomo occidentale – non è riducibile alla dimensione della tecnica e non può essere ridotta all'astuzia; 2. il rapporto dialettico tra mito e illuminismo è tale per cui il rappor-

1. Uso qui la traduzione di Rosa Calzecchi Onesti, che trovo particolarmente poetica ed efficace [2014]. Ringrazio gli amici Lorenzo Bruni, Massimo Cerulo, Luigi Cimmino, Luca Corchia, Franco Crespi, Domenico Delfino, Alessandro Ferrara, Donato Loscalzo, Massimo Pendenza, Walter Privitera che mi hanno dato utilissimi suggerimenti per la stesura del testo. Naturalmente ogni errore o incompletezza presente è mia responsabilità.

2. Da qui in poi, uso il testo nella traduzione di G. Aurelio Privitera [1983], indicando il libro e di seguito il numero dei versi citati.

to tra emancipazione e regressione è ambivalente: entrambi, mito e illuminismo, possono essere emancipativi e repressivi. Sviluppando questi due aspetti, ritengo possano emergere prospettive nascoste nel testo francofortese. Nella mia analisi mi soffermo soprattutto sul personaggio di Odisseo poiché, come sostengono Adorno e Horkheimer, “non c’è opera che testimoni in modo più eloquente dell’intreccio di mito e illuminismo di quella omerica, testo originale della civiltà europea” [1947, tr. it. 2010, 53]. Non si tratta ovviamente di sindacare su chi fosse davvero Odisseo, né di una interpretazione più o meno autentica dell’Odissea: lo scopo è mostrare che ridurre la dialettica della razionalizzazione alla critica della razionalità strumentale nasconde aspetti della ragione, e della conoscenza, la cui messa in luce può evidenziare altri aspetti del rapporto tra mito e illuminismo.

Come è noto, la dialettica dell’Illuminismo coincide con quella del soggetto e della ragione. Si snoda come meta-narrazione dell’Occidente, dal mito attraverso l’illuminismo storico sino all’“industria culturale” contemporanea. Essa è la storia del dare significato all’oggetto da parte di un soggetto che, così facendo, diventa signore delle cose. Da questo punto di vista, non c’è differenza tra mito, religione e scienza. Il passaggio dal primo all’ultima coincide con la progressiva presa di consapevolezza di un potere che inizialmente è ancora solo implicito, nascosto dentro la bellezza della narrazione, e non ancora oggettivato nella rigidità inappellabile delle formule matematiche: “ogni rituale implica una *concezione* dell’accadere [...]. Questo elemento teoretico del rituale si è reso indipendente nelle prime epopee dei popoli [...]. Una sola differenza, quella tra il proprio essere e la realtà, assorbe tutte le altre. Senza riguardo alle differenze, il mondo viene sottomesso all’uomo” [ivi, 16, *corsivo mio*].

Il destino da cui l’illuminismo può ribellarsi è quello della trasformazione del calore del racconto nella freddezza della tecnica. Questa ribellione sta nel riconoscimento della qualità e della differenza; nella possibilità di sottrarre l’oggetto dalla condizione di mera oggettualità; nella messa in discussione della pura separazione tra soggetto e oggetto, che si produce attraverso il potere con cui il primo attribuisce un significato al secondo: “l’emergere del soggetto è pagato con il riconoscimento del potere come principio di tutti i rapporti [...]. Il mito trapassa nell’illuminismo e la natura in pura oggettività. Gli uomini pagano l’accrescimento del loro potere con l’estraneazione da ciò su cui la esercitano. *L’illu-*

minismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli. Lo scienziato conosce le cose in quanto è in grado di farle. Così il loro *in-sé* diventa *per-lui*” [ivi, 17, *il primo corsivo è mio*].

La natura di questo potere che estranea non deriva perciò dalla struttura materiale (dai rapporti di produzione, come predicava il marxismo ortodosso), quanto piuttosto dalla sfera sovra-strutturale: la dialettica dell'Illuminismo come dialettica del potere e del dominio passa attraverso l'attribuzione di senso alle cose (e agli uomini) da parte di un soggetto che si stacca dalla natura e la assoggetta a sé, inserendola in una “concezione”, sia essa rituale, religiosa o scientifica. Se il dominio è sin dall'inizio dominio borghese, se Odisseo è il “gran borghese”, è perché egli esprime questa dimensione dell'assoggettamento nella forma dell'astuzia. La ragione si sottrae astutamente dalle insidie della natura dominandola con l'artificio: l'essenza di quest'ultimo sta nel dare un significato all'oggetto, nel trasformare quest'ultimo da un “in-sé” a un “per-lui”. Questo dominio si costituisce trasformando in oggetti anche gli altri uomini e, alla fine, nel rendere anche il soggetto stesso da signore delle cose un mero schiavo del significato che egli stesso ha prodotto.

Ci sono “resistenze” dentro questo processo? C'è il modo di far emergere la contraddizione dentro la dialettica di un illuminismo che volendo rendere libero l'uomo dalla natura lo rende schiavo anche di sé stesso? C'è la possibilità che la dialettica sia internamente illuminista, capace di porsi la questione dell'emancipazione? Può davvero l'illuminismo “togliere agli uomini la paura” senza “renderli padroni” [ivi, 11]? In sintesi, esiste un “illuminismo della dialettica”? La storia di Odisseo, questa la mia ipotesi, non è solo la storia di un assoggettamento: c'è qualcosa che resiste e non può essere assoggettato, sia nella natura che negli uomini. Solo riconoscendo queste resistenze la contraddizione dialettica (la “negazione determinata”) interna alla produzione del senso, interna alla “concezione” del mondo, può pensare di innescare dei processi di emancipazione e, alla fine, manifestare il proprio carattere dialettico, aperto e non irrimediabilmente chiuso. Soprattutto, può evitare alla dialettica dell'Illuminismo di trasformarsi in nichilismo, in una prospettiva senza uscita³. Si tratta di identificare quelle resistenze e

3. Come ha scritto Habermas, “Horkheimer e Adorno si trovano nella stessa posizione di Nietzsche: se non vogliono rinunciare all'effetto di un ultimo svelamento e vogliono *pro-*

mettere in luce la loro natura. Una prospettiva possibile è quella di vedere nella ragione – di Odisseo – non solo astuzia, cioè non solo potere e manipolazione, ma anche altro.

Prendiamo per prima cosa in esame la ragione come potere, l'aspetto che nel libro dei francofortesi viene messo in luce. La dinamica con cui si produce il dominio è semplice: l'astuzia che assoggetta la natura vince su quest'ultima attraverso l'assoggettamento degli uomini, con la creazione del sistema delle diseguaglianze. Al principio, troviamo l'astuzia nel sacrificio. Si tratta di un vero e proprio inganno della ragione nei confronti del dio: "l'astuzia ha origine nel culto" e "Odisseo non fa che elevare ad autocoscienza il momento dell'inganno nel sacrificio, che è forse la natura più intima del carattere illusorio del mito" [ivi, 58]⁴. Astuzia come inganno, quindi, che si esercita sulla natura, sugli dei, sugli uomini stessi: il Sé (borghese) è il risultato di un processo di costruzione che passa attraverso il riconoscimento di una debolezza costitutiva capace di sublimarsi senza usare la forza. Già nell'Iliade, Achille (l'eroe mitico) sconfessa Odisseo (l'eroe "borghese"), che si fa "piccolo piccolo" [ivi, 66], poiché quest'ultimo vuole vincere in battaglia non con la forza, ma con l'astuzia⁵. L'astuzia del Sé razionale parte dal riconoscimento di una debolezza, nei confronti della natura e degli dei, contro i quali nulla può, sublimando la quale produce rapporti di potere di un tipo nuovo: il potere dell'escamotage, della trovata, dell'inganno, un potere diverso e opposto alla forza.

L'episodio delle Sirene è emblematico: "proprio in quanto – tecnicamente illuminato – si fa legare, Odisseo riconosce la strapotenza arcaica del canto. Egli

seguire la critica, per la loro spiegazione della corruzione di *tutti* i criteri razionali essi devono pure tenerne per sé ancora *uno* intatto. Davanti a questo paradosso la critica che si rovescia su sé stessa perde la direzione" [1982, tr. it. 1994, 289].

4. Occorre sottolineare che anche la dimensione del rito non è riducibile all'astuzia, e neppure alla manipolazione: c'è anche una componente di relazione (tra l'altro pensata come fonte dell'obbligo morale) messa in luce da moltissima letteratura, non solo antropologica. Ricordo solo l'opera di Durkheim [1912, tr. it. 2005] e la recente ripresa che ne fa Habermas [2012, tr. it. 2015].

5. Secondo Simone Weil, l'Iliade è tipicamente il poema della forza [2014, 31 ss.]. L'Odissea raramente mette in campo la mera forza. Non solo, l'Iliade è il poema della guerra; l'Odissea della pace. Infine, i Feaci, la civiltà superiore incontrata da Odisseo, non sono un popolo guerriero, ma del tutto pacifico.

si china al canto del piacere, e lo sventa, così come la morte. L'ascoltatore legato è attirato dalle Sirene come nessun altro. Solo ha disposto le cose in modo che, pur caduto, non cada in loro potere. Con tutta la violenza del suo desiderio, che riflette quella delle creature semidivine, egli non può raggiungerle, poiché i compagni che remano, con la cera nelle orecchie, non sono sordi solo alle Sirene, ma anche al grido disperato del loro capitano” [*Ibidem*]. L'astuzia è la soluzione davanti a una forza invincibile: facendosi piccolo piccolo, il Sé costruisce un'alternativa al mondo delle forze naturali e divine, condannando i compagni all'estraneazione dalla natura e sé stesso alla rinuncia al proprio desiderio. La tecnica razionale è una astuzia che esclude: l'uomo dalla natura; l'uomo dai suoi simili; l'uomo da sé stesso. La sua logica è l'estraneazione: “la socializzazione radicale è una radicale estraniamento. Odisseo e Robinson hanno entrambi a che fare con la totalità: l'uno la percorre, l'altro la crea. L'uno e l'altro ci riescono solo in assoluta separazione da tutti gli altri uomini. Che si presentano loro solo in forma estraniata, come nemici o come sostegni, *sempre come strumenti, come cose*” [ivi, 69, *corsivo mio*].

In quest'ultimo passaggio, appare la chiave della lettura francofortese: la totalità della socializzazione radicale nazista, dentro la quale gli altri diventano cose, viene proiettata a ritroso sino al viaggio di Odisseo. Il quale è, al contrario, realmente e non strumentalmente interessato alla conoscenza delle città e dei pensieri altrui. “Pensieri” e “città” non sono oggetto di una sottomissione prodotta dall'astuzia e dall'inganno, hanno piuttosto una loro autonomia, che viene riconosciuta e con la quale il protagonista anela confrontarsi. Nell'Odissea, oltre alla “tecnica”, è in gioco l'“interazione”: la bellezza del libro sta nel gioco continuo con cui la ragione si dispiega, da un lato, come astuzia capace di inganni; dall'altro, come semplice curiosità, come aspirazione alla conoscenza, quella dimensione enfatizzata nei celebri versi danteschi⁶. “Curiosità” e “astuzia”, insieme, costituiscono l'intelligenza

6. “Considerate la vostra semenza: fatti non foste a viver come bruti, ma per seguire virtute e canoscenza. Li miei compagni fec'io sì aguti, con questa orazion picciola, al cammino, che a pena poscia li avrei ritenuti; e volta nostra poppa nel mattino, de' remi facemmo ali al folle volo” [*Inferno*, XXVI, 118-125]. Tre brevi osservazioni: 1. il mondo al di là delle colonne d'Ercole è un mondo “sanza gente” [ivi, 117], quindi disumano (non a caso, compare ad un certo punto, dopo cinque mesi di navigazione, la montagna del Purgatorio); 2. Ulisse non domina i suoi compagni, non c'è inganno nella sua “orazion picciola”: li fa “aguti”, cioè desiderosi, ardenti del

del protagonista, il suo carattere, la sua *forma mentis*, in sostanza, come sostengono Adorno e Horkheimer, la struttura della razionalità occidentale. L'astuzia⁷ in quanto *escamotage*, cioè tecnica, produce dominio, sulla natura e sugli uomini; la curiosità produce conoscenza, che non si traduce automaticamente in alcun modo, perché è sapere a disposizione della pratica. La dimensione della curiosità è riconosciuta anche da Adorno e Horkheimer: “Le avventure sostenute da Odisseo sono tutte pericolose lusinghe che tendono a sviare il Sé dall’orbita della sua logica. Egli

suo stesso desiderio; 3. il “folle volo”, folle perché temerario, porterà alla rovina: la salvezza sarà raggiunta solo nel Paradiso, dove la ragione non è più mera curiosità e sfida, ma conciliazione con il divino [cfr. Paradiso, II, 1-15]. In conclusione, la colpa di Ulisse non sta nella sua astuzia, ma nella sete di conoscenza, nell’ardore” che lo ha spinto “a divenir del mondo esperto e de li vizi umani e del valore” [Inferno, XXVI, 97-99], cioè della realtà fisica (il mondo) e umana (vizi e valore). Per Dante il limite della ragione è Dio, e solo la fede può riconoscere tale limite; per i francofortesi, occorre una critica razionale della ragione.

7. Il termine greco è *μητις*: si tratta di quella facoltà che consente di superare gli ostacoli che la natura ci sottopone senza affrontarli direttamente, sullo stesso piano, poiché se così fosse emergerebbe l'intrinseca debolezza umana nei confronti del cosmo. Per fare due esempi, con il cavallo di legno gli Achei entrano direttamente nella città, aggirando il fatto che le mura sono imprendibili perché costruite dagli dei; accecare, e poi non uccidere, Polifemo serve per evitare di rimanere intrappolati nella grotta, chiusa da un masso inamovibile. La sera prima della strage dei Proci, tenendo a freno la sua rabbia nel vedere le ancelle che vanno a coricarsi con i pretendenti, così Odisseo dice tra sé e sé: “Cuore, sopporta! Sopportasti ben altra vergogna, quando il Ciclope mangiava, con furia implacabile, i forti compagni; e tu sopportasti, finché l’astuzia (*μητις*) ti trasse dall’antro, quando credevi già di morire” [XX, 18-21]. Ecco come viene interpretato il passo nella *Dialettica dell'Illuminismo*: “Il soggetto, ancora diviso, e costretto ad usare violenza alla natura dentro di sé come alla natura esterna, ‘punisce’ il cuore costringendolo alla pazienza e vietandogli, in vista del futuro, l'immediato presente. Battersi il petto è divenuto in seguito un gesto di trionfo: con cui il vincitore dice che la sua vittoria è sempre ottenuta sulla propria natura” [Horkheimer, Adorno 1947, tr. it. 2010, 55, nota 2]. Compare l'idea borghese della dilazione della felicità: l'uomo si nega il piacere presente in vista di uno più grande futuro, facendo torto a sé stesso e, al tempo stesso, costruendo così il proprio Sé, la propria personalità. Mi sembra di poter dire che il tutto suona artificioso: qui, più semplicemente, Odisseo sa che al momento con c'è alternativa alla pazienza, che di per sé non è virtù “borghese”. Non solo: sa anche che il giorno dopo non basterà l'astuzia, occorreranno anche forza, fortuna e coraggio. D'altronde, le virtù di Odisseo sono molteplici e non riducibili alla mera astuzia: parlando ai compagni prima di incontrare le Sirene, egli stesso dice di aver vinto il Ciclope con “il valore, il consiglio e la mente” [XII, 211]; Atena lo definisce “docile, sagace e prudente” [XIII, 332]; nel primo verso del poema, viene definito “eroe multiforme” [I, 1].

si abbandona sempre di nuovo ad esse, provando e riprovando, *incorreggibile nella sua voglia di imparare*, e a volte persino *stoltamente* curioso” [ivi, 54, *corsivi miei*]. Essa ha carattere di gratuità: dal punto di vista dell'*homo œconomicus*, dell'uomo borghese, è una curiosità “incorreggibile” e “stolta” perché inutile, improduttiva, rischiosa. Odisseo rimane “incorreggibile nella sua voglia di imparare”: il Sé quindi non coincide con la logica di domino tipica della tecnica che sostanzia il Sé borghese. Si tratta ora di capire meglio in cosa consista l'oggetto della curiosità, le “città” e i “pensieri” altrui che Odisseo cerca di conoscere, e perché lo faccia.

2. *Conoscere gli altri*

Ovunque arriva, Odisseo è per prima cosa curioso di sapere chi abita lì, in particolare se il posto è abitato da “uomini”. I passi sono talmente tanti e vari che è impossibile riassumerli. Colpito dalla palla di una ancella di Nausicaa, Odisseo si chiede: “Povero me! Nella terra di quali mortali mi trovo? Forse prepotenti e selvaggi e non giusti, oppure ospitali e che temono nella mente gli dei? Un tenero grido, come di fanciulle, m'ha avvolto; di ninfe, che abitano le cime scoscese dei monti, le sorgenti dei fiumi e i pascoli erbosi. O sono tra uomini che hanno un linguaggio? Ma *voglio tentare e vedere io stesso*” [VI, 119-126, *corsivi miei*]. Nella terra dei mangiatori di loto, Odisseo racconta di aver mandato “dei compagni a indagare chi fossero gli uomini che in quella terra mangiavano pane” [IX, 88-89]. Arrivato alla terra dei Ciclopi, dice ai compagni: “voialtri ora aspettate [...] mentre io con la mia nave e i miei compagni vado a vedere che uomini sono costoro, se prepotenti e selvaggi e non giusti, oppure ospitali e che temono nella mente gli dei” [IX, 172-176]. Arrivati ad Eolia, così racconta: “presi con me un araldo e un compagno, mi avviai alle celebri case di Eolo: lo trovai a banchetto, accanto a sua moglie e ai suoi figli” [X, 59-61]. Nella terra dei Lestrigoni, ci dice che “non si vedevano lì lavori di buoi o di uomini, ma vedevamo soltanto del fumo levarsi da terra. Allora io mandai dei compagni ad indagare chi fossero gli uomini che in quella terra mangiavano pane” [X, 98-101]. Arrivato da Circe, “dalla nave salii sveltamente su un luogo con ampia vista, semmai vedessi lavori di uomini e sentissi una voce. Salii su un'altura scoscesa e stetti in vedetta: e un fumo dalla

campagna spaziosa mi apparve, nella casa di Circe, tra la fitta macchia e la selva. Allora pensai nella mente e nell'animo di andare ad indagare, quando vidi lo scuro fumo" [X, 146-152]. Arrivato ad Itaca, chiede ad Atena, trasformatasi in un giovane pastore: "O caro, poiché ti incontro per primo in questo paese, salute! E non accostarti a me con animo ostile [...]. E dimmi sinceramente anche questo, che io sappia bene: che terra è, che contrada, che uomini l'abitano?" [XIII, 228-229, 232-233]. Si noti l'uso di formule ripetitive, molto presenti nel poema, utilizzate per riproporre situazioni comuni e ricorrenti⁸.

La curiosità per le altre genti non è del solo Odisseo. Alcinoo è altrettanto curioso. Ecco come si rivolge al suo ospite Odisseo: "Ma dimmi una cosa e dillo con tutta franchezza, come fosti sviato e in quali terre abitate da uomini sei arrivato: racconta di essi e delle popolose città, di quanti sono ostili e selvaggi e non giusti e di quelli ospitali e che temono nella mente gli dei" [VIII, 572-576]. Pure Menelao racconta con passione e meraviglia i suoi viaggi a Telemaco: "dopo aver errato fino a Cipro, la Fenicia e gli Egizi, arrivai tra gli Etiopi e i Sidoni e gli Erembi e in Libia, dove gli agnelli mettono presto le corna. Tre volte le greggi figliano nel giro di un anno: mai padrone o pastore è privo là di formaggio e di carni, o di dolce latte" [IV, 83-88]. Anch'egli dice: "di molti eroi ho ormai conosciuto il consiglio e il pensiero, e molta terra ho percorso" [IV, 267-268]. Si tratta di una curiosità che non ha fini espliciti evidenti: a volte sembra appunto "stolta", foriera di seri pericoli, di incognite, di sorprese. Di sicuro non è mossa da fini tecnici di controllo né da fini utilitaristici. Qui è in scena un uomo che non ha nulla da spartire con l'*homo aeconomicus*. L'Odissea è il viaggio alla scoperta dell'umano, attraverso la conoscenza delle varietà che assume. Queste diversità, che sono il modo stesso della realizzazione dell'uomo, si concretizzano in alcuni caratteri distintivi: i "pensieri" degli uomini e le "città" ne sono la manifestazione evidente, strutturale e sovra-strutturale.

Vediamo da vicino questi elementi. Nel racconto, si tratta per prima cosa di capire se chi si incontra è umano. L'intreccio tra divino e mortale, e all'interno di quest'ultimo tra selvaggio e civile, è ancora difficile da sciogliere. Nel mondo dell'*epos*, e a maggior ragione in quello del mito, uomini, dee e dei, ninfe e sirene,

8. I cosiddetti "*formulaic patterns*", tipici della poesia orale eroica, identificati da Parry: vedi Heubeck 1981, XVI ss.

defunti, esseri mostruosi e selvaggi stanno vicini, gli uni accanto agli altri. La civiltà umana non si è ancora nettamente separata da questa commistione. Perciò è importante il processo di riconoscimento. Il primo elemento tipicamente umano è il nome proprio, seguito da quello del popolo. Quando ci si deve presentare, la domanda cui dare risposta è sempre la stessa: “chi sei, di che stirpe? dove hai città e genitori?” [I, 170]. Che nella sostanza significa: sei uomo o altro? Nausicaa così dice a Odisseo: “ti indicherò la rocca, ti dirò il nome del popolo: abitano la città e questa terra i Feaci, io sono la figlia del magnanimo Alcino; da lui dipende il potere dei Feaci e la forza” [VI, 194-197]. E così si rivolge Alcino a Odisseo: “dì il nome col quale ti chiamano la madre, il padre, gli altri in città e quelli che abitano nei luoghi vicini, perché nessun uomo è privo di un nome [...]. Dimmi la terra e la gente e la tua città” [VIII, 550-552, 555]. Il nome dell'individuo non ha senso senza il nome del popolo cui si appartiene.

Appare quindi il tema della città, uno dei più interessanti e ricorrenti in tutto il libro. Gli uomini, a differenza di altri “esseri”, vivono in città. La descrizione delle città esprime sempre l'interesse e la curiosità del visitatore. Nausitoo, il mitico eroe fondatore della città dei Feaci, “cinse la città con un muro, e costruì le dimore, e fece i templi agli dei, e i campi spartì” [VI, 9-10], così che Nausicaa può dire ad Odisseo: “Ma appena prossimi alla città, con intorno alte mura, ecco ai due lati di essa un bel porto e, stretta, un'entrata: navi veloci a virare son tratte lungo la via, perché tutti hanno lì il loro posto. Lì, intorno al bel Posidèio⁹, c'è la piazza serrata da massi trascinati e confitti nel suolo” [VI, 262-267]. In pochi versi, c'è la descrizione di una intera civiltà, i cui elementi fondamentali, dal punto di vista strutturale, sono ben riconoscibili: la città, le mura, il porto, la piazza, il tempio. Dal canto suo, “con stupore Odisseo guardava i porti e le navi librate, le piazze di quegli eroi e le grandi mura, alte, munite di pali, una meraviglia a vedersi” [VII, 43-45]. Il riconoscimento del mondo civile riecheggia anche nei mo-

9. Con Posidèio (aggettivo sostantivato di Poseidone) si intende il luogo di culto del dio. Nausitoo, fondando la nuova città, costruisce le mura, le case, il tempio e distribuisce la terra coltivabile. Quest'ultimo elemento è importante perché ha a che vedere con la pratica dell'agricoltura. Come scrive Vidal-Naquet, “il segno che denota la ‘realtà’ del mondo è il fatto che gli uomini coltivano la terra, e che questa produce grano per fare il pane” [2000, tr. it. 2001, 21]: infatti, “la cultura del grano è un criterio assoluto [...] la vigna e l'ulivo possono essere rappresentate nel mondo selvaggio, ma il grano non può” [ivi, 22].

menti della vita quotidiana. Iniziando il suo racconto ad Alcino, Odisseo dice: “penso non v’è godimento più bello, di quando la gioia pervade tutta la gente, i convitati ascoltano nella sala il cantore seduti con ordine, le tavole accanto son piene di pane e di carni, dal cratere attinge vino il coppiere e lo versa: questa mi sembra nell’animo una cosa bellissima” [IX, 5-11]¹⁰.

Altri elementi di riconoscimento degli umani sono la presenza del pane, il rispetto dei numi, il rispetto per l’ospite. La presenza del pane (si rileggano i brani sopra citati) è importante perché segna la distinzione tra raccoglitori e allevatori, da un lato, e coltivatori, dall’altro. In aggiunta, il pane si cuoce: qui l’Odissea sembra anticipare Levi-Strauss, e la sua distinzione tra il crudo e il cotto. L’incontro con Polifemo è emblematico. I Ciclopi non sono del tutto umani perché “fidando negli dei immortali con le mani non piantano piante, né arano: ma tutto spunta senza seme né aratro, il grano, l’orzo, le viti che producono vino di ottimi grappoli, e la pioggia di Zeus glielo fa crescere. Costoro non hanno assemblee di consiglio, né leggi, ma abitano le cime di alte montagne in cave spelonche, e ciascuno comanda sui figli e le mogli, *incuranti gli uni degli altri*” [IX, 108-115, *corsivi miei*]. Tra i Ciclopi non c’è legame sociale, al contrario della situazione sopra descritta, quando Odisseo gode del cibo e del vino nel palazzo di Alcino. La socialità, la curiosità per gli altri e per le altrui forme di socialità sembrano essere caratteristiche dell’umano: “gli uomini vanno spesso con le navi sul mare gli uni dagli altri” [IX, 128-129]. Al contrario, Polifemo è “*selvaggio*, ignaro di giustizia e di leggi”, al punto da non aver neppure rispetto per l’ospite. Infatti, rifiuta l’amicizia che Odisseo gli offre: “noi, qui venuti, ci gettiamo alle tue ginocchia, semmai ci ospitassi o ci dessi anche un diverso regalo, quale è norma tra gli ospiti” [IX, 266-268]¹¹.

10. L’Odissea è piena di momenti che descrivono la vita quotidiana. Uno su tutti, la bellissima descrizione della fidata ancella che accompagna Telemaco a coricarsi: “Al suo fianco portava le fiaccole accese: di tutte le serve lo amava di più, e l’aveva nutrito da piccolo. Aprì la porta del talamo costruito solidamente, sedette sul letto, si tolse la morbida tunica, e la gettò in mano alla vecchia assennata. Lei, piegata e disposta con cura la tunica, appesala a un piolo vicino alla spalliera coi fori, s’avviò per uscire dal talamo, tirò per l’anello d’argento la porta, trasse con la correggia il paletto. Lì egli tutta la notte, coperto di un vello di pecora, progettava nella mente il viaggiao che Atena aveva ispirato” [I, 434-444].

11. Odisseo tra i Feaci, interpretando il sentire comune, afferma che “l’ospite e il supplice valgono quanto un congiunto per l’uomo che abbia anche solo un poco di senno” [VIII, 545-546], senno che, evidentemente, Polifemo non ha.

In Odisseo c'è come un interesse a riconoscere i diversi gradi di civiltà che incontra: al livello più basso stanno i Ciclopi; a quello più alto, i Feaci. Abbiamo sopra visto lo stupore che coglie Odisseo alla vista della loro città. Lo stupore aumenta quando Alcinoo gli confessa che “i Feaci non hanno piloti, le navi non hanno i timoni che hanno le altre, ma sanno da sole i pensieri e la mente degli uomini [...] e traversano celeri l'abisso del mare avvolte nella foschia e in una nube: esse non temono mai di soffrire alcun danno o d'andare in rovina” [VIII, 557-559, 561-563]. Si tratta di navi magiche o di tecnologie sconosciute ad Odisseo?

Durante il viaggio, è lo stesso Odisseo a cambiare profondamente: da pirata predone diviene navigatore curioso. La spedizione dei greci a Troia è, in fondo, una spedizione di pirati, e la pirateria era una pratica non condannata nel mondo descritto dai poemi omerici. Con i Ciconi, il primo popolo con cui viene in contatto, Odisseo si comporta ancora in questo modo, è ancora l'eroe dell'Iliade: “li saccheggiai la città, annientai gli abitanti. Prendemmo le spose e molte ricchezze della città” [IX, 40-41]. Questo comportamento non si ripete più nel resto del viaggio. Non più pirata, ma neppure dio: non a caso, Odisseo rifiuta l'offerta che Calipso gli fa di cambiare la sua natura e diventare una divinità¹². All'interno di quella commistione di cui sopra si diceva, Odisseo è alla ricerca, se così si può dire, del suo essere autenticamente umano, che coincide con la distinzione, tramite la civilizzazione, dalla natura degli altri esseri, siano essi dei o selvaggi.

Abbiamo sin qui visto alcuni elementi che caratterizzano l'umano, e il diverso grado di civiltà che ha raggiunto: il nome, la città con le sue strutture, l'agricoltura e il pane, la navigazione, l'essere sociali, il rispetto degli dei e dell'ospite. Sofferamoci ora brevemente sugli ultimi aspetti citati, di tipo sovra-strutturale. Abbiamo visto che la Musa ci racconta le città e i “pensieri” degli uomini che Odisseo incontra. Deve esserci naturalmente un nesso tra città e pensieri: i “pensieri” sono di uomini

12. Odisseo racconta che “gentilmente ella mi accolse, si prese cura di me, mi nutrì, e diceva che mi avrebbe reso immortale e per sempre senza vecchiaia” [VII, 255-257]. Da Calipso, il tempo stesso non è più quello degli uomini. Odisseo “ogni mattina esce dalla grotta di Calipso e lascia vagare il suo pensiero sul mare, in giorni tutti uguali tra loro, immaginando di essere là dove il tempo scorre davvero per gli uomini” [Guidorizzi 2017, 126]. All'immortalità senza tempo degli dei, Odisseo preferisce il tempo che scorre degli uomini, all'indistinzione la distinzione. Secondo Vidal-Naquet, Odisseo “sceglie di ritrovare Penelope e di restare un uomo. *È la scelta dell'umanità che dà al poema tutto il suo senso*” [2000, tr. it. 2001, 22, *corsivi miei*].

che vivono in città, cioè di esseri civili. La parola greca per “pensieri” è *vóoc*: ciò con cui abbiamo a che fare è, più precisamente, la “mentalità”, il “modo di pensare” degli uomini incontrati¹³. C’è sempre qualcosa in comune tra tutte le genti, ed è ciò che distingue gli uomini: la socialità, il rispetto degli dei e dell’ospite. A partire da questi elementi di base, ci sono poi altri elementi che distinguono le genti tra di loro. In un certo senso, finché si rimane allo stato selvaggio, tutti sono eguali. Le diversità, le diverse città e i diversi pensieri (cioè i diversi modi di pensare), emergono con il passaggio dal selvaggio al civile, come diverse articolazioni dell’essere umano.

In sintesi: l’Odissea è il racconto del passaggio dal mondo primitivo e selvaggio al mondo civile. Questo passaggio è segnato da un processo di razionalizzazione che avviene a tre livelli: nel rapporto tra l’uomo e la natura; tra l’uomo e gli esseri non umani; tra l’uomo e gli altri uomini. Tutti e tre i passaggi sono interpretabili come un processo di distinzione, che produce una conoscenza – cioè dei saperi, dei “pensieri” – prodotta anche attraverso la relazione. Non di sola astuzia si tratta, ma di un complesso processo di separazione che si concretizza come riconoscimento della propria specifica natura. Città e mentalità sono gli elementi strutturali e sovrastrut-

13. Rosa Calzecchi Onesti traduce *vóoc* con “mente”. Privitera usa il plurale “pensieri”, il singolare “pensiero” e, a volte, “mente”. Il termine ricorre spesso nel testo. In alcuni casi, viene usato per esprimere ciò che il protagonista sta effettivamente pensando in una data circostanza, e l’interpretazione sembra essere maggiormente individuale. In altri, ciò che sembra interessare Odisseo, e in generale alla narrazione, non è la psicologia del personaggio in senso stretto, quanto piuttosto il suo modo di pensare, che è in stretta sintonia con quello della gente cui appartiene. Odisseo conosce molte città e il modo di pensare, la mentalità, di coloro che le abitano. Ciò è evidente laddove si tratta di capire dove si è capitati, o di conoscere qualcuno. Un esempio su tutti, già sopra riportato: “nella terra di quali mortali mi trovo? Forse prepotenti e selvaggi e non giusti, oppure ospitali e che temono nella *mente* gli dei?” [VI, 119-121]. Qui Privitera usa “mente”: come sopra si diceva, l’alternativa è tra selvaggi e umani. Si ricordi inoltre che il sapere noetico, sia in Platone che in Aristotele, ha a che vedere con la concretezza pre-linguistica e immediata dell’oggetto, in ciò distinguendosi dal sapere dianoetico, che ne è l’articolazione linguistica. Nell’Odissea il *vóoc* potrebbe indicare un sapere proprio di questo tipo, una specie di schütziانو senso comune *ante-litteram*. Altra cosa è il significato del termine *φρένες*, che si distingue da *vóoc*: mentre quest’ultimo ha componenti culturali al suo interno, il primo esprime un’attività individuale del pensiero, un’intelligenza pratica dell’individuo, connessa con la sfera delle emozioni [cfr. Guidorizzi 2017, 42]. Anche *φρένες* è variamente tradotto con “mente” e “pensiero”, sia da Privitera che da Calzecchi Onesti.

turali che identificano questa separazione, ed innescano un processo di continua conoscenza e progressiva consapevolezza di cui Odisseo è il modello.

Astuzia e curiosità sono gli atteggiamenti caratteristici con cui ci si rapporta alla natura e agli altri: qual è invece l'atteggiamento nei confronti del mito, degli esseri divini? Sofferamoci in breve sull'incontro tra Odisseo e le Sirene. Valgono anche qui astuzia e curiosità, ma c'è in gioco probabilmente qualcosa d'altro, di più profondo e radicale. Adorno e Horkheimer dimenticano, o ignorano, un elemento essenziale del racconto: lo stratagemma con cui Odisseo può sentire il canto e salva sé stesso non è una sua invenzione, ma gli è stato suggerito da Circe. Ecco cosa esattamente dice Circe: "Tu arriverai, prima dalle Sirene, che tutti gli uomini incantano, chi arriva da loro. A colui che ignaro s'accosta e ascolta la voce delle Sirene, mai più la moglie e i figli bambini gli sono vicini, felici che a casa è tornato, ma le Sirene lo incantano col limpido canto, adagiate sul prato: intorno è un gran mucchio di ossa di uomini putridi, con la pelle che si raggrinza. Passa perciò oltre: sulle orecchie ai compagni impasta e spalma dolcissima cera, che nessuno degli altri le senta. Tu ascolta pure, se vuoi: mani e piedi ti leghino alla nave veloce ritto sulla scassa dell'albero, ad esso sian strette le funi, perché possa udire la voce delle Sirene e goderne. Se tu scongiuri i compagni e comandi di scioglierti, allora dovranno legarti con funi più numerose" [XII, 39-54]. Odisseo fa esattamente ciò che gli è stato detto. Per vincere il mito occorre il mito, non bastano tecnica e curiosità. Le Sirene non sono "natura", che si può affrontare e vincere con la tecnica. Sono esseri infernali, metà donna e metà uccello, che tutto sanno. Ecco il bellissimo testo del loro canto, che anche noi possiamo ascoltare: "Qui, presto, vieni, o glorioso Odisseo, grande vanto degli Achei, ferma la nave, la nostra voce a sentire. Nessuno mai si allontana di qui con la sua nave nera, se prima non sente, suono di miele, dal labbro nostro la voce; poi pieno di gioia riparte, e *conoscendo più cose. Noi tutto sappiamo*, quanto nell'ampia terra di Troia Argivi e Teucri patirono per volere dei numi; *tutto sappiamo quello che avviene sulla terra nutrice*" [XII, 184-191, *corsivi miei*].

Si noti, per prima cosa, che le Sirene non mangiano gli sprovveduti marinai. Attorno a loro, ci sono uomini putridi con la pelle raggrinzita: sono stati ammaliati dal canto, al punto che nulla per loro ha più avuto valore, neppure nutrirsi, neppure la propria vita e si sono lasciati andare. Ma in cosa consiste questo fascino mortale? Lo dicono le Sirene stesse: esse sanno tutto, hanno la conoscenza di come

esattamente vanno le cose. Conoscono tutto quello che è successo a Troia, conoscono Odisseo, anzi, ad essere precisi, lo *riconoscono*. La loro è una conoscenza infinita, letteralmente senza fine. In questo, il loro canto è diverso dal canto della Musa, che è narrazione, e quindi ha un inizio e una fine¹⁴. La conoscenza delle Sirene non è “una conoscenza diretta dei fatti” poiché “deriva dall’essere in stretto contatto con il regno dei morti”. Esse “promettono una conoscenza infinita, che soddisfi il bisogno di apprendere e di sapere, ma che è pericoloso per l’intera comunità”, in quanto “conoscenza non filtrata, assoluta, che non tiene conto dei vincoli morali e politici” [Loscalzo 2017, 439, 440, 442, 443]. Le Sirene non hanno “pensieri”, come li hanno gli umani. Il mito insegna una verità di cui l’Illuminismo può far tesoro: una conoscenza infinita è disumana e pericolosa per il vivere in comune.

3. *Illuminismo della dialettica*

Il mito, diversamente dal *logos*, “non è costretto nei suoi termini” [Grimal 1953, tr. it. 2008, 10], non coincide cioè con il significato, non è il nome con cui si dà senso alle cose. Fuoriesce dalla trappola della denominazione. Come liberarsi allora dal dominio del significato senza ricorrere di nuovo al mito? Una possibile lettura della dialettica dell’Illuminismo porta al nichilismo. Dentro la logica della ragione strumentale, non c’è scampo alla trappola del significato. Il paradosso del concetto sta nel fatto che è impossibile rappresentare l’alterità senza ridurla a semplice duplicato del concetto stesso, negando inesorabilmente la sua non-identità e difendendo l’identico [cfr. Adorno 1964, tr. it. 1988; 1966, tr. it. 1980]. Come scrive Petrucciani, “l’idea che la ragione si autodistrugge, e si muta in barbarie, in quanto ha da sempre avuto la tendenza a ridursi ad organo dell’autoconservazione” [2000, 17] costituisce il nucleo della *Dialettica dell’illuminismo*. La ragione si autodistrugge perché alla fine non fa che riprodurre quell’indistinzione che criticava nel mito, rivelandosi essa stessa un mito.

Adorno non si arrende a questa nuova e forse ancor più terribile forma di dominio, che al racconto sostituisce la tecnica, perché punta a sottolineare l’ambivalenza

14. Prendo queste acute osservazioni da Loscalzo [2017].

interna alla ragione, sempre “sospesa tra emancipazione e mediazione, tra libertà e dominio” [Galli 2010, XL]. In questa volontà di resistenza sta la sua contrarietà al nichilismo. E la ragione non può che essere l'unico strumento possibile di resistenza. Soprattutto se si rappresenta come consapevolezza dei limiti della ragione strumentale. Questa consapevolezza è a sua volta una forma di conoscenza: “la società civilizzata, di cui Odisseo è l'alfiere, si distingue dalla preistoria mitica non perché abbia effettivamente superato la violenza della lotta per l'autoaffermazione, ma perché, *come già il poema epico ci mostra*, ne può prendere coscienza” [Petrucciani 2000, 30]. Come scrive Heubeck, “Odisseo è l'eroe che ha imparato” [1981, XXXIV].

L'*epos* è quindi, in quanto narrazione, una prima forma di superamento del mito, una prima forma di consapevolezza. E quest'ultima costituisce una forma di conoscenza che la ragione ci può regalare: al canto delle Sirene si è sostituito quello delle Muse, che ascoltiamo attraverso la voce dell'aedo [vedi Loscalzo 2017]¹⁵. Ora sappiamo delle avventure di Odisseo, conosciamo i pensieri e le città degli uomini che ha incontrato¹⁶. Non solo estraneazione, dunque, e non solo dominio tecnico. C'è una conoscenza utile per la prassi, che si accumula dentro un processo di progressiva acquisizione delle caratteristiche dell'umano, nelle molteplici forme che esso assume, *in primis* quelle sociali. Da qui l'importanza che nella narrazione epica ha la curiosità: è un modo per acquisire, attraverso la conoscenza delle altrui città e pensieri, una consapevolezza intorno al limite della propria città e dei propri pensieri, per diventare da pirata uomo curioso.

La forza del non identico si rappresenta, seguendo Adorno, come resistenza dell'oggetto rispetto al concetto che lo nomina, come autocritica interna alla logica della razionalità tecnica. Ma anche come resistenza che gli altri, nella loro

15. Si ricordi che, presso i Feaci, Odisseo stesso “è un aedo che canta i suoi viaggi” [Vidal-Naquet 2000, tr. it. 2001, 9].

16. L'Odissea è un racconto di viaggio: concreto, sul mare; metaforico, della mente; sociale, attraverso la stratificazione sociale del tempo (Odisseo è, volta a volta, re, eroe, marinaio, artigiano, mendicante). Tutti questi diversi viaggi *sviluppano una progressiva consapevolezza di sé*. Non bisogna neppure dimenticare il viaggio di Telemaco, che, si noti, si mette in moto parallelamente ad Odisseo, quando costui lascia Calipso. Anche quello di Telemaco è il viaggio, concreto e metaforico, con cui un adolescente “fino ad allora immobile nella sua impotente rassegnazione e passività, acquista coscienza di sé e della sua vera identità” [Heubeck 1981, XXV]. Se quello di Odisseo è un viaggio verso la civiltà, quello di Telemaco lo è verso la maturità.

autenticità, oppongono ad ogni forma di socializzazione esclusiva. L'uscita dalla barbarie implica il riconoscimento della diversità: solo la razionalità tecnica porta con sé quell'impulso mitico all'indistinzione che la sua negazione determinata può contenere. Tecnica ed interazione dunque sono le fonti della conoscenza razionale, che una dialettica illuminata può riconoscere come natura inconciliata della stessa ragione. Senza cadere in una nuova filosofia della storia, si tratta di capire se, dentro alla dialettica della razionalizzazione, accanto alla tecnica, è possibile pensare ad un processo di progressiva acquisizione di conoscenza che si fa consapevolezza.

Ha un limite questa conoscenza? O è anch'essa, come quella delle Sirene, anche se in modo diverso, infinita? Odisseo pone la questione a Tiresia. Ed ecco la risposta:

quando, nelle tue case, i pretendenti li hai sterminati [...] prendi allora il maneggevole remo e va', finché arrivi da uomini che non sanno del mare, che non mangiano cibi conditi col sale, che non conoscono navi dalle gote purpuree né i maneggevoli remi che sono per le navi le ali. E ti dirò un segno chiarissimo: non potrà sfuggirti. Quando un altro viandante, incontrandoti, dirà che tu hai un ventilabro sull'illustre spalla, allora, confitto a terra il maneggevole remo e offerti bei sacrifici a Poseidone signore [...] torna a casa e sacrifica sacre ecatombi agli dei immortali che hanno il vasto cielo, e tutto con ordine. Per te la morte verrà fuori dal mare, così serenamente da coglierti consunto da splendente vecchiaia: intorno a te popoli beati saranno [XI, 119, 121-131, 132-137]¹⁷.

L'ultimo incontro, quello decisivo, è con popoli che non conoscono la navigazione, praticamente con dei marziani: solo allora Odisseo potrà pensare di aver conosciuto l'umano; potrà, soddisfatta la sua curiosità, conciliarsi con sé, con gli altri e con gli dei, e intorno a lui "popoli beati saranno". Il punto di arrivo dell'illuminismo non può ancora una volta che essere il mito. Per evitare questo destino, non rimane all'illuminismo che rinunciare al suo compimento.

17. Nel suo testo su *Tiresia*, Schütz mette in relazione la conoscenza non umana di Tiresia con la sua cecità. Il cieco non può agire, ma in compenso può "vedere" più lontano [cfr. Schütz 1964, tr. it. 2013].

Riferimenti bibliografici

- ADORNO, TH. W.,
1964, *Il gergo dell'autenticità*, Bollati Boringhieri, Torino, 1988.
1966, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1980.
- ALIGHIERI, D.,
1304/1321, *Commedia*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1991.
- DURKHEIM, E.,
1912, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Milano, 2005.
- GALLI, C.,
2010, *Introduzione*, in M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, pp. VII-XLVI.
- GRIMAL, P.,
1953, *La mitologia greca*, Newton Compton Editori, Roma, 2008.
- GUIDORIZZI, G.,
2017, *I colori dell'anima. I Greci e le passioni*, Raffaello Cortina, Milano.
- HABERMAS, J.,
1982, *L'intrico di mito e illuminismo*, in Id., *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. Agazzi, Unicopli, Milano, 1994, pp. 265-293.
2012, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2015.
- HEUBECK, A.,
1981, *Interpretazione dell'Odissea*, in *Odissea*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano, vol. I, pp. IX-XXXVII.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, TH. W.,
1947, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010.

LOSCALZO, D.,

2017, *Il canto delle Muse e il canto delle Sirene*, in R. Alaggio, A. Mancini, L. Scillitani (a cura di), *Antropologia e società*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 437-444.

OMERO,

1981, *Odissea*, tr. di G. Aurelio Privitera, 6 voll., Mondadori Milano.

1963, *Odissea*, tr. di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino.

PETRUCCIANI, S.,

2000, *Introduzione*, in Th. W. Adorno, *Interpretazione dell'Odissea*, manifestolibri, Roma, pp. 7-30.

SCHÜTZ, A.,

1964, *Tiresia, ovvero la nostra conoscenza degli eventi futuri*, ETS, Pisa, 2013.

VIDAL-NAQUET, P.,

2000, *Il mondo di Omero*, Donzelli, Roma, 2001.

WEIL, S.,

2014, *La rivelazione greca*, Adelphi, Milano.

Ambrogio Santambrogio

Illuminismo della dialettica. La razionalità nascosta nella Dialettica dell'illuminismo

Il saggio vuole sviluppare la tesi presente in *Dialettica dell'illuminismo*, mostrando – attraverso un'analisi del rapporto tra mito e Illuminismo interno all'Odissea – che la razionalità occidentale, oltre alla dimensione della tecnica e del controllo, ha nelle sue corde originarie anche una dimensione di conoscenza reciproca fondata sull'interazione. Non solo tecnica, quindi, ma anche interazione, e quest'ultima non può fare a meno di una teoria della coscienza e del soggetto, impersonificata paradigmaticamente nella figura dell'eroe Odisseo. Tale conoscenza può essere la base di un potenziale processo di progressiva chiarificazione riflessiva collettiva che, dentro la storia dell'Occidente, può costituire una alternativa al nichilismo e al relativismo, così da rendere possibile l'idea di un illuminismo capace di non farsi mito.

Parole chiave

Illuminismo, mito, razionalizzazione, dialettica

Ambrogio Santambrogio è professore ordinario di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Perugia, di cui è stato Direttore dal 2014 al 2019. Dal 2014 al 2019 è stato Direttore scientifico della Scuola di Giornalismo Radiotelevisivo, Perugia. Nel 2008 fonda il gruppo di ricerca internazionale "RILES" (Ricerche sul legame sociale), che si occupa di solidarietà sociale, universalismo e cosmopolitismo. Nel 2017 istituisce il CRIS (Coordinamento delle riviste italiane di sociologia), di cui è coordinatore. Fa parte del comitato scientifico di numerose riviste sociologiche, nazionali e internazionali. In particolare, è stato co-direttore e socio fondatore della rivista "Studi perugini" (1996-2000) e nel 2001 fonda la rivista semestrale "Quaderni di Teoria Sociale". Fa parte del comitato scientifico di numerose collane di studi sociali. Si occupa di teoria sociale, in particolare di pensiero collettivo (senso comune, ideologie, immaginario collettivo, cultura politica, rappresentazioni sociali, memoria collettiva) e ha condotto ricerche sui giovani, sulla devianza minorile e sui processi di secolarizzazione.

LUCIO CORTELLA

Salvare l'individuo. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno

Nell'epoca del suo disfacimento, l'esperienza che l'individuo ha di sé e di ciò che gli accade contribuisce di nuovo ad una conoscenza di cui esso, viceversa, era di ostacolo finché si presentava – intatto e positivo – come la categoria dominante. Di fronte all'unanimità totalitaria, che fa passare immediatamente per significato l'eliminazione della differenza, può darsi persino che qualcosa della forza sociale liberante si sia ritirato – temporaneamente – nella sfera dell'individuale. In essa «si sofferma» la teoria critica.

[Adorno 1951, tr. it. 1994, 6-7].

Introduzione

In questo passo dell'introduzione ai *Minima moralia* Adorno descrive l'età contemporanea non come l'epoca della libertà e dell'autonomia individuale ma come quella del suo disfacimento. Contro l'immagine dominante che dipinge la modernità come l'epoca della massima espressione della soggettività, egli ci presenta un quadro in cui l'espansione incontrollata dell'organizzazione burocratico-amministrativa della vita ha finito per distruggere gli ultimi baluardi che ancora difendevano la sfera individuale¹. Famiglia, proprietà privata e individualità autonoma avevano infatti costituito, nella fase iniziale della modernità, un sistema solidale che aveva in una qualche misura "arginato" la spinta invasiva della società nei confronti della sfera individuale. Saltata quella mediazione, ora

1. Una delle chiavi di lettura del mondo contemporaneo usate dalla Scuola di Francoforte è la nozione di *verwaltete Welt* (mondo amministrato), con la quale si indicano gli effetti totalitari del processo di razionalizzazione già teorizzato da Weber [1922, tr. it. 1995], un tema ripreso poi da Habermas negli anni Ottanta con la tesi della *colonizzazione del mondo vitale*, operata dalla logica sistemica nei confronti della sfera comunicativa e quotidiana della nostra esistenza [1981, tr. it. 1986].

la società entra direttamente con i suoi imperativi su di un individuo ormai privo di difese. Di esso si è impossessata la sfera sociale, facendone un “prodotto” pubblico. Ciò spiega l’uso adorniano dell’espressione “unanimità totalitaria”: si tratta infatti di un processo totalizzante che si fa vanto di aver eliminato ogni differenza (“che fa passare per significato l’eliminazione della differenza”). Finita l’autonomia dell’individuo, è finita la sua specificità, cioè la “differenza” dagli altri: tutti uguali, tutti socializzati allo stesso modo, tutti omologati.

Per Adorno il problema fondamentale della società contemporanea non è più quello della disuguaglianza ma è, paradossalmente, l’appiattimento sociale, la scomparsa della “differenza”. Infatti, nonostante le perduranti disuguaglianze economiche, ha finito per affermarsi una sorta di “uguaglianza culturale” che si è impadronita dello spirito degli uomini. Per questo – egli scrive – “nei centocinquant’anni che sono trascorsi da Hegel ad oggi, molto della violenza della protesta è passato di nuovo all’individuo”, tanto che in quella sfera si trova la nuova “forza sociale liberante” [ivi, p. 6]. E sempre per questo motivo *il tema fondamentale della teoria critica* viene da lui ravvisato nel problema dell’individualità.

1. *Il pensiero identificante*

Anche nella sua opera teoretica principale, *Dialettica negativa*, quella in cui egli si propone di fornire i fondamenti della teoria critica, Adorno torna sul conflitto che oppone individualità e uniformazione sociale. In essa egli elabora un nuovo concetto, nel quale trova piena espressione il fenomeno della riduzione dell’individuo alla totalità: la nozione di *pensiero identificante* (*Identitätsdenken* o *identifizierendes Denken*)². Con questa mossa teorica Adorno radica la dissoluzione contemporanea dell’individuo nelle strutture concettuali originarie sulle quali

2. L’ultima traduzione della *Dialettica negativa* [Adorno 1966, tr. it. 2004] rende l’espressione adorniana *Identitätsdenken* con la parola italiana «pensiero identico», suggerendo non solo una sorta di affinità – fuorviante – con la nozione di «pensiero unico», ma anche l’idea che si tratti di un pensiero identico con se stesso, mentre invece l’identità è la sua prestazione specifica nei confronti delle cose cui esso si riferisce. Essendo la sua un’opera di identificazione, era preferibile la traduzione letterale «pensiero d’identità» oppure quella di «pensiero

si è formata la civiltà occidentale. Egli infatti sostiene che all'interno della natura stessa del pensiero vive l'istanza dell'identificazione, cioè la spinta a "definire" le cose, a "determinarle", a "fissarle" in un significato univoco. La tendenza all'identificazione è cioè connaturata alle caratteristiche stesse del pensare³.

In essa si fa valere una *duplice esigenza*. In *primo* luogo un bisogno d'*ordine*, il bisogno razionale che le cose non si confondano le une con le altre, che i significati non collassino l'uno sull'altro. E, in *secondo* luogo, un'esigenza pratica di *controllo* sul mondo: solo se le cose vengono distinte accuratamente, catalogate, enumerate, "identificate", potranno essere usate, trasformate, manipolate. In altri termini il pensiero identificante è la condizione di base per la tecnica e per la pianificazione amministrativa del mondo. Esso attraversa la storia dell'intera civiltà occidentale – cioè quella vicenda che Horkheimer e Adorno [1947, tr. it. 1992] avevano definito come "illuminismo" – e l'istanza fondamentale che la caratterizza: il controllo dell'altro, la sottomissione del diverso, la riduzione dell'estraneo al proprio.

Ma che rapporto sussiste fra pensiero d'identità e dissoluzione dell'individuo? Esso consiste nel fatto che quel pensiero ha caratteri uniformanti, omologanti, negatori delle differenze. Solo *apparentemente* esso intende conferire un'identità, una specificità ai suoi oggetti. *In realtà* esso trasferisce sulle cose il suo proprio marchio, cioè il sigillo dell'identità, della catalogazione, dell'appartenenza a una classe. Il pensiero identificante non lascia le cose nella loro naturale differenza, nella loro spontanea variabilità, ma le costringe a esser una sola cosa. Invece che "esprimere" il mondo, esso "imprime" su di esso la propria logica, la traccia di sé:

Il pensiero d'identità dice ciò sotto cui [la cosa] cade, di che cosa è esemplare o rappresentante, ciò che essa stessa dunque non è. Il pensiero d'identità si allontana dall'identità del suo oggetto quanto più gli viene addosso senza riguardo [Adorno 1966, tr. it. 2004, 135].

identificante». Pertanto, d'ora in poi, nelle citazioni che faremo della *Dialettica negativa* sostituiremo sempre la parola «pensiero identico» con l'espressione «pensiero d'identità».

3. «L'apparenza d'identità è inerente anche al pensiero in base alla sua sola forma. *Pensare significa identificare*» [Adorno 1966, tr. it. 2004, 7 – *corsivo nostro*].

L'istanza fondamentale del pensiero identificante è dunque un'istanza di dominio, un'istanza repressiva. Esso non tollera ciò che non si piega alla logica dell'identificazione. La non-identità, cioè l'apertura originaria delle cose, dei viventi e degli esseri umani, viene così soffocata sotto il marchio dell'identità.

2. *La dialettica come modello di teoria critica*

Il compito della teoria critica consiste nel combattere il pensiero d'identità, nel dare la parola alla non-identità, consentendole di venire alla luce, nel rompere il muro eretto attorno ad essa dalla logica uniformante. Solo in tal modo l'individuo potrà essere salvato. La *dialettica* è lo strumento specifico cui Adorno affida un tale compito. Benché anch'essa sia pensiero, logica, concetto, è tuttavia in grado di superarne i limiti, forzando il pensiero a pensare contro se stesso. La dialettica è infatti la logica che ammette le *contraddizioni*, che non arretra di fronte ad esse ma le prende sul serio come la conseguenza inevitabile dalla violenza esercitata sulle cose dal principio d'identità. La differenza tra il pensiero identificante e quello dialettico sta proprio nel diverso rapporto con la contraddizione: mentre il primo distoglie lo sguardo da essa, ritenendola un mero errore, una parvenza e qualcosa da evitare, il secondo prende sul serio il negativo⁴, rivelando la natura contraddittoria della società reificata. *La dialettica è la logica critica del sistema dell'identità.*

4. Il richiamo è alla celebre affermazione hegeliana secondo cui «lo spirito è questa forza sol perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui» [Hegel 1807, tr. it. 1960, 25]. Di contro a questo atteggiamento coraggioso, che ritiene la contraddizione una verità profonda da valorizzare, sta invece il modo ordinario di guardare ad essa, e che la considera solo una parvenza o una mera confusione di concetti: «La dialettica è considerata ordinariamente come un'arte estrinseca, la quale mediante l'arbitrio porta la confusione tra concetti determinati, e introduce in essi una semplice apparenza di contraddizioni, cosicché non queste determinazioni, ma quest'apparenza è un niente» [1830, tr. it. 1984, 96]. Di contro a questo «modo ordinario» (che Hegel chiama intellettualistico e che Adorno chiamerebbe identificante) Hegel ritiene invece la dialettica lo svelamento della verità della cosa, seguito in ciò da Adorno, per il quale solo la considerazione dialettica della realtà è in grado di aprirci la strada verso la verità «non-identica» della realtà.

Si tratta tuttavia di una logica che non presume di avere un punto di vista alternativo a quel sistema, ma che si limita, invece, a “mostrare” le conseguenze contraddittorie di esso. La critica all'identico non avviene a partire da una prospettiva esterna ma emerge *dall'interno* dello stesso contesto identitario. “Il pensiero dialettico è il tentativo di spezzare il carattere coattivo della logica coi suoi stessi mezzi” [Adorno 1951, tr. it. 1994, 177]. Il modello seguito da Adorno è infatti quello della *negazione determinata* teorizzata da Hegel, ovvero un modello di *critica immanente* in cui è lo stesso oggetto criticato a esser costretto ad autocriticarsi [1807, tr. it. 1960, 71-77; 1812-16, tr. it. 1968, 36-37].

La dialettica è dunque una *logica mimetica*: aderisce all'oggetto da criticare, si fa uguale ad esso (e in effetti anch'essa è pensiero, proprio come il suo antagonista) per poterlo criticare meglio:

La dialettica è l'autocoscienza dell'oggettivo contesto di accecamento, non già scampata ad esso. Evaderne dall'interno è oggettivamente il suo fine. La forza per evadere le proviene dal contesto immanente; le si potrebbe applicare, ancora una volta, il detto di Hegel che la dialettica assorbirebbe la forza dell'avversario per rivoltargliela contro [Adorno 1966, tr. it. 2004, 364].

Essa non contrappone al dominio una verità trascendente ma si limita a mostrare la distorsione che esso opera sulle cose. Costringendo i rapporti sociali (che identici non sono) dentro le coordinate dell'identità concettuale, il pensiero identificante produce infatti la loro reazione sotto forma di contraddizione: “L'atto di violenza dell'omologare riproduce la contraddizione da esso espulsa” [ivi, 129]. L'identità genera paradossalmente il suo opposto e la dialettica si limita a registrarlo: “La dialettica è la coscienza conseguente della non-identità. Essa non assume sin dall'inizio un punto di vista. A essa il pensiero è spinto dalla sua inevitabile imperfezione, dal suo debito con il pensato” [ivi, 7].

Ecco, nelle contraddizioni il pensiero paga una sorta di debito: contraddicendosi mostra le sue colpe, ammette il suo atto di violenza verso le cose e quindi apre al “pensato”, cioè all'oggetto, alla cosa nella sua irriducibile non-identità. Nelle contraddizioni appare, come in filigrana, il non-identico. Certo, questo non si manifesta come tale (non potrebbe, perché è pur sempre un mostrarsi all'interno del pensiero), ma si limita ad apparire solo come contraddittorio:

Il differenziato appare divergente, dissonante, negativo, finché la coscienza in base alla sua formazione deve premere per l'unità; finché essa adegua ciò che non le è identico alla sua pretesa di totalità. La dialettica rinfaccia questo alla coscienza come una contraddizione [...]. La contraddizione non è altro che la non verità dell'identificazione totale, come si manifesta all'interno di questa. La contraddizione è la non identità sotto il bando di quella legge da cui è affetto anche il non identico [ivi, 7-8].

Il non identico – e quindi anche l'individuo – è destinato a rimanere sotto il “bando” della legge dell'identità anche quando diventa oggetto del pensiero dialettico. Perciò l'unico modo in cui può rendersi presente e far sentire la propria voce rimane la contraddizione, il suo grido di dolore, la testimonianza della violenza subita.

La teoria critica ricostruisce la storia della sua repressione ma, pensandolo dialetticamente, spezza al tempo stesso il guscio in cui era rimasto cristallizzato. Infatti solo dall'interno del pensiero dialettico potrà emergere l'idea di una individualità liberata.

3. La repressione a l'antagonismo

L'individuo moderno nasce sotto le condizioni del pensiero identificante. La sua natura è anticipata potentemente dal mito di Odisseo. Come viene mostrato nella *Dialettica dell'Illuminismo*, l'eroe greco forma il suo carattere grazie alla rinuncia, alla repressione degli istinti, alla resistenza contro il richiamo dell'amorfo. Celebre è, in questo contesto, l'episodio delle Sirene, quando Odisseo – non volendo rinunciare al loro canto – si fa legare all'albero della nave per poter ascoltare quel richiamo irresistibile senza dover soccombere al loro appello di morte [Horkheimer, Adorno 1947, tr. it. 1992, 39-42]. È in tal modo che si forma il carattere impositivo e represso dell'individuo moderno, l'origine dell'autocontrollo e della freddezza borghese.

L'ideologia moderna tende ad enfatizzare l'immagine di un individuo autonomo, autocostituito, capace di costruire da sé il proprio destino, così autosufficiente da non aver bisogno né di aiuto né di solidarietà. In realtà quell'individuo

autonomo, quella monade priva di porte e di finestre, è un prodotto sociale e la sua autonomia è del tutto illusoria⁵. La durezza del suo carattere e la sua capacità di imporsi sono lo specifico prodotto della repressione esercitata su di lui dalla totalità sociale. Egli infatti riproduce al proprio interno la medesima istanza repressiva originariamente indirizzata verso di lui, rivolgendola stavolta verso i propri istinti, la natura esterna, gli altri individui.

Nasce in questo contesto quello specifico fenomeno sociale che Adorno qualifica come “antagonismo”. Va subito chiarito che questa nozione non ha nulla a che vedere con le rivolte sociali o con la lotta delle classi oppresse, ma piuttosto col contrasto e con la competizione fra individui, col carattere di “guerra permanente” che caratterizza la società borghese. Qui l'originalità della lettura adorniana sta nel mostrare come tale concorrenza competitiva abbia la sua origine fondante nell'antagonismo esercitato dalla totalità sociale nei confronti di ogni singolo individuo. L'antagonismo è quindi prima di tutto un'azione repressiva, la costrizione che la totalità sociale esercita sui differenti individui uniformandoli secondo il principio d'identità e predisponendoli ad esser, a loro volta, antagonisti, cioè conflittuali con i loro simili, concorrenziali, prevaricatori:

La brutalità verso gli uomini si riproduce in loro; gli scorticati non vengono educati, bensì regrediscono, vengono ribarbarizzati [...]. Chi è stato educato con violenza canalizza la propria aggressività, identificandosi con la violenza, per trasmetterla e liberarsene [Adorno 1966, tr. it. 2004, 301].

La figura dell'“egoista razionale” ha qui la sua origine. Ma si tratta di una figura ideologica perché essa è la radicale negazione di ciò che l'individuo è veramente in sé stesso: “la società è sia un insieme di soggetti che la loro negazione: in essa i soggetti sono irriconoscibili e spodestati” [ivi, 12].

L'individualismo malato della società borghese, al pari della conflittualità concorrenziale fra i soggetti, è figlio della repressione sociale, il prodotto dell'antagonismo che contrappone la totalità alla vera individualità. Quella conflittualità, infatti, lungi dal disgregare il tutto, finisce per confermarlo e rafforzarlo:

5. «Ciò che appare come entità originaria, come monade, non è che il risultato di una separazione sociale dal processo sociale. Proprio come assoluto, l'individuo è un semplice riflesso dei rapporti di proprietà» [Adorno 1951, tr. it. 1994, 181].

La società si mantiene in vita non malgrado, ma per mezzo del suo antagonismo; l'interesse al profitto e quindi il rapporto di classe sono oggettivamente il motore del processo di produzione da cui dipende la vita di tutti [ivi, 286].

Confliggendo tra loro gli individui credono illusoriamente di promuovere la loro propria individualità, mentre – al contrario – ribadiscono il dominio della totalità sociale su loro stessi, riaffermando il primato dell'identità e quindi subendo la costruzione di un'individualità falsa, deformata e reificata. Quanto più l'individuo si individualizza, esasperando il suo egoismo e l'opposizione all'altro, tanto più perde la sua autonomia, tanto più diventa eteronomo, dipendente dalla logica totalizzante del pensiero d'identità, omologato all'universale.

Paradossalmente *torna ad aver ragione Hegel* quando teorizzava la priorità del momento sociale-oggettivo-universale rispetto alla volontà soggettivo-particolare. Solo che per Hegel è *giusto* che la realizzazione del singolo stia nell'universale. Per lui infatti la verità consiste nello spirito, cioè nel superamento della dimensione puramente individuale. Ma in tal modo egli scambia la dominazione del tutto sul particolare per qualcosa di positivo, trasformando l'esperienza negativa dei soggetti, sottomessi alla totalità, nella superiore verità dello spirito. Nelle sue mani “la coazione si trasforma in senso” [ivi, 282]. Questa è la magia dell'idealismo, il suo gioco di prestigio. In effetti noi viviamo in un “sistema” come quello hegeliano, cioè in una totalità organica che ha saputo ridurre a sé la molteplicità delle differenze. E tuttavia “il sistema non è quello dello spirito assoluto, ma quello dello spirito altamente condizionato di coloro che ne dispongono e che non possono nemmeno sapere che è il loro” [ivi, 12]. La “totalità” hegeliana non è un'idea metafisica ma la realtà concreta della nostra esistenza quotidiana: “lo spirito universale c'è, ma non è tale, non è spirito, bensì è proprio quel negativo che Hegel fece rotolare su coloro che devono obbedirgli” [ivi, 271].

4. Individualità e solidarietà: la mimesis

La dialettica mostra il groviglio di contraddizioni che irretiscono l'individuo sottoposto al dominio del pensiero identificante, ma non ha la presunzione di

delineare i contorni della vera individualità. Questa è stata invece la pretesa delle filosofie dell'autenticità (da Kierkegaard a Heidegger, passando per Nietzsche). Esse vanno comprese come tentativi di reagire al dominio della totalità sociale ma, alla fine, non hanno saputo fare altro che contrapporvi un individuo monadico, la singolarità nel suo isolamento esistenziale:

I tentativi, come quello di Kierkegaard, di entrare in possesso della propria ricchezza attraverso il ripiegamento del singolo nella propria singolarità, si sono risolti nel sacrificio del singolo e nella stessa astrattezza che Kierkegaard rimproverava ai sistemi idealistici [Adorno 1951, tr. it. 1994, 181-182].

Se la ricerca dell'autenticità si conclude con "l'ostinato e caparbio attaccamento alla forma monadica", essa non fa che ribadire "l'oppressione sociale" che la totalità "imprime sugli uomini" [ivi, 182]. Individualità isolata e totalità sociale non sono che due facce della stessa medaglia. Il difficile percorso verso la ricostruzione dell'individuo deve perciò muovere dalle contraddizioni di una soggettività omologata e sostanzialmente liquidata. È in esse che si manifesta l'aspirazione a un'*individualità non identica*, che vada al di là della falsa alternativa fra universalità omologante e singolarità monadica, fra collettivismo e individualismo:

Quando si dice che l'individuo viene liquidato dalla testa ai piedi, si è ancora troppo ottimisti. La sua negazione rigorosa, la liquidazione della monade attraverso la solidarietà, sarebbe nello stesso tempo la salvezza del singolo, che diventerebbe un particolare solo e proprio nel suo rapporto con l'universale [ivi, 157].

Questo passaggio dall'individuo monadico a quello solidale apre a un'individualità emancipata, liberata dal pensiero identificante. La sua non-identità implica l'*apertura* all'altro, alla differenza, all'ulteriorità, alla "trascendenza" da sé stessa:

Secondo il risultato più duraturo della logica hegeliana esso [il singolo esistente] non è assolutamente per sé, bensì è internamente il suo Altro e collegato ad Altro. L'ente è *più* dell'ente. Questo *più* non gli viene imposto, ma gli resta immanente in quanto il suo rimosso [Adorno 1966, tr. it. 2004, 146 – *corsivi nostri*].

L'identità del singolo è collocata sempre al di là delle sue identificazioni⁶. Egli sta oltre sé stesso. L'altro non gli è esterno ma interno e a lui immanente. Di ciò l'individuo sembra dimenticarsi, ma quel "rimosso" rimane come la sua identità profonda e preservata. Egli si è costituito grazie all'altro e all'apporto di ciò che gli era apparentemente estraneo. Il suo processo di formazione avviene attraverso un rapporto con l'altro che Adorno definisce *mimetico* e che costituisce la vera alternativa all'atteggiamento *proiettivo* che caratterizza il pensiero d'identità:

Se la mimesi si assimila all'ambiente, la falsa proiezione assimila l'ambiente a sé. Se per quella l'esterno è il modello a cui l'interno aderisce e si adegua, e l'estraneo diventa familiare, questa traspone all'esterno l'interno pronto a scattare e configura anche ciò che è più familiare come nemico [Horkheimer, Adorno 1947, tr. it. 1992, 201].

Il pensiero identificante è *proiettivo*, imprime la sua immagine sulle cose e le conforma a sé, perché per lui tutto ciò che è altro è ostile, nemico, oggetto di conquista. La *mimesis* è invece pensiero *imitativo*, perché per essa la centralità non sta nel soggetto ma nell'oggetto, perché per essa è l'altro ciò che bisogna far valere. La vera risorsa per l'individuo non sta dentro ma fuori di lui.

L'atteggiamento mimetico significa perciò *decentramento del soggetto*, vedere se stesso dal di fuori, dal punto di vista dell'altro. L'indebolimento dell'individuo e lo smantellamento del suo carattere coattivo sono perciò la condizione per la sua salvezza e per il superamento dell'antagonismo.

E se si obietterà all'atteggiamento mimetico il pericolo di un appiattimento sull'altro e l'annullamento della propria specificità – in una sorta di mera ripetizione imitatrice dell'esterno – in realtà in quell'atteggiamento è racchiuso tutto il processo di formazione dell'identità individuale che avviene proprio apprendendo dall'altro e considerandolo una risorsa per il sé. Contro la rigidità monadica che ripone l'essenza dell'umano nella chiusura del sé, Adorno scrive che "l'umano è nell'imitazione: un uomo diventa uomo solo imitando altri uomini" [Adorno 1951, tr. it. 1994, 182]. È grazie alla *mimesis* che si forma l'individualità: la vera identità non sta nel respingere l'altro ma nell'accoglierlo in sé, nell'imparare da lui. Del resto – continua Adorno – l'imitazione è "la forma elementare dell'amo-

6. «Il non identico sarebbe l'identità propria della cosa contro le sue identificazioni» [Adorno 1966, tr. it. 2004, 146].

re” [*Ibidem*]: quando si ama qualcuno la sua alterità non è un pericolo per la nostra individualità ma è una risorsa, una ricchezza, l’occasione che può rafforzare la nostra stessa autonomia⁷. Certo, amando si finisce per dipendere dall’altro ma in quella dipendenza c’è la base per la nostra crescita, per la migliore comprensione di noi stessi e l’occasione – imperdibile – di superare la nostra supposta centralità, l’autoriferimento compiaciuto.

Esaminata sotto questa luce, la *mimesis* adorniana appare come la modalità originaria in cui sono strutturati i *rapporti di riconoscimento* che caratterizzano le nostre interazioni intersoggettive [cfr. Salonia 2007]. Riconoscere qualcuno significa infatti riconoscerne il valore e rispettarne la dignità, significa cioè attribuirgli lo stesso rilievo che attribuiamo a noi stessi. E nell’imitazione è implicito proprio il riconoscimento del valore dell’altro. Benché Adorno non usi la parola “riconoscimento”, è in realtà a questa medesima disposizione pratica che egli tuttavia si riferisce quando delinea la forma autentica in cui si potrebbe immaginare la comunicazione intersoggettiva:

Se fosse lecita la speculazione sullo stato della salvezza, in essa non ci si potrebbe immaginare né l’indifferenziata unità di soggetto e oggetto, né la loro ostile antitetività: piuttosto la *comunicazione del differenziato*. Allora soltanto il concetto di comunicazione, in quanto concetto oggettivo, perverrebbe al suo giusto posto [Adorno 1969, tr. it. 1974, 214 – *corsivo nostro*].

In una tale relazione intersoggettiva i differenziati rimarrebbero tali pur partecipando l’uno dell’altro, superando al tempo stesso sia l’omologazione sia l’antagonismo. Nell’altro non si vedrebbe né una minaccia da cui difendersi e da respingere, né qualcosa da annettere e da dominare. Viene qui delineato un percorso che va al di là sia del totalitarismo uniformante sia del particolarismo

7. Le basi di questa teoria si trovano in Hegel, per il quale la «libertà concreta» si realizza solo quando il sé «nella sua limitazione, in questo altro, sia presso se stesso», il che accade «nell’amicizia e amore». In tale condizione non si rimane «unilaterali entro sé», chiusi al rapporto con l’altro, «bensì ci si limita di buon grado in relazione a un che d’altro», ovvero ognuno «sa se stesso in questa limitazione come se stesso» [1821, *Aggiunta* al § 7, tr. it. 1999, 287]. Questa tesi hegeliana è stata poi ripresa da Honneth nel quadro di una teoria della libertà fondata sul riconoscimento intersoggettivo [2001, tr. it. 2003, 52-53].

monadico, una via intuita – secondo Adorno – dalle parole con cui il poeta Eichendorff indica il superamento della concezione romantica:

Oltre il romanticismo, che si percepiva come dolore cosmico, sofferenza per l'estraneazione, si eleva la parola di Eichendorff "bella estraneità" (*schöne Fremde*). La condizione conciliata non annetterebbe l'estraneo con imperialismo filosofico, ma troverebbe la sua felicità se esso pur nella vicinanza tutelata restasse lontano e diverso, oltre l'eterogeneo e il proprio [Adorno 1966, tr. it. 2004, 172].

La bella estraneità è l'esperienza in cui il diverso viene vissuto nella bellezza e nella gioia, superando perciò quella sofferenza per l'alterità, che si manifesta quando essa viene percepita come perdita dell'autonomia e della propria specificità. Essa è una condizione in cui non si prova dolore di fronte all'oggettività e alla sua indipendenza.

5. *La razionalità della mimesis*

La nozione di *mimesis* ha in Adorno una pluralità di significati. Come abbiamo visto, essa indica, *prima* di tutto, la modalità con cui la dialettica si rapporta alla totalità reificata: imitandola e riproducendola, essa ne mostra le contraddizioni, riportando alla luce ciò che il pensiero identificante tenderebbe ad occultare. In *secondo* luogo essa esprime una relazione intersoggettiva sottratta al principio d'identità, in cui il rapporto con l'altro va al di là dell'alternativa fra sottomissione e dominio, presentandosi invece come un'autentica relazione di libertà, in cui i diversi soggetti si riconoscono l'un l'altro come reciprocamente dipendenti e al tempo stesso indipendenti e diversi. In *terzo* luogo essa intende presentarsi come una *teoria epistemologica* [cfr. Di Lorenzo Ajello 2014]: la vera conoscenza delle cose si realizza quando le lasciamo essere, quando l'altro rimane nella sua differenza e distanza rispetto al nostro pensiero concettuale.

Il modello di riferimento è costituito per Adorno dalla conoscenza estetica, ovvero da un rapporto con l'oggetto che non conduce né a una definizione né a una classificazione ma lascia l'oggetto nella sua indeterminabilità. Nel giu-

dizio estetico non è in gioco la verità dell'oggetto, la sua determinazione esatta e precisa, ma la fruizione della sua bellezza. Questa particolare tipologia di rapporto perciò evita proprio l'identificazione, lasciando l'oggetto nella sua originaria apertura, disponibile a infinite interpretazioni [cfr. Seel 2005]. La sua non-identità viene qui salvaguardata e presa sul serio.

In un rapporto mimetico – cioè non proiettivo – con l'oggetto prende forma un *rispetto per l'alterità* analogo a quello che si realizza nel rapporto intersoggettivo. Solo che in questo caso tale rispetto avviene non nei confronti degli altri individui ma nei confronti dell'intera oggettività, e in particolare della natura. La specificità della proposta adorniana della *mimesis* consiste quindi nel delineare un'analogia fra i rapporti intersoggettivi e quelli con gli oggetti. Per poter istituire un rapporto mimetico è infatti necessario abbandonare ogni pretesa di oggettivazione-identificazione ed entrare in una *relazione empatica* con le cose, un'empatia che può realizzarsi solo quando la relazione soggetto-oggetto venga compresa nei termini di una *comunità di partecipazione*. In una tale comunità l'altro non è più visto come mera oggettività ontica ma valorizzato come una risorsa per la nostra stessa individualità. Solo in una comunità di partecipazione noi siamo disposti a indebolire il nostro sé a favore dell'altro, mostrando la necessaria apertura a lasciarci trasformare dall'altro, a diventare "altro", a vedere l'altro come una componente essenziale del sé.

La salvezza dell'individuo passa non soltanto attraverso una modificazione dei rapporti intersoggettivi ma anche attraverso una trasformazione della nostra generale relazione col mondo: si tratta di superare le ormai consolidate relazioni reificanti con gli oggetti trasformandole in relazioni empatiche, affettive, non conflittuali, non proiettive. La relazione di riconoscimento diventa così la cifra generale della nostra esistenza, la condizione per superare il contesto della reificazione [Honneth 2005, tr. it. 2007] e per far emergere l'alterità in tutta la sua ricchezza.

La teoria adorniana della *mimesis* è perciò tutt'altro che un ritorno alla natura e all'atteggiamento mimetico animale⁸, ma si rivela una *teoria normativa della*

8. È in questi termini che invece la interpreta Habermas, vedendo in ciò la conferma del rifiuto adorniano nei confronti della ragione: «Come luogotenente di questa ragione originaria, sviata dalla sua intenzione di verità, Horkheimer e Adorno proclamano una facoltà, la mi-

conoscenza che va al di là dei limiti “identitari” in cui si realizza il nostro rapporto col mondo. Ma come abbiamo già osservato, Adorno non ha mai inteso proporre un’alternativa alla condizione antagonistica e reificata della totalità sociale. Il suo resta un approccio critico rigorosamente immanente. Sotto questo profilo la sua teoria della *mimesis* va piuttosto intesa come un *correttivo critico* dei nostri rapporti col mondo, ovvero dei rapporti istituiti con la natura interna ed esterna. In una tale condizione Adorno vedeva la realizzazione utopica di uno stato pacificato del mondo: “la pace è lo stato di una differenziazione senza potere, nel quale ciò che è differenziato reciprocamente partecipa dell’altro” [Adorno 1969, tr. it. 1974, 214]. È a questa capacità di avvicinare il distante senza dominarlo né temerlo che Adorno affida le residue possibilità di una salvezza dell’individuo.

mesi, sulla quale essi però, sotto il bando della ragione strumentale, possono parlare come di un pezzo non penetrato di natura. Essi chiamano “impulso” la facoltà mimetica, nella quale una natura strumentalizzata solleva il proprio muto lamento» [1981, tr. it. 1986, 509]. Sulla stessa linea si muove la critica di Albrecht Wellmer, per il quale la *mimesis* adorniana è una sorta di «extraterritorialità del pensiero concettuale» e di «altro dalla razionalità». Perciò solo una traduzione di tale nozione nei termini linguistico-intersoggettivi consentirebbe di salvarla, ripensandola come «intersoggettività illesa (*unversehrte*)» e «comunanza non violenta dei molti» [1985, tr. it. 1987, 94]. Ma in tal modo viene persa proprio la pretesa universalistica del concetto adorniano di *mimesis*, riducendolo entro la ridotta dei rapporti interindividuali.

Riferimenti bibliografici

ADORNO, TH. W.,

1951, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino, 1994.

1966, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004.

1969, *Parole chiave. Modelli critici*, SugarCo, Milano, 1974.

DI LORENZO AJELLO, F.,

2014, *Esperire mimetico e razionalità nel modello adorniano di rapporto mente-mondo*,
in "Giornale di Metafisica", 36(1), pp. 235-248.

HABERMAS, J.,

1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.

HEGEL, G.W.F.,

1807, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1960.

1812-1816, *Scienza della logica*, Laterza, Bari, 1968.

1821, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

1830, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Bari, 1984.

HONNETH, A.,

2001, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*,
manifestolibri, Roma, 2003.

2005, *Reificazione*, Meltemi, Roma, 2007.

HORKHEIMER, M., ADORNO, TH. W.,

1947, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1992.

SALONIA, M.,

2007, *Il paradigma della mimesi. Per sviluppare un'idea di Th. W. Adorno*, in M.
Ophälders (a cura di), *Etica della filosofia. Studi su Theodor W. Adorno*, Mimesis,
Milano-Udine, pp. 107-135.

SEEL, M.,
2005, *Conoscenza come riconoscimento. Una teoria normativa dell'uso dei concetti*, in L. Cortella, M. Ruggenini, A. Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma, 2005, pp. 225-241.

WEBER, M.,
1922, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995.

WELLMER, A.,
1985, *La dialettica moderno-postmoderno*, Unicopli, Milano, 1987.

Lucio Cortella

Salvare l'individuo. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno

La critica in Adorno è critica immanente. Non presuppone un punto di vista esterno, ma muove dalle contraddizioni interne all'oggetto da criticare. E le contraddizioni del mondo moderno mostrano il dominio del pensiero d'identità, un pensiero che uniforma l'esistente, sopprime la molteplicità del diverso e conduce l'individuo alla sua sostanziale liquidazione. Dando la parola a quelle contraddizioni il pensiero critico riesce a rivelare – come in filigrana – la non-identità delle cose e la vera natura dell'individualità. La soggettività umana si costituisce solo nella relazione con l'altro, in un rapporto mimetico di partecipazione e di riconoscimento reciproco.

Parole chiave

Individuo, non-identico, mimesis

Lucio Cortella è Professore ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia e presidente della Società Italiana di Teoria Critica. Studioso di Hegel e del pensiero filosofico contemporaneo, si occupa in particolare di teoria critica, dialettica, ermeneutica, filosofia pratica, teoria del riconoscimento. Ha pubblicato saggi e monografie su Hegel, la Scuola di Francoforte (da Horkheimer e Adorno fino a Habermas e Honneth), temi e autori della tradizione filosofica occidentale.

STEFAN MÜLLER-DOOHM

Habermas e la teoria comunicativa della società. Una mappa tematica¹

1. Osservazione preliminare

La teoria di Jürgen Habermas è una teoria sociale fortemente normativa. Essa si basa sul presupposto che le società siano integrate a livello normativo nella misura in cui si affermino principi etici, morali e giuridici fondamentali per il loro assetto, che sono istituzionalizzati, generalmente accettati dai loro membri e permettono di valutare se le situazioni sociali siano effettivamente giuste o ingiuste, legittime o illegittime. La possibilità di giudicare le norme istituzionalizzate rispetto alle loro pretese di giustificazione e le pratiche in merito alla loro applicazione, al di là di una mera descrizione, è la condizione generale di una critica sociale che si misuri con la questione del riconoscimento dell'ordine sociale.

Il normativismo della teoria sociale di Habermas è integrato da un concetto dualistico (o a due livelli) di società sviluppato sul piano categoriale nella *Theorie des kommunikativen Handelns*, il suo *opus magnum*, per cui le società moderne sono definite come “nessi di azione *stabilizzati sistemicamente* di gruppi *integrati socialmente*” [1981, tr. it. 1986, 748]. Introducendo un “concetto provvisorio di società come sistema che deve soddisfare condizioni di mantenimento di mondi vitali socio-culturali” [*Ibidem*], Habermas attribuisce quindi grande importanza

1. In parte, il saggio è una rielaborazione del saggio “Maestro di una scuola? La variante habermasiana della teoria critica” [2015], tradotto da Luca Corchia e Fiorenza Ratti nella raccolta *Negazione e Argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas* [2018, 71-104].

alla differenziazione tra le dimensioni dell'integrazione sociale e dell'integrazione sistemica, tra la riproduzione simbolica e la riproduzione materiale della società, tra il mondo della vita e i sottosistemi. Tuttavia, egli compie un fondamentale passaggio paradigmatico dal modo di pensare funzionalista a un approccio normativo, dal piano strumentale e strategico a quello comunicativo orientato all'intesa [cfr. Joas 1986; Müller-Doohm, Zucca 2019]. Habermas eleva l'intesa a una vera e propria forma comunicativa della ragione dalla quale egli sviluppa concettualmente la teoria della società.

In sei decenni, Habermas ha esaminato molteplici e opposte direzioni di pensiero in un percorso di analisi sistematico e immanente con finalità teoriche ambiziose [cfr. Müller-Doohm 2014a, 488-530]. In un dialogo ricostruttivo con correnti spirituali [*geistige Strömungen*] come la Teoria Critica di Max Horkheimer, Theodor W. Adorno e Herbert Marcuse, la psicoanalisi di Sigmund Freud, l'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer, le teorie dello sviluppo cognitivo e morale di Jean Piaget e Lawrence Kohlberg, la filosofia del linguaggio di John Austin e John Searle, il pragmatismo di John Dewey e George Herbert Mead, Habermas ha elaborato un proprio paradigma sul linguaggio e la ragione, l'etica e la morale, l'agire e la comprensione, lo stato di diritto e la democrazia, il sapere e la fede².

Habermas intende la teoria ricostruttiva come un processo di apprendimento [*Lernprozess*], come un lavoro progettuale aperto e fallibile che deve essere proseguito alla luce delle nuove esperienze storiche e scientifiche. La teoria sociale è critica nei confronti del proprio oggetto. Allo stesso tempo, è obbligata a identificare e giustificare il fondamento della critica. Da una prospettiva generale, il criterio che Habermas impiega per la sua teoria sociale critica è un concetto di ragione comunicativa [*kommunikative Vernunft*] che distingue dalla categoria di utilità strumentale. Con la scoperta dell'intersoggettività del linguaggio o della parola come luogo della ragione, Habermas avvia il distanziamento dal paradigma mentalistico della filosofia della coscienza e la "svolta linguistica" della teoria sociale critica. Da quel momento, la libertà comunicativa viene considerata il presupposto cruciale per l'autodeterminazione demo-

2. La costellazione di fede e sapere è l'oggetto al centro del recente lavoro di Habermas, che non potrà essere qui discusso [2019; cfr. Reiß 2019].

cratica in una società plurale e multiculturale in cui molteplici interessi e forme di vita possono almeno approssimativamente trovare una composizione. Ciò è tutt'altro che cieco idealismo o finzione utopica. Poiché la società è costituita dalla comunicazione, l'idea di una giustificazione ragionevole e quindi argomentativa del suo ordinamento è sempre stata inscritta in essa. Avendo la società attuale come proprio oggetto di riflessione, il teorico deve essere un critico sociale inflessibile non appena è in grado di dimostrare che l'"organizzazione sociale" [*Gestaltung des Sozialen*] è dietro le proprie possibilità comunicative e le stesse pretese di giustizia.

Il tratto intuitivo e il motivo principale degli sforzi teorici di Habermas è quello di contribuire al rischiaramento di una modernità che rimane un progetto incompiuto, aperto, il cui destino è nelle mani degli uomini. Questi sforzi teorici si concentrano in cinque ambiti, che saranno discussi in dettaglio nei seguenti punti: 1. la sfera pubblica e il linguaggio; 2. la democrazia e lo stato di diritto; 3. il sistema e il mondo della vita; 4. la critica come pratica discorsiva; 5. il diritto, la morale e l'etica. L'esame di tali elementi chiarirà che i punti di contatto tra i propositi critici di Habermas e le prospettive della teoria critica sono ridotti a un livello molto generale: la condivisione dell'"idea negativa di eliminare discriminazione o sofferenza e di includere gli emarginati (ogni emarginato) nell'ambito del reciproco rispetto" [1996a, tr. it. 1998, 9-10].

2. Sfera pubblica e linguaggio

Assumendo il mutamento strutturale della sfera pubblica come oggetto di uno studio storico e concettuale nella sua tesi di abilitazione del 1962, già nella fase formativa della propria costruzione teorica, Habermas raggiunge il centro dei suoi interessi filosofici e sociologici: una sfera pubblica costituita da attori comunicanti. Ciò che rende possibile la comunicazione pubblica è il linguaggio, che, in generale – come Habermas scrisse nella lezione inaugurale a Francoforte, nell'estate del 1965 – è "ciò che ci distingue dalla natura" [1965, tr. it. 1969, 55]. Se il linguaggio è posto "*per noi* già con la sua struttura" [*Ibidem*], la costituzione storica della sfera pubblica – a partire dalla separazione tra l'ambito statale e la

sfera privata – istituzionalizza il senso normativo di “auto-organizzazione della società” [1990, tr. it. 2002, p. XVII].

Per Habermas, la sfera pubblica è il “compendio di quelle condizioni di comunicazione nelle quali può effettuarsi una formazione discorsiva dell’opinione e della volontà di un pubblico di cittadini dello Stato” [ivi, XXXII]. La sfera pubblica, in quanto sfera di auto-comprensione collettiva, si nutre di intersoggettività orientata all’intesa [*verständigungsorientierte Intersubjektivität*]. Questo è il concetto sostanziale della maturità che sostituisce il precedente. La ricostruzione degli elementi pragmatici dell’azione mediata linguisticamente è il “punto archimedeo” della teoria sociale di Habermas, secondo cui la riproduzione simbolica del mondo vitale è un processo di generazione di atti linguistici [*Sprechakte*]. Questi sono azioni performative connotate da un’espressione proposizionale la cui proprietà specifica risiede nel loro potere socialmente vincolante [*sozialen Bindungskraft*].

Il linguaggio riveste uno *status* trascendentale il cui *telos* è l’intesa. Esso non permette solo di rappresentare il mondo; ciò che maggiormente lo distingue è l’essere un *medium* dell’accordo normativo e dell’intersoggettività. Come tale, il linguaggio svolge la triplice funzione di descrivere gli stati di cose nel mondo oggettivo, di costruire relazioni interpersonali nel mondo sociale e di esprimere le esperienze soggettive del mondo interiore³.

Habermas sostiene che un obbligo normativo [*normative Verbindlichkeit*] tra gli attori può essere generato dall’agire comunicativo orientato all’intesa: una persona che comunica stabilisce una relazione mediata linguisticamente. Il proponente solleva pretese di validità, ovvero pretese di affermare la verità, di comportarsi correttamente o di esprimersi in modo sincero. Le pretese di verità [*Wahrheit*] del contenuto proposizionale, giustizia [*Richtigkeit*] rispetto al contesto normativo e veridicità [*Wahrhaftigkeit*] relativamente alle intenzioni o sentimenti possono essere accettate o messe in dubbio dall’interlocutore. In entrambi

3. Habermas distingue ciò che un’affermazione significa in termini di contenuto, dal suo senso normativo e da ciò che esprime. La classificazione corrisponde alla triplice differenziazione tra le componenti constattativa, regolativa ed espressiva degli atti linguistici. Queste, inoltre, consistono in tre momenti: l’enunciazione di una frase significativa – l’atto locutivo –, l’azione compiuta con l’espressione linguistica – l’atto illocutivo – e l’effetto ottenuto su un ascoltatore – l’atto perlocutivo.

i casi, è impossibile per il parlante e l'ascoltatore uscire dall'orizzonte linguistico. Al fine di cogliere l'unità di queste tre validità, Habermas ha introdotto il concetto di razionalità comunicativa [*kommunikative Rationalität*] – il cardine della sua filosofia. Non si tratta di una mera idea poiché è incarnata nei processi di comprensione reciproca mediata attraverso il linguaggio.

Tutte e tre le forme di razionalità hanno un carattere linguistico. Non solo la “razionalità comunicativa” dell'intesa, ma anche la “razionalità epistemica” [*epistemische Rationalität*] del sapere e la “razionalità teleologica” [*teleologische Rationalität*] dell'agire, richiedono il linguaggio. Proprio come la conoscenza deve essere fondata e convalidata nei discorsi, i piani di azione e le decisioni personali ad esse collegate sono strutturati linguisticamente. Il linguaggio, quindi, può essere usato in modo epistemico, teleologico o comunicativo. È decisivo che le azioni siano compiute con l'ausilio di enunciazioni. Nonostante la sua rilevanza, Habermas sottolinea che “Non ogni uso del linguaggio è comunicativo [...] e non ogni comunicazione linguistica serve a un'intesa sulla base di pretese di validità intersoggettivamente riconosciute” [1996b, tr. it. 2001, 123]. Piuttosto, l'uso comunicativo del linguaggio è caratterizzato dal fatto che il parlante solleva pretese di validità su cui l'ascoltatore può prendere posizione, e viceversa, in un processo di comprensione e di intesa reciproca. La “razionalità comunicativa” denota una forma di discorso strutturato dialogicamente, in cui non ci sono restrizioni su chi può parlare e sulle ragioni che possono essere scambiate al fine di convincersi a vicenda. Essa è anche il nucleo di quel “potere comunicativo” [*kommunikative Macht*] che viene prodotto nella sfera pubblica, dove gli attori ne fanno un uso pratico, basandosi sulla forza dell'argomento migliore.

3. *Democrazia e stato di diritto*

È significativo il fatto che Habermas inizi a occuparsi di teoria democratica verso la fine degli anni Cinquanta, quando – come ricercatore dell'Institut für Sozialforschung – scrive l'introduzione *Sul concetto di partecipazione politica* al volume che raccoglie i risultati dello studio empirico sulla coscienza politica degli studenti di Francoforte. Qui, ispirato non da ultimo dagli scritti dei teorici del diritto

Franz Neumann e Otto Kirchheimer, ma anche da Hannah Arendt, egli sviluppa una concezione normativamente ambiziosa della democrazia come “autodeterminazione dell’umanità”. La democrazia è una forma di vita in cui “i cittadini liberi da ogni tutela nell’ambito della sfera pubblica con funzioni politiche, prendono direttamente in mano l’ordinamento della loro vita in società attraverso una meditata delegazione della propria volontà e l’efficace controllo della sua esecuzione” [1958, tr. it. 1968, 9]. Nel quadro della teoria del diritto sviluppata in *Faktizität und Geltung*, tre decenni più tardi, abbandonata la filosofia della storia, egli esplicita una concezione per “l’auto-organizzazione democratica d’una comunità giuridica” [1992, tr. it. 2013², 28].

Il fondamento della democrazia – con cui il principio di massimizzazione della libertà, tramite l’auto-determinazione, assume una forma legalmente valida – è soprattutto la sfera pubblica autonoma e pluralisticamente strutturata, che abbiamo tratteggiato in precedenza. Il principio di accessibilità universale [*allgemeine Zugänglichkeit*] è la preconditione per una rete comunicativa, quale spazio per la formazione dell’opinione e della volontà pubblica. Affinché la sfera pubblica – che è, anzitutto, una sorta di “sistema di preallarme” [*Frühwarnsystem*] – sia in grado di risolvere i conflitti politici rilasciando un potere di razionalizzazione, essa deve essere costituita come uno spazio di partecipazione [*Raum für Partizipation*] sfruttato da singoli attori e da associazioni, comitati cittadini, movimenti sociali e gruppi di protesta. Il loro impegno politico, che si estende sino alla disobbedienza civile, è finalizzato ad attivare la sfera pubblica, la quale – attraverso i media di comunicazione di massa – esercita una pressione sul sistema politico: “La condizione in cui si trova una democrazia si può accertare solo sentendo il polso del suo spazio pubblico politico” [Habermas 2004a, tr. it. 2007, 18].

Tuttavia, la democrazia richiede non solo una sfera pubblica, che – come scrive Habermas – liberi le forze razionali della deliberazione, ma anche un sistema di diritti civili di libertà e di diritti politici di partecipazione che garantisca l’autonomia pubblica e l’autonomia privata. La democrazia è l’esercizio legalmente garantito di un’auto-legislazione dei cittadini in condizioni di eguaglianza. Attraverso la sua istituzionalizzazione sul piano del diritto, il principio del discorso [*Diskursprinzip*] – inteso come un processo regolato di formazione della volontà e delle decisioni collettive –, “assume la forma di principio democratico”, che “può poi fornire forza

legittimante al processo legislativo” [1992, tr. it. 2013², 148]. Solo con l’applicazione del principio del discorso alla forma legale, secondo Habermas, può essere assicurata la legittimità democratica dell’ordinamento giuridico: il diritto può essere considerato legittimo se è stato generato dalla forza comunicativa, che a sua volta è il risultato di una volontà discorsivamente formata. Così come lo stato di diritto e la democrazia sono egualmente fondamentali⁴, l’autonomia privata e l’autonomia pubblica si condizionano come co-originari e interdipendenti. Con questo presupposto i “destinatari” del diritto possono considerare sé stessi, al contempo, come i suoi “autori”: “Una volta che avremo concepito la prassi dell’autodeterminazione civica come la realizzazione e lo sviluppo, sul lungo periodo, di un “sistema di diritti fondamentali”, allora sarà la stessa idea dello stato di diritto a far valere, di per sé, il principio della sovranità popolare” [2000, tr. it. 2004, 98]. Differenziatosi dalla morale, ma bisognoso di una giustificazione morale, il diritto moderno può “stabilizzare le aspettative comportamentali d’una società complessa (con un mondo di vita strutturalmente differenziato e con sottosistemi automatizzati) soltanto se è in grado – come rappresentante di una *societal community* già trasformata in società civile – di tenere ancora in piedi la tradizionale «pretesa di solidarietà» nella forma astratta di una credibile «pretesa di legittimità» [1992, tr. it. 2013², 94-95]. Proprio come la democrazia ha bisogno della forma legale, l’ordinamento giuridico, a sua volta, dipende dalla legittimità democratica. La procedura democratica si intende, diversamente dal senso positivistico, “come un metodo per produrre legittimità dalla legalità” [2004b, tr. it. 2006, 8]. Da tale legittimità deriva lo Stato quale potere di sanzione, organizzazione ed esecuzione, a cui spetta, per altro verso, di sanzionare le norme del diritto e difendere il quadro costituzionale.

Habermas sostiene una concezione intersoggettiva, procedurale [*prozeduralistisch*] e de-sostanzializzata [*entsubstantialisiert*] della sovranità popolare. Ciò tiene conto del fatto che le persone “non formano un macro-soggetto dotato di coscienza e volontà” [1988a, ed. 1990, 187], ma appaiono solo al plurale. Egli fa un passo avanti, affermando che, data la complessità di un ordine sociale funzio-

4. La creazione di uno Stato democratico di diritto, sulla base di una costituzione che promuove pienamente i diritti fondamentali avviene discorsivamente come un processo deliberativo di dibattito e decisione. È a questo punto di espressione della ragione che una nuova forma di prassi nel mondo storico si persegue “il progetto di realizzare una associazione autonoma di cittadini liberi ed eguali” [Habermas 2000, tr. it. 2004, 95].

nalmente differenziato, “i movimenti democratici devono rinunciare all’illusione di una società totalmente auto-organizzata (aspirazione «olistica» che fu alla base dell’idea marxista di rivoluzione)” [1992, tr. it. 2013², 402] – un’idea radical-democratica, in precedenza, da lui stesso caldeggiata. La teoria della democrazia che Habermas, adesso, difende non è “normativamente data” [*vorab normativ*] bensì “ricostruttiva” [*rekonstruktiv*], ossia, seppur in modo controfattuale, parzialmente inscritta nella fattualità sociale dei processi empiricamente osservabili:

Una sociologia ricostruttiva della democrazia deve scegliere i suoi concetti fondamentali in maniera tale da poter identificare le schegge e i frammenti di una “ragione esistente” già incarnata (seppure in forme distorte) nelle pratiche politiche. Questo approccio non ha bisogno di essere coperto alle spalle da una filosofia della storia. Deve soltanto presupporre di non poter adeguatamente descrivere, neppure a livello empirico, le operazioni d’un sistema politico costituitosi in Stato di diritto senza far riferimento alla dimensione giuridica della validità, e dunque alla forza legittimante di una genesi democratica del diritto” [ivi, 341].

4. Sistema e mondo della vita

Nella modernità gli esseri umani sono posti in una relazione riflessiva con le credenze tradizionali e le idee di autocoscienza [*Selbstbewusstsein*], autodeterminazione [*Selbstbestimmung*] e autorealizzazione [*Selbstverwirklichung*] diventano efficaci nella pratica. Ciò libera le potenzialità razionali nel corso dello sviluppo evolutivo, quali ad esempio le forme del sapere: le scienze fallibilistiche, il diritto positivo e la morale universalistica, l’etica profana dei principi e l’arte autonoma. Ma c’è anche un altro senso per cui la modernità è un’unità differenziata [*Einheit einer Differenz*]. Habermas lo descrive nell’opera maggiore, la *Theorie des kommunikativen Handelns*, con i concetti di mondo della vita [*Lebenswelt*] e di sistema [*System*].

Se l’integrazione sociale del mondo della vita avviene attraverso processi comunicativi di comprensione e intesa, l’integrazione funzionale del sistema, costituito dai sotto-sistemi dell’economia e dell’amministrazione statale, avviene tramite la connessione causale [*kausale Vernetzung*] dei loro *media*, il denaro e il potere. Ogni società moderna si basa sulla struttura di un sistema economico

produttivo e di un sistema amministrativo efficiente: senza la circolazione del denaro e l'organizzazione del potere, le società moderne non potrebbero funzionare. Per altro verso, anche il mondo della vita non potrebbe riprodursi se non vi fossero soggetti capaci di linguaggio e azione e risorse di senso da cui otteniamo una conoscenza intuitiva del mondo. Il mondo della vita razionalizzato della modernità, con le sue tre componenti strutturali – orientamenti culturali, gruppi sociali di appartenenza e identità personali riconosciute –, è peraltro una costruzione fragile e la riproduzione simbolica è soggetta a disturbi. Habermas sottolinea il pericolo di una colonizzazione del *medium* linguistico del mondo della vita, le cui abituali pratiche di appropriazione della tradizione, integrazione sociale e socializzazione, possono frantumarsi. Lo studioso tedesco distingue tra le crisi di regolazione e controllo, che sorgono nei sotto-sistemi dell'economia e dello Stato, e le patologie che si manifestano nel mondo della vita.

La modernità può “deragliare” se i meccanismi sistemici, che operano funzionalmente secondo criteri di razionalità economica e amministrativa, diventano indipendenti e invadono gli ambiti della vita quotidiana, fondamentalmente dipendenti da interazioni simboliche orientate alla comprensione e intesa. Ciò si verifica quando le persistenti crisi dei sotto-sistemi funzionali dell'economia o dello Stato “sono spostate nel mondo di vita attraverso il varco di ingresso dei bilanci domestici” [1981, tr. it. 1986, 1063 – *modificata*]. Habermas sottolinea che non si tratta dell'estensione di un unico *medium*, ma della “monetarizzazione” [*Monetarisierung*] e “burocratizzazione” [*Bürokratisierung*] degli ambiti di azione tanto di lavoratori e consumatori quanto di cittadini e clienti di servizi pubblici. La diagnosi del primato dell'economia sulla politica, attraverso la cui legittimazione democratica le società si governano, quindi, è il “filo rosso” delle analisi habermasiane del capitalismo [Müller-Doohm 2014b].

5. Critica come pratica discorsiva

I tre complessi tematici che raccolgono sinteticamente gli elementi fondamentali e l'apparato concettuale della teoria sociale di Habermas dimostrano, con

tutta evidenza, l'originalità e l'indipendenza dalla teoria critica⁵. Questa tradizione di pensiero, rappresentata principalmente da Adorno e Horkheimer⁶, non è centrata in maniera significativa né sulla teoria del linguaggio e della sfera pubblica né sulla teoria dello stato di diritto e della democrazia. Inoltre, la teoria della modernità delineata da Habermas è in netto contrasto sia con i temi della critica della ragione nella *Dialektik der Aufklärung* sia con gli elementi fondamentali di una critica del capitalismo che, basata sulla teoria marxiana del feticismo delle merci, è rinvenibile seppure in maniera frammentata negli scritti di Adorno e Horkheimer. Per questi, il modo di produzione capitalistico e la forma astratta del valore-merce stavano alla base del “mondo capovolto” [*verkehrte Welt*] e di un insuperabile antagonismo di classe. Un'analisi assai diversa, questa, dall'approccio riformista di Habermas, la cui critica mira a descrivere i *deficit* funzionali del sistema capitalistico piuttosto che ad abolirlo del tutto⁷. Allo stesso modo, il tentativo habermasiano di attualizzazione della teoria marxiana della reificazione, attraverso la tesi della colonizzazione del mondo della vita [*Kolonialisierung der Lebenswelt*], presenta somiglianze solo esteriori con quella concezione ortodossa della reificazione universale [*universale Verdinglichung*], come caratteristica necessaria dello scambio di merci, che Adorno assumeva da Georg Lukács [1996c, ed. 1998]⁸. Colpisce, inoltre, la veemenza con cui Habermas contrasta le conseguenze livellanti del “disfattismo della ragione” [*Vernunftdefätismus*] e respinge, sin

5. Dal momento che Habermas non si colloca in questa tradizione, è errato considerare la *Teoria dell'agire comunicativo* come un tentativo di “ricostruzione della teoria critica” e quindi altrettanto infondata è l'accusa di aver “depotenziato la teoria critica” [Breuer 1982, 136].

6. Honneth distingue, giustamente, tra il centro (Theodor W. Adorno, Max Horkheimer *et al.*) e la periferia (Walter Benjamin, Franz Neumann, Otto Kirchheimer *et al.*) nella tradizione di pensiero della prima teoria critica [1989, ed. 1900].

7. Lo stesso Habermas ricorda: “Nell'Istituto di Francoforte, dov'ero assistente negli anni Cinquanta, regnava, a dispetto dell'impressione oggi ricavabile dai libri “eversivi” [*schwarze Bücher*] di Adorno, un clima assolutamente riformistico. Da allora, mi sono sempre considerato, sul piano politico, un riformista radicale. Si tratta di un revisionismo che non si fonda sulla contraddizione immanente alle leggi-di-movimento [*Bewegungsgesetze*] dell'economia capitalistica, bensì sulla contraddizione cui devono applicarsi Stato e politica nelle democrazie capitalistiche” [2012b, 217].

8. Stefan Breuer lamenta il fatto che Habermas “travisa completamente la concezione della reificazione”. Egli la “spoglia della connotazione materialista, riportandola nel solco

dall'inizio, un'ipostatizzazione della totalità sociale in quanto "connessione di accecamento" [*Verblendungszusammenhang*]⁹. Habermas modifica in maniera originale il problema di una razionalità rispetto allo scopo [*Zweckrationalität*] che opprime la modernità in una critica della ragione funzionalista, dimostrando come la dinamica della razionalità sistemica sia pagata al prezzo dello "sganciamento" tra il sistema e il mondo di vita [1981, tr. it. 1986, 990-1046]. Egli, quindi, rinuncia al concetto di ideologia, quale parvenza socialmente necessaria – almeno nella *Theorie des kommunikativen Handelns* – ma, nella propria "critica delle relazioni di intesa" [*Kritik der Verständigungsverhältnisse*] [cfr. McCarthy 1978, tr. de. 1980] conserva l'idea che esse possano essere pervase da rapporti di potere che producono intese pseudo-comunicative [*pseudokommunikatives Einverständnis*] e devono esser scoperti da una teoria della comunicazione sistematicamente distorta [*Theorie systematisch verzerrter Kommunikation*]¹⁰.

Un esame preliminare delle concezioni di "critica" [Bonß 2003; Boltanski, Honneth 2009] mostra come Habermas abbia preso una direzione molto diversa su questo aspetto cruciale. Per Horkheimer, la critica è stata, anzitutto, la diagnosi di una contraddizione [*Widerspruchsdiagnose*], che misura la realtà sociale alla luce delle potenziali opportunità di emancipazione, e, in secondo luogo, la

della tradizione idealista: essa non è più un indice di una universalità *astratta*, ma un limite al puro processo dello spirito" [1982, 138].

9. Habermas riconosce che: "La filosofia della storia empiricamente falsificabile con un intento pratico era un'idea «cotta a metà» [*ungare Idee*] del 1957. L'ho abbandonata, assieme al concetto hegel-marxista di totalità sociale, che costituiva lo sfondo categoriale della maggior parte dei saggi di *Theorie und Praxis* del 1963". Egli rigetta il concetto di ideologia – assolutamente centrale nella teoria adorniana: "Per un verso, la coscienza pubblica dell'elettorato politico non si struttura più a partire da visioni-del-mondo religiose o filosofiche". D'altra parte, Habermas trova molto più illuminante studiare la mistificazione con cui certe informazioni vengono (per motivi d'interesse) trascelte, nascoste, represses: "Si tratta di strategie che, in una sfera pubblica dominata dai mass media, vogliono nascostamente catturare l'attenzione del pubblico (una risorsa sempre scarsa e appetibile). Depistaggio, frammentazione, distrazione e divertimento sono strategie che condizionano la mutevole emotività della coscienza pubblica assai meglio che la tradizionale «ideologizzazione». Una teoria della società che volesse fondarsi sulla critica dell'ideologia rischierebbe oggi di mancare il bersaglio" [2012a, 201].

10. Habermas ha compiuto vari tentativi di esplicitare una teoria della comunicazione sistematicamente distorta [1970, tr. it. 1979; 1971, tr. it. 1973; cfr. Kempf 2012].

diagnosi della falsa coscienza [*falsches Bewusstsein*], che necessariamente conduce a un'errata percezione della realtà [*Realitätsverkenning*]. Adorno ha praticato la critica come negazione determinata [*bestimmte Negation*], come “la resistenza a tutto ciò che è semplicemente postulato e che si giustifica con la sua esistenza” [1969, ed. 1977, 785]. Per Habermas, invece, la critica non trova la propria origine nella negazione dell'esistente, bensì essa è il possibile risultato che scaturisce dal potenziale di razionalità immanente [*immanentes Vernunftpotential*] all'agire comunicativo. Egli collega il *modus operandi* della critica alle regole delle prassi di giustificazione [*Begründungspraxis*], per cui non vi è alcuna (oggettiva) concezione del vero e del giusto che non sia provata argomentativamente. Solamente dopo il discorso una pretesa di validità può essere considerata più o meno evidente, sotto i diversi aspetti della razionalità funzionale, morale o epistemica. Il programma di teoria critica come critica dell'ideologia lascia il posto a una “proceduralità ricostruttiva”¹¹ che scopre ed esplicita la “caparbieta” [*Eigensinn*] delle strutture razionali della normatività, istituzionalizzate e operativamente efficaci, e la tensione tra la vigenza delle norme [*Normengeltung*] e la loro (discorsivamente testata) validità ideale [*ideale Gültigkeit*]. In ciò consiste “il compito di attualizzare l'inesauribile sostanza normativa del «sistema dei diritti»” [Habermas 2000, tr. it. 2004, 93].

11. “La critica ricostruttiva non fa piovere dall'alto, sui suoi destinatari, i criteri del giudizio, ma cerca di ricavarli dalle stesse strutture normative costitutive delle pratiche di uno specifico gruppo sociale e che gli attori non necessariamente conoscono in modo esplicito o completamente articolato – in altri termini, dalle norme, valori, auto-comprensioni, aspettative e le intuizioni connesse a tali pratiche” [Celikates 2009, 187]. Io condivido la tesi di Frieder Vogelmann, secondo cui le ricostruzioni razionali non riguardano solo le regole universali e alle competenze generali o i presupposti quasi-trascendentali della possibilità, ma “un più ampio spettro di ragioni che non sono quasi-trascendentali perché legate storicamente a forme specifiche di prassi. [...] Questo tipo di ricostruzione s'interroga sulla razionalità in grado di giustificare le pretese ogni volta sollevate ovvero la loro genesi storica. Essa vuole scoprire se questa razionalità è plausibile, una volta che la si interpreti alla luce delle nostre pratiche quotidiane” [2014, 125]. In quel saggio, egli dimostra, in modo convincente, la forza esplicativa ed ermeneutica di questo modello critico di “ricostruzione”, illustrando i contenuti normativi della costituzione europea e del diritto privato di proprietà [ivi, 129-140].

6. Diritto, morale ed etica

Per il concetto filosofico di normatività di Habermas è fondamentale la distinzione tra “diritto”, “morale” ed “etica”.

Il diritto è un modello organizzativo di potere [*Herrschaft*] e in tal senso è un momento coercitivo. Per l'obbedienza legale è irrilevante da quale fonte derivi il consenso. Le disposizioni giuridiche sono create, risalgono alle decisioni di un legislatore storico che ha stabilito dei diritti attraverso la forma di leggi approvate legalmente. Questa “legittimità del diritto”, anche per Habermas, deriva dalla legalità della statuizione giuridica.

Non esiste un'analoga procedura di produzione delle norme morali. La coscienza morale, in quanto consapevolezza dell'uguale rispetto per tutti, dipende da un'autocomprensione di persone che sentono di appartenere a una comunità morale – un'auto-comprensione storicamente sviluppata e trasmessa attraverso processi di socializzazione e formazione. Le obbligazioni morali, il cui oggetto è la giustizia (non il bene), derivano dall'allargamento dell'orizzonte della reciproca accettazione delle prospettive. Habermas assume, peraltro, il presupposto che i principi morali non siano semplicemente tramandati e interiorizzati, ma che debbano essere anche convincenti. E ciò può accadere solo in un processo discorsivo in cui vengono addotte “buone ragioni” [*gute Gründe*] per i principi morali di giustizia. Si tratta di una sorta di accordo [*Einverständnis*] razionalmente motivato sulla moralità. La morale contiene massime che si applicano a tutti i soggetti in quanto membri di una comunità umana [*Menschengemeinschaft*], mentre le leggi si applicano solo alla comunità giuridica [*Rechtsgemeinschaft*]. Il diritto è il prodotto di un accordo e compensa le perdite di funzionalità della moralità universalistica¹².

In che modo il complesso indipendente dei “valori” si differenzia dal diritto e dalla morale? I valori non possono fondare decisioni ragionevoli che siano giuste per tutti. A differenza delle norme morali, universalmente valide, i valori appartengono all'ambito particolaristico ed esistenziale dell'etica e ciò diviene manifesto quando sorgono dei conflitti all'interno delle società o tra società in merito alle concezioni di “vita virtuosa” [*tugendhafte Lebens*].

12. Ne è un'obbligazione differente che scaturisce dal diritto d'asilo e dal senso morale di dovere soccorrere i rifugiati, in quanto persone in difficoltà e/o pericolo.

Uno dei principali aspetti della teoria sociale ricostruttiva di Habermas consiste proprio nel fatto che egli si trattiene da pretese prescrittive o giudizi valutativi su ciò che è una società generalmente giusta o buona e su come essa dovrebbe essere. I filosofi non dispongono di un sapere oggettivo – più profondo e fondato – che precede il discorso. Habermas si limita a enucleare il punto di vista morale [*moral point of view*] e a sostenere quella idea anti-essenzialistica di validità, in forza della quale sono gli stessi interessati a dover/poter prender coscienza – nel processo dell’*intesa* – delle distorsioni e derive di una società ingiusta e sempre meno solidale: “Ma la cognizione non esclude la debolezza della volontà. Senza la copertura di processi socializzanti e di identità favorevoli e senza lo sfondo di istituzioni ricettive e di contesti normativi, un giudizio morale, che viene accettato come valido, può assicurare soltanto una cosa: il destinatario dotato di discernimento morale sa allora di non avere buone ragioni per agire *altrimenti*” [1991, tr. it. 1994, 140]. Habermas si aspetta forme esistenti di una ragione che – anche se frammentata e minacciata – deve essere presupposta come una “struttura razionale interna dell’*agire orientato all’intesa*” [1981, tr. it. 1986, 47 – *modificata*].

Nonostante queste premesse, egli sottolinea che la sua teoria sociale “non anticipa” le condizioni ideali di una comunità-della-comunicazione: ciò che è “bene per tutti” rimane indeterminato e, quindi, egli si attende un inevitabile dissenso tra i diversi modelli di vita buona [*gutes Leben*]¹³. Habermas non pensa neppure che la società “nel suo insieme” possa organizzarsi secondo le condizioni dell’*agire orientato all’intesa*. Ciò che egli intende fondare sul piano teorico è il principio per cui gli attori, quando sono in conflitto tra loro, possono ragionevolmente trovare “buoni motivi” per imparare a distinguere il certo dall’incerto: “Sarebbe un fallacia concretistica supporre che una società emancipata potrebbe consistere in nient’altro che una “comunicazione libera dal dominio»” [1984, ed. 1985, 252].

Questa teoria non è normativa in relazione a una sostanziale determinazione di uno stato sociale auspicabile. Piuttosto, essa è proceduralista e fallibilista, nel senso della “costrizione di una debole necessità trascendentale” [*schwache*

13. Habermas prende le distanze in modo esplicito dal desiderio di sviluppare una teoria della vita buona. Al contrario, egli distingue tra la validità normativa universale, che deve essere discorsivamente giustificabile, affinché sia valida reciprocamente, e i valori etici, che esprimono ciò che per un dato individuo è una vita buona o riuscita.

transzendente Nötigung] che avvii processi di auto-chiarificazione [1992, tr. it. 2013², 35; cfr. Forst 1994, 195]. Quali siano le forme-di-vita giuste, responsabilmente solidaristiche, degne di essere vissute [*lebenswert*], ebbene, questo è ciò che dev'essere scoperto “attraverso il discorso”.

I discorsi sono procedure in cui è possibile tematizzare qualcosa che è divenuto problematico tra gli attori. Con essi, le divergenze latenti e manifeste su questioni controverse relative alle concezioni dell'ordine sociale possono trovare una composizione. A tale riguardo, Habermas ricostruisce i criteri di una pratica argomentativa non distorta: tutti i partecipanti al discorso hanno, in quanto soggetti capaci di linguaggio e azione, pari opportunità di prendere la parola. Tutti possono avvalersi della possibilità di fare dichiarazioni e richiedere giustificazioni. Tutti devono lasciarsi guidare dal principio di veridicità o sincerità e i meccanismi di coercizione interni o esterni al discorso dovrebbero essere esclusi.

Habermas distingue i vari tipi di discorso: il “discorso teoretico” [*theoretischer Diskurs*] per le pretese di verità oggettiva; il “discorso pratico” [*praktischer Diskurs*] per le pretese di giustezza normativa¹⁴ e la “critica estetica” [*ästhetische Kritik*] per le pretese di autenticità espressiva, anche se per queste ultime non vi è modo di raggiungere un accordo intersoggettivo vincolante. Ciò vale anche per la sfera dei sentimenti soggettivi, come le interpretazioni di bisogni, le cui pretese di veridicità possono essere oggetto di una “critica terapeutica” [*therapeutische Kritik*]. Le condizioni di una “situazione linguistica ideale” [*ideale Sprechsituation*], che regolano il discorso e le critiche nel dominio dell'etica, costituiscono il riferimento normativo rispetto al quale identificare e contestare le forme di comunicazione sistematicamente distorte. Le regole del discorso non sono “ideali irreali”, ma piuttosto “presupposti controfattuali” “operativamente efficaci”. Si presume che “Presupposti controfattuali diventano dati di fatto sociali; questo aculeo critico si pianta nella carne di una realtà sociale che deve riprodursi attraverso l'agire orientato all'intesa” [Habermas 1988b, tr. it. 1991, 55]. Chi si impegna nell'argomentazione deve as-

14. L'“etica del discorso” è: - “deontologica” [*deontologisch*] perché privilegia il giusto sul bene; - “universalistica” [*universalistisch*] perché il principio morale non è culturalmente determinato ma universalmente valido; “cognitivista” [*kognitivistisch*] perché assume che si possono razionalmente giustificare e decidere questioni ciò che è normativamente giusto, al pari delle questioni veritative; - “formalista” [*formalistisch*] perché si limita a definire una procedura, senza prescrivere alcun valore etico sostanziale [Habermas 1989, tr. it. 1990, 117-176].

sumere necessariamente i presupposti comunicativi, seppure rimanga da verificare se, per ogni particolare caso, tali regole siano realmente rispettate. Ciò vale anche per le finalità dei discorsi, per quanto le loro forme e caratteristiche procedurali [*Prozesseigenschaften*] tengano conto di tutte le istanze. Quanto detto presume, ad esempio nei discorsi pratici, che le risposte alla questione di ciò che è giusto si possono sempre trovare, sebbene non vi possa mai essere alcuna certezza e non sia mai assoluta la qualità delle buone ragioni [*gute Gründe*] discorsivamente raggiunte.

La pretese di Habermas sono più modeste rispetto alla filosofia della storia che impronta la teoria critica. Tuttavia, anche come pensatore post-metafisico, egli può pretendere di “fotografare nel pensiero la propria epoca storica”. Infatti, le diagnosi sociologiche annoverano accurate analisi critiche delle condizioni socio-politiche e anche delle proposte sui necessari cambiamenti. Le sue speranze fanno affidamento sulla “fecondità di futuro” [*Zukunftsträchtigkeit*] delle procedure democratiche e della “ragione comunicativa”¹⁵, ma anticiparne l’esito sarebbe contraddittorio: ogni diagnosi e prognosi del teorico sociale può avere solo lo *status* di un contributo intelligente alla discussione. Le soluzioni ragionevoli devono essere prodotte nella prassi dell’intesa reciproca – e, tuttavia, immediatamente rigettate non appena si dimostrasse, alla luce delle nuove esperienze, ch’esse non corrispondono a ciò che merita un riconoscimento generale.

Conclusioni

Filosofi e scienziati sociali che rappresentano la teoria critica della società non sono membri di una tradizione accademica dottrinarica, ma piuttosto – come ho cercato di dimostrare in altri saggi [Müller-Doohm 2006, tr. it. 2018; 2015, tr. it. 2018] – pensatori diversi ed estremamente indipendenti. Tutti loro, soprattutto

15. Habermas presenta, in forma accessibile, l’esperimento mentale di un’assemblea costituzionale conforme al modello discorsivo [1992, tr. it. 1996, 145-160]. Sul nesso tra ragione comunicativa, principio del discorso, democrazia e Stato costituzionale (che ho solo appena menzionato, qui), si veda l’illuminante studio di Daniel Gaus [2009]. Sulle recenti riflessioni filosofiche e sociologiche di Habermas, con le nuove emergenze e revisioni, si può utilmente leggere le sue introduzioni ai cinque volumi dei *Philosophische Texte* [2009].

Adorno, Horkheimer, Marcuse e poi, in particolare, Habermas hanno intrapreso distinti percorsi intellettuali per andare oltre l'osservazione empirica e cercare di concettualizzare il loro tempo. Solo in tal senso, le varie versioni di teoria critica hanno avuto un obiettivo comune: impiegare gli strumenti della riflessione filosofica e della teoria sociologica non solamente per cogliere la realtà sociale contemporanea, mutevole e differenziata, in una prospettiva storica, ma approfondire le sue contraddizioni interne al fine di esplicitare le cause latenti e manifeste delle ingiustizie, disuguaglianze sociali, discriminazioni e repressioni. Questa prospettiva emancipatoria di "rischiamento radicale" [*radikale Aufklärung*] rappresenta un approccio normativo all'ambito oggettuale della società – ed è questo nucleo normativo che li unisce, nonostante tutte le loro differenze.

La questione principale in questo saggio è stata quella di mostrare che la teoria della ragione comunicativa di Habermas è una teoria sociale elaborata in modo sistematico che ricostruisce il contenuto razionale della modernità e fornisce i concetti con cui analizzarne le attuali tendenze patologiche e le potenziali crisi. Se ci chiediamo se, al di là delle continuità nella storia delle idee, vi siano anche altre intuizioni sotterranee che lo avvicinano ad Adorno e Horkheimer, possiamo affermare che: a) la svolta habermasiana dalla filosofia della coscienza a quella del linguaggio è, in primo luogo, connessa al compito cruciale di ricostruire i meccanismi che impediscono lo sviluppo del contenuto razionale dell'intesa intrinseco nella struttura linguistica; b) in secondo luogo, è importante spiegare come questa razionalità si sia costituita nei processi storici, attraverso l'emergere di accordi intersoggettivi, sotto forma di buoni motivi svolti nelle argomentazioni. Per il primo problema, Habermas ha sviluppato una propria versione della teoria della reificazione come critica della "ragione funzionalista" [*funktionale Vernunft*], con cui modifica alcuni aspetti della teoria del valore di Marx e della teoria della razionalità formale [*formale Rationalität*] di Max Weber [cfr. Brunkhorst 1983]. Per il secondo problema, soprattutto recentemente, egli si è appropriato di motivi filosofici centrali nel pensiero di Adorno. Uno di questi è il dar conto di come gli elementi religiosi si siano secolarizzati nella modernità. Un esempio significativo, a tale proposito, è la recensione della corrispondenza tra Adorno e Gershom Scholem, pubblicata nel 2015, in cui Habermas sottolinea un tema dominante che ricorre nel loro carteggio: "Il destino del sacro dopo l'Illuminismo – se e

come può migrare nel mondo profano” [2015, 43]. Al pari di Adorno, egli si è interessato di filosofia della religione, interrogandosi se il contenuto di verità delle religioni universali possa essere “tradotto” nella modernità. Con questa domanda, che si impone in una “società immemore” [*selbstvergessene Gesellschaft*], egli non solo si collega direttamente alle preoccupazioni di Adorno, ma elabora un’idea di critica che recupera persino la presa di coscienza di una forma di redenzione [1972, tr. it. 1980]. Dietro al motivo della riappropriazione redentrice [*rettenden Aneignung*] vi è l’intento di preservare i livelli normativi raggiunti dai processi di apprendimento, senza i quali qualsiasi orientamento verso le questioni di ciò che è moralmente giusto o meno sarebbe privo di fondamento: “In ogni caso, la filosofia si trova oggi a fronteggiare non tanto la glorificazione idealistica di una realtà bisognosa di redenzione, quanto piuttosto l’indifferenza nei confronti di un mondo empiricamente livellato e normativamente svalutato” [1994, tr. it. 2004, 155].

Riferimenti bibliografici

- ADORNO, TH. W.,
1969, *Kritik*, in Id., *Gesammelte Schriften. Bd. 10.2. Eingriffe. Stichworte. Anhang*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, pp. 785-793.
- BOLTANSKI, L., HONNETH, A.,
2009, *Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates*, in R. Jaeggi, T. Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 81-133.
- BONSS, W.,
2003, *Warum ist die kritische Theorie kritisch? Anmerkungen zu alten und neuen Entwürfen*, in A. Demirovic (Hg.), *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie*, Metzler, Stuttgart-Weimar, pp. 366-392.
- BREUER, S.,
1982, *Die Depotenzierung der Kritischen Theorie. Über Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, in "Leviathan", 10(1), pp. 132-146.
- BRUNKHORST, H.,
1983, *Paradigmakern und Theoriedynamik der Kritischen Theorie*, in "Soziale Welt", 34, pp. 22-56.
- CELIKATES, R.,
2009, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Campus, Frankfurt am Main-New York.
- FORST, R.,
1994, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- GAUS, D.,
2009, *Der Sinn von Demokratie. Die Diskurstheorie der Demokratie und die Debatte über die Legitimität der EU*, Campus, Frankfurt am Main-New York.

- HABERMAS, J.,
 1958, *Riflessioni sul concetto di partecipazione politica*, in C. Pozzoli (a cura di), *Germania: verso una società autoritaria*, Laterza, Bari, 1968, pp. 6-66.
 1965, *Conoscenza e interesse*, in Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari, 1969, pp. 43-58
 1970, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia, 1979, pp. 131-167.
 1971, *Teoria della società o tecnologia sociale? Una discussione con Niklas Luhmann*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano, 1973, pp. 95-195.
 1972, *Critica che rende coscienti o critica che salva. L'attualità di Walter Benjamin*, in Id., *Cultura e Critica. Riflessione sul concetto di partecipazione politica e altri scritti*, Einaudi, Torino, 1980, pp. 233-272.
 1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.
 1984, *Ein Interview mit der "New Left Review"*, in Id., *Kleine Politische Schriften V: Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, pp. 213-260.
 1988a, *Volkssouveränität als Verfahren*, in Id., *Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*, Reclam, Stuttgart, 1990, pp. 180-212.
 1988b, *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 31-55.
 1990, *Prefazione alla nuova edizione*, in Id., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. VIII-XLIV.
 1991, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, in Id., *Teoria della morale*, Laterza, Bari-Roma, 1994, pp. 123-235.
 1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2013².
 1994, *Israele o Atene? A chi appartiene la ragione anamnestic?*, in Id., *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano, 2004, pp. 149-159.
 1996a, *Prefazione dell'autore*, in Id., *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 9-11.
 1996b, *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Bari-Roma, 2001, pp. 97-130.

- 1996c, *Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen*, in Id., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, pp. 195-231.
- 2000, *Stato di diritto e democrazia: nesso paradossale di principi contraddittori?*, in Id., *Tempo di passaggi*, cit., pp. 83-100.
- 2004a, *Spazio pubblico e sfera politica. Radici biografiche di due motivi concettuali*, in Id., *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 3-19.
- 2004b, *Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico*, in Id., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 5-18.
- 2012a, *Entgegnung von Jürgen Habermas [Smail Ropic, Legitimatonsprobleme im Spätkapitalismus – Zur Aktualität eines Habermas'schen Textes aus dem Jahre 1973]*, in Ropic S. (a cura di), *Habermas und der Historische Materialismus*, Karl Alber, Freiburg i.B-München, 2014, pp. 199-202.
- 2012b, *Entgegnung von Jürgen Habermas [Stefan Müller-Doohm, Die Zivilisierung des globalen Kapitalismus und die Zukunft Europas]*, in Ropic S. (Hg.), *Habermas und der Historische Materialismus*, cit., pp. 216-218.
- 2015, *Vom Funken der Wahrheit*, in “Die Zeit”, 9 April, p. 43.
- 2019, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Berlin.
- JOAS, H.,
1986, *Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus*, in A. Honneth, H. Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas “Theorie des kommunikativen Handelns”*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 144-176.
- HONNETH, A.,
1989, *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition*, in Id., *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1900, pp. 25-72.
- KEMPF, V.I.,
2012, *Diskursive Kommunikation und ideologische Beschränkung: Die soziokulturellen Bedingungen der Möglichkeit wie der Unmöglichkeit von Diskursen bei Jürgen Habermas*, Gesis, Berlin, pp. 38-71.

MCCARTHY, TH.,
1978, *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.

MÜLLER-DOOHM, S.,
2006, *Sentieri interrotti e segnavia nelle teorie critiche della società*, in Id., *Negazione e Argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas*, a cura di L. Corchia, Nuova Trauben, Torino, 2018, pp. 13-38.
2014a, *Jürgen Habermas. Eine Biographie*, Suhrkamp, Berlin.
2014b, *La civilizzazione del capitalismo globale il futuro dell'Europa*, in Id., *Negazione e Argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas*, cit., pp. 139-154.
2015, *Maestro di una scuola? La variante habermasiana della teoria critica*, in Id., *Negazione e Argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas*, cit., pp. 71-104.

MÜLLER-DOOHM, S., ZUCCA D.,
2019, *Kommunikatives Handeln als gesellschaftliche Einheit. Thesen und Antithesen*, in L. Corchia, S. Müller-Doohm, W. Outhwaite (Hrsg.), *Habermas Global. Wirkungsgeschichte eines Werks*, Suhrkamp, Berlin, pp. 19-109.

REISS, TIM
2019, *Religion bei Habermas im Spiegel der religionsphilosophischen und theologischen Rezeption*, in L. Corchia, S. Müller-Doohm, W. Outhwaite (Hrsg.), *Habermas Global. Wirkungsgeschichte eines Werks*, cit., pp. 244-287.

VOGELMANN, F.,
2014, *Habermas, die Demokratie, die Ökonomie*, in "WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung", 11(2), pp. 121-140.

Traduzione di Luca Corchia e Fiorenza Ratti

Stefan Müller-Doohm

Habermas e la teoria comunicativa della società. Una mappa tematica

L'articolo specifica la particolare prospettiva di Jürgen Habermas nella tradizione della critica sociale francofortese, precisandone i presupposti epistemologici-teorici e le finalità di fondazione normativa. Al centro di entrambi gli sviluppi si colloca il concetto di “ragione comunicativa” – il cardine della sua ricostruzione dei processi di riproduzione simbolica del mondo della vita – la macrocategoria che assieme a quella di sistemi sociali definisce il quadro della teoria della società. In particolare, qui, esamineremo cinque ambiti tematici – 1. la sfera pubblica e il linguaggio; 2. la democrazia e lo stato di diritto; 3. il sistema e il mondo della vita; 4. la critica come pratica discorsiva; 5. il diritto, la morale e l'etica – che consentono di chiarire che i punti di contatto tra l'opera di Habermas e la prima teoria critica sono di carattere generale.

Parole chiave

Habermas, teoria sociale, svolta linguistica

Stefan Müller-Doohm si è formato a Francoforte sul Meno, Marburgo e Gießen, studiando sociologia, scienza politica e psicologia. Dal 2007 è professore emerito presso l'Università di Oldenburg. I suoi interessi scientifici riguardano la teoria sociologica, le interazioni sociali e i processi comunicativi e culturali. È stato direttore del Deutsches Forschungsgemeinschaft-Projekt (DFG) “Ideenpolitische Kontroversen im diskursiven Raum publizistischer Öffentlichkeit. Eine Diskursanalyse intellektueller Interventionen in überregionalen Qualitätszeitungen”, dal quale sono scaturiti la biografia intellettuale su Adorno [2003], una curatela sulla critica adorniana [2008], uno studio introduttivo ad Habermas [2008] e un lavoro collettaneo sulla sociologia degli intellettuali in 20 ritratti [2009]. Dal 2010 a oggi, ha pubblicato una biografia dell'itinerario intellettuale di Habermas [2014] e numerosi articoli. Da ultimo, con Corchia e Outhwaite, ha curato *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks* [2019].

VIRGINIO MARZOCCHI

La pragmatica trascendentale di K.-O. Apel. Critica immanente e trascendente del sociale

1. Apel e la Teoria Critica francofortese: il progetto iniziale di una ermeneutica trascendentale

Sarebbe difficile ascrivere Karl-Otto Apel, nonostante i suoi lunghi anni di insegnamento presso la Goethe-Universität di Francoforte sul Meno (dal 1973 al 1990, anno in cui diviene professore emerito e lascia l'insegnamento universitario¹), alla tradizione della Teoria Critica francofortese². Con un'unica grande

1. Il 1973 è anche l'anno in cui esce l'opera che consacrerà la sua affermazione internazionale, *Transformation der Philosophie* [Apel 1973], più volte ristampata, tradotta per lo più in modo parziale, dapprima in italiano [1977] e successivamente in inglese [1980], serbocroato [1980], spagnolo [traduz. completa, 1985], giapponese [1986] e cinese [1992]. Raccoglie contributi già pubblicati per lo più in volumi collettanei a partire dal 1957, per concludersi con il lungo saggio inedito *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik* [1973, vol. 2, 358-435, tr. it. 1977, 205-268]. Tale saggio, in cui viene abbozzata a tutta prima la figura della fondazione ultima (*Letztbegründung*) e che è anche il primo tematicamente dedicato da Apel alla filosofia pratica, contiene già i tratti fondamentali di quella proposta che in seguito otterrà la denominazione di *Diskursethik* (etica del discorso o forse meglio dell'argomentazione) coniata e consacrata poi da Jürgen Habermas [1983, tr. it. 1985], quindi accolta con molti distinguo da Apel. Andrebbe anche notato che detto saggio sviluppa un precedente scritto, mai pubblicato, tenuto da Apel in forma di conferenza nel 1967 all'università di Göteborg in Svezia. Ricordo inoltre che già nel 1965-1967 sempre presso Suhrkamp erano usciti i due volumi degli *Schriften* di C.S. Peirce, preceduti da due lunghe introduzioni di Apel, poi confluite in Apel 1975. Per una accurata bibliografia primaria e secondaria di Apel, che purtroppo si interrompe all'anno di pubblicazione del volume, rimando a Marzocchi 2001.

2. Quanto poco la prima generazione della Teoria Critica francofortese, insieme agli autori di riferimento (come ad es. Marx, Hegel e Freud), abbia influito sulla sua formazione

eccezione, costituita dal quasi ininterrotto dialogo e confronto con il più giovane Jürgen Habermas, conosciuto, quando quest'ultimo era ancora studente, presso l'università di Bonn, dove Apel stesso aveva iniziato i suoi studi universitari.

È rispetto a Habermas che Apel svilupperà la celebre formula *mit...gegen...zu denken* (“pensare con...contro...”) [1989a, tr. it. 1997]. Formula che andrebbe forse meglio completata nel senso di un “pensare con...contro...e oltre...”. Ciò vale a mio avviso per tutti i pensatori o proposte con cui Apel ha pensato assieme, ma per procedere criticamente oltre, sia scorgendone le presupposizioni o le inconsistenze irriflesse sia confrontandoli con nuove sfide dell'oggi (come il pericolo nucleare, la crisi ecologica e la globalizzazione) sulla scorta di decisive esperienze passate (in particolare il nazionalsocialismo)³. In ordine quasi cronologico, al di là di Habermas, ricorderei soprattutto: M. Heidegger e H.-G. Gadamer; C.S. Peirce; L. Wittgenstein; la teoria degli atti linguistici di J.L. Austin e J.R. Searle.

Apel proviene e prende le mosse dal mondo tedesco dell'ermeneutica, o meglio dalla riflessione sulle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) in distinzione dalle scienze della natura (*Naturwissenschaften*) ovvero dalla irriducibilità della comprensione (*Verstehen*) in ambito storico-sociale alla spiegazione (*Erklären*), propria delle scienze della natura e valida per il loro ambito, ma sulla scorta di una costituzione di oggetto già sempre linguisticamente mediata. L'esito finale sarà più tardi quello di una complementarità ovvero di un richiedersi ed escludersi reciproci tra comprensione linguistico-comunicativa e spiegazione causale [1979]; complementarità che non impedisce il ricorso alla critica dell'ideologia in ambito storico-sociale.

Il primo progetto di Apel è riassumibile nell'espressione “ermeneutica trascendentale”, che rappresenta già una trasformazione e un ampliamento del Kant teoretico alle scienze comprendenti del mondo storico-sociale sulla scorta soprattutto dello Heidegger di *Essere e tempo* o più esattamente in forza della cosiddetta radicalizzazione del *Verstehen* lì avanzata. Apel, se si vuole, radicalizza ulteriormente la radicalizzazione heideggeriana, riconducendo il momento ermeneuti-

intellettuale è ben evincibile dal lungo saggio [Apel 1988] in cui Apel ripercorre gli anni e i percorsi della sua formazione intellettuale ed esistenziale a partire dalla fine della II Guerra mondiale, allorché, al ritorno dalla prigionia, iniziò gli studi universitari.

3. Un elenco quasi completo dei confronti apelianici con i pensatori per lui più rilevanti lo rinveniamo nei saggi raccolti in Apel 1998.

co-interpretativo all'ineliminabile prospettivismo corporeo di ogni atto cognitivo e intende così la conoscenza, che sta qui in vero per accesso al mondo, quale interpretazione e così costituzione dell'oggetto "in quanto qualcosa" (*als etwas*) in forza dell'attribuzione all'oggetto di un significato suggerito dalla lingua di appartenenza del parlante/conoscente. Ciò che qui preme sottolineare è l'iniziale taglio gnoseologico ovvero di teoria della conoscenza (*erkenntnistheoretisch*) che Apel assume e che lo conduce, in modo da lui stesso in seguito stigmatizzato, a sovrapporre alla questione della validità del conoscere quella della sua origine, del suo insorgere e prodursi. In tale operazione gli autori di riferimento sono, oltre allo Heidegger precedente alla *Kehre*, Erich Rothacker (presso il quale si addottorò nel 1949), il neohegelismo di Theodor Litt, la linguistica contenutisticamente orientata di Leo Weißgerber e il filone dell'antropologia filosofica (in particolare Arnold Gehlen e Helmuth Plessner). Molto sinteticamente, i passaggi di questa prima proposta apeliana sono così schematizzabili: interpretando l'universalità del *Verstehen*, avanzata da Heidegger, quale risposta in termini di mediazione linguistica al problema, insolubile per ogni filosofia della coscienza pura (la quale potrebbe al massimo dar conto della costituzione di un oggetto in generale ovvero inqualificato), dell'incontro ovvero costituzione di oggetti particolari e specifici (come tavolo, gatto o casa), viene asserito il carattere trascendentale del linguaggio; quindi, in forza del regresso cui incorre chi, ipotizzando una gerarchia infinita di metalinguaggi, ritiene di potersi porre al di là degli storici linguaggi naturali, l'intrascendibilità del linguaggio viene precisata quale intrascendibilità di questi ultimi, ovvero delle madrilingue (quelle che oggi diremmo linguaggi naturali in uso).

Prima di procedere a prospettare la proposta dello Apel maturo, riassumibile non più sotto l'espressione "ermeneutica trascendentale" bensì sotto il titolo "pragmatica trascendentale", la cui configurazione di fondo è già rinvenibile nella raccolta *Transformation der Philosophie* del 1973, andrebbe anche notato che non solo la formazione apeliana si presenta come distante dall'area intellettuale della Teoria Critica francofortese, ma che al contempo l'ambito di maggiore influenza e recezione del suo pensiero, oltre i confini della Germania, risulta geograficamente diverso. Benché non manchino traduzioni in inglese, in vero alquanto tarde, l'opera di Apel, insieme alla sua partecipazione a convegni, incontri di studio

e inviti, è segnalabile: al di là della Norvegia e in misura minore in Giappone, soprattutto in aree linguistiche neolatine, come Italia, Spagna e America Latina [Cortina 2019, 136]⁴.

Infine noterei che, a differenza del perdurante successo della Teoria Critica francofortese tanto nella versione del maggior rappresentante della cosiddetta II generazione, Jürgen Habermas, quanto nella versione della III generazione, legata soprattutto alla teoria del riconoscimento di Axel Honneth, la recezione e la letteratura secondaria su Apel sono andate fortemente scemando a partire dalla fine del secolo scorso. Non solo in ragione di una profonda sfiducia nei confronti della possibilità di una “fondazione ultima” (*Letztbegründung*)⁵, tanto più in quanto “strettamente riflessiva” e così in ultimo basata su una evidenza stigmatizzabile come a-discorsiva, con cui il pensiero di Apel è stato, non senza insistenza e indulgenza da parte dell’autore stesso, identificato; sfiducia acuita da tutte quelle correnti di pensiero che in chiave postmoderna o decostruttiva o genealogica hanno cercato di sgretolare il *logos* discorsivo-argomentativo, per smascherare e condannarne la pretesa autosufficienza e universalità. Ma anche in ragione del progressivo affievolirsi o messa da parte di quella che per Apel è stata la terza grande svolta nella storia della filosofia ovvero il *linguistic turn* novecentesco [cfr. *Vorwort* in Apel 2011, 7-18], alla cui piena esecuzione e completa determinazione Apel ha in effetti dedicato larga parte, se non forse la migliore, della sua produzione teoretica.

4. Inoltre le due maggiori istituzioni accademiche che promuovono la diffusione e discussione del pensiero di Apel sono: il RED (Red Internacional de l’Ètica Discursiva), fondato da Dorando J. Michelini e Jutta Wester in Argentina; il Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel, fondato da Michele Borrelli in Italia.

5. Al di là di Kuhlmann [1985], la cui riformulazione è stata ripresa da Apel stesso per la definitiva esposizione della fondazione ultima (in quanto strettamente riflessiva), le maggiori opere che l’hanno difesa sono a mia conoscenza: Niquet [1999] e Damiani [2009]. Lungo sarebbe invece l’elenco degli scritti che l’hanno contestata e rifiutata.

2. Dall'ermeneutica trascendentale alla pragmatica attraverso Peirce

La “pragmatica” o meglio, da un punto di vista più internamente apeliano, la “pragmatica trascendentale” ovvero l'esecuzione pragmatico-linguistica del *linguistic turn* novecentesco rappresenta la grande prestazione di Apel, attraverso cui egli è riuscito a giungere almeno tendenzialmente⁶ a una sintesi coerente delle varie correnti e prospettive che hanno contribuito all'affermazione della svolta linguistica stessa, ma in modo selettivo e parziale ovvero, in termini apeliani, cedendo a fallace astrattive o riduzioniste a riguardo del linguaggio.

Come il termine stesso “pragmatica” tradisce essa è stata resa possibile inizialmente dall'incontro con l'opera di C.S. Peirce o forse meglio con una forse discutibile, ma certamente profonda e originale, interpretazione di quel pensatore, affidata a tutta prima ai due volumi degli *Schriften* di C.S. Peirce, preceduti da due lunghe introduzioni di Apel, poi confluite in Apel 1975a. È stato Apel a introdurre il pragmatismo, sotto forma del “pragmaticismo” di Peirce, nel dibattito tedesco; e Peirce, almeno nella ricostruzione razionale da lui offertane, è forse l'unico pensatore con cui Apel continuerà sempre a “pensare con”. La “pragmatica trascendentale” [per una sua prima formulazione cfr. Apel 1974] costituisce il calco dell'idea di critica portata avanti da Apel, che è innanzitutto critica delle fallacie cui una teoria linguistica incorre, allorché nega al linguaggio in generale (e di conseguenza anche ai possibili destinatari della teoria) quelle capacità e caratteri che la teoria stessa non può non rivendicare per il proprio linguaggio ovvero per il linguaggio mediante cui essa non può non articolarsi e proporsi.

L'espressione “pragmatica trascendentale” (*Transzendentalpragmatik*) può forse essere considerato un ossimoro [cfr. Kuhlmann 1993, 212-213], ma qui è importante rilevare il senso esatto che il termine “trascendentale” viene ad assumere, con una notevole correzione rispetto al modo kantiano di intendere questo termine. Trascendentali sono sì condizioni necessarie, ma non (più e genericamente) di possibilità bensì di validità ovvero di convalidabilità, controllabilità,

6. Scrivo tendenzialmente, in quanto la frammentarietà letteraria, rinvenibile in generale nella sua riflessione, risulta particolarmente evidente proprio in ambito filosofico-linguistico, che tuttavia costituisce (anche nelle intenzioni dell'autore) il nucleo portante di quello che per Apel è il nuovo paradigma della filosofia prima.

correggibilità. Il Peirce di Apel (o, se si vuole, Apel con/attraverso Peirce) non esplora come il linguaggio di fatto funzioni, bensì si interroga su come non possa non funzionare il linguaggio, affinché esso sia luogo, *medium* di conoscenza convalidabile e comunicabile (a riguardo del mondo sia esterno-oggettivo sia sociale-intersoggettivo sia personale-soggettivo⁷).

Importante è qui rilevare l'impostazione della domanda, la quale evita consapevolmente la questione fattuale dell'origine del conoscere e non pretende affatto di configurare il linguaggio quale unica via di accesso al mondo, quale lente calata sui nostri occhi o in generale sulle nostre percezioni o autopercezioni. Da un lato, detta impostazione implica forti vincoli antiscettici, dato che il linguaggio non può essere solo tema ovvero oggetto, ma è sempre insieme *medium* con cui, entro cui, mediante cui gli uomini e in particolare i filosofi possono avanzare e testare tanto i loro dubbi o critiche quanto le loro proposte (e oltre a ciò possono trasformare i loro comportamenti in consapevoli e così rivedibili interazioni). Dall'altro essa si propone di cercare risposte in positivo, mettendo in luce le fallacie astrattive o riduzioniste in cui altre concezioni del linguaggio incorrono, cosicché tali concezioni revocano al linguaggio (di cui pur fanno uso) le possibilità cognitive e convalidanti che esse o implicitamente rivendicano e presuppongono per sé o esplicitamente di fatto negano al loro stesso discorrere, per ridurlo a strumento di forse efficace, ma in ultimo solo suadente, persuasione o manipolazione o propaganda (sulla bontà dei cui effetti il giudizio non può non restare sospeso). Non andrebbe dimenticato che proprio una tale impostazione "trascendentale" della interrogazione sul linguaggio entro il linguaggio [Apel 1970] (in quanto luogo di critico-discorsiva rivedibilità o meglio di correggibilità e non di pervasivamente onnipresente mediazione per l'attingimento di sé e del mondo) ha permesso ad Apel sia di evitare una idealizzazione tanto del mondo della vita (*Lebenswelt*) quanto della comunicazione quotidiana, cui è incorso Habermas, sia di mantenere aperta la sua riflessione alla varietà e ricchezza di livelli in cui il linguaggio umano si articola, al di là del piano semantico-proposizionale (cui ha sempre rivolto uno sguardo polemico nella sua pretesa di esaustività). La risposta

7. In vero Peirce è interessato quasi solo al primo di questi mondi. Ciò ne costituisce un limite, che verrà superato da Apel mettendo a frutto, ma nell'ottica sopraddetta, altri apporti.

pragmatica a questa impostazione della domanda è riassumibile in una doppia “triadicità” (*Dreistelligkeit*).

La prima triadicità riguarda la relazione segnica. Il rapporto segno-referente (dimensione semantica) e il rapporto segno-segno (dimensione sintattica) sussistono solo in quanto si ha il rapporto segno-utilizzatori (parlanti). Ovvero il segno materiale, per avere un referente, abbisogna di un significato (o, come Peirce si esprime, un interpretante), la cui corretta e correggibile determinazione richiede una comunità durevole nel tempo di parlanti-conoscenti.

Tale triadicità rinvia a un’ulteriore triadicità del segno stesso. Devono cioè darsi tre tipi fondamentali di segni (richiedentisi a vicenda e reciprocamente irriducibili, che consentano l’esplicarsi delle tre relazioni sopraddette), affinché risulti possibile sia la comunicazione tra parlanti tramite significati condivisi e testabili da ognuno sia il ripercorrimento di essi da parte dei singoli soggetti in forza delle proprie esperienze e così il linguaggio svolga la propria funzione di rivedibile costituzione e insieme attingimento del reale (definibile non come ciò che è indipendente dal conoscente, bensì come in linea di principio conoscibile e dicibile). I tre tipi fondamentali di segni, ordinabili in ragione di una più piena triadicità, sono: segni-indici (cioè i deittici); segni-icone (cioè i predicatori iconici), i quali hanno un carattere raffigurativo o espressivo di qualità sensibilmente avvertite; segni-simbolo, e dotati di un significato concettuale, mediante cui qualità sensibilmente avvertite (rese dai segni-icone) vengono interpretate e sintetizzate in una unità oggettuale o in una relazione tra unità oggettuali, le quali si danno così come stabili referenti (solo euristicamente indicate dai segni-indici).

La duplice triadicità consente di intendere l’uso linguistico ovvero l’avanzamento di proposizioni non come semplice riapplicazione di schemi tramandati, introiettati o richiesti dal sistema differenziale della lingua, bensì quali ipotesi di sintesi interpretative, prodotte, correggibili e riapplicabili tramite un processo inferenziale, che è ipotetico-abduttivo. Così schematizzabile: un carattere (ovvero qualità), che è noto implicarne altri, può essere predicato di ogni oggetto avente i caratteri da esso implicati. Il procedimento ipotetico-abduttivo informa tanto la creazione o rielaborazione degli interpretanti ovvero dei significati concettuali, propri dei segni-simboli e indispensabili affinché si abbia conoscenza determinata, quanto la loro applicazione o riapplicazione, che li dà per scontati. Per per-

cepire un qualcosa (*etwas*) come un qualcosa unitario, determinato e qualificato (*als etwas*), noi (parlanti-conoscenti) gli attribuiamo, attraverso l'applicazione o la elaborazione/rielaborazione di un segno-simbolo, un numero di qualità o caratteri sia maggiore di quelle di volta in volta avvertite sia intese come a vicenda connesse ovvero implicanti, indipendentemente dalla successione del nostro avvertirle e coglierle. In tal modo, il parlare ovvero l'impiego dei segni materiali del linguaggio non solo non è più veicolo di contenuti concettuali già dati al pensiero privato e solitario, ma insieme la comunicazione può divenire luogo di controllo o ridefinizione del corretto interpretante ovvero significato concettuale in ragione delle altrui considerazioni o critiche linguisticamente ovvero proposizionalmente esprimibili, al contempo in linea di principio ripercorribili e ricontrollabili da ogni singolo.

Oltre a ciò la considerazione pragmatica (ovvero non esclusivamente semantico-sintattica) del linguaggio apre la strada, già in Peirce, alla interna connessione tra parlare e agire, come risulta evidente nella cosiddetta “massima pragmatica”, proposta da Peirce per la chiarificazione dei segni-simboli concettuali e così formulabile: per determinare il significato (interpretante) di un segno-simbolo, chiediti quali conseguenze risulterebbero da certe azioni compatibili sull'oggetto cui conviene il concetto da chiarire.

3. *Con Wittgenstein oltre Wittgenstein*

Tuttavia, per giungere a mettere in luce l'interna connessione tra uso linguistico e l'agire o meglio l'interagire, Apel dovrà arricchire la pragmatica di Peirce (che privilegia in modo selettivo il mondo delle scienze naturali) con i suggerimenti offerti tramite l'idea di “gioco linguistico” (*Sprachspiel, language game*) dal cosiddetto secondo Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, il quale consentirebbe il pieno superamento del “solipsismo metodico” (segretamente presente nell'intera tradizione della filosofia della coscienza, da Cartesio a Husserl). Il solipsismo metodico consiste nel pensare che “la conoscenza *obiettiva* sarebbe possibile senza una presupposta comprensione *intersoggettiva* tramite comunicazione” [Apel

1975b, 29]. Parlo di suggerimenti, in quanto l'impostazione della questione resta comunque quella della validità o meglio della controllabilità.

La superiorità della svolta linguistica o meglio della svolta linguistico-pragmatica, che rappresenta per Apel il terzo paradigma della filosofia rispetto al secondo costituito dalla filosofia della coscienza, si dimostra qui nella sua capacità di dare conto della universalità dei concetti, intesi quali significati di segni-simboli materiali (grafi o suoni), risolvendola contemporaneamente su tre versanti: quello della controllabile attribuibilità di un concetto a più oggetti da parte dello stesso soggetto nel corso del tempo (cioè quello della controllabile costanza del significato per lo stesso parlante, soprattutto in quanto conoscente-percipiente); quello della controllabile attribuibilità di un concetto da parte di più soggetti (cioè quello della identità intersoggettiva del significato per più parlanti, soprattutto in quanto interagenti); quello della controllabile attribuibilità di un determinato significato a un certo segno. Il concetto, da rappresentazione o immagine mentale (inevitabilmente singolare a meno di non ricorrere all'ipotesi metafisica di astrattamente intuibili *universalia in re*), in quanto stabilizzato da o meglio intrinsecamente connesso con l'impiego di un segno in situazioni di interazione, si fa pienamente regola, regola di sintesi ipotetico-progettuale: inferenzialmente attribuibile secondo la lezione di Peirce sul piano privato-coscienziale ovvero percettivo dell'oggetto quanto riconrollabile lungo l'asse pubblico-comunicativo della riuscita della interazione.

L'idea di gioco linguistico, quale intreccio di uso di segni linguistici, di interpretazione o meglio articolazione del mondo e di forme di vita comportamentali o meglio di funzionanti interazioni, pur tenendo fermo (nella reinterpretazione apeliiana così come da me sintetizzata) l'asse di controllabilità tra segno-significato e referente (in cui i significati concettuali vengono abduktivamente e progettualmente prodotti, applicati e rivisti tramite la loro capacità di risultare sintesi adeguate delle esperienze percettive di ciascun singolo, alle quali rinviano i segni-indici e i segni-icone) permette il conseguimento di un ulteriore asse di controllabilità, rivedibilità, correggibilità, quello cioè intercorrente tra significato, stabilizzato dai segni-simboli, e uso dei segni simboli in interazioni, nelle quali ognuno può controllare o anche contestare il corretto significato del segno, in quanto l'uso del segno si mostra o non si mostra in grado di dare luogo a riuscite

interazioni: riuscite rispetto agli intenti dei parlanti-interagenti. In tal modo, il significato concettuale si propone non solo quale regola di sintesi di dati osservabili, percettivamente recepibili, ma insieme per la prospettazione di unitarie posizioni di scopo e oltre a ciò per l'instaurazione di determinate relazioni con altri (come avviene in particolare nel caso dei verbi performativi).

Prima di procedere oltre, ovvero di presentare l'ultimo sviluppo della svolta linguistico-pragmatica operata da Apel, vorrei inserire due considerazioni. In primo luogo, la messa a frutto del modello del gioco linguistico, proprio in quanto essenziale a mio avviso, per una adeguata e conseguente esecuzione della svolta linguistico-pragmatica, non può non entrare in tensione con un'idea del linguaggio umano visto come costituito da varie lingue storico-naturali, da tante lingue madri o forse anche patrie e nazionali, caratterizzate da un unitario o relativamente unitario sistema semantico-sintattico, che attraversa e congiunge pur differenziati livelli e ambiti comunicativi [Øfsti 1990a, 1990b, 1993]. Quest'ultima idea del linguaggio, propria della corrente ermeneutico-continentale a partire da Hamann, Herder e W. von Humboldt e a cui Apel intende mantenersi largamente fedele, induce a mio avviso al contempo una idea fondamentalmente unitaria di società (sulla scorta di un complessivo contesto linguistico-culturale), la quale verrebbe solo successivamente a differenziarsi a partire da un nucleo originario, da un orizzonte unificante. Con conseguenze di non poco rilievo sul piano pratico-sociale ovvero sul modo di concepire tanto il diritto quanto la politica, su cui avrà da esercitarsi la proposta etico-discorsiva che Apel ottiene sulla scorta della propria svolta pragmatica.

In secondo luogo, la stretta connessione tra controllabilità intersoggettiva del significato, in particolare dei segni-simbolo e interazione, seppur dia conto in modo stringente di una fra le principali mosse iniziali avviate da Apel, al fine di evitare le stilizzazioni astrattive e oggettivanti della filosofia del linguaggio in particolare novecentesca, ovvero del fatto che per riflettere sul linguaggio tramite linguaggio non si possa non partire da un linguaggio naturale in uso, tuttavia rende difficile staccare l'interazione linguistica ovvero quel che Habermas chiamerà poi l'agire comunicativo, da un lato, dall'agire o meglio interagire che potremmo indicare come comportamentale, dall'altro. Apel, allorché affronta tematicamente la determinazione della "teoria della verità come consenso" (*Konsenstheorie der*

Wahrheit) adduce infatti tra i criteri oggettivi (*sachlich*) disponibili, oltre all'evidenza di corrispondenza e alla incorporabilità nel senso della coerenza, la fecondità in contesti pratici di vita [1997a, 88-124]. Di ciò Apel tiene debitamente conto allorché enuncia il primo esito finale della sua proposta pragmatico-trascendentale, secondo cui un uso linguistico convenzionalmente condiviso ovvero una prima indispensabile fissazione di significati concettuali, ma ricontrollabili e così rivedibili in linea di possibilità da ogni singolo tramite reimpiego pubblico-comunicativo di altri segni materiali (ovvero, detto altrimenti, una qualche conoscenza o posizione di scopo determinate, così come ogni azione consapevole), richiede una comunità "reale" della comunicazione (*reale Kommunikationsgemeinschaft*), la quale risulta per Apel dipendente dall'"apriori della "fatticità" e "storicità" dell'umano essere-nel-mondo (Heidegger) e della necessaria appartenenza a una determinata "forma di vita" socio-culturale (Wittgenstein)" [Apel 1997b, 325]. Ma è l'altro esito finale, che rende la pragmatica apeliiana pienamente trascendentale, a risultare problematica ovvero la ideale e argomentativa comunità della comunicazione (*ideale Kommunikationsgemeinschaft* o *Argumentationsgemeinschaft*), in quanto "meta-istanza insita *a priori* in ogni comunicazione umana – inclusa l'autocomprensione", in particolare allorché con Habermas la intendiamo come "sgravata dall'azione" (*handlungsentlastet*) ovvero intessuta di soli atti linguistici [Apel 1980, 270].

4. Il completamento della pragmatica trascendentale con la teoria degli atti linguistici

Quest'ultima considerazione ci conduce al terzo rilevante sviluppo della pragmatica apeliiana attraverso la ricezione, mediata da Habermas (in particolare: 1981, tr. it. 1986, pp. 379-456), della teoria degli atti linguistici (*speech acts*)⁸, abbozzata da J.L. Austin e avanzata da J.R. Searle.

Detta teoria, attraverso la messa in luce della "doppia struttura performativo-proposizionale" di ogni atto di parola, consente di superare definitivamente il

8. Il saggio che meglio e più completamente illustra la rilevanza e la messa a frutto della teoria degli atti linguistici, nella critica riutilizzazione e difesa che Apel ne offre, è 1989b.

paradigma semantico-referenziale. L'unità linguistica minima di senso compiuto non è più la proposizione o enunciato, bensì l'atto ovvero l'enunciazione, in cui la componente proposizionale (detta anche locutiva) ha da essere introdotta da una componente performativa (spesso implicita, ma pur sempre esplicitabile in parola), costituita sia da un verbo performativo (attraverso il cui proferimento viene compiuta l'azione indicata dal verbo stesso, ad es. quale domanda o comando o confessione) e da pronomi personali di prima (io/noi) e seconda persona (tu/voi). Così l'atto linguistico, oltre a trasmettere un'informazione (attraverso la componente proposizionale), presenta un piano linguistico (costituito dalla componente performativa) in cui: alcuni segni (in particolare i verbi performativi) vengono utilizzati meta-linguisticamente ovvero riflessivamente a riguardo di altri (impiegati nella componente proposizionale), così non solo da specificare le rispettive posizioni tra parlante e ascoltatore (che risultano comunicativamente reversibili, in quanto l'ascoltatore, proprio in quanto riconosciuto competente dal "tu" o meglio "a te", può trasformarsi a sua volta in parlante), ma insieme, esprimendo (linguisticamente) la consapevole intenzione del parlante a riguardo del modo in cui egli avanza il contenuto da lui detto, indicano la prospettiva di accettabilità da parte dell'ascoltatore di quanto enunciato dal parlante. Quest'ultima disciude così la possibilità di una discussione e ridefinizione linguisticamente articolata e motivabile della proposizione di partenza. In tal modo, riflessività e soggettività o meglio co-soggettività, pensata come rivisitatrice dei significati pur convenzionalmente stabilizzati, divengono elementi essenziali di ogni uso linguistico.

Ma che ciò valga fundamentalmente per ogni uso linguistico ovvero per la comunicazione ordinaria e quotidiana è proprio ciò che Apel contesta, rifiutando la (a suo avviso) idealizzante teoria habermasiana del parassitismo degli atti linguistici (apertamente o segretamente) strategici rispetto a quelli non-strategici. Secondo Apel, tra comunicazione ordinaria e comunicazione genuinamente argomentativa, infatti, "esiste tanto una innegabile continuità quanto una differenza qualitativa" [1990, 120].

Il tracciamento apeliiano di tale differenza, così come della continuità, condive però il sovraccarico interpretativo di cui Habermas investe la componente performativa dell'atto linguistico come tale, per intenderla quale assicurazione o garanzia (in termini di pretese di validità, distinguibili in verità, giustizia nor-

mativa e sincerità) avanzata da parte del parlante a riguardo della componente proposizionale nei confronti dell'ascoltatore. Ovvero la componente performativa non direbbe secondo Habermas solo "come" l'informazione venga messa in gioco dall'ascoltatore e possa venir accettata o criticata dall'ascoltatore (così come sopra ho cercato di mostrare), bensì direbbe anche "perché" (ovvero perché vera o giusta o sincera) la successiva proposizione dovrebbe venire accettata dall'ascoltatore. Tale sovraccarico comporta inoltre una quasi esclusiva concentrazione sulla componente performativa, che oscura il ruolo della successiva proposizione (in quanto ad esempio consistente in una esplicita catena proposizionale giustificativa o meno) ai fini dell'accettazione.

Per Apel la differenza qualitativa tra comunicazione ordinaria e discorso argomentativo risiede nel fatto che la prima è ambivalente ovvero un inestricabile compromesso tra interessi particolaristici di successo e autoaffermazione (individuali o di gruppo), differenze di potere, autorità, autorevolezza, da un lato, e pretese di validità, dall'altro. Mentre solo nell'interlocuzione argomentativa (che rappresenta comunque, almeno nel suo istituzionalizzarsi sotto forma di filosofia, una conquista storica emersa nell'Atene del IV secolo) le pretese di validità (pur sempre compresenti nella comunicazione ordinaria) verrebbero almeno in linea tendenziale a disgiungersi o meglio a depurarsi da pretese di potere/opportunità. Solo laddove il "che cosa" detto (proposizionalmente articolato) si fa pienamente problematizzabile e prevale così sul "chi" dice, il quale fa valere le sue proposte in forza della propria posizione di potere, autorità o autorevolezza, raggiungiamo il piano dell'argomentazione. Il consenso risulta cioè convalidante solo se la comunità "reale" approssima una comunità "ideale" della comunicazione: illimitata (o limitabile solo in base all'incidenza della questione), paritaria (in quanto ogni membro dovrebbe avere simmetrici diritti/doveri di ascolto/parola) e cooperativa (in quanto ogni membro dovrebbe esser disponibile a ricercare e addurre prove/obiezioni).

In tal modo, Apel ottiene un esigente punto di vista critico, immanente (in quanto in azione, seppur limitativamente, in ogni atto di consapevole parola, anzi in ogni atto di determinazione concettuale tanto cognitivo-costativo quanto pratico-normativo) e insieme trascendente (in quanto solo controfattualmente anticipabile quale approssimabile idea regolativa, cui nulla di empirico-fattuale

può mai pienamente corrispondere). Tuttavia, al di là della questione di una fondazione ultima strettamente riflessiva (la quale sembra fondare su una evidenza a-discorsiva l'inaggirabilità del discorso pubblico-argomentativo), il grande pericolo che la prospettiva apeliiana corre (disgiungendo pretese di validità da pretese di potere/efficacia o forse meglio ritenendo che l'interlocuzione possa esaustivamente convalidarsi separandosi dall'interazione), allorché si traduce in proposta etico-sociale, consiste nel tentativo di trasformare un metodo di sapere come la filosofia (riflessivo e concentrato sulla sola interlocuzione) in un modello di società o meglio in una impronta cui l'intero sociale avrebbe da conformarsi.

Riferimenti bibliografici

APEL, K.-O.,

- 1970, *Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion (Zur Gegenwartssituation der Sprachphilosophie*, in “Man and World”, 3, pp. 323-337.
- 1973, *Transformation der Philosophie*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt am Main; tr. it. parz. *Comunità e comunicazione*, introduzione di G. Vattimo, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977.
- 1974, *Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik (Die Dreistelligkeit der Zeichenrelation und die “abstractive fallacy” in den Grundlagen der klassischen Transzendentalphilosophie und der sprachanalytischen Wissenschaftslogik*, in J. Simon (Hg.), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Alber, Freiburg (Br.)-München, pp. 283-326.
- 1975a, *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- 1975b, *Das Kommunikationsapriori und die Begründung der Geisteswissenschaften*, in R. Simon-Schäfer, W.C. Zimmerli (Hg.), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften. Konzeptionen, Vorschläge, Entwürfe*, Hoffmann und Campe, Hamburg, pp. 23-55.
- 1979, *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- 1980, *Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*, in P. Kanellopoulos (a cura di), *Anatypo apo to aphieroma ston Konstantino Tsatso*, Atene, pp. 215-275.
- 1988, *Zurück zur Normalität? – Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral aus spezifisch deutscher Sicht*, in Id., *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 370-474.
- 1989a, *Fondazione normativa della “teoria critica” tramite ricorso all’eticità del mondo della vita? (Primo tentativo di pensare con Habermas contro Habermas)*, in Id., *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, introduzione e cura di V. Marzocchi, Guerini e Associati, Milano, 1997, pp. 189-235.
- 1989b, *Il logos distintivo della lingua umana*, Guida, Napoli.

- 1990, *Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß?*, in K.-O. Apel, R. Pozzo (Hg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 67-123.
- 1997a, *Fallibilismo, teoria della verità come consenso e fondazione ultima*, in Id., *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, cit., pp. 65-168.
- 1997b, *Dissoluzione dell'etica del discorso? Sull'architettura della differenziazione dei discorsi in Fatti e norme di Habermas (Terzo tentativo di pensare con Habermas contro Habermas)*, in Id., *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, cit., pp. 261-368.
- 1998, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- 2011, *Vorwort*, in Id., *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp, Berlin, pp. 7-18.
- CORTINA, A.,
 2019, *El legado filosófico de Karl-Otto Apel*, in M. Borrelli, F. Caputo, R. Hesse (Hg.), *Karl-Otto Apel. Vita e Pensiero / Leben und Denken*, vol. 1, "Topologik", 24, pp. 103-114.
- DAMIANI, A.M.,
 2009, *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, Alber, Freiburg-München.
- HABERMAS, J.,
 1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.
 1983, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari, 1985.
- KUHLMANN, W.,
 1985, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Alber, Freiburg-München.

1993, *Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung*, in A. Dorschel, M. Kettner, W. Kuhlmann, M. Niquet (Hg.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 212-237.

MARZOCCHI, V.,

2001, *Ragione come discorso pubblico. La trasformazione della filosofia di K.-O. Apel*, Liguori, Napoli.

NIQUET, M.,

1999, *Nichthintergebarkeit und Diskurs. Prolegomena zu einer Diskurstheorie des Transzendentalen*, Duncker & Humblot, Berlin.

ØFSTI, A.,

1990a, *Sprachspiel vs. vollständige Sprache*, in "Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie", 21, pp. 105-134.

1990b, *Language Games and "Complete" Languages. On the Apel-Habermas-Reception and Critique of Wittgenstein's later Philosophy*, in A. Høibraaten (ed.), *Essays in Pragmatic Philosophy*, vol. 2, Universitetsforlaget, Oslo, pp. 128-172.

1993, *Das Sprachspiel-Idiom und die Einheit der Vernunft. Bemerkungen zu Apels Wittgensteinkritik*, in A. Dorschel, M. Kettner, W. Kuhlmann, M. Niquet (Hg.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, cit., pp. 62-92.

Virginio Marzocchi

La pragmatica trascendentale di K.-O. Apel. Critica immanente e trascendente del sociale

In 1. sottolineo la distanza di K.-O. Apel dalla tradizione della Teoria critica francofortese con la grande eccezione del più giovane amico e collega J. Habermas. Passo quindi a illustrare quello che è il grande contributo critico-filosofico dello Apel maturo, la “pragmatica trascendentale” ovvero l’esecuzione pragmatico-linguistica del *linguistic turn* novecentesco, attraverso la trasformativa e progressiva recezione dapprima di Peirce, a correzione del primo Heidegger (2.), quindi della teoria degli atti linguistici (3.) e infine della teoria degli atti linguistici, attraverso la mediazione (che giudico in parte sviante) di Habermas (4.), non senza sottolineare alcune latenti tensioni che la sintesi tra questi approcci presenta.

Parole chiave

Pragmatica linguistica, K.-O. Apel, svolta linguistica

Virginio Marzocchi, dopo un lungo periodo di studi e docenza nella Repubblica Federale Tedesca, insegna dal 1985 all’Università di Roma La Sapienza, dove è, dal 2007, professore ordinario di Filosofia politica e sociale presso il Dipartimento di Filosofia. Dal 2009, è direttore della rivista “Politica & Società” (il Mulino). Oltre a vari articoli sulla filosofia tedesca contemporanea, sull’attuale dibattito etico-politico-giuridico e sulla democrazia deliberativa, ha pubblicato i volumi: *Per un’etica pubblica. Giustificare la democrazia* [2000]; *Ragione come discorso pubblico. La trasformazione della filosofia di K.-O. Apel* [2001]; *Le ragioni dei diritti umani* [2004]; *Filosofia politica: storia, concetti, contesti* [2011].

MATTEO BIANCHIN

Ragioni, potere, dominio. Rainer Forst e la teoria critica del potere

1. Ragioni e potere

Il rapporto tra ragione e potere è probabilmente il tema principale della teoria critica e della Scuola di Francoforte in particolare. Ma è anche il più problematico. Per un verso, il potere è definito in relazione al problema della razionalità di strutture, istituzioni, pratiche sociali. Da questo punto di vista, il “principio della teoria critica” può essere individuato nella circostanza che “l’accettazione di una giustificazione non conta se l’accettazione è prodotta dal potere coercitivo che si suppone giustificato” [Williams 2005, 6]. Per un altro, questo principio sembra implicare che le ragioni non contino come potere, a pena di generare il paradosso esposto da Horkheimer e Adorno nella *Dialettica dell’illuminismo*: se il compito della critica è smascherare la confusione di potere e validità, identificare ragione e potere disgrega i fondamenti della critica [Habermas 1985, tr. it. 1987, 122]:

L’aporia a cui ci troviamo di fronte nel nostro lavoro si rivelò così come il primo oggetto che dovevamo studiare: l’autodistruzione dell’illuminismo. Non abbiamo il minimo dubbio – ed è la nostra petizione di principio – che la libertà nella società è inseparabile dal pensiero illuministico. Ma riteniamo di aver compreso, con altrettanta chiarezza, che il concetto stesso di questo pensiero, non meno delle forme storiche concrete, delle

istituzioni sociali a cui è strettamente legato, implicano già il germe di quella regressione che oggi si verifica ovunque [Horkheimer, Adorno 1947, tr. it. 1982, 5].

Se Habermas ha avuto il merito di identificare questo paradosso e di rivendicare alla ragione comunicativa uno spettro di pretese di validità più largo di quello della ragione strumentale, non ha tuttavia sviluppato una teoria del potere, che nella *Teoria dell'agire comunicativo* [1981, tr. it. 1986] risulta piuttosto sostituita dalla tesi della colonizzazione del mondo vitale, vale a dire dall'affermarsi degli imperativi sistemici dell'economia e dell'amministrazione oltre l'ambito dei relativi sub-sistemi. Per quanto Habermas individuasse nel diritto l'interfaccia tra sistema e mondo vitale, l'opposizione tra potere comunicativo e imperativi sistemici era radicale: così come i secondi riflettono l'ambito dei fatti sociali sottratti alla ragione comunicativa – qualcosa che semplicemente non è soggetto alla forza non coercitiva del migliore argomento –, il primo non ha le risorse per fare spazio a una nozione di potere che non risulti virtualmente moralizzata dalla soggezione ai principi dell'agire comunicativo. Uno dei meriti maggiori dell'approccio di Forst è consentirci di riconoscere che l'economia e l'amministrazione non sono sottratte allo spazio delle ragioni proprio perché sono soggette a una domanda di legittimazione che le rende permeabili alla critica [2015a, tr. en. 2017, 12].

Ma il problema maggiore da questo punto di vista è che la separazione concettuale di ragioni e potere rende difficile perseguire la via della critica immanente che pure può essere ascritta alla *Teoria dell'agire comunicativo* come l'eredità più cospicua della tradizione francofortese [Benhabib 1986; Stahl 2013]. La critica immanente deve infatti poter oltrepassare i limiti di una critica interna alle pratiche sociali di una comunità, per riconoscere gli effetti del potere su quelle pratiche, ma deve non di meno poter ancorare la dimensione normativa della critica ai fatti sociali che ne costituiscono l'oggetto [Jaeggi 2009, tr. en. 2009]. Da questo punto di vista, la continuità tra ragioni e potere deve essere in qualche modo conservata proprio per discriminare l'esercizio arbitrario dall'esercizio giustificato del potere.

2. *Potere noumenico*

Il vantaggio maggiore della teoria del potere noumenico avanzata da Forst, da questo punto di vista, è di muovere da una distinzione radicale tra potere e violenza legata a una caratterizzazione normativamente neutrale del potere: il potere è la capacità di influenzare il pensiero e l'azione di un agente offrendo ragioni per quei pensieri e quelle azioni che l'agente non avrebbe altrimenti posseduto, ovvero è "la capacità posseduta da A di motivare B a fare o pensare qualcosa che B non avrebbe altrimenti pensato o fatto" [2015b, 115]. Ci sono diverse cose da osservare in questa definizione. La prima è che il potere è definito in termini di capacità piuttosto che di esercizio – di potenzialità piuttosto che di attualità: A può avere potere su B anche senza esercitarlo. La seconda è che da questo punto di vista il potere consiste nella capacità di offrire una giustificazione per il pensiero e l'azione – l'ambito del potere coincide con lo spazio delle ragioni. La terza è che il potere presuppone il riconoscimento delle ragioni da parte di chi ne è soggetto. La seconda e la terza qualificano la prospettiva di Forst.

La seconda discrimina potere e violenza. Nella misura in cui l'azione di B è determinata dalla costrizione fisica esercitata da A, non riflette infatti da questo punto di vista un esercizio di potere. In questo caso la relazione tra A e B è reificata in una relazione tra cose per la quale parlare di potere non è più pertinente che per la gravitazione universale. Il che suggerisce due cose: che le relazioni di potere – nel senso inteso – sono relazioni tra persone e che il potere noumenico è un genere peculiare di potere causale. Possiamo allora rendere evidente tanto la fruttuosità quanto la problematicità della nozione di potere noumenico attraverso la consueta distinzione tra le cause fisiche e cause mentali. In entrambi i casi, abbiamo a che fare con relazioni causali, ma le prime riflettono il potere (non noumenico) di influenzare i comportamenti di un oggetto attraverso eventi fisici; le seconde la capacità di influenzare il comportamento di un animale razionale attraverso l'effetto esercitato dalle ragioni sui processi di inferenza e deliberazione che ne determinano il pensiero e l'azione. Malgrado siano state avanzate diverse critiche alla plausibilità di una definizione del concetto di potere che appare a prima vista contraria al senso comune – la capacità di influenzare il comportamento attraverso la forza sembra avere un ruolo essenziale nella definizione del potere

[Lukes 2018; Susen 2018] –, si deve osservare che questa definizione sembra piuttosto offrire un criterio per discriminare la nozione di potere rilevante per le scienze sociali. Permette per esempio di spiegare perché l'esercizio della forza non rappresenti l'ultima istanza nell'esercizio del potere politico, ma piuttosto il ricorso a un genere di influenza che ne indica l'esaurimento – se si vuole, l'indicatore più evidente di una crisi di legittimità [Forst 2015b, 14]. Quello che si tratta di discutere è piuttosto se la distinzione tra cause fisiche e cause mentali permetta di salvaguardare la nozione di potere noumenico dall'obiezione piuttosto ovvia di riprodurre l'idea kantiana della causalità attraverso la libertà. Come vedremo, la distinzione tra cause scatenanti e cause strutturali può servire in questo contesto a rendere il senso della causalità mentale compatibile con il naturalismo minimo di chi desidera evitare l'ontologia *double face* della filosofia trascendentale kantiana. E vedremo anche che la medesima distinzione porta a includere tra le forme del potere cause sociali strutturali che difficilmente possono essere caratterizzate nei termini agentivi di una relazione tra persone.

La terza caratteristica è quella che consente al concetto di potere noumenico di conciliare potere esplicativo – la capacità di spiegare i fenomeni sociali come relazioni di potere – con la forza normativa – la capacità di assoggettare i fenomeni sociali al potere delle ragioni. È stato osservato che da questa terza caratteristica non segue la seconda: dal fatto che il potere noumenico debba essere riconosciuto per agire sulle motivazioni di chi ne è soggetto non segue che richieda riconoscimento la sua giustificazione e che, quindi, il potere richieda giustificazione. Dare una giustificazione è sufficiente, ma non necessario perché il potere sia riconosciuto, al momento che riconoscere di avere ragioni per conformarsi a un particolare “ordine normativo” anche quando non è affatto giustificato – in breve, si può avere ragione di conformarsi all'ordine sociale anche in assenza di giustificazioni, per esempio quando se ne teme la capacità di sanzione [Bajai, Rossi 2020, 7]. Ma non si tratta di un'obiezione irresistibile.

Evidentemente, non tutte le forme di potere noumenico hanno la stessa forma. Il potere esercitato da una minaccia – come è la minaccia di una sanzione – è noumenico nella misura in cui fa appello alle ragioni prudenziali dell'agente. In questo caso, la forza normativa della ragione è condizionale, ovvero dipende dal desiderio, da parte di B, di evitare i costi che deriverebbero dall'agire contraria-

mente all'ingiunzione di A. È opinione comune che questo genere di ragioni non sostenga sistemi di interazione stabili nel tempo perché la relazione tra le parti può avere in questo caso al più la forma di un *modus vivendi* dal quale ciascuna avrebbe ragione di deviare non appena mutassero le circostanze che sostengono temporaneamente la “fortunata convergenza d’interessi” che regge l’accordo [1993, tr. it. 1994, 133]. Un “ordine normativo” stabile richiede per converso che i principi che governano le relazioni sociali siano giustificati agli occhi di chi ne è vincolato. Da questo punto di vista, l’ambito delle relazioni politiche – in quanto è distinto da uno stato di guerra – può essere caratterizzato seguendo Williams come relazioni di potere che richiedono agli agenti ragioni non prudenziali per accettare il potere a coloro che al potere sono soggetti [2005, 6].

Da questo punto di vista, il potere delle giustificazioni in senso proprio è un potere noumenico di secondo ordine. È il potere di motivare l’accettazione del potere attraverso ragioni non prudenziali. In questo caso, il potere noumenico è una forma di potere deontico perché fornisce agli agenti ragioni indipendenti dal desiderio per accettare – e quindi conformarsi a – le norme che governano un sistema di pratiche e/o istituzioni sociali che costituisce la struttura sociale rilevante [Searle 2010, tr. it. 2010, 163 ss.; Haslanger 2017, 20-22; Shelby 2016, 28 ss.]. Nelle prossime pagine considererò in questa luce tre problemi di una teoria critica del potere che sono peculiarmente centrali nella prospettiva di Forst e riguardano rispettivamente il potere esercitato da strutture piuttosto che da agenti, la distinzione tra potere e dominio e il rapporto tra giustificazione e ideologia.

3. *Potere strutturale*

Per capire il rapporto tra potere noumenico e giustificazioni bisogna capire che ruolo abbiano le seconde in quello che Forst chiama un “ordine normativo”. Per semplicità, seguiamo la definizione di struttura sociale come insieme di istituzioni interconnesse – è in questo senso, per esempio, che la *basic structure* di Rawls è composta delle istituzioni sociali, politiche ed economiche che organizzano la cooperazione. E consideriamo, sempre per semplicità, il modello di Searle riguardo a che cosa sono e come funzionano le istituzioni. Le istituzioni

sono costituite da regole collettivamente accettate che attribuiscono a qualcuno o qualcosa *status* riconosciuti e determinano le norme che ne governano il comportamento assegnando autorizzazioni e proibizioni – nel linguaggio di Searle, regole costitutive che impongono funzioni di *status* legate a poteri deontici, come l'autorizzazione a emettere assegni bancari, l'obbligo di assistenza tra coniugi e così via [1995, tr. it. 2006, 53 ss., 115 ss.]. Questo modello può essere generalizzato riconoscendo che qualsiasi entità sociale è analizzabile nei termini di un insieme di relazioni che ci dicono quali condizioni debbano essere soddisfatte perché qualcosa sia un'entità di quel tipo – per esempio, denaro – e un (diverso) insieme di relazioni che ci dicono come quelle condizioni sono stabilite – per esempio, l'accettazione di una regola costitutiva [Epstein 2015, 74 ss.]. Il ruolo delle giustificazioni, da questo punto di vista, consiste nel motivare l'accettazione delle regole che definiscono le istituzioni ed è coerente con la caratterizzazione offerta da Forst del modo nel quale il potere noumenico agisce nelle strutture sociali: qualsiasi ordine o sottosistema sociale è un ordine normativo nella misura in cui si basa su una concezione delle funzioni e delle regole pertinenti, che deve poter essere giustificata a coloro che ne sono soggetti [2015a, tr. en. 2017, 63; 2015b, 118]. Nella lettura di Forst, il potere che esercitano è “derivato” dalla loro accettazione, a sua volta motivata dalla giustificazione che offre agli agenti ragioni per conformarsi alle norme sociali pertinenti – ossia per assoggettarsi ai poteri deontici che le definiscono.

Se si considerano le cose da questo punto di vista, non è sorprendente che le strutture sociali siano dotate di potere noumenico, nonostante il potere noumenico sia originariamente caratterizzato nei termini agentivi delle relazioni sociali tra individui, e contrariamente a un'obiezione ripetutamente sollevata nei confronti di Forst [Lukes 2018, 50; Hayward 2018, 56-67; Azmanova 2018, 68-78]. Le strutture sociali esercitano un potere noumenico “derivato” che non ha la forma del dare ragioni caratteristica delle relazioni tra agenti, ma quella dei vincoli che i poteri deontici connessi alle istituzioni impongono alla deliberazione. Le strutture sociali in altri termini non causano l'intenzione di agire nel modo in cui un agente A motiva in B l'intenzione corrispondente. Piuttosto, circoscrivono l'ambito delle ragioni pertinenti nella deliberazione di B. Questa differenza può essere ricondotta a una distinzione nota tra cause scatenanti e cause strutturanti,

senza violare il principio che il potere noumenico consiste nella capacità di dare ragioni per l'azione: mentre le prime spiegano cosa in un processo determina la causa C di un effetto E, le seconde spiegano che cosa ha “formato o strutturato il processo” ovvero cosa fa che C causi E piuttosto che qualcos'altro [Dretske 1988, 42]. Haslanger [2016] offre un esempio pertinente: per spiegare perché Maria ha scelto di lasciare il lavoro dopo il primo figlio possiamo citare la nascita del figlio, ma possiamo anche considerare che Maria e Paolo vivono in un contesto nel quale i servizi pubblici per l'infanzia sono scarsi, che non guadagnano abbastanza da potersi permettere assistenza privata, e che Maria guadagna meno di Mario. Scopriamo in questo modo che quella di Maria è la scelta razionale, date le circostanze – e che, per modificare la scelta di Maria, dovremmo agire su quelle circostanze piuttosto che sulla psicologia di Maria. La nascita del figlio è la causa scatenante della scelta, i fattori che la rendono razionale le sue cause strutturali.

Il fatto è che le istituzioni non agiscono come cause scatenanti, ma come vincoli. L'insieme di regole nelle quali consistono non causa per così dire “direttamente” le intenzioni o le azioni degli individui, ma determina le condizioni alle quali sono razionali attraverso un sistema di autorizzazioni e divieti che circoscrive lo spazio delle ragioni disponibili alla deliberazione. Parlare di poteri deontici consente di distinguere i fattori che influenzano l'azione attraverso i vincoli che impongono alla formazione delle intenzioni, alla razionalità delle scelte, alla portata delle deliberazioni. Questi sono infatti poteri che le istituzioni possiedono effettivamente, ma che sono “derivati” dalla forza motivante delle ragioni che ne sostengono l'accettazione. E un discorso analogo vale per strutture sociali complesse come la divisione del lavoro, i sistemi di istruzione o di *welfare* e così via. Da questo punto di vista, è sufficiente riconoscere che i poteri deontici delle istituzioni sono derivati dai poteri noumenici della giustificazione per ricondurre il potere strutturale nell'ambito della teoria del potere noumenico. Dal momento che in questo caso il potere noumenico pertinente è quello che abbiamo chiamato di “secondo ordine”, non è affatto necessario che l'esercizio del potere consista in una relazione agentiva tra persone – vale a dire, non richiede l'“intenzione” di indurre in qualcun altro la motivazione a fare qualcosa che non avrebbe fatto altrimenti.

4. *Potere e dominio*

La difficoltà maggiore è piuttosto se questo offra le risorse per distinguere appropriatamente non soltanto tra potere e dominio, ma anche tra giustificazioni normativamente deficitarie – dove si tratta di comprendere in che senso le seconde possano ancora essere trattate come giustificazioni – e giustificazioni ideologiche. Se seguiamo la distinzione weberiana tra potere e dominio, dovremmo ammettere che qualsiasi forma di dominio è per definizione legittima nella misura in cui è accettata – tradizionalmente, razionalmente, carismaticamente. Mentre il dominio (o “potenza”) consiste nella “probabilità che un agente in una relazione sociale sia nella posizione di eseguire la propria volontà nonostante la resistenza”, il potere il dominio è la “probabilità che un comando sia obbedito” in quanto proveniente da un’autorità legittima [Weber 1921, tr. it. 1995, 51-52, *trad. mod.*, 207]. Ma questo non è sufficiente nella lettura di Forst. Una teoria critica del potere deve infatti caratterizzare il dominio in modo che sia possibile identificare nei rapporti sociali liberi dal dominio una forma di organizzazione sociale nella quale la legittimazione dipende dall’esistenza di buone ragioni per accettare una certa distribuzione degli oneri e dei benefici della cooperazione. Se concediamo che nessun “ordine normativo” è libero dal dominio nell’accezione weberiana del termine, perché qualsiasi forma di ordine sociale richiede che le pratiche e le istituzioni sociali che ne costituiscono la struttura siano accettate, l’idea una società libera dal dominio deve infatti essere convertita nell’idea di un ordine normativo giustificato. Da questo punto di vista, la questione cruciale per la teoria critica è distinguere tra buone e cattive ragioni.

Per distinguere tra potere e dominio, in questo senso, è necessario ricordare la distinzione tra il potere noumenico di primo ordine, che può operare anche soltanto attraverso ragioni prudenziali, e il potere noumenico di secondo ordine, che consiste nel rendere accettabile l’esercizio del potere di primo ordine – il potere delle giustificazioni in senso proprio. Il primo è semplicemente un genere di coercizione che non implica il ricorso alla violenza aperta, mentre il secondo costituisce sempre una forma di dominio nell’accezione weberiana del termine. Distanziandosi dalla definizione weberiana, tuttavia, Forst suggerisce a questo punto che siamo soggetti a dominio quando le norme e le istituzioni sociali sono

espressione di un potere arbitrario, che “non può essere giustificato tra liberi e uguali” [2015a, tr. en. 2017, 32]. Il problema è che questo pare incompatibile con l’idea che “qualsiasi ordine normativo deve essere concepito come un ordine di giustificazione” [ivi, 34]. Al di là delle questioni terminologiche, è cruciale che una teoria critica del potere possa distinguere tra il potere giustificato di un governo legittimo e il potere arbitrario che caratterizza una condizione di dominio [ivi, 33]. Ma da questo punto di vista la teoria della giustificazione avanzata da Forst è troppo sottodeterminata per non risultare ambigua.

Consideriamo la distinzione tracciata da Forst tra diversi ordini normativi di giustificazione. La teoria del potere noumenico procede da due principi fondamentali. Il primo è che “la ragione è la facoltà di giustificare e la facoltà di giustificare ci rende essere normativi” [ivi, 22]. Che la ragione sia costitutiva di un certo genere di entità fa sì che la spiegazione dei comportamenti sia connessa alla giustificazione: dare ragioni è un “potere che ci vincola” legandoci agli altri “alla luce di principi e valori” che sono soggetti a valutazione razionale [*Ibidem*]. Ma da ciò discende un secondo principio quanto meno problematico: l’idea che siamo soggetti al potere della giustificazione anche quando abbiamo a che fare con cattive giustificazioni, giustificazioni che a rigore non sembrerebbero darci affatto una ragione per accettare le norme e le istituzioni alle quali siamo soggetti. La normatività delle ragioni ha perciò un’articolazione triplice. Poiché siamo ineluttabilmente soggetti all’ordine normativo delle ragioni, abbiamo a che fare in primo luogo con la “normatività normalizzatrice” delle giustificazioni “convenzionali” incarnate nelle pratiche sociali ordinarie, che costituiscono, per dirla con Schütz, il mondo “scontato” dell’esperienza quotidiana [ivi, 23; cfr. Schütz 1964, 229 ss]. Da questa “normatività normale o convenzionale” si devono distinguere tanto i “principi della ragione” che consentono di problematizzarla quanto la “normatività riflessiva” delle norme effettivamente giustificate che sono “generate di fatto da procedure discorsive adeguate” o potrebbero comunque essere “controfattualmente giustificate alla luce delle nostre migliori considerazioni” [Forst 2015a, tr. en. 2017, 23-24]. Se tuttavia le “giustificazioni convenzionali” contassero come autentiche giustificazioni, risulterebbe impossibile distinguere il dominio dal governo legittimo e la situazione nella quale ci troveremmo non

sarebbe molto diversa da quella di Weber: qualsiasi forma di potere risulterebbe giustificata, per quanto “convenzionalmente”, e quindi legittima.

Il fatto è che le cattive giustificazioni non sono giustificazioni, ma lo sembrano soltanto. E del resto il motivo per distinguere giustificazioni convenzionali e “riflessive” consiste precisamente nella necessità di demarcare ciò che conta di fatto agli occhi dei partecipanti come una ragione per accettare l’ordine vigente da quello che può valere come una ragione capace di sostenerne la critica. Nel primo caso, sarebbe preferibile quindi parlare di giustificazioni credute, nelle quali non abbiamo a che fare con ragioni genuine, ma con qualcosa che gli agenti “trattano” come ragioni nella giustificazione di un particolare ordine normativo perché quello che credono darebbe delle ragioni per accettarlo, se fosse vero. Non abbiamo a che fare con una giustificazione, ma con l’accettazione di un ordine normativo per il quale “crediamo” di avere ragioni. Una ragione apparente in questo senso non è una ragione reale più di quanto un miraggio sia un’oasi [Alvarez 2010, 140, 144 ss.].

Questo permette di ottenere una definizione coerente di dominio. Siamo soggetti a dominio quando non c’è alcuna giustificazione del potere al quale siamo soggetti, ma soltanto qualcosa che appare come una giustificazione. Si potrebbe forse obiettare che questo sembra sottrarre il dominio all’ambito del potere noumenico. Ma non è così. La forza con la quale il dominio si impone non è ancora quello della violenza aperta. In che senso si può allora affermare che un ordine normativo che non abbiamo ragione di accettare sia ancora una forma di potere noumenico? Una soluzione coerente, a mio parere, è che in questi casi il potere al quale siamo soggetti sia in effetti un potere noumenico di primo ordine, ossia una forma di coercizione, che è tuttavia mascherata da giustificazioni apparenti. Se le ragioni apparenti non sono ragioni, ma lo sembrano soltanto, allora il potere che si esprime in un ordine sociale sostenuto da ragioni apparenti – da giustificazioni “credute” piuttosto che effettive – è un potere arbitrario: non ha infatti alcuna giustificazione e le ragioni per conformarsi alle norme e alle istituzioni sociali sono soltanto prudenziali. Questo consente una definizione di dominio coerente con l’idea che il potere sia sempre noumenico, ma distinguibile sia dalla semplice nozione di potere, sia dalla “normatività riflessiva” di una giustificazione effettiva. Diversamente da Weber, il dominio non è semplicemente un potere accettato. È un potere accettato per ragioni apparenti. Il dominio è “coercizione dissimulata”.

5. Potere e ideologia

Il secondo problema è la difficoltà di distinguere tra giustificazioni “convenzionali” e il genere di giustificazioni degenerate che non soltanto offrono cattive ragioni per accettare l’ordine sociale, ma trasformano il contesto della giustificazione in un insieme ossificato di “soggettivazioni reificate”, ovvero in “una forma di vita disciplinata e alienata” [Forst 2015a, tr. en. 2017, 27]. È difficile dire cosa faccia la differenza perché è difficile attribuire la reificazione a un deficit di giustificazione, ma è altrettanto difficile specificare cosa trasformi una “giustificazione convenzionale” nell’espressione di una vita alienata. Una tradizione religiosa sinceramente creduta, un mito tradizionale culturalmente diffuso, una teoria ingenua della natura o della società possono essere falsi e non di meno autentici. Dopotutto, le risorse culturali a disposizione degli agenti possono essere insufficienti o fuorvianti senza riflettere qualcosa come una falsa coscienza. Il punto è come distinguere tra le “cattive” giustificazioni quelle che sono solo “convenzionali” e quelle che “nascondono stereotipi, *biases*, addirittura elementi repressivi e disciplinatori che restringono l’autonomia” [*Ibidem*].

Delle seconde, non è infatti sufficiente criticare la natura convenzionale: bisogna chiedersi “[...] se questa critica [non] sollevi un problema generale riguardo alla restrizione dell’autonomia” perché in questo caso quello che appare ai partecipanti come una giustificazione dell’ordine sociale è anche “isolato dalla problematizzazione” [*Ibidem*]. In altri termini, non si tratta semplicemente di rilevare un errore o un male morale, ma di diagnosticare un’ideologia, vale a dire una distorsione sistematica delle capacità razionali degli agenti che è prodotta dalle condizioni sociali nelle quali è generata la giustificazione e che impedisce loro di riconoscere la soggezione a un potere arbitrario. Ma la caratterizzazione che Forst offre della giustificazione non offre risorse adeguate a tracciare una distinzione significativa tra giustificazioni convenzionali e ideologie per due ragioni. La prima è l’ambiguità appena discussa: se non si riconosce che le “cattive” giustificazioni hanno soltanto l’apparenza di una giustificazione, è difficile anche soltanto prendere in considerazione l’ideologia come parte dello spettro di problemi coperti dalla nozione di potere noumenico. Della giustificazione, l’ideologia non può infatti avere che l’apparenza, dal momento che non soltanto dissimula il carattere

arbitrario delle relazioni potere che caratterizzano un particolare “ordine normativo”, ma esiste in ragione del fatto che dissimula quelle relazioni: non c’è altra ragione per la quale sia riprodotta che non sia quella di razionalizzare relazioni di potere arbitrarie – vale a dire: prive di giustificazione. La seconda ragione è che per riconoscere un’ideologia in una “giustificazione convenzionale” è necessario mobilitare risorse esplicative che vanno al di là della riflessione normativa. Un’ideologia infatti non è solo una cattiva giustificazione, è una cattiva giustificazione con una funzione e un’eziologia specifiche, dal momento che in ciò che “appare” agli agenti come una giustificazione devono potersi riconoscere in questo caso la funzione di razionalizzare il dominio, la distorsione “sistematica” delle risorse cognitive a disposizione degli agenti e la dipendenza dalle relazioni di potere che dovrebbe razionalizzare: il potere della giustificazione è in questo caso parassitario rispetto all’arbitrarietà delle relazioni di potere che caratterizza il dominio perché l’“apparente” giustificazione di queste relazioni non è che un loro prodotto collaterale [Geuss 1981, 13; Elster 1986, 168-169]. In breve, l’ideologia è una giustificazione apparente che soddisfa congiuntamente queste condizioni:

- “Funzionale”: ha la funzione di sostenere e stabilizzare l’ordine sociale inducendo gli agenti ad accettarlo;
- “Epistemica”: deriva da un processo di formazione delle credenze sistematicamente distorto;
- “Eziologica”: la distorsione è riconducibile a fattori causali che dipendono dai fenomeni sociali che quelle credenze sono destinate a sostenere e stabilizzare [Bianchin 2020].

In questo caso, il compito della critica è perciò più complesso di quello immaginato da Forst. Non si tratta soltanto di problematizzare la pretesa di validità di una giustificazione convenzionale, ma di “spiegare” le ragioni apparenti che ne costituiscono il contenuto come un prodotto collaterale del dominio che dovrebbero legittimare. In breve, la critica del potere in questi casi non richiede soltanto una critica normativa della giustificazione, ma l’identificazione di un’eziologia che va oltre l’ambito del potere noumenico – comunque inteso. Un’ideologia non è soltanto una giustificazione apparente. È qualcosa che della giustificazione ha soltanto l’apparenza perché il processo di formazione delle credenze è siste-

maticamente distorto da fattori causali riconducibili alle condizioni di dominio per le quali dovrebbe costituire una giustificazione. Da un lato, quindi, ci deve essere un elemento comune tra le giustificazioni ideologiche e le giustificazioni “convenzionali” per poter identificare le ideologie come giustificazioni apparenti caratterizzate da una funzione e da un’eziologia specifiche. Non tutte le cattive giustificazioni sono ideologie, ma solo se le cattive giustificazioni sono giustificazioni apparenti si può riconoscere tra loro quelle che soddisfano le condizioni per essere qualificate come ideologie. Dall’altro, l’identificazione della funzione e dei meccanismi responsabili della distorsione cognitiva essenziali all’ideologia richiede spiegazioni che vanno al di là della riflessione normativa. Questo significa, per un verso, che la teoria critica del potere non può essere intrapresa senza chiarire lo statuto epistemologico della nozione di giustificazione; per un altro, che non può eludere il ricorso alle risorse empiriche delle scienze sociali e delle scienze cognitive.

6. Libertà attraverso la causalità

Da un punto di vista meta-etico, la prospettiva di Forst è una forma di costitutivismo, vale a dire dell’idea che sia possibile ricavare i vincoli normativi della ragione pratica dalle proprietà che sono costitutive della capacità di agire [cfr. Ferrero 2009]. In particolare, come abbiamo visto, il carattere costitutivo della ragione conferisce agli esseri umani il potere noumenico di vincolare normativamente l’azione alla capacità di dare ragioni perché “la ragione è la facoltà della giustificazione e la facoltà della giustificazione è ciò che ci rende umani” [Forst 2015a, tr. en. 2017, 22]. È da questo principio che deriva il “diritto alla giustificazione” rivendicato da Forst come un fondamento della teoria critica, prioritario rispetto a qualsiasi concezione sostantiva della giustizia proprio perché richiede in primo luogo che le relazioni di potere siano giustificate a coloro i quali ne sono soggetti attraverso una procedura discorsiva condotta in assenza di dominio [2007, tr. en. 2011, 194 ss., 265]. Rispetto alla formulazione habermasiana dell’etica del discorso, Forst può quindi ricondurre la teoria della giustizia a un diritto fondamentale che è a sua volta fondato nei principi costitutivi della ragio-

ne. Nella misura in cui quest'ultima è discorsivamente articolata, la giustificazione è prescritta infatti come “[...] un dovere che una persona ha in virtù della capacità di essere una persona morale [...] ciascuno deve agli altri (reciprocamente e generalmente) delle ragioni” [Forst 2015a, tr. en. 2017, 35]. Questa prospettiva è fedele a Kant nel ricondurre la moralità a un principio costitutivo della ragione pratica; e se ne distingue perché la ragione per adottare il punto di vista morale non qui è il “rispetto della legge” bensì il “rispetto per il fondamentale diritto alla giustificazione di qualsiasi persona autonoma” [ivi, 36].

Quello che resta da chiarire è il significato dell'autonomia e questa ambiguità che si riflette sulla nozione di potere noumenico. Una lettura strettamente kantiana sembra fuori questione per un pensiero post-metafisico che non può riconoscere nella libertà un potere causale sovranaturale. Ma questo pone il problema di quale sia la natura del potere noumenico. Nella misura in cui consiste nella capacità di motivare l'azione, il potere causale delle ragioni deve dipendere dalle capacità intenzionali degli agenti piuttosto che da qualcosa come la libertà trascendentale. Il potere noumenico non può quindi derivare da una concezione kantiana della libertà come autonomia, ma piuttosto la concezione dell'autonomia deve essere ricavata dalla peculiare causalità delle ragioni. Una lettura plausibile è possibile ricorrendo alla distinzione già introdotta tra cause scatenanti e strutturali. Se consideriamo gli stati mentali come atteggiamenti verso un contenuto e le ragioni sono cose che possono figurare come contenuti di uno stato mentale, le ragioni non possono essere cause scatenanti – dal momento sono oggetti astratti – ma strutturano il comportamento secondo il modo nel quale rappresentano il mondo ovvero veicolano informazione riguardo alle condizioni nelle quali il contenuto dello stato mentale considerato è vero [Dretske 1988, 83, ss.].

Da questo punto di vista, un'interpretazione post-metafisica può riconoscere nell'autonomia il potere causale degli stati mentali che sono il risultato di un processo di formazione della credenza non distorto. In questo senso, non si tratta di pensare la causalità attraverso la libertà, ma la libertà attraverso la causalità di motivi non deformati dal dominio e dall'ideologia. Se infatti le condizioni alle quali la formazione delle credenze non è distorta sono disegnate appropriatamente – per esempio come condizioni di simmetria e imparzialità tra i partecipanti – queste permettono notoriamente di formulare un'interpretazione procedurale

dell'autonomia, nel senso della posizione originaria di Rawls [1971, tr. it. 1982, 226] o della "assunzione ideale di ruoli" che caratterizza la situazione linguistica ideale [Habermas 1982, tr. it. 1983, 129-130, 177, 195], proprio perché non richiedono più il possesso della razionalità ordinaria e delle capacità socio-cognitive necessarie a comprendere l'equivalenza tra sé e gli altri che è implicita nell'infrastruttura psicologica della cooperazione [Bianchin 2015]. Le risorse normative di una teoria critica del potere in questo senso devono essere concepite nei termini dei meccanismi cognitivi che danno forma alle condizioni nelle quali l'accettazione di un particolare "ordine normativo" non è frutto di coercizione o ideologia, ma del funzionamento normale di un sistema cognitivo disegnato per la cooperazione e la deliberazione.

Riferimenti bibliografici

- ALVAREZ, M.,
2010, *Kinds of Reasons: An Essay on the Philosophy of Action*, Oxford University Press, Oxford.
- AZMANOVA, A.,
2018, *Relational, Structural and Systemic Forms of Power: the 'Right to Justification' Confronting Three Types of Domination*, in "Journal of Political Power", 11(1 – Special issue on "noumenal power"), pp. 68-78.
- BAJAI, S., ROSSI, E.,
2020, *Noumenal Power, Reasons, and Justification: A Critique of Forst*, in E. Herlin-Karnell, M. Klatt (eds.), *Constitutionalism Justified*, Oxford University Press, Oxford, in corso di pubblicazione.
- BENHABIB, S.,
1986, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York.
- BIANCHIN, M.,
2015, *From Joint Attention to Communicative Action: Some Remarks on Critical Theory, Social Ontology, and Cognitive Science*, in "Philosophy & Social Criticism", 41, pp. 593-608.
2020, *Explaining Ideology: Mechanisms and Metaphysics*, in "Philosophy of the Social Sciences", in corso di pubblicazione.
- DRETSKE, F.,
1988, *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*, MIT Press, Cambridge (MA).
- ELSTER, J.,
1986, *Introduction to Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.
- EPSTEIN, B.,
2015, *The Ant Trap*, Oxford University Press, Oxford.

FERRERO, L.,

2009, *The Inescapability of Agency*, in R. Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*. Vol. 4, Oxford University Press, Oxford, pp. 303-333.

FORST, R.,

2007, *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*, Columbia University Press, New York, 2011.

2015a, *Normativity and Power: Analyzing Social Orders of Justification*, Oxford University Press, Oxford, 2017.

2015b, *Noumenal Power*, in “The Journal of Political Philosophy”, 23(2), pp. 111-127.

GEUSS, R.,

1981, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

HABERMAS, J.,

1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.

1982, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari, 1983.

1985, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1987.

HASLANGER, S.,

2016, *What is a (Social) Structural Explanation*, in “Philosophical Studies”, 173, pp. 113-130.

2017, *Critical Theory and Practice*, Van Gorcum, Amsterdam.

HAYWARD, C. R.,

2018, *On Structural Power*, in “Journal of Political Power”, 11(1 – Special issue on “noumenal power”), pp. 56-67.

HORKHEIMER, M., ADORNO, TH. W.,

1947, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1982.

JAEGGI, R.,

2009, *Rethinking Ideology*, in B. De Bruin, C. Zurn C. (eds.), *New Waves in Political Philosophy*, Palgrave, London, 2009, pp. 75-76.

- LUKES, S.,
2018, *Noumenal Power: Concept and Explanation*, in “Journal of Political Power”, 11(1 – Special issue on “noumenal power”), pp. 46-55.
- RAWLS, J.,
1971, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982.
1993, *Liberalismo Politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 1994.
- SCHÜTZ, A.,
1964, *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, Nijhoff, Den Haag.
- SEARLE, J.,
1995, *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino, 2006.
2010, *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, Cortina, Milano, 2010.
- SHELBY, T.,
2016, *Dark Ghettos. Injustice, Dissent, and Reform*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- STAHL, T.,
2013, *Habermas and the Project of Immanent Critique*, in “Constellations”, 20, pp. 33-52.
- SUSEN, S.,
2018, *The seductive force of ‘noumenal power’: a new path (or impasse) for critical theory?* in “Journal of Political Power”, 11(1 – Special issue on “noumenal power”), pp. 4-45.
- WEBER M.,
1921, *Economia e Società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995.
- WILLIAMS, B.,
2005, *In the Beginning Was the Deed*, Princeton University Press, Princeton.

Matteo Bianchin

Ragioni, potere, dominio. Rainer Forst e la teoria critica del potere

Il rapporto tra ragione e potere è probabilmente il tema maggiore della teoria critica. Ma è anche il più problematico. In questo lavoro lo discuto a partire dalla teoria del potere avanzata da Rainer Forst. La tesi che cerco di difendere è che l'idea di potere noumenico è in grado di spiegare forme di potere strutturale e non soltanto agentivo, ma la nozione di giustificazione è sottodeterminata rispetto al compito di offrire una spiegazione del dominio e dell'ideologia. Se riguardo al primo la teoria del potere noumenico può essere emendata senza troppe difficoltà, riguardo alla seconda deve essere integrata dalla spiegazione della funzione e dei meccanismi specifici dell'ideologia. Il risultato è che una teoria del potere noumenico deve essere formulata nei termini dei meccanismi cognitivi e sociali che rendono possibile un'interpretazione procedurale dell'autonomia.

Parole chiave

Dominio; Potere; Razionalità

Matteo Bianchin è professore Associato di Filosofia teoretica all'Università di Milano-Bicocca. È stato borsista DAAD all'Università di Colonia e Marie Curie Research Fellow all'Università di Lovanio. Nel 2016 è stato Visiting Professor all'Università di Lovanio. La sua attività di ricerca si concentra sul rapporto tra le scienze cognitive, la filosofia delle scienze sociali e la teoria politica normativa.

LORENZO BRUNI

Riconoscimento e normatività in Axel Honneth. Variazioni normative del legame sociale

1. Axel Honneth nel solco della critica immanente

Cosa significa “criticare la società”? Cosa intendiamo quando impieghiamo espressioni quali “riconfigurazione normativa del legame sociale” e “dimensioni patologiche della vita collettiva”? In che misura è possibile valutare gli assetti sociali dati e vigenti? Su che basi – in nome di cosa e partendo da dove – è praticabile, appunto, la critica di tali assetti? Qual è la percorribilità di un approccio alla vita sociale che sappia coniugare una sensibilità diagnostica legata alla riflessione su ciò che non “funziona” nella società con il rigore valutativo proprio delle scienze sociali? Per affrontare questi interrogativi bisogna riflettere sulle fonti di legittimità della critica sociale, ovvero esplicitare tramite quali orientamenti normativi è possibile cogliere come patologici determinati sviluppi sociali.

Il carattere normativo della critica – la legittimazione di un punto di vista dal quale è possibile criticare la società e le sue istituzioni – costituisce infatti la “questione centrale e più radicale della critica sociale” [Gregoratto 2013, 72]. Una critica sociale teoreticamente ed empiricamente orientata non può fare affidamento – in un contesto epistemologico post-metafisico e non dogmatico qual è, per antonomasia, quello delle scienze sociali – su criteri dedotti da filosofie della storia o da concezioni sostanzializzate della natura umana. Si tratterebbe, in definitiva, di ricorrere ad assunti non giustificabili dal punto di vista dell’argomenta-

zione razionalmente articolata sulla scorta di due questioni centrali e inaggirabili: la de-tradizionalizzazione della vita sociale, ovvero la progressiva emancipazione della definizione di legittimità della stessa da fonti ascrivibili di autorità; il “fatto del pluralismo” [Rawls 1994; Ferrara 2014], ovvero l’idea che esista un insieme di visioni differenziate e culturalmente mediate del mondo parimenti ragionevoli e legittime.

Il carattere “necessariamente” post-metafisico della critica – dove con l’espressione “metafisica” si può a tutti gli effetti intendere un ambito che si riferisce a “valori ultimi giustificati con riferimento a fonti trascendenti, i quali si distinguono dal mondo delle apparenze” [Jaeggi 2005, tr. it. 2017, 73] – è sancito dalla convergenza di quattro presupposti fondamentali, che ci limiteremo ad enunciare, senza discuterli ulteriormente e assumendoli come momenti ormai consolidati dell’epistemologia delle scienze sociali. Il primo è quello per cui non è possibile rivolgersi cognitivamente e praticamente al mondo senza la mediazione di un *frame of meaning*, di una cornice di significati, che porti a sintesi il fluire di sensazioni e percezioni. In secondo luogo, tali forme di mediazione non possono che essere plurali. I *frames of meaning* possono venire declinati attraverso una molteplicità di concetti tra loro affini: tradizioni, culture, giochi linguistici, paradigmi, etc., e non possono essere riordinati secondo un criterio gerarchico che stabilisca la priorità epistemica e pratica di uno di questi su tutti gli altri. Infine, non è più possibile pensare di ricomprendere la pluralità dei *frames of meanings* all’interno di un metalinguaggio naturale [Ferrara 2008, 2018]. Ancora, come già anticipato, la critica non può presupporre una concezione della natura umana o una filosofia della storia teleologicamente orientata verso un fine stabilito, che funga da metro di valutazione definitivo per situazioni sociali distorte.

La critica sociale è dunque tenuta a fugare ogni dubbio di essere espressione residuale di forme dogmatiche di essenzialismo oggettivizzante e di paternalismo dogmatico. Se si assume che la base del pluralismo moderno è data dall’idea per cui ciascun individuo è autonomo per quanto riguarda l’interpretazione della propria esistenza, allora la critica sociale non può riaffermare in modo autoritario una posizione che “pretende di saperne di più” degli individui stessi su come costoro debbano condurre la propria vita e su come debbano rapportarsi al mondo [Jaeggi 2017, 69; Boltanski, Thévenot 2006; Boltanski, Honneth, Celikates

2014]. La critica sociale non può stabilire ciò che è oggettivamente “buono” per gli individui attraverso la definizione di un nucleo di capacità e funzioni che gli individui devono prescrittivamente seguire e realizzare. Per tornare a riferirsi ai quattro presupposti riportati poco sopra, potremmo dire che la critica non può fare affidamento su concezioni sostanziali della natura umana e della “vita buona”, se della definizione di queste ultime è costitutiva la stessa pluralità e variabilità degli schemi di significato mediante i quali le si coglie. La critica sociale non deve destare il sospetto di essere il riflesso di ideali particolaristici ed esclusivi: essa non può cioè essere meramente dedotta da interpretazioni di un’idea sostanziale di “vita buona” [Honneth 1992, tr. it. 2002].

La dimensione di maggiore complessità che investe la riflessione sul criterio di legittimazione della critica non può più dunque essere considerata quella relativa al suo presunto carattere di verità, dal momento che essa deve necessariamente svilupparsi in modo non dogmatico. La critica non avanza, o meglio non può permettersi di avanzare, criteri di verità dogmatici e definitivamente stabiliti. Essa non può più fare affidamento su contro-visioni del mondo definitivamente “vere” [Santambrogio 2018; Ferrara 2018], con cui valutare come “falso” l’oggetto su cui si concentra. In questo senso, in estrema sintesi, il problema centrale del dibattito normativo contemporaneo non riguarda tanto la presunta “verità” della critica, quanto la sua “validità”. Formulare una critica valida non vuol dire infatti esprimere giudizi che in modo incontrovertibile colgano la verità del fenomeno sociale analizzato. Il nodo problematico fondamentale della riflessione normativa può piuttosto essere sintetizzato in quanto segue: il punto di vista che legittima il criterio di validità della critica deve essere sufficientemente esterno alla situazione sociale criticata, così da poter prendere da essa una distanza che ne consenta la valutazione e che, appunto, non faccia coincidere la critica con una mera sovrapposizione alla realtà vigente. Al tempo stesso, però, l’esteriorità del criterio deve essere compatibile con i limiti che abbiamo già esplicitato: il punto di vista non può diventare totalmente esterno, altrimenti si ricadrebbe in forme di dogmatismo paternalistico, o nell’essentialismo antropologico.

La praticabilità della critica sociale si gioca così lungo il crinale che distingue una critica immanente da una critica meramente esterna [Jaeggi, Celikates 2018; Jaeggi 2016, tr. it. 2016; Cortella 2017; Stahl 2013; Jaeggi, Wesche 2009]. La

sfida della critica si sviluppa come una continua risposta al sottile problema del rapporto tra “un criterio interno che sia troppo interno”, così da far sfumare, o addirittura far perdere del tutto, la sua valenza critica, e “un criterio esterno che sia troppo esterno”, così da riaffermare una dimensione metafisico-dogmatica [Adorno 1951, tr. it. 1994, 304]. Per tale ragione, il dibattito contemporaneo sui presupposti della critica sociale si sviluppa all’interno di una posizione comunemente definita di critica immanente, che rinuncia alla formulazione di criteri assoluti di carattere meramente esterno, senza al contempo cedere alla rassegnazione diagnostica tipica di una certa declinazione del pensiero post-moderno [Crespi, Santambrogio 2013]. Il pensiero post-moderno, coltivando una sorta di speranza di poter guardare da nessun luogo, poiché identificare “un luogo da cui guardare” significherebbe inevitabilmente ristabilire pretese assolutizzanti di verità, ha infatti finito con il cedere all’impotenza, alla incapacità di fare distinzioni, alla rassegnazione all’esistente [Santambrogio 2012]. Stabilire l’immanenza della critica significa dunque percorrere una strada alternativa sia alla rassegnata “debolezza” di impronta post-moderna sia alla “forza” assolutizzante di posizioni dogmatiche. Percorrere il sentiero della immanenza vuol dire sostenere la possibilità di rintracciare la pietra angolare della critica “dentro” la dimensione sociale, senza assumere un punto di vista esterno ad essa. Proprio per tale motivo, la tematizzazione della dimensione sociale diviene l’effettiva discriminante tra le diverse proposte socio-normative e teorico-critiche di carattere immanente: in questo senso è esplicitato il nesso che lega tra teoria normativa e teoria sociale, connubio che attraversa in maniera costitutiva tutte le posizioni di critica immanente.

All’interno della vicenda della Teoria critica, il progetto di una critica immanente di ispirazione hegeliana è stato ripreso, negli ultimi anni, da Axel Honneth. Honneth, distanziandosi in parte dal kantismo habermasiano, ha elaborato un complessivo programma di ricerca volto alla definizione di un nuovo fondamento normativo per la teoria critica della società, riformulata come una teoria delle “patologie sociali” centrata sulla riattualizzazione del concetto di riconoscimento sociale. La concettualizzazione della dimensione sociale coincide infatti per Honneth con un tessuto differenziato di relazioni intersoggettive di riconoscimento, che costituiscono il necessario presupposto dell’autorealizzazione personale. La teoria del riconoscimento di Honneth deve essere collocata, in termini

generali, all'interno delle concezioni positive dell'intersoggettività, secondo le quali il riconoscimento reciproco viene inteso come forma riuscita di socialità e come condizione di possibilità della libera capacità di agire del soggetto, piuttosto che come un impedimento limitante la libertà individuale [Jaeggi, Celikates 2018, 55]. Nonostante la normatività del legame sociale sia stata dedotta da Honneth, almeno limitatamente ad alcuni passaggi del suo programma di ricerca [1993; 1992, tr. it. 2002], dalla valutazione in negativo di esperienze sociali di misconoscimento, offesa, disprezzo e umiliazione, il suo orientamento – come cercheremo di mostrare nel successivo paragrafo – rimane fondamentalmente di carattere normativo, rivolto cioè alla definizione del criterio della critica [Cortella 2017]. Nello sviluppo contenuto del presente contributo, delineremo – in maniera estremamente schematica e senza alcuna pretesa di esaustività – gli aspetti fondamentali che caratterizzano il rapporto tra riconoscimento sociale e normatività nelle tappe fondamentali del pensiero di Axel Honneth.

2. Riconoscimento, libertà sociale e autorealizzazione tra metodo ricostruttivo e riserva genealogica

Axel Honneth è, come ben noto, espressione della terza generazione della Scuola di Francoforte ed è stato protagonista nel corso degli ultimi decenni di un originale programma di rinnovamento della tradizione della Teoria critica. L'innovazione e l'originalità del suo complessivo programma di ricerca risiedono principalmente nell'aver sviluppato una proposta normativa di carattere, al contempo, immanente e ricostruttivo. La teoria di Honneth, al pari di altre proposte normative immanenti, ha "l'ambizione di legare un punto di partenza interno a una validità che trascende il contesto" [Jaeggi, Celikates 2018, 94]. Al tempo stesso, essa è di carattere ricostruttivo, poiché la critica non "comincia dagli ideali o dai valori proclamati esplicitamente di «una comunità», ma dalla normatività implicita delle istituzioni e pratiche sociali" [ivi, 94], che deve essere, appunto, ricostruita normativamente.

Come è possibile arrivare a formulare e definire un criterio di valutazione delle situazioni sociali distorte? La strada percorsa da Honneth per giungere a

rispondere a tale quesito è quella della ricostruzione normativa, la quale consiste nel conferire fondamento a ciò che rende gli ideali critici “un valore normativamente difendibile o desiderabile” [Honneth 2000, tr. it. 2012, 83]. Il modello ricostruttivo di Honneth procede in una doppia direzione: da un lato, descrive in termini analitici la dimensione concettuale di un determinato contesto storico-sociale; dall’altro, avanza una giustificazione dei contenuti normativi che in essa si scorgono [Gregoratto 2013, 50]. Citando Honneth, “per ricostruzione normativa si deve adesso intendere il portare in superficie nella realtà sociale di una data società quegli ideali normativi che offrono un punto di riferimento per una critica che, proprio per questo, trova fondazione poiché raffigura l’incarnazione della ragione sociale” [Honneth 2000, tr. it. 2012, 83]: non appena si è in grado di mostrare che un certo valore o ideale possa fondare il suo carattere vincolante poiché esso “incarna un processo progressivo di realizzazione della ragione, viene così a crearsi una misura fondata per criticare l’ordine sociale dato” [*Ibidem*]. Facendo affidamento su un metodo ricostruttivo, la critica di un determinato ordine sociale “può appoggiarsi su quegli ideali che, al contempo, si possono mostrare come fondati in quanto espressione di un progresso nel processo di razionalizzazione sociale. Per questa ragione, il modello critico della Scuola di Francoforte presuppone, se non proprio una filosofia della storia, almeno una concezione di progresso orientato della razionalità umana” [ivi, 84].

Come leggiamo in quest’ultima citazione, il programma normativo di Honneth ha in comune con la posizione habermasiana l’individuazione di ideali critici che siano espressione di un processo di razionalizzazione. Seppure entrambi condividano una medesima impostazione ricostruttiva, l’orientamento di Honneth è peculiare, in quanto tende a superare il formalismo procedurale habermasiano, recuperando una dimensione normativa universalmente valida, ma eticamente connotata. Egli individua il cuore della dinamica di razionalizzazione non in un doppio processo formale, l’uno rivolto all’intesa e l’altro all’agire strumentale [Habermas 1981, tr. it. 1986], bensì nel concreto conflitto generato dalle aspettative di riconoscimento sociale. Honneth, inoltre, non si astiene dall’indicare i contenuti minimi del criterio normativo della critica. Le possibilità di “vita buona” possono essere perseguite soltanto attraverso il *medium* di presupposti sociali che consentano il libero e autonomo dispiegamento di prospettive di

autorealizzazione. Le condizioni sociali che permettono l'autorealizzazione sono rintracciate da Honneth nel recupero in chiave post-metafisica del concetto di riconoscimento intersoggettivo di matrice hegeliana. In termini hegeliani, infatti, il riconoscimento intersoggettivo rappresenta l'“universale razionale”, ovvero il potenziale razionale immanente allo sviluppo storico-sociale. Ad ogni livello dello sviluppo storico-sociale, tale potenziale trova realizzazione in nuove forme oggettivate e istituzionalizzate del riconoscimento. L'acquisizione di riconoscimento sociale diviene il presupposto normativo, non necessariamente discorsivo, di qualsivoglia agire comunicativo. Questo è l'elemento maggiormente caratterizzante i contorni normativi di *Lotta per il riconoscimento*, monografia all'interno della quale Honneth sistematizza l'esposizione della sua teoria critica del riconoscimento. In quest'opera, il potenziale normativo del riconoscimento sociale viene ricostruito in negativo, sulla base della violazione di legittime aspettative di riconoscimento proprie di individui e gruppi sociali. Le esperienze morali quotidiane di disprezzo, umiliazione, offesa e vergogna costituiscono il movente della risposta normativa alla violazione della reciprocità del riconoscimento sociale, che Honneth differenzia in tre modelli, quello delle relazioni affettive, quello delle relazioni giuridiche e quello delle relazioni più estesamente solidali [1992, tr. it. 2002].

In termini di formulazione positiva del criterio della critica, invece, la giustificazione teorica del punto di vista che guida l'idea di uno sviluppo storico-sociale supportato da un progressivo allargamento delle sfere del riconoscimento sociale è sostenuta dall'orientamento normativo all'auto-realizzazione riuscita – in questa opera è ancora marcato il riferimento al “*surplus* normativo” immanente all'ideale del riconoscimento: le aspettative di riconoscimento eccedono sempre quanto già socialmente vigente e oggettivato nelle istituzioni del riconoscimento [*Ibidem*; Fraser, Honneth 2003, tr. it. 2007]. La “provvisoria condizione finale dal cui angolo visuale è possibile collocare e valutare gli eventi particolari” [Honneth 1992, tr. it. 2002, 202] risiede nei presupposti intersoggettivi dell'autorealizzazione riuscita, i quali – a differenza della situazione comunicativa ideale habermasiana – sono al contempo formali e concretamente contestuali. Rispetto a quest'ultimo punto, è stato però rilevato criticamente come la formulazione dell'ideale dell'autorealizzazione conduca in definitiva a stabilire un fondamento normativo

connotabile nei termini di “un ideale morale, un dover essere, un’idea regolativa astratta” [Cortella 2008, 22], a dispetto delle intenzioni di mitigare il formalismo kantiano (e habermasiano) mediante il recupero della dimensione etica propria del riconoscimento intersoggettivo. Sulla scorta di quanto abbiamo fin qui riportato, possiamo apprezzare come il concetto di “patologie sociali” [Honneth 1996, 2012], insieme a quello di riconoscimento e di autorealizzazione, costituisce uno dei momenti normativi fondamentali dell’impianto teorico di Honneth. Le patologie sociali sono infatti definite come realizzazioni deficitarie della razionalità riconoscitiva derivanti dalla violazione di aspettative di reciproco riconoscimento, la cui legittimità è ricostruita normativamente, come abbiamo chiarito, attraverso il riferimento al criterio dell’autorealizzazione. Le patologie sociali possono dunque essere considerate forme deficitarie della riconfigurazione normativamente orientata del legame sociale che sostiene le possibilità dell’autorealizzazione.

L’opera *Il diritto della libertà* [2011, tr. it. 2015] – seppure in essa si rintraccino numerose revisioni di concetti cardine della teoria normativa sviluppata da Honneth in precedenza, sostituendo in parte, ad esempio, il concetto di riconoscimento sociale con quello di “libertà sociale” e arrivando a prediligere l’idea di “distorsione normativa” a scapito di quella di “patologia sociale” – costituisce la tappa maggiormente compiuta nello svolgimento del programma ricostruttivo di Honneth. Anche in questo volume, Honneth sostiene che la ricostruzione normativa deve essere inevitabilmente sostenuta da risorse sociali di carattere immanente, sostanzialmente riconducibili alla teoria sociale [ivi, 80]. Le teorie di Durkheim e Parsons costituiscono infatti i riferimenti fondamentali nel dare corso a tale intento, mentre in *Lotta per il riconoscimento* le teorie di Mead e Marx avevano rivestito un ruolo centrale. Per quanto la ricostruzione normativa ne *Il diritto della libertà* affondi le proprie radici filosofiche nella *Filosofia del diritto* di Hegel, si tratta di un riferimento che Honneth intende costantemente supportare sociologicamente. Il punto che ci sembra importante enfatizzare, così da ribadire il nesso già esplicitato in precedenza tra teoria sociale e teoria normativa, è che il cambiamento dei riferimenti sociologici accompagna un mutamento della prospettiva normativa rispetto a *Lotta per il riconoscimento*.

Durkheim e Parsons vengono impiegati da Honneth per mostrare come le norme della critica sociale valgano sia da giustificazione di istituzioni storica-

mente determinate sia da criterio mediante il quale valutarne la realizzazione. Le norme della critica sono ricostruite mediante il riferimento alle istituzioni della libertà sociale. La definizione della libertà sociale, della quale non possiamo qui evidentemente rendere conto in maniera dettagliata, poggia nuovamente sul pilastro concettuale del riconoscimento hegeliano. La libertà, a differenza della sua versione negativa e della sua versione riflessiva, giunge ad essere connotata in senso squisitamente sociale nei termini della mediazione di relazioni sociali istituzionalizzate: “il concetto *intersoggettivo* di libertà si allarga a sua volta a un concetto *sociale*: in ultima analisi il soggetto è libero quando, nel quadro delle pratiche istituzionali, incontra un partner al quale è legato da un rapporto di reciproco riconoscimento poiché nei suoi scopi può ravvisare una condizione di realizzazione dei propri scopi” [ivi, 49]. Il mercato capitalistico, le relazioni di amicizia e di intimità e la formazione democratica della volontà rappresentano le tre sfere della libertà sociale istituzionalizzata, o, per meglio dire, le tre “istituzioni della libertà sociale”, ovvero gli ambiti nei quali il riconoscimento intersoggettivo si rapprende in istituzioni socialmente stabilizzate. Tali istituzioni, a loro volta, costituiscono la garanzia che i soggetti in esse coinvolti possano riconoscersi reciprocamente.

Honneth, nell’opera ora presa in considerazione, sembra orientarsi, mediante il riferimento prevalente a Durkheim e Parsons, verso una declinazione del riconoscimento intersoggettivo inteso come momento istituzionalizzato e rappreso nelle forme della libertà sociale, ovvero un riconoscimento oggettivato nei presupposti necessari allo svolgimento della libertà negativa e riflessiva. L’insistenza su alcuni aspetti della teoria sociologica di Durkheim e Parsons sembra essere dirimente nell’accompagnare una differente declinazione del riconoscimento intersoggettivo rispetto a quanto avvenuto in *Lotta per il riconoscimento*. Per quanto in questa opera il riconoscimento sociale svolgesse indubbiamente un ruolo di mediazione istituzionalizzata, di esso veniva maggiormente enfatizzata la dimensione negativa e processuale. Potremmo dire che, se in *Lotta per il riconoscimento* il riconoscimento stesso veniva declinato sia come “istituzioni” che come “esperienza”, sia come mediazione sociale istituzionalizzata sia come processo aperto continuamente sollecitato da esperienze pratiche di sofferenza sociale, in *Il diritto*

della libertà sembra prevalere una idea di riconoscimento inteso fondamentalmente come istituzioni e valori vigenti.

Le istituzioni riconoscitive della libertà sociale sono appunto risorse il cui valore normativo è ricostruito, ovvero stabilito in maniera ricostruttiva: esse non sono né coincidenti con l'astrattezza del dover-essere, né del tutto immanenti, così da sovrapporsi alla realtà valutata. La ricostruzione presuppone una concezione teleologica della storia: la riproduzione sociale delle istituzioni della libertà sociale, tra cui il mercato ha un ruolo privilegiato, rappresenta la conferma empirica che l'adesione routinaria dei membri della società moderna a quelle stesse istituzioni è espressione della convinzione di fare parte di una realtà sociale moralmente più compiuta delle precedenti. Secondo Honneth, la consapevolezza della cooperazione intersoggettiva che sorregge le istituzioni della libertà sociale "può essere ancorata ai meccanismi del mercato, dove pure vigono comportamenti strategici e meccanismi di integrazione sistemica, dal momento che gli interessi individuali che muovono gli attori sul mercato hanno una natura plastica", ma che può tuttavia "essere resa sempre più compatibile con la considerazione delle esigenze degli altri partecipanti" [ivi, 218].

La concorrenza generalizzata propria del mercato può essere adeguatamente compresa in termini di istituzionalizzazione sociale di una comunanza di prospettive, o come "cooperazione comune". Il riconoscimento è rappreso in istituzioni della cooperazione sociale, quali, tra le altre, il mercato. Pratiche e valori sociali vigenti, poiché "routinizzati", legati alla integrazione delle prospettive istituzionalizzate della "libertà sociale", giustificano i criteri della critica, la quale non necessita così di una legittimazione del tutto trascendente la realtà sociale e da costruire *ex novo*.

Il metodo ricostruttivo della critica sociale, a parere di Honneth, deve essere accompagnato da una riserva genealogica. Valori e ideali della realtà sociale ricostruiti normativamente possono infatti andare incontro a una riconfigurazione di significato conseguente al mutamento del contesto pratico all'interno del quale trovano applicazione. Honneth, in una particolare fase del suo programma di ricerca, ha esplicitamente sostenuto la necessità di integrare l'approccio ricostruttivo con una riserva genealogica della critica [Honneth 2000, tr. it. 2012]. Una norma critica può infatti svilupparsi in "una prassi sociale inimmaginabilmente

lontana dal contenuto di senso originale” [ivi, 84]. Il progetto normativo di carattere genealogico si sviluppa allora come analisi del “contesto reale di applicazione delle norme morali” [ivi, 85], senza la quale la critica sociale “non potrebbe essere sicura che gli ideali da lei coltivati nella prassi sociale possiedano ancora il significato normativo che originariamente li distingueva” [*Ibidem*].

L’approccio genealogico deve necessariamente integrare quello ricostruttivo, poiché, se da una parte, come visto, le norme della critica devono trovare un ancoraggio all’interno di legami sociali e istituzioni già vigenti e operanti, di queste deve essere costantemente verificato in che misura conservino i contenuti del loro significato morale originario. Prospettando questo secondo approccio, l’ipotesi di Honneth è che la linea di continuità che lega Nietzsche a Foucault deve integrare la matrice hegeliana della ricostruzione normativa. Nella critica genealogica diviene centrale focalizzarsi sulle pratiche concrete del legame sociale, al fine di coglierne i capovolgimenti di significato. Se, come abbiamo visto, la critica ricostruttiva si sviluppa muovendo dal presupposto del processo di razionalizzazione del sociale mediante l’individuazione di norme, valori e ideali che danno impulso al processo stesso, la critica genealogica ne costituisce una dimensione necessariamente complementare. Essa deve analizzare e valutare il contesto pratico nel quale norme, valori e ideali ricostruiti normativamente trovano effettiva applicazione. Senza l’ausilio del progetto genealogico, la critica non potrebbe garantirsi da sé che norme, valori e ideali ricostruiti conservino il significato normativo che li aveva originariamente individuati in maniera immanente come criteri della critica.

Ecco che così, in una serie di saggi quali *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell’individuazione* [2002a, tr. it. 2010], *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca* [2004a, tr. it. 2010], *Riconoscimento come ideologia* [2004b, tr. it. 2010], Honneth si sofferma in termini genealogici sui paradossi della auto-realizzazione nel contesto socio-culturale del neoliberismo. Le tesi contenute nel primo saggio sono sintetizzabili in quanto segue: le prospettive di autorealizzazione si sono ampliate negli ultimi tre o quattro decenni del Ventesimo secolo come esito di lotte per il riconoscimento sociale riuscite; tali conquiste normative nel contesto socio-culturale del neoliberismo mutano però in “modelli di aspettative istituzionalizzati della riproduzione sociale fino al punto in cui, perduta la loro finalità interna, sono venute a fornire i fondamenti della legittimazione del siste-

ma” [Honneth 2002a, tr. it. 2010, 44]. Tale capovolgimento di dimensioni originariamente normative avviene mediante un “meccanismo paradossale”; il quale costituisce, a parere di Honneth, il nucleo pulsante della sfera socio-simbolica del neoliberalismo. Il legame tra neoliberalismo e rovesciamento di istanze progressive in momenti di conferma legittimante è confermato dal saggio *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*. Il carattere normativamente innovativo del neoliberalismo si situa nella propensione a generare il rovesciamento sistematico delle conquiste normative ottenute nelle diverse sfere della vita sociale (diritto, stima sociale, relazioni affettive, condizioni materiali).

È piuttosto evidente come la critica genealogica conferisca ulteriore consistenza al carattere immanente della critica. Essa si sviluppa su un piano radicalmente immanente: oltre al compito ricostruttivo di individuazione di norme che sono già incorporate nella vita sociale e che possono valere da criteri non dogmatici della critica, la genealogia si inserisce nella dimensione storica cercando di svelare le stratificazioni di significato che una certa norma ha assunto all’interno di contesti sociali e culturali mutati e diversificati. Inoltre, essa svolge un ruolo che la critica ricostruttiva rischia di diluire eccessivamente. Come ha osservato Jaeggi, “se come fondamento della critica si possono utilizzare soltanto le norme che in una data società sono già state riconosciute, la critica si riduce allora a un campo davvero assai limitato e non ulteriormente problematizzabile, e pertanto tende a diventare conservativa piuttosto che trasformativa” [Jaeggi, Celikates 2018, 94].

La critica immanente individua le norme costitutive di un determinato contesto sociale al fine di definire una normatività implicita nelle istituzioni e nelle pratiche sociali. Si tratta di un punto fermo di derivazione hegeliana che, come abbiamo visto, accomuna tutti gli approcci normativi riconducibili alla Teoria critica. La critica genealogica rafforza l’immanenza della ricostruzione poiché non si limita a valutare l’adesione della realtà alla norma, ma guarda anche a quanto la norma continui o meno ad essere in sintonia con la realtà analizzata, così da potersi eventualmente orientare verso una trasformazione di entrambe. La critica genealogica traccia, in negativo, la presa di distanza da una realtà sociale cristallizzata, senza fornire nuovi orientamenti normativi determinati ed è alimentata, in definitiva, dall’“investigazione storica di quegli eventi che ci hanno condotto a costituire noi stessi come i soggetti di ciò che stiamo facendo, dicen-

do, pensando” [Gregoratto 2013, 55]. Ne *Il diritto della libertà*, Honneth sembra aver accantonato questa particolare dimensione della critica sociale, in favore dell’enfasi posta sulla ricostruzione normativa della legittimazione e riproduzione di norme, valori e istituzioni vigenti [Renault 2018].

3. Ritorno all’intersoggettività come esperienza aperta

Dal punto di vista sociologico, la dimensione normativa di carattere ricostruttivo che caratterizza *Il diritto della libertà* ha certamente il merito di ancorare le possibilità della critica ad uno sfondo comune di relazioni riconosciute istituzionalizzate, intrecciate a norme e valori stabilizzati e condivisi, senza dover necessariamente definire dimensioni sociali extra-normative. Il mercato, ad esempio, è dotato, in quanto istituzione della libertà sociale, di una sua normatività immanente fondata socialmente. La libertà può così essere letta attraverso lenti squisitamente sociologiche, facendo emergere, di riflesso, i limiti delle teorie secondo le quali le dimensioni sociali che sono al centro della diagnosi critica rappresentino un contesto del tutto privo di norme morali. Il peculiare approccio ricostruttivo adottato ne *Il diritto della libertà* sembra però far emergere, al tempo stesso, alcune inaggirabili criticità.

In prima battuta, la ricostruzione normativa appare eccessivamente idealizzante [Honneth 2011, tr. it. 2015, 245]. Conseguenza di questo eccessivo idealismo è la deduzione della normatività delle sfere della libertà sociale – anche qui si pensi, a titolo di esempio, all’istituzione del mercato – dalla assenza di contro-movimenti normativi, ovvero dalla adesione routinaria dei soggetti alle norme sociali di tale istituzione. Se le istituzioni della libertà sociale distorcessero la dimensione di cooperazione sociale che è loro immanente, tale distorsione dovrebbe necessariamente innescare delle reazioni morali di carattere conflittuale, che, a parere di Honneth, non si intravedono nello scenario globale attuale. L’assenza di tali reazioni ratificherebbe il carattere normativo delle sfere della libertà sociale. Questo assunto normativo determina però, dal punto di vista sociologico, un restringimento del campo empirico: attraverso una lettura decisamente restrittiva delle forme di partecipazione e dei conflitti sociali attualmente in atto su scala globale, Honneth stabilisce come tali manifestazioni di resistenza siano oggi del tutto

prive della capacità di assumere la forma strutturata dell'indignazione pubblicamente articolata e di mostrare un potenziale di generalizzazione [ivi, 356-357].

Ulteriore esito di tale impostazione normativa idealizzante è la tendenza a non tenere in debita considerazione le dimensioni di potere legate ai capovolgimenti ideologici di norme e valori istituzionalizzati, come invece pienamente contemplato dalla riserva genealogica della ricostruzione normativa [Fazio 2018]. La legittimazione di norme e valori routinizzati può essere a tutti gli effetti l'esito di meccanismi contraddittori di individualizzazione, intrecciati a processi istituzionalizzati che esercitano una forza costringitiva sui soggetti che li subiscono. Ancora, la saturazione normativa di cui sembrano godere le istituzioni della libertà sociale, le quali avrebbero realizzato il potenziale di riconoscimento sociale in esse immanente, conduce a perdere di vista l'idea secondo la quale il riconoscimento ha una valenza processuale e aperta: la posta in palio nelle "lotte per il riconoscimento" appariva come qualcosa di mai definitivamente acquisibile, poiché "all'acquisizione di una sempre maggiore sensibilità normativa da parte dei soggetti farà riscontro la loro richiesta di riconoscimento di sempre più aspetti della loro identità personale e sociale, e un maggiore spirito critico circa il modo in cui è organizzata la società" [Piromalli 2018, 74]. In definitiva, l'approccio ricostruttivo sorretto dalla declinazione del riconoscimento come libertà sociale può apparire eccessivamente conciliante: esso diluisce la sua portata critica, essendo questa troppo legata alle norme "già" vigenti, seppure socialmente costruite, di una comunità. Si tratterebbe di una sorta di "deriva internista", per cui la norma giustifica la sua validità critica in quanto effettiva piuttosto che in quanto legittimata [Cortella 2017].

L'idea che vogliamo solo abbozzare in queste righe conclusive è che tali criticità normative, per lo meno limitatamente ai nodi di carattere sociologico che sollevano, potrebbero essere affrontate mediante il recupero di una declinazione dell'intersoggettività riconoscitiva in termini di esperienza sociale, apertura alla contingenza e processualità. Si tratta effettivamente di declinazioni del riconoscimento sociale che sono state già sviluppate in alcuni momenti dell'itinerario intellettuale di Honneth. Ne *Il diritto della libertà*, come visto, l'immanenza della critica sociale si radica in un'idea di riconoscimento rappreso nelle grandi istituzioni della modernità (il mercato, la formazione democratica della volontà, la famiglia), le quali fondano la critica in quanto forme istituzionalizzate della

solidarietà sociale. In *Lotta per il riconoscimento*, l'immanenza della critica sociale si agganciava ad una idea di riconoscimento sociale incarnato nell'esperienza sociale, piuttosto che rappreso nelle istituzioni [Renault 2018]. Il riferimento alla teoria di Mead consentiva a Honneth di declinare l'intersoggettività come interazione pratica, radicata nella vita quotidiana e nel negativo di cui, in essa, i soggetti fanno esperienza. Il riconoscimento veniva così dedotto dalla violazione di legittime aspettative di riconoscimento che i soggetti subiscono in esperienze quotidiane di offesa e umiliazione. In *Reificazione* [2005, tr. it. 2007], addirittura, il concetto di riconoscimento veniva ulteriormente riconnesso a una dimensione interattiva di carattere pratico e contingente, rimarcandone addirittura la piena portata pre-cognitiva. In quest'opera, che forse solo erroneamente si potrebbe ritenere minore all'interno del percorso di ricerca del pensatore tedesco, Honneth interpretava il riconoscimento – al fine di riattualizzare il concetto di reificazione – come una forma di coinvolgimento qualitativo, pratico ed affettivo, con il mondo (sociale e naturale). Lavorare su una tale declinazione del riconoscimento era utile ad Honneth per sostenere la tesi della reificazione come esito dell'oblio della priorità della disposizione riconoscitiva sulla dimensione meramente cognitiva della conoscenza. In *Reificazione* non viene direttamente citato Mead, il quale sembra comunque essere richiamato tra le righe dei riferimenti qui prevalenti al pragmatismo di Dewey.

Il recupero del pensiero di Mead potrebbe giocare un ruolo fondamentale nel rilanciare una ipotesi sulla intersoggettività riconoscitiva come processo esperienziale aperto. In effetti, ciò che sembra allontanare in maniera decisiva le sociologie di Durkheim e Mead – impiegati appunto come sostegni sociologici, il primo alla proposta normativa de *Il diritto della libertà*, il secondo a quella di *Lotta per il riconoscimento* – è proprio il ruolo attribuito alla dimensione dell'intersoggettività. Per Mead, infatti, la costituzione dell'identità avviene attraverso il *medium* dell'intersoggettività simbolica. Habermas ha ben colto questo aspetto, tracciando una linea di discontinuità tra il pensiero del pragmatista e quello del sociologo francese: “Mead assume una convincente posizione opposta a quella di Durkheim: il processo di socializzazione è al tempo stesso un processo di individuazione” [Habermas 1981, tr. it. 1986, 625]. Se in Mead l'autocoscienza emerge dalla interazione pratica e dalla partecipazione al processo sociale, Durkheim sembra rimanere dualisticamente

legato ad una separazione tra coscienza e pratica. Per quanto Honneth abbia abbandonato il riferimento a Mead, maturando la convinzione di aver eccessivamente normativizzato aspetti di carattere psico-sociale [Honneth 2002b; Piromalli 2012, 243], la possibilità di tradurre il negativo dell'umiliazione e del misconoscimento come blocco pratico dell'agire riconoscitivo, oppure quella di leggere il *surplus* normativo e le aspettative di riconoscimento come processo produttivo, aperto e incompiuto, trova nella dialettica meadiana tra "Me" e "Io" un aggancio sociologico che, pur presentando indubbiamente problemi e criticità, appare essere per certi versi ancora prezioso ed efficace. Il rapporto dialettico tra le due componenti del "Sé" – in particolare la dimensione di apertura propria dall'"Io", che non possiamo qui richiamare in termini espliciti per ragioni di spazio – consente inoltre di recuperare l'idea di contemplare le istanze inoggettivate e inoggettivabili del processo del riconoscimento sociale [Crespi 2004]. Il riconoscimento deve essere infatti anche inteso come presa di consapevolezza circa l'eccedenza che sfugge a quanto fissato in ciò che viene di volta in volta riconosciuto.

In conclusione, il ritorno a una declinazione del concetto di riconoscimento inteso "anche" come intersoggettività pratica, contingente e performativa – che accompagni, senza sostituire, la sua portata normativamente istituzionalizzata – consentirebbe di far emergere dal punto di vista sociologico la eterogeneità e la molteplicità di esperienze sociali diffuse di critica e di partecipazione sociale, spesso di carattere micro-sociale o non palesemente giunte alla ribalta della sfera pubblica, che risultano sintonizzate, da un lato, su una dimensione riconoscitiva, costitutiva e originaria, normativamente definita, ma che, dall'altro, affermano la portata del riconoscimento ben oltre la sua sfera istituzionalizzata e al di là di quanto già fissato in rigide determinazioni oggettivate.

La semantica della socialità riflessa dal concetto di riconoscimento si estenderebbe così a una dimensione che, a fronte del carattere "deficitario" assunto del legame sociale, mostri anche il suo lato produttivo, in termini pratici e aperti, di sempre nuove configurazioni critiche della soggettività e della solidarietà sociale e che faccia emergere i paradossi del legame sociale del tempo che stiamo vivendo, che si nutre di spinte contraddittorie tra sollecitazione continua all'autonomia e altrettanto continua smentita di tale stessa autonomia.

Riferimenti bibliografici

ADORNO, TH. W.

1951, *Minima Moralia*, Einaudi, Torino, 1994.

BOLTANSKI, L., THÉVENOT, L.

1991, *On Justification*, Princeton University Press, Princeton, 2006.

BOLTANSKI, L., HONNETH, A., CELIKATES, R.

2009, *Sociology of Critique or Critical Theory? Luc Boltanski and Axel Honneth in Conversation with Robin Celikates*, in S. Susen, B. Turner, *The Spirit of Luc Boltanski: essays on the "Pragmatic Sociology of Critique"*, Anthem Press, London, 2014, pp. 561-590.

CORTELLA, L.

2017, *I problemi irrisolti della negazione determinata. Rabel Jaeggi fra contestualità e trascendenza*, in "Consecutio Rerum", 2(3), pp. 329-337.

2008, *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, in "Quaderni di Teoria Sociale", 8, pp. 15-32.

CRESPI, F.

2004, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.

CRESPI, F., SANTAMBROGIO, A. (a cura di)

2013, *Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione*, Morlacchi, Perugia.

FAZIO, G.

2018, *Dalla critica ricostruttivo-immanente della modernità alla genealogia del neoliberalismo. Axel Honneth e i problemi di una teoria critica della società oggi*, in "Consecutio Rerum", 2(4), pp. 201-230.

FERRARA, A.

2008, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano.

2014, *The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge.

2018, *Come continuare a parlare di ideologia entro un orizzonte post-moderno*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 59(3), pp. 515-535.

FRASER, N, HONNETH, A.

2003, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma, 2007.

GREGORATTO, F.

2013, *Il doppio volto della comunicazione. Normatività, dominio e critica nell'opera di Jürgen Habermas*, Mimesis, Milano-Udine.

HABERMAS, J.

1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.

HONNETH, A.

1992, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano, 2002.

1993, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

1996, *Patologie del sociale. Tradizione e attività della filosofia sociale*, in "Iride. Filosofia e discussione pubblica", 9(18), pp. 295-328.

2000, *La riserva genealogica di una critica sociale ricostruttiva. L'idea di critica nella Scuola di Francoforte*, in A. Honneth, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, a cura di A. Carnevale A, Pensa-Multimedia, Lecce-Rovato, 2012, pp. 75-86.

2002a, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. Solinas, Firenze University Press, Firenze, 2010, pp. 39-54.

2002b, *Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions*, Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, 45(4), pp. 499-519.

2004a, *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, cit., pp. 55-76.

2004b, *Riconoscimento come ideologia*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, cit., pp. 77-99.

2005, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma, 2007.

2007, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Carnevale A., a cura di, Pensa-Multimedia, Lecce-Rovato, 2012.

2011, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice Edizioni, Torino, 2015.

2015, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano, 2016.

JAEGGI, R.

2016, *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg&Sellier, Torino, 2016.

2005, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, Castelveccchi, Roma, 2017.

JAEGGI, R., CELIKATES, R.

2017, *Filosofia sociale. Una introduzione*, a cura di M. Solinas, Le Monnier, Firenze, 2018.

JAEGGI, R., WESCHE, T.

2009, *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

PIROMALLI, E.

2012, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine.

2018, *Axel Honneth critico dell'economia capitalista: da "Redistribuzione o riconoscimento" (2003) a "L'idea di socialismo" (2015)*, in "Quaderni di Teoria Sociale", 18(2), pp. 61-78.

RAWLS, J.

1993, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, 1994.

RENAULT, E.

2018, *Critica sociale e conoscenza*, in "Consecutio Rerum", 2(4), pp. 127-152.

STAHAL, T.

2013, *Immanent Kritik*, Campus, Frankfurt am Main.

SANTAMBROGIO, A.

2012, *Presentazione a "Critica sociale e emancipazione. Dopo il post-moderno"*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 53(3), pp. 373-382.

Lorenzo Bruni

Riconoscimento e normatività in Axel Honneth. Variazioni normative del legame sociale

Il presente contributo ricostruisce – in maniera schematica e senza avanzare pretese di esaustività – gli aspetti fondamentali che caratterizzano il rapporto tra riconoscimento sociale e normatività nelle tappe fondamentali del pensiero di Axel Honneth. All'interno della vicenda della Teoria critica, il progetto di una critica immanente di ispirazione hegeliana è stato recuperato da Honneth, il quale, distanziandosi dal kantismo habermasiano, ha elaborato un complessivo programma di ricerca volto alla definizione di un nuovo fondamento normativo per la teoria critica della società, riformulata come una teoria delle patologie sociali centrata sulla riattualizzazione del concetto di riconoscimento sociale. La società coincide infatti per Honneth con un tessuto differenziato di relazioni intersoggettive di riconoscimento, che costituiscono il necessario presupposto dell'autorealizzazione personale. Nell'ultima parte del saggio, le criticità emerse dalla ricostruzione dei principali nodi normativi della teoria sociale di Honneth saranno affrontate, per lo meno limitatamente ai nodi di carattere sociologico che sollevano, proponendo il recupero di una declinazione dell'intersoggettività riconoscitiva in termini di esperienza sociale, di apertura alla contingenza e di processualità.

Parole chiave

Riconoscimento, autorealizzazione, libertà sociale, patologie sociali

Lorenzo Bruni è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Perugia, dove è anche titolare dell'insegnamento di Sociologia del Mutamento Sociale. I suoi temi di ricerca, ai quali ha dedicato numerose pubblicazioni di carattere nazionale e internazionale, riguardano il riconoscimento sociale, le emozioni, la vergogna, la teoria critica, la solidarietà e la teoria sociologica classica. Ha svolto un periodo di ricerca all'estero come Visiting Research Assistant presso la Università del Kent. Fa parte

di reti di ricerca internazionali, tra le quali si segnalano il gruppo di ricerca RILES (Ricerche sul Legame Sociale) e la rete internazionale REDISS (Red Internacional de Sociología de las Sensibilidades). Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Forms of shame between social processes and prospects for subjectification* [2019]; *Significati emozionali tra costruzione sociale ed “experiential self”* [2019].

ELEONORA PIROMALLI

La teoria critica di Rahel Jaeggi. A partire da *Che cos'è la critica dell'ideologia?*

Rahel Jaeggi è uno dei nomi più noti e discussi nell'ambito dell'attuale teoria critica di tradizione francofortese. Merito, in particolare, del suo volume del 2005, *Entfremdung* ["Alienazione", tr. it. 2015], ma anche dell'opera *Kritik von Lebensformen* [2014a], dedicata al tema della critica delle forme di vita. Obiettivo del presente articolo è offrire un quadro generale della teoria critica di Jaeggi, a partire dall'articolo *Che cos'è la critica dell'ideologia?* [2009a, tr. it. 2016] (1) che, come sosterremo, costituisce una sorta di tratto d'unione tra le riflessioni dell'autrice sull'alienazione, culminate nell'omonimo volume del 2005 (2), e quelle relative alla critica delle forme di vita, intraprese negli anni successivi (3).

1. *La critica dell'ideologia*

Nel saggio del 2009, Rahel Jaeggi si pone come obiettivo la riattualizzazione di una delle imprese centrali della prima generazione della teoria critica e, ancor prima, del marxismo: la critica dell'ideologia. Jaeggi intende far rivivere il concetto di critica dell'ideologia per ricostruire, a partire da esso, un'idea di critica immanente che sia dotata al contempo di forza descrittiva e normativa.

Passata l'epoca d'oro di concezioni come quella marxista, che mediante la loro filosofia della storia si proponevano di distinguere tra una società "vera" e una "falsa", la critica dell'ideologia sembra ormai dimenticata; ma non per questo è venuta meno la sua necessità sociale, afferma Jaeggi. Ancora oggi vi sono rapporti di dominio dissimulati mediante ideologie, i quali andrebbero sottoposti a critica; ma per poter procedere a tale critica è necessario innanzitutto chiarire cosa sia l'ideologia, e, in secondo luogo, delineare come funzioni (e come possa funzionare in forma riattualizzata, libera da presupposti filosofici ormai divenuti problematici) la critica di essa.

Le ideologie, afferma Jaeggi, sono "sistemi di convinzioni che hanno conseguenze pratiche. Esse operano praticamente, e sono a loro volta effetti di una determinata prassi sociale" [2009a, tr. it. 2016, 63]. Chi è sotto l'influsso di una ideologia, difatti, non soltanto è soggetto a forme di dominio o oppressione, ma è anche "preso «nella morsa» di una falsa interpretazione di questa stessa condizione" [*Ibidem*]. Le rappresentazioni ideologiche sono quindi la chiave di lettura attraverso cui, in determinate condizioni, interpretiamo il mondo, noi stessi e i rapporti sociali, come anche le forme e i modi in cui ci muoviamo al loro interno. Esse occultano, giustificano, o fanno passare come naturali o necessari, di fronte a chi ad essi potrebbe opporsi, rapporti di dominio reali, socialmente e storicamente determinati. La critica dell'ideologia, di conseguenza, svela le circostanze (o almeno, alcune delle circostanze) che permettono al dominio di imporsi e di penetrare, incontrastato, fin nell'animo delle persone.

Marx ed Engels, nell'*Ideologia tedesca*, acutamente mettevano in luce come l'ideologia potesse essere altresì denominata "falsa coscienza socialmente necessaria": la coscienza di chi è vittima di ideologia è falsa, erronea, poiché condotta dall'ideologia stessa a dare un'interpretazione falsa della realtà (la quale, in base alla teoria marxista, è essa stessa "falsa", non vera, ossia null'altro che un passaggio destinato a essere superato nel cammino verso la vera emancipazione); ma al contempo tale coscienza è "socialmente necessaria", poiché la coscienza immediata non può che ingannarsi se costretta a riflettere all'interno di una realtà falsa, in cui i rapporti sociali, intessuti fin nel profondo da contraddizioni e da forme di dominio, rivelano a uno sguardo superficiale una facciata che non è la loro reale conformazione. Le ideologie sono dunque al contempo false (in quanto rappre-

sentazioni erronee di una realtà in sé “falsa”) e “vere”, in quanto l’illusione in cui fanno incorrere i soggetti corrisponde a una contraddizione reale della realtà sociale. Il capitalismo, ad esempio, esalta il valore della libertà del singolo, consistente nel fatto che ogni individuo, a prescindere dalla sua posizione economica, sia una libera persona giuridica. Ma per alcuni soggetti, i proletari, sottoscrivere “liberamente” contratti di vendita della propria forza-lavoro equivale al “[portare] al mercato la propria pelle e non [aver] da aspettarsi altro che la conciatura” [1863-1865, tr. it. 1967, 209].

La critica dell’ideologia deve dunque appuntarsi sia sulla falsa interpretazione di una situazione, afferma Jaeggi, sia sulla situazione stessa: in altre parole, va criticata sia l’ideologia che la prassi di dominio che grazie a essa si mantiene [2009a, tr. it. 2016, 80]. E, per fare questo, non occorre oggi fare riferimento a sistemi di convinzioni o teorie basate su forme di filosofia della storia: una situazione di dominio che, se si rivelasse quale essa è, sarebbe percepita dai soggetti come inaccettabile e li porterebbe alla reazione pratica, non può essere presentata a essi che in termini falsi, qualora ci si voglia assicurare la loro docilità. L’ideologia può quindi rivelarsi per ciò che essa è anche senza fare riferimento a concezioni storico-filosofiche. Al fine di diffondere un’ideologia, oggi come ieri, è necessario fare appello a principi dal contenuto normativo, presentandoli come già pienamente e correttamente realizzati nella prassi, mentre in realtà la loro realizzazione è parziale, distorta o incompleta [ivi, 81-82]: il proletario, all’interno del sistema capitalistico, è tutt’altro che libero, sebbene gli venga ammannita la rappresentazione ideologica della sua libertà di contraente; il “giovane dinamico”, che nell’odierno capitalismo dei servizi viene spinto a sviluppare ed esaltare la sua unicità e creatività, può essere unico e creativo unicamente nei modi e nei limiti richiesti dai dettami del neocapitalismo, e quindi è tutt’altro che libero e creativo.

La critica dell’ideologia, che può dunque fare a meno dei suoi classici presupposti di filosofia della storia, è innanzitutto una forma di critica del dominio, e, si potrebbe dire, la forma preliminare a ogni altra; mira a privare il dominio della sua interessata parvenza di naturalità, necessità e inevitabilità, affinché la reazione pratica a esso e la sua ulteriore critica diventino possibili. Essa riguarda sia l’interpretazione della realtà sociale che la sua trasformazione. Mediante la critica dell’ideologia è possibile quindi, afferma Jaeggi, delineare un modello di

“critica immanente trasformativa”, le cui applicazioni vanno anche oltre la critica dell’ideologia propriamente detta [ivi, 82].

La critica dell’ideologia non è infatti una critica in base a criteri normativi che vengano calati dall’esterno, come un “dover essere”, sulla realtà che viene criticata, senza preoccuparsi delle condizioni di possibilità e di applicabilità della critica stessa; ma non è neanche una critica “interna”, svolta in base a ideali che si ritiene appartengano all’autointerpretazione di una data comunità, ma che siano stati da essa dimenticati, traditi o messi da parte [*Ibidem*]. Piuttosto, essa mira a fare riferimento ai principi stessi a cui l’ideologia si appella, ma demistificando quest’ultima, per prima cosa, mediante un confronto tra tali principi e la realtà sociale, dal quale emerga come essi siano applicati in modo incompleto o distorto; e, in secondo luogo, portando la normatività di tali principi alle sue coerenti conseguenze, ossia ponendo come criterio per la valutazione normativa della realtà lo stesso principio ideale che l’ideologia afferma sia già vigente in essa, ma declinato in base all’interpretazione più ampia, completa ed esigente che si possa darne. La critica dell’ideologia, conclude dunque Jaeggi, è una critica al contempo immanente e trasformativa (la quale mira cioè a trasformare sia i principi ideali affermati nella società sia, mediante l’impresa critica, la realtà stessa); ed è una critica che avviene nel segno della negazione determinata [ivi, 84], in quanto consiste nel portare alle loro coerenti conseguenze i principi normativi finora realizzati in modo incompleto e distorto, ma ideologicamente presentati come già compiuti.

2. La ricerca sull’alienazione

Se nell’articolo del 2009 sulla critica dell’ideologia vediamo quindi Jaeggi riprendere e rivitalizzare a scopi di critica sociale un concetto classico della filosofia marxiana e francofortese, dobbiamo però tenere presente che l’autrice aveva già svolto, su scala più ampia, un’impresa teorica di questo tipo nel volume *Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* [2005a, tr. it. 2015]. Lì, per l’appunto, Jaeggi si proponeva di riattualizzare il concetto di alienazione, anch’esso, dopo l’enorme successo degli anni ’70, finito nel dimenticatoio e ancora legato a una serie di presupposti filosofici al giorno d’oggi diffi-

cilmente sostenibili, ma, al contempo, ancora necessario per descrivere e criticare una varietà sempre più ampia di fenomeni contemporanei¹.

Jaeggi non esplicita in nessuna delle sue opere il tema dei rapporti tra alienazione e ideologia, ma potremmo delineare la questione nel modo seguente. L'alienazione include necessariamente al suo interno un elemento di falsa coscienza, di ideologia, ma non è ad esso riducibile: mentre l'ideologia è una convinzione o un sistema di convinzioni, dunque una *rappresentazione* (che in quanto tale può velare o mascherare la realtà), l'alienazione è un *rapporto reale, concreto*, dei soggetti a sé e al mondo, che per prodursi e conservarsi ha però bisogno dell'ideologia. In un contesto di alienazione, i soggetti *agiscono* in maniera alienata e perpetuano *mediante le loro azioni* una realtà alienata (in cui le loro stesse forze divengono forze estranee che li dominano), non si limitano a *credere* in un'ideologia. Ma che essi credano in un'ideologia è condizione necessaria affinché ci sia alienazione: solo quando ciò che gli uomini hanno prodotto con le loro forze (e che con queste stesse forze potrebbero modificare) viene da essi compreso come una legalità naturale e necessaria, ossia solo quando essi sono vittime di una *rappresentazione* erronea, di un'ideologia, possono *agire* in modo alienato. E l'alienazione stessa è il più potente rinforzo dell'ideologia: quelle che gli esseri umani considerano come legalità necessarie non possono che consolidare in loro l'illusione che la loro vita non sia davvero nelle loro mani, ma appartenga in ultima istanza alle potenze estranee che essi hanno creato “dietro le proprie spalle” e che li dominano.

Falsa coscienza e alienazione, critica dell'ideologia e critica dell'alienazione, sono quindi strettamente legate, nel senso che l'ideologia è una componente dell'alienazione (sul lato cognitivo-rappresentativo) e una condizione necessaria di essa. Al contempo, ideologia e alienazione si connettono anche al tema della critica delle forme di vita, che Jaeggi affronterà successivamente alla pubblicazione di *Alienazione*: una forma di vita ingiusta e inadeguata può infatti essere criticata, sia teoricamente che a livello pratico, solo una volta che la sua realtà di dominio sia stata rivelata; e questo può avvenire solo una volta che si sia sgombrato il campo, mediante le relative modalità di critica, da forme di ideologia e

1. I primi accenni al concetto di alienazione compaiono in Jaeggi già nell'articolo *Solidarity and Indifference* [2001], ma il più diretto antecedente del volume del 2005 è il saggio *Aneignung braucht Fremdheit: Überlegungen zum Begriff der Aneignung bei Marx* [2002].

di alienazione. In questo senso, la critica dell'ideologia e dell'alienazione sono propedeutiche alla critica delle forme di vita, e *Che cos'è la critica dell'ideologia?* costituisce l'ideale *trait d'union* tra *Alienazione* e *Kritik von Lebensformen*.

Jaeggi, in *Alienazione*, definisce l'alienazione come “relazione in assenza di relazione” [2005a, tr. it. 2015, 41]: essa non consiste semplicemente in una separazione o scissione, ma in una separazione o scissione di qualcosa che dovrebbe essere unito e che, anche dopo essersi separato, resta in qualche modo in rapporto con ciò da cui ora è diviso, sebbene si tratti di un rapporto manchevole e deficitario. L'alienazione configura quindi una situazione in cui ciò che “appartiene” al soggetto gli è allo stesso tempo *proprio ed estraneo*: alienazione si dà quando la nostra vita ci sembra procedere autonomamente e sgradevolmente su binari che non abbiamo scelto, ma su cui al contempo ci siamo ritrovati senza che nessuno ci abbia costretto; quando riconosciamo in noi desideri, impulsi o reazioni che d'altra parte non sentiamo nostri, sebbene essi alberghino proprio in noi; quando non possiamo più, per diverse ragioni, nessuna delle quali immediatamente da noi identificabile, “sentirci a casa” nel mondo che abitiamo, lo stesso mondo che abbiamo in parte plasmato a nostra misura e che magari, fino a poco prima, sentivamo pienamente nostro.

Sono molti i fenomeni sociali riconducibili ancora oggi all'alienazione, i quali rivelano come essa sia tutto meno che inattuale, afferma Jaeggi: le vite dei moderni “imprenditori forza-lavoro”, costretti o spinti a conformarsi, fin nelle pieghe della loro soggettività, alle richieste dell'azienda e del mercato; gli impiegati metaforicamente incatenati per otto ore al loro posto di lavoro, che aspettano solo l'uscita da esso per poter “vivere” qualche ora, prima di andare a dormire e ricominciare una giornata identica alla precedente; “lo scienziato che pubblica solo con l'occhio rivolto al *citation index*; il medico che non può dimenticare per un solo momento l'ordine tariffario” [ivi, 44]. E molti altri esempi, non relativi solo all'ambito del lavoro, si potrebbero ancora fare. Perché allora il concetto di alienazione e la critica dell'alienazione appaiono come qualcosa di irrimediabilmente obsoleto?

Le ragioni, sostiene Jaeggi, vanno ricercate nei presupposti filosofici, ormai non più sostenibili, della critica dell'alienazione: essa, infatti, si presenta quanto mai vulnerabile ad obiezioni di essenzialismo, paternalismo e prometeismo.

L'obiezione di essenzialismo consiste nel fatto che, nella teoria dell'alienazione, viene solitamente applicato un modello per cui il sé alienato coinciderebbe con un "falso sé" che soppianterebbe nell'individuo il "vero sé", o la vera natura umana, distorcendo alcune qualità e capacità essenzialmente proprie dell'essere umano. Vi sarebbe quindi un'essenza umana svincolata dalla storia e dalla società, che si tratterebbe di riportare alla luce o "ritrovare" [ivi, 81]. Questo procedimento, tuttavia, non solo tende a reificare e oggettivare le qualità umane, ma si basa sull'assunzione insostenibile e antipluralistica di una natura umana sostantiva e sempre uguale a sé stessa; un'assunzione che è stata ormai sconfessata nel panorama filosofico contemporaneo. Lo stesso discorso si applica al problema del paternalismo: nella classica critica dell'alienazione è il teorico che, a quanto pare costitutivamente immune dall'alienazione e fine conoscitore dei veri tratti della natura umana, deve rivelare ai soggetti inconsapevoli e alienati la loro condizione. Siamo in presenza di un altro procedimento fortemente contestato dalla filosofia contemporanea: il teorico non può vantare "per essenza" alcuna superiorità critico-epistemologica rispetto agli altri soggetti e, anche se così fosse, ogni individuo va ritenuto, in linea di principio, il miglior giudice della propria situazione, afferma Jaeggi [ivi, 82]. Infine, la teoria classica dell'alienazione faceva capo, in molte sue versioni, a una prometeica visione dell'emancipazione come totale trasparenza del mondo e dell'interiorità umana di fronte ai soggetti stessi [ivi, 86]: niente più conflitti, attriti, zone d'ombra, aspetti di imprevedibilità e di inconnoscibilità del mondo, di noi stessi e delle nostre azioni individuali e collettive, ma solo pace, conoscenza, consapevolezza e armonia. Da una parte per l'influsso della psicoanalisi e la psicologia sociale, che hanno rivelato come l'animo umano si costituisca anche di lati oscuri, impensabili e impensati, dall'altra per l'impatto storico di avvenimenti come le due guerre mondiali e l'Olocausto, che hanno dato consistenza reale a questo lato oscuro dell'umanità, e infine per il collassare delle ideologie politiche basate su filosofie della storia emancipatrici, una simile idea di conciliazione non sembra più sostenibile.

Se però non si vuole rinunciare al potenziale critico e diagnostico del concetto di alienazione, occorre impegnarsi in una sua riattualizzazione che ne emendi i presupposti, al fine di porlo al riparo dalle obiezioni che abbiamo considerato. Proprio questo si propone di fare Jaeggi, e un passaggio fondamentale in questa

impresa è la determinazione di una concezione del sé umano su cui poi edificare il concetto di appropriazione, ossia l'opposto normativo dell'alienazione (quest'ultima, afferma l'autrice, è "una relazione di appropriazione impedita") [ivi, 263].

Il sé umano, afferma Jaeggi, è al contempo un dato e un prodotto, una realtà che si costruisce mediante un continuo processo di interazione con l'ambiente materiale, sociale e naturale, mediante la nostra azione e relazione con il mondo. In essa, trasformando il mondo, siamo anche noi a trasformarci: non vi è un sé costantemente uguale a sé stesso, né tantomeno un "vero sé" a cui possa essere contrapposto un "falso sé", bensì una soggettività in divenire [ivi, 270-276]. Questa soggettività, che noi articoliamo e trasformiamo, non è però al contempo, come vorrebbero i sostenitori delle filosofie postmoderne, qualcosa che possiamo re-inventare da zero giorno per giorno, o che possiamo sempre di nuovo riplasmare integralmente come un'opera d'arte [ivi, 314-320]: essa è un processo di costruzione che non può prescindere dal già costruito, sebbene, d'altra parte, neanche si articoli secondo una forma data o attorno a un nucleo immodificabile (come Jaeggi sostiene in polemica con Harry Frankfurt) [ivi, 287 ss.].

Tale processo di interazione con il mondo, che è al contempo trasformazione di sé e del mondo, è denominato da Jaeggi "appropriazione". Appropriarsi di qualcosa è più che meramente possederlo allo stesso modo in cui si potrebbe possedere un oggetto: appropriarsi di qualcosa è farlo proprio, dargli una forma che è nostra e di nessun altro, una forma che è quindi in una certa misura diversa anche da quella che esso aveva in origine; è adattarlo a sé e dunque trasformarlo, ma al contempo farlo penetrare in sé al tal punto che se ne viene, in una qualche misura, trasformati. Il nostro sé, sostiene Jaeggi, si costruisce mediante rapporti di appropriazione: entrando in relazione con il mondo e agendo in esso costruiamo "il nostro" mondo, quello in cui possiamo sentirci a casa; ma al contempo veniamo da questo trasformati, integriamo in noi gli stimoli che da esso ci provengono e a partire da questo, continuamente, costruiamo e ricostruiamo noi stessi. La costruzione del sé è la costruzione di una storia che può dirsi riuscita se l'individuo, necessariamente con fatica (e rifuggendo qualsiasi ideale di totale armonia e conciliazione) "riesce a integrare le rotture e le ambivalenze della propria biografia" [ivi, 290].

L'alienazione è per l'appunto la negazione di un rapporto appropriante con sé o con il mondo: parti della nostra interiorità, che abbiamo inconsapevolmente isolato dal resto del nostro mondo interno, riemergono inaspettatamente alla nostra attenzione come istanze estranee; la nostra stessa vita, per una serie di ragioni, può apparirci come qualcosa che non abbiamo "costruito" noi; il mondo in cui abitiamo può risultarci freddo e ostile, e la nostra azione in esso presentarsi a noi stessi come se si svolgesse dietro a un vetro. L'appropriazione è a sua volta condizione di autodeterminazione: solo l'individuo che non sia alienato, e che quindi abbia coscienza della sua volontà e delle sue azioni, può determinare liberamente i suoi progetti. E, a sua volta, l'autodeterminazione è condizione di realizzazione di sé [ivi, 337]², ossia della possibilità di ciascuno di realizzare nel mondo i suoi piani di vita liberamente scelti.

Jaeggi chiarisce la sua concezione dell'alienazione mediante l'esame di quattro immaginari, ma realistici, esempi di persone che vivono una vita alienata: un giovane ricercatore di città che, dopo essersi fatto una famiglia ed essersi con essa trasferito a vivere nei sobborghi, sente improvvisamente a sé estranea la vita regolare, ordinata, tutto sommato priva di eventi per cui lui stesso si è adoperato; il caso di una donna che conduce la sua vita in base alle sue solide convinzioni femministe, la quale però, di fronte a uomini per cui prova attrazione, si scopre con sorpresa e fastidio ad abbassare lo sguardo e fare timidi risolini, come una ragazzina desiderosa di protezione; un giovane redattore di un giornale che, zelante nella sua attività professionale, si è a tal punto identificato nel proprio ruolo lavorativo da trasformarsi in una macchietta; e un professore universitario che inaspettatamente perde qualsiasi interesse e partecipazione emotiva nei confronti del suo lavoro. Mediante l'analisi di questi esempi di alienazione, Jaeggi mira non già ad esaurire le possibili casistiche del fenomeno [2016, tr. it. 2017, 324], bensì a far luce sulle forme della sua articolazione interna, come anche sull'articolazione interna della soggettività umana: come si può descrivere un sé che si aliena da sé? E, ancor prima, come si può descrivere il funzionamento della nostra soggettività, la sua

2. Sebbene in Jaeggi il rapporto tra il concetto di appropriazione e quelli di autodeterminazione, realizzazione di sé e libertà positiva emerga, nel complesso, in maniera poco chiara e con notevoli oscillazioni. Sul punto cfr. Petrucciani [2016].

strutturazione consueta, e il modo in cui questa può naufragare, dando luogo a forme di alienazione?

Preponderante, in *Alienazione*, è lo spazio che l'autrice dà a simili riflessioni al confine tra teoria della soggettività, psicologia morale e antropologia filosofica. Da questo discende una serie di conseguenze per l'impianto complessivo della teoria di Jaeggi: innanzitutto, come detto, per gran parte del volume il focus dell'autrice è sulla struttura della soggettività umana; il soggetto è pensato come un essere costitutivamente e profondamente relazionale, ma la prospettiva che si assume nel trattare l'alienazione è essenzialmente quella del *singolo soggetto* di fronte a un mondo materiale o sociale che gli si pone come estraneo. Non vi è, come scrive Frederick Neuhouser, alcuna attenzione “per quella nota branca della critica sociale fondata sull'alienazione – e resa famosa da Marx – che situa l'alienazione non primariamente in una forma di soggettività, ma in tratti oggettivi delle pratiche sociali (es. il lavoro nella società capitalistica) e che restano una fonte di alienazione a prescindere dalla condizione soggettiva di coloro che le perpetuano” [2007].

L'apparente interesse di Jaeggi per l'aspetto filosofico-morale e psicologico-morale della questione, più che per quello filosofico-politico, è testimoniato anche dal fatto che, a fronte di ricche analisi sulla soggettività umana, non vi è nell'opera alcuna analisi e critica delle istituzioni (alienate o alienanti). In una prospettiva di filosofia politica e di critica sociale, si potrebbe affermare che il singolo soggetto si aliena anche e soprattutto perché nella società vi sono rapporti sociali consolidati che lo portano a estraniarsi da parti di sé o a non potersi appropriare con successo del mondo in cui vive. Nell'analisi di Jaeggi, invece, sebbene non manchino nella parte finale alcuni accenni alla questione [2005, tr. it. 2015, 367-368], viene indagato più il modo generale *in cui* l'umana soggettività si aliena, che non i motivi sociali, economici o politici *per cui* una persona che vive al giorno d'oggi in una società caratterizzata dalle istituzioni che conosciamo, può alienarsi. Nel 2009 Jaeggi dedicherà al tema delle istituzioni, e dell'alienazione che istituzioni non adeguate possono causare nei soggetti, un articolo dal titolo *Was ist eine (gute) Institution?*, ma la questione, sfortunatamente, non verrà poi ulteriormente ripresa dall'autrice. In ogni caso, al di là delle obiezioni che si possono rivolgere al libro, esso rappresenta l'opera che ha riportato il concetto di

alienazione all'attenzione filosofica, liberandolo dalle incrostazioni che lo rendevano inutilizzabile. Con questo volume del 2005 siamo quindi alla presenza di un punto di riferimento imprescindibile per chi oggi voglia parlare di alienazione e se il discorso su questa categoria della critica filosofica è oggi nel pieno di un produttivo e vivace *revival* il merito è in primo luogo di Jaeggi.

3. La critica delle forme di vita

Se *Entfremdung* (ri)apriva un mondo, quello relativo alla ripresa teorica e pratica del concetto di alienazione, dopo l'uscita del volume Jaeggi non si dedica, però, a esplorare tale mondo³; l'autrice allarga invece repentinamente il campo, scegliendo di impegnarsi, già dall'articolo "*Il singolo non può nulla contro questo stato di cose*": *i Minima moralia come critica delle forme di vita* [2005b, tr. it. 2016], in una critica delle forme di vita. È probabile che, in Jaeggi, la genesi della riflessione sulla critica delle forme di vita sia derivata direttamente dalle ricerche sull'alienazione: non solo perché, come abbiamo detto, la critica dell'alienazione (così come quella dell'ideologia) è propedeutica alla critica delle forme di vita, ma anche perché in quest'ultima impresa teorica vengono in piena luce alcuni temi, come la difficile coesistenza tra la dimensione dell'etica e quella della morale, che costituivano un effettivo problema in *Alienazione*, e rispetto ai quali Jaeggi cerca ora una terza via. L'autrice, come vedremo, cercherà di pervenire a "una critica sociale immanente che superi le limitanti distinzioni che vedono contrapposte «etica» *versus* «morale», oppure «vita buona» *versus* «principi morali», oppure "giusto" *versus* «buono»" [2015, tr. it. 2016, 121].

Innanzitutto occorre spiegare cosa sia una forma di vita: le forme di vita, scrive Jaeggi, "sono dei fasci inerti di pratiche sociali". Le "pratiche sociali", a loro volta, sono "sequenze di singole azioni (o atti) che possono essere più o meno complesse e inclusive, che hanno un carattere (più o meno) abituale e ripetitivo" [ivi, 124]⁴ e

3. Al tema Jaeggi dedicherà ancora l'articolo *Vivre sa propre vie comme une vie étrangère* [2009c], incentrato sul rapporto tra alienazione e autodeterminazione e, anni dopo, la *Seconda postfazione* ad *Alienazione*, già citata.

4. Sul concetto di forma di vita, cfr. anche Jaeggi [2014a, 67 ss].

che “possono esistere ed essere comprese soltanto sullo sfondo di una sfera di senso socialmente costituita” [ivi, 125]. Le forme di vita sono fasci “inerti” di pratiche sociali perché, in misura maggiore o minore, includono delle prassi dotate di una certa stabilità sociale. Esempi di pratiche sociali sono fare la spesa al supermercato o partecipare alle elezioni, mentre un esempio di forma di vita è il capitalismo, se lo si considera non solo come un particolare sistema economico fondato sul perseguimento del profitto individuale mediante la concorrenza sul libero mercato, bensì anche nelle sue forme culturali, sociali, di soggettivazione, ecc.

La critica immanente, che Jaeggi aveva introdotto in *Cos'è la critica dell'ideologia?*, nell'articolo del 2013 *Che cosa c'è (se c'è qualcosa) di sbagliato nel capitalismo?* [tr. it. 2016]⁵, dedicato al capitalismo in quanto forma di vita, viene declinata secondo tratti simili a quelli del saggio del 2009. Senonché adesso Jaeggi prende posizione sulla distinzione tra morale ed etica proponendo di “incorporare” la prima nella seconda; l'autrice afferma che il carattere non-naturale dello sfruttamento, e l'ingiustizia “morale” che lo pervade, possono essere messi in luce solo sulla base del confronto con diverse forme di vita, spostandosi quindi sul terreno dell'etica [ivi, 109, 113]. È però nel libro *Kritik von Lebensformen* [2014a] e nell'articolo *Per una critica immanente delle forme di vita* [2014b, tr. it. 2016] che troviamo i più recenti sviluppi sia dell'idea di critica immanente che delle riflessioni di Jaeggi miranti alla ricerca di un modo per coniugare etica e morale⁶. Come giungere a una critica che associ un criterio interno a un valore trasformativo e trascendente, e come, al contempo, non arenarsi sulle secche di una vuota, eccessiva formalità, ma nemmeno sprofondare in un'essenzialistica sostanzialità etica?

La risposta dell'autrice, in entrambe le opere appena citate, si articola secondo una singolare sintesi, da una parte, dell'idea di *problem solving* derivante dal pragmatismo deweyano, e, dall'altra, del concetto di sviluppo dialettico di Hegel (al quale viene dedicata particolare attenzione anche nel saggio *Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory*) [2017]: “le forme di vita sono casi di *problem solving*; rispondono ai problemi affrontati dalla nostra specie: sono tentativi di risolverli” [2014b, tr. it. 2016, 130], afferma Jaeggi, e continua: “la riuscita delle forme di vita può essere misurata dal grado in cui esse soddisfano le richieste di

5. Sulla critica del capitalismo come forma di vita, cfr. anche Fraser e Jaeggi [2018].

6. Cfr. anche, su un piano più generale, Jaeggi e Celikates [2017, tr. it. 2018].

problem solving” [ivi, 137]. Va specificato che qui non si tratta di prestazioni di *problem solving* che le forme di vita, come entità sovraindividuali, effettuerebbero in modo sistemico o altrimenti “automatico”. Quando una forma di vita entra in crisi, o in essa emerge una crisi, è a causa di sue contraddizioni interne che, afferma Jaeggi riprendendo Hegel, premono per il loro stesso scioglimento [2014a, 368-375]. Queste crisi possono verificarsi perché la forma di vita non riesce più a rispondere adeguatamente a condizioni esterne mutate, o perché il suo stesso funzionamento ha provocato l'emergere di nuovi problemi che, al suo interno, non possono trovare soluzione. Non siamo neanche di fronte a una prospettiva funzionalista: sì, le crisi sono solitamente al contempo normative e funzionali, ma è a causa di contraddizioni normative che la forma di vita cessa di “funzionare”, ossia di essere ritenuta soddisfacente dai soggetti. Essi non la vedono più corrispondere alle sue stesse promesse normative, smettendo quindi di riprodurla o rivoltandosi contro di essa [ivi, 198]. E qui arriviamo alla critica immanente: la crisi delle forme di vita che, come abbiamo detto, è in prima istanza una crisi normativa si verifica per l'appunto perché, per ragioni che possono essere diverse, una determinata forma di vita non riesce più a soddisfare le aspettative normative dei soggetti, o, in altre parole, a tenere fede ai principi normativi che sostiene di incarnare. È in tal senso che il concetto “borghese” di libertà ed eguaglianza di fronte alla legge venne criticato come insufficiente e manchevole, una volta che, di fronte alla povertà di molti a contrasto con la ricchezza di pochi, ne emerse tutta la parzialità, e da ciò scaturirono le lotte del Novecento per i diritti sociali. Ed è nello stesso senso che gli ideali di creatività, unicità e autonomia oggi sbandierati dal nuovo capitalismo possono essere contestati mediante un confronto tra il loro reale contenuto normativo e la realtà di oppressione, omologazione e introiezione della coercizione che contraddistingue la loro attuale applicazione.

Non solo, hegelianamente, la realtà è per Jaeggi costituita da contraddizioni che trovano sbocco in tensioni e crisi; ma l'oggetto stesso della critica, manifestando la propria crisi nella realtà sociale, si pone spontaneamente agli occhi del teorico come ambito di problematicità da esaminare (Jaeggi parla a tal proposito di “critica oggettiva”) [2017, 212; cfr. 2014a, 305-306]. L'autrice può dunque tirare le somme del suo pluriennale lavoro sulle forme di vita: la critica a cui si perviene è immanente e trasformativa, mentre la categoria di “forma di vita” riesce a

operare come ambito di congiunzione tra la critica morale universalistica, da una parte, e la critica bastata su concezioni di vita buona socialmente e storicamente determinate, dall'altra.

Naturalmente, alcune domande rimangono aperte. In conclusione a questo contributo ci limitiamo a porne una: qual è il ruolo del teorico nel quadro appena tracciato? Egli deve assecondare il “movimento delle contraddizioni”, rivolgendo la sua attenzione ai contesti problematici portati alla sua attenzione dai conflitti sociali, o intervenire con analisi e interpretazioni anche là dove il materiale per la critica non si offre in maniera “oggettiva”? In quest'ultimo caso, il rischio è quello del paternalismo; nel primo, riferirsi unicamente alla cartina di tornasole dei conflitti sociali equivarrebbe all'impotenza nei casi in cui, come negli ultimi anni, a una forte, percepibile sofferenza sociale non si accompagna la nascita di movimenti sociali degni di nota né di conflitti di larga scala, e la reazione prevalente sembra quella della rassegnazione di fronte a eventi percepiti come incontrastabili, della disaffezione dalla politica e del ritiro nel privato. Ma bisognerebbe allora tornare alla categoria di alienazione, considerata stavolta prevalentemente in chiave filosofico-politica. E, così, il cerchio si chiuderebbe.

Riferimenti bibliografici

FRASER, N., JAEGGI, R.,

2018, *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, Polity Press, Cambridge.

JAEGGI, R.,

2001, *Solidarity and Indifference*, in R. ter Meulen, W. Arts, R. Muffels (eds.), *Solidarity in Health and Social Care in Europe*, Kluwer, Dordrecht, pp. 287-308.

2002, *Aneignung braucht Fremdheit: Überlegungen zum Begriff der Aneignung bei Marx*, in "Texte zur Kunst", 19(46), pp. 66-69.

2005a, *Alienazione*, a cura di Giorgio Fazio, EIR, Roma, 2015.

2005b, «Il singolo non può nulla contro questo stato di cose»: *i Minima Moralia come critica delle forme di vita*, in Id., *Forme di vita e capitalismo*, a cura di Marco Solinas, Rosenberg & Sellier, Torino, 2016, pp. 33-60.

2009a, *Che cos'è la critica dell'ideologia?*, in Id., *Forme di vita e capitalismo*, cit., pp. 61-90.

2009b, *Was ist eine (gute) Institution?*, in R. Forst, M. Hartmann, R. Jaeggi, M. Saar, *Sozialphilosophie und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 528-544.

2009c, *Vivre sa propre vie comme une vie étrangère*, in M. Jouan, S. Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie?*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 89-107.

2013, *Che cosa c'è (se c'è qualcosa) di sbagliato nel capitalismo? Tre strategie della critica*, in Id., *Forme di vita e capitalismo*, cit., pp. 91-118.

2014a, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin.

2014b, *Per una critica immanente delle forme di vita*, in Id., *Forme di vita e capitalismo*, cit., pp. 119-140.

2016, *Postfazione alla seconda edizione*, in Id., *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, a cura di Giorgio Fazio, Castelvecchi, Roma, 2017, pp. 319-346.

2017, *Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory*, in B. Bargu, C. Bottici (eds.), *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 209-224.

JAEGGI R., CELIKATES R.,
2017, *Filosofia sociale. Una introduzione*, cura di Marco Solinas, Le Monnier, Firenze,
2018.

MARX, K.,
1863-65, *Il capitale*, Libro primo, Editori Riuniti, Roma, 1967.

NEUHOUSER, F.,
2007, *Rahel Jaeggi. Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*,
in “Notre Dame Philosophical Reviews”, 2 luglio.

PETRUCCIANI, S.,
2016, *Alienazione: un concetto da rivisitare?*, in “Etica & Politica”, 18(3), pp. 109-
119.

Eleonora Piromalli

La teoria critica di Rahel Jaeggi. A partire da Che cos'è la critica dell'ideologia?

In questo articolo viene tracciato un quadro generale della teoria critica di Rahel Jaeggi. Il punto di partenza della nostra ricostruzione è l'articolo del 2009 *Was ist Ideologiekritik?*, in cui Jaeggi si dedica a riscoprire e a riattualizzare una delle imprese fondamentali della tradizione marxista: la critica dell'ideologia (I). *Was ist Ideologiekritik?*, sosteniamo in questo saggio, costituisce un ideale punto di unione tra le precedenti riflessioni di Jaeggi sul tema dell'alienazione e i suoi più recenti studi sulla critica delle forme di vita. Alle ricerche di Jaeggi sull'alienazione, culminate nel noto volume del 2005, dedichiamo la seconda sezione del contributo, provando altresì a chiarificare il rapporto tra alienazione e ideologia (II). Infine ricostruiamo le recenti elaborazioni di Jaeggi sul tema della critica delle forme di vita e la sua concezione di critica immanente, concludendo con una sollecitazione critica (III).

Parole chiave

Rahel Jaeggi, ideologia, alienazione, forme di vita, appropriazione

Eleonora Piromalli è, attualmente, assegnista di ricerca in Filosofia politica presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma "Sapienza". I suoi lavori rientrano nell'ambito della teoria critica, con particolare riferimento alla teoria del riconoscimento, alla democrazia deliberativa e alle teorie del potere. Ha pubblicato le monografie *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento* [2012], *Michael Mann: le fonti del potere sociale* [2016] e *Una democrazia inclusiva. Il modello di Iris Marion Young* [2017]. È inoltre autrice di numerosi articoli pubblicati su riviste italiane e internazionali.

GIORGIO FAZIO

Se l'accelerazione è il problema, la risonanza è la soluzione? Una lettura ricostruttiva del nuovo programma di teoria critica di Hartmut Rosa

Introduzione

Con già una vasta produzione filosofica e sociologica al suo attivo, circolata e discussa su scala internazionale, Hartmut Rosa si presenta oggi come uno degli esponenti di spicco di una nuova generazione della teoria critica tedesca che sta contribuendo, con i propri lavori, a vivificare e a riattualizzare la ricca eredità della Scuola di Francoforte. Divenuto noto nel dibattito internazionale per i suoi studi sull'accelerazione sociale, Rosa ha esibito fin dai suoi primi lavori la capacità di rielaborare in modo originale una grande mole di temi e di approcci, di mettere in comunicazione ambiti disciplinari differenti e di pervenire relativamente presto ad un autonomo programma di teoria critica. Il suo percorso di ricerca, posto al confine tra filosofia, teoria sociale e sociologia, è stato scandito da tre voluminose monografie, intervallate da molti altri articoli e interventi minori: un primo studio dedicato ad offrire una ricostruzione sistematica della traiettoria filosofica di Charles Taylor, frutto della rielaborazione della sua tesi di dottorato; lo studio in cui ha delineato la sua teoria generale dell'accelerazione sociale della modernità, scaturito dalla sua tesi di abilitazione; infine, il libro in cui ha presentato un nuovo programma di teoria critica fondato sull'introduzione della categoria di risonanza, concepita come parametro di mi-

sura di una sociologia della buona vita [Rosa 1998, 2005, 2016]. A dispetto della continuità di temi e di opzioni teoriche, e della coerenza di un percorso che si è sviluppato nella forma di una sequenza di risposte a sfide che venivano formulate negli studi precedenti, questa successione di lavori non è stata priva di discontinuità e di tensioni interne. Cosicché, quello che costituisce per il momento l'approdo sistematico di questo percorso, per altro verso può essere letto anche come la rinuncia ad alcune linee di pensiero che erano state abbozzate nei lavori precedenti. Nel prosieguo di questo contributo, proveremo a ripercorrere le tre tappe di questo itinerario di ricerca, con l'intento di chiarire l'apporto che esso ha offerto agli attuali dibattiti interni alla teoria critica di matrice francofortese. Si tenterà di metterne a fuoco, accanto ai meriti e ai punti di originalità, anche i limiti e le questioni aperte.

1. Il modello iniziale di una teoria critica ermeneutica

Il punto d'avvio della ricerca di Rosa coincide, come si è detto, con uno studio dedicato ad offrire un'interpretazione della filosofia politica di Charles Taylor. Per l'importanza che il confronto con il filosofo canadese ha avuto e ha tuttora nel percorso intellettuale di Rosa, è opportuno soffermarsi innanzitutto su questo testo. L'intento di fondo di questo lavoro, accurato e complesso, è quello di mostrare che la filosofia di Taylor può costituire un punto di riferimento teorico fondamentale per il compito di riformulare una versione contemporanea di teoria critica. Questa tesi viene formulata sullo sfondo di un contesto di discussione fortemente influenzato a quel tempo da Axel Honneth, il *Doktorvater* di Rosa. Nell'introduzione del suo studio, Rosa si richiama non a caso al saggio *Tradizione e attualità della filosofia sociale* [1996, tr. it. 1996] in cui Honneth aveva proposto una ridefinizione delle ambizioni teoriche, del *modus operandi* e delle prospettive future della filosofia sociale. Questo saggio si era concluso con un rimando ai lavori di Taylor, ai quali veniva assegnato un significato di assoluto rilievo nel quadro dei tentativi contemporanei di riattualizzare questa tradizione, sebbene ne venissero messi in rilievo alcuni aspetti problematici. Rosa si richiama a questa interpretazione, ma ne inten-

de mettere in questione le conclusioni. Per comprendere questa posizione, è utile quindi richiamare brevemente le tesi di questo saggio.

Nel suo articolo, Honneth mostrava come, fin dal suo sorgere, il fine della filosofia sociale fosse quello di compiere la diagnosi delle patologie sociali, nel senso specifico di quei processi sociali della modernità che minano le condizioni di una vita riuscita. Ricostruendo la parabola di questa tradizione egli chiariva come, per un lungo tratto di tempo, questo tipo di critica sociale aveva ricavato i propri parametri di valutazione normativi da concezioni dell'identità umana o da schemi teleologici di filosofia della storia, assunti in modo irriflesso, nonostante il loro ancoramento a problematiche premesse filosofiche. È a partire dalla critica dei valori di Nietzsche e dalla nascita della sociologia come disciplina scientifica, che quei presupposti sono cominciati ad apparire come tali e ad essere problematizzati. Honneth assegnava alla filosofia sociale un duplice compito per il futuro: da una parte quello di riattualizzare la diagnosi delle patologie sociali prodotte dai processi di modernizzazione e, dall'altra, quello di chiarire e di giustificare gli stessi giudizi etici attorno ai presupposti non negoziabili della vita umana. Tre linee di ricerca venivano individuate nel dibattito filosofico contemporaneo quali possibili strade per realizzare questo programma: la proceduralizzazione dell'etica delineata da Habermas nel quadro degli sviluppi della sua *Diskursehtik*, la fondazione dell'etica in un'antropologia debole e formale e, infine, un procedimento ermeneutico – come quello messo in atto da Taylor nel suo testo *Sources of the Self* – volto a chiarificare i valori prevalenti nel contesto storico-culturale della modernità occidentale, quali unici parametri di misura della critica. Honneth aveva presentato l'opzione antropologica come la strada più promettente per riattualizzare una filosofia sociale che procede nella forma di una critica immanente della società. La prima strategia di giustificazione dei criteri etici era stata scartata per il fatto di affidare interamente ad una procedura argomentativa *ad hoc* il *medium* attraverso il quale chiarire le controversie etiche. Il giusto proposito di assegnare ai diretti interessati la competenza interpretativa sulla questioni etiche era stato a tal punto radicalizzato da Habermas, secondo Honneth, da dissolvere la filosofia sociale in quanto impresa teorica autonoma. D'altra parte, l'adozione di un approccio ermeneutico che attinge i propri principi etici da una base storicizzata e relativa era stato rifiutato, per la sua incapacità di attingere

parametri di misura immanenti al contesto criticato e tuttavia anche trascendenti rispetto ad esso, capaci cioè di esplicitare potenziali emancipatori che esprimono una rilevanza attingibile anche da altri che si trovano al di fuori del contesto originario. Come preciserà in seguito, tuttavia, Honneth interpretava l'idea di una fondazione antropologica dei criteri etici della filosofia sociale come indissolubilmente intrecciata ad una ricostruzione normativa della modernità, svolta sul filo conduttore di un'idea di progresso morale. Nel quadro della sua teoria del riconoscimento, i criteri etici della vita buona non sono derivati semplicemente da una teoria antropologica della persona. È piuttosto la formalizzazione delle diversificate aspettative normative di riconoscimento dei soggetti moderni (amore, diritto, solidarietà) a fornire la chiave per la comprensione retrospettiva dei presupposti intersoggettivi della natura umana [2003, tr. it. 2007, 168]. Per il presente contesto, è comunque interessante che, a conclusione del suo saggio del '95, Honneth sottolineava come la filosofia sociale di Taylor fosse rimasta ambigualmente a metà strada tra una strategia di giustificazione dell'etica di taglio antropologico-formale e un'altra di taglio ermeneutico e contestualista. A partire dalla pubblicazione di *Sources of the self*, però, il filosofo canadese aveva conferito ai suoi lavori un carattere sempre più accentuatamente storico-ermeneutico e storico-genealogico, e con questo aveva rinunciato ad emettere su determinati sviluppi della vita sociale moderna valutazioni in grado di trascendere il contesto.

Nel suo primo studio, dunque, Rosa si riallaccia a questa ricostruzione dei compiti della filosofia sociale, tuttavia vuole anche in parte prenderne le distanze. Il suo obiettivo è infatti quello di mostrare che è il modello di critica sociale ermeneutica di Taylor a rappresentare la strada più promettente per delineare una versione contemporanea di teoria critica. La tesi di fondo del suo lavoro è dunque la seguente: se è vero che la critica sociale non dispone più di parametri di misura storici, universali, transculturali che consentono di distinguere, nella diagnosi sociale, per esempio, tra “veri bisogni” e “falsi bisogni” oppure tra “vera coscienza” e “falsa coscienza”, sulla base di una definizione della natura essenziale dell'uomo o di un modo di esistenza buona ideale – essendo queste concezioni essenzialistiche della natura umana delegittimate ormai dal rimando alla plasticità e alla viabilità storico-culturale di questa natura, dalla denuncia dei loro effetti reificanti e ideologici e da una critica delle loro implicazioni paternaliste – allora

una prospettiva come quella di Taylor si rivela particolarmente idonea a rifondare la filosofia sociale. Infatti, essa mostra come sia possibile estrarre i parametri di misura della critica sociale dalla stessa società indagata, senza il bisogno di far ricorso a punti di vista esterni né a basi normative in senso stretto universalistiche e transculturali.

Nella prima parte del suo lavoro, Rosa [1998] ricostruisce quindi come nei suoi lavori di taglio antropologico e morale Taylor abbia abbozzato un'immagine formale dell'essere umano che poi ha messo alla prova nella sua analisi interpretativa delle moderne società occidentali. Secondo Taylor, il tratto fondamentale dell'essere umano è quello di essere un "animale che si autointerpreta", nel senso che i soggetti umani, nelle loro azioni e decisioni, sono sempre guidati da una qualche concezione di vita buona. Essi costituiscono la propria identità sullo sfondo di un orizzonte etico plasmato da distinzioni qualitative di valore intrinseco, che permettono di operare un ordine gerarchico d'importanza tra le mere preferenze o "valutazioni deboli". La perdita di una simile gerarchia di rilevanza e direzione, produce una distorsione del rapporto con il proprio io, tale da mettere a repentaglio le condizioni di possibilità di una stabile identità. Queste "mappe morali" sono l'esito di processi di socializzazione, per mezzo dei quali ciascuno si familiarizza con uno sfondo di valutazioni forti incarnate nella "prassi culturale" e linguistica della propria comunità. La "prassi culturale" della società predetermina quindi le concezioni della vita buona fatte proprie dagli attori sociali, ma muta in connessione con il processo continuo di articolazione dei soggetti, la cui qualità definisce la loro profondità e responsabilità e la cui natura non deve essere pensata in termini teleologici ma aperti [Taylor 2004].

Rosa ricostruisce quindi come in *Sources of the self*, Taylor è riuscito a mostrare in che senso anche l'identità moderna esibisca un luogo costitutivo dove sono depositate convinzioni ultime e beni fondamentali, sebbene essi siano tra loro in tensione [Rosa 1998]. Nella cultura moderna è predominante una visione non situata e naturalistica del soggetto agente, secondo la quale questi realizza la propria libertà e razionalità nella misura in cui diventa pienamente distaccato dai mondi naturali e sociali, e pronto a trattarli strumentalmente. A questa visione fa da contraltare un'altra fonte costitutiva dell'identità moderna: quella romantico-espressivistica. Si tratta di una diversa variante di individualismo, centrata

sull'ideale di autenticità, ossia sull'idea che ogni individuo abbia la propria misura di originalità che va formata e definita e che per questo necessita dell'orizzonte comunitario di una lingua e di una cultura determinati. È quindi in ultima istanza proprio questo ideale romantico dell'“autenticità” a fornire a Taylor una risorsa normativa interna, su cui far leva per sviluppare una forma di critica sociale della modernità di stampo ermeneutico. Nella sua diagnosi epocale, l'ideale dell'autenticità è stato a tal punto riassorbito dalla visione strumentalistica e atomistica del sé da essere stato trivializzato e da aver perduto i suoi riferimenti dialogici e comunitari, fino a trasformarsi in un'idea di autorealizzazione meramente egocentrica. Tuttavia, le crisi di legittimità e di senso della tarda modernità possono essere contrastate attraverso una riarticolazione di questo stesso ideale, che ribilanci l'individualismo e il pluralismo moderni con il bisogno di relazioni forti e di comunità. Un'idea, questa, che, opportunamente interpretata, argomenta Rosa, rivela immediate implicazioni politiche che non mirano tanto a promuovere una politica comunitarista, quanto un nuovo repubblicanesimo animato da valutazioni politiche forti. Il miglior punto di riferimento, questo, a partire dal quale compiere una critica delle patologie sociali che si diffondono in società tardomodern dominate da un'egemonia liberale e liberista.

In articoli successivi alla prima monografia, Rosa [2012] chiarirà ulteriormente in che senso l'insieme di questo approccio consente di sviluppare un vero e proprio modello generale di teoria critica della società di stampo ermeneutico. L'idea metodologica di fondo viene formulata nel modo seguente:

la sociologia ricostruisce, attraverso un'analisi “logico-ideale”, le rappresentazioni guida o le concezioni di vita buona – conscie oppure più spesso e in misura maggiore implicite – che gli individui seguono nelle loro azioni quotidiane, nelle loro decisioni (biografiche e quotidiane) e nelle loro pratiche ruotinizate. Allo stesso tempo, il rischiaramento sociologico riporta alla luce le “idee di valore costitutive” che stanno alla base delle istituzioni centrali della società, in forma implicita (e nei molti testi di legittimazione, in forma esplicita). [...] Il compito della critica sociale consiste quindi nell'analisi delle cause (strutturali) che determinano il *fallimento collettivo* (o di un gruppo specifico) di una vita buona, definita alla luce delle stesse concezioni di vita riuscita che sono influenti socialmente e che orientano le azioni degli attori sociali [Rosa 2009, 92].

Applicato alla critica delle società moderne, questo modello di critica della società ermeneutico si lascia formulare nel modo seguente: la critica sociale deve assumere la “promessa fondamentale della modernità”, ossia “il suo progetto culturale e politico dell'autonomia”, come parametro normativo di riferimento “contro i processi autonomizzatisi della modernizzazione (capitalistica)”, e “porre in evidenza come le condizioni di vita tardomoderne compromettono progressivamente e rendono impossibile una vita buona, alla luce degli stessi parametri culturali ancora validi della modernità e di questa stessa società” [ivi, 93].

Rosa specificherà, in altri testi, che “la promessa di autonomia e di autodeterminazione, l'idea che a ogni individuo debbano venir riconosciuti il diritto e la possibilità di trovare un modo di vivere che corrisponda (“autenticamente”) ai suoi desideri, alle sue aspirazioni e capacità, e che sulla stessa base la comunità politica debba essere organizzata democraticamente per poter plasmare la società”, non hanno bisogno di essere fondati in parametri normativi universalistici. Esse sono il perno della modernità, formano il perno del “progetto della modernità” (Habermas). La critica sociale deve focalizzarsi soltanto sulle “condizioni sociali che minano la nostra capacità di autodeterminazione autentica, le nostre potenzialità di autonomia individuale e collettiva, [...] in quanto impediscono sistematicamente alle persone di realizzare la loro idea di bene” [Rosa 2010, tr. it. 2015, 57-58].

Nel contesto della sua prima fase di ricerca, Rosa sviluppa questa impostazione soprattutto nella forma di una “critica etica del capitalismo” finalizzata a riportare alla luce come il mercato capitalistico, lungi dall'essere uno spazio neutro dal punto di vista valoriale, favorisce in modo selettivo, alle spalle degli attori sociali, “protodefinizioni del bene” che risultano funzionali alle sue esigenze sistemiche e che frustrano le più profonde aspirazioni degli attori sociali ad un'autodeterminazione autentica. Contro il “paternalismo di mercato” che vige nelle società liberali e liberiste del presente, si tratta per Rosa [1999] a quest'altezza di promuovere un “autopaternalismo deliberativo-democratico” che articoli “valutazioni politiche forti” relative al tipo di collettività che si vuole realizzare, e che reagisca all'alienazione e all'anomia politica del presente riattualizzando l'ideale repubblicano dell'autogoverno democratico come impegno per il bene comune.

2. Cosa è l'accelerazione sociale

La tappa successiva del percorso di Rosa coincide con la pubblicazione della seconda monografia, frutto della rielaborazione della tesi di abilitazione: *Accelerazione. Le trasformazioni delle strutture temporali nella modernità*. In questo studio, Rosa sposta decisamente il fuoco dei suoi interessi verso un ambito di ricerca più prettamente sociologico e di teoria sociale. Egli si propone ora l'ambizioso obiettivo di riscrivere il quadro generale delle teorie sociologiche del processo di modernizzazione sociale. La tesi fondamentale del libro è che il "principio fondamentale", "irriducibile" e "dominante" della modernità e della modernizzazione è l'accelerazione sociale [2005, 441]. Ma l'esperienza dell'accelerazione sociale è anche l'esperienza fondamentale della modernizzazione [ivi, 51], un'esperienza che giunge nella tarda modernità a dispiegare forme diffuse e generalizzate di patologia sociale.

È importante precisare da subito che, nel corso del testo, Rosa tende a distinguere, con più attenzione rispetto a prima, "modernità" e "modernizzazione" e tende a concentrarsi prevalentemente sul secondo termine. Nel suo schema, mentre la prima consiste nella realtà "culturale" del progetto della modernità incentrato sull'ideale dell'autonomia, la seconda consiste in una dinamica "strutturale", ossia in un "processo di cambiamento che evolve per lo più alle spalle degli attori sociali, cioè senza che essi l'abbiano pianificato e lo vogliano e, cosa ancora più importante, essendo più una causa che una conseguenza dei loro moventi e valori" [2010, tr. it. 2015, 89]. Per riprendere una nota differenziazione habermasiana, si può dire quindi che ora Rosa tende ad affiancare ad una prospettiva comprendente e partecipante, volta ad analizzare i quadri culturali e valoriali che presiedono ai processi di integrazione sociale, una prospettiva osservante e oggettivante, volta a ricostruire i processi di integrazione sistemica che si compiono alle spalle degli attori sociali. Non a caso, come vedremo subito, egli comincia a fare un ricorso massiccio a nozioni attinte direttamente dalla teoria dei sistemi di Luhmann. L'ingresso di un approccio sistemico nel suo quadro di ricerca produce però delle evidenti tensioni rispetto all'iniziale impostazione tayloriana. E queste tensioni lo porteranno di fatto ad abbandonare il suo iniziale programma

di critica interna della modernità, incentrato sul parametro normativo dell'ideale di autonomia.

Il programma di ricerca di *Beschleunigung* può essere suddiviso in tre parti.

In primo luogo, Rosa punta a mostrare in che senso la categoria di accelerazione si presta a descrivere il processo di modernizzazione meglio di quelle consolidate (razionalizzazione, differenziazione funzionale, individualizzazione, mercificazione). Per raggiungere questo scopo, egli scompone questa categoria in tre dimensioni distinte: l'accelerazione tecnologica, l'accelerazione dei mutamenti sociali e l'accelerazione dei ritmi di vita individuali. Riacciandosi a molte ricerche empiriche, egli argomenta che fin dagli albori della modernità è esistita nelle società occidentali: una crescita intenzionale della velocità dei processi orientati verso un fine – per esempio nei trasporti, nella comunicazione e nella produzione – tramite nuove conquiste tecniche e tecnologiche; un tasso crescente di trasformazione dei modelli di rapporto sociale, delle forme della prassi e della sostanza della conoscenza, da un ritmo intergenerazionale, ad un ritmo generazionale, fino ad un ritmo intragenerazionale; una tendenza, infine, all'aumento del numero di singole azioni o esperienze in un'unità di tempo.

Rosa si chiede, in secondo luogo, quali sono stati i fattori esterni che hanno messo in moto questi diversi processi di accelerazione sociale e ne individua quattro: un motore economico, un motore sociale, un motore culturale e un motore politico, collegando ciascuno di questi motori ad una dimensione specifica dell'accelerazione. Nel suo schema, il motore dell'accelerazione tecnica è prevalentemente il sistema dell'economia capitalistica, in quanto sistema della concorrenza economica che esige costantemente dagli attori economici processi di crescita e di accelerazione. Accanto ad un motore economico, Rosa individua però anche un motore sociale, che fa coincidere con lo stesso processo di differenziazione funzionale. Quest'ultimo, spiega Rosa, è un

meccanismo di aumento della velocità dei processi di produzione e di sviluppo di tutti i tipi, in quanto elimina i punti di vista e le inibizioni estranei a quella che è di volta in volta la funzione del sottosistema: scoperte scientifiche, innovazioni tecniche, produzioni economiche, etc. possono procedere in modo molto più veloce se sono sgravate da aspettative "esterne" (per esempio religiose o politiche e viceversa) [2005, 296].

Riallacciandosi esplicitamente alla teoria di Luhmann, Rosa sottolinea inoltre come la crescente complessità che scaturisce dalla differenziazione funzionale porta i sottosistemi ad una strategia di riduzione di complessità, che consiste nel dilazionare verso il futuro le decisioni da prendere rispetto a opzioni crescenti. Questa strategia è causa a propria volta di aumento di complessità, perché ad uno stato successivo raddoppiano le opzioni su cui è necessario decidere. Questo produce un regime di “stabilizzazione dinamica” tale per cui, per mantenere in vita lo *status quo*, i sotto-sistemi sociali tendono ad incrementare i loro processi di dinamicizzazione secondo una logica di *escalation* [ivi, 298].

I processi di accelerazione sociale sono messi in moto però anche da un terzo fattore esterno: il “motore culturale”. Nel mondo secolarizzato, spiega Rosa riallacciandosi oltre che a Taylor, a Koselleck e Blumenberg, la qualità della vita è misurata generalmente in base alla somma e profondità delle esperienze che si riesce a fare prima della morte. Il mondo ha però sempre più da offrire di quanto si possa sperimentare in una singola esistenza. L’accelerazione del ritmo di vita appare quindi come la soluzione: se viviamo più velocemente, possiamo raddoppiare la somma delle esperienze e quindi la qualità della vita nel corso della nostra esistenza. Da ultimo, Rosa si sofferma anche su un *motore politico* dell’accelerazione sociale, che riconduce alla competizione politica e militare tra Stati in seguito alla pace di Westfalia, individuandovi una delle principali cause dell’innovazione tecnologica, economica, infrastrutturale e scientifica in età moderna [ivi, 311-329].

Giunto a questo punto, in terzo luogo, Rosa formula una tesi fondamentale: una volta messa in moto, il regime moderno dell’accelerazione sociale tende a superare una soglia critica oltre la quale si trasforma in un sistema che alimenta se stesso, non avendo più bisogno di forze motrici esterne. In seguito a questo passaggio, le stesse tre tipologie di accelerazione (tecnologica, dei mutamenti sociali e del ritmo di vita) prendono la forma di “un sistema di feedback interdipendente che si automantiene in movimento” [2010, tr. it. 2015, 29]. Precisamente questo è quanto è avvenuto attorno agli anni Settanta del XX secolo, quando le società hanno compiuto un passaggio dalla modernità classica alla tarda modernità.

Nel passaggio dalla “prima modernità” alla “modernità classica” si era prodotto un nesso virtuoso tra il processo di modernizzazione sociale, sospinto dalla logica

dell'accelerazione sociale, e il “progetto normativo della modernità”, centrato sulla promessa di autonomia. Il progetto normativo della modernità ha guadagnato in “plausibilità” e “attrattiva” proprio con l'avvento di una modernizzazione sociale che ha fluidificato le gerarchie sociali premoderne, ha aumentato le risorse disponibili tramite un'economia capitalistica produttiva e orientata alla crescita e il progresso scientifico e tecnologico, facendo balenare la possibilità di reperire le risorse necessarie per rendere credibile la promessa di una riconfigurazione politica (redistributiva) della società e del potere discrezionale dell'individuo. L'ingresso nella tarda modernità ha però spezzato questo nesso. Trasformandosi in un circolo autoreferenziale che si autolimenta, il processo di accelerazione sociale si è rivelato più forte del progetto della modernità, mantenendosi inalterato ma rovesciandosi contro di esso. Nell'ultima parte del testo, Rosa mostra come l'espressione più eclatante di questo passaggio è la “desincronizzazione tra sottosistemi e pratiche sociali, da cui risultano inevitabili frizioni e tensioni sulla linea di confine che passa tra istituzioni, processi e pratiche veloci e lente”. Gli effetti di questa desincronizzazione si lasciano osservare tanto sul piano macro-sociale, quanto su quello micro-sociale. Su un piano macro-sociale, l'accelerazione del mutamento sociale provoca una crisi della democrazia. Dal punto di vista micro-sociale, invece, i processi di desincronizzazione si riflettono in un mutamento dei modelli di costituzione delle identità personali. Gli attori sociali non si orientano più all'ideale dell'autonomia, ma all'obiettivo di calvare l'onda con successo, mutando di volta in volta i propri obiettivi, in modo situazionale e adattivo, solo per non restare indietro. Rosa giunge così alla seguente conclusione:

l'accelerazione sociale, che era costitutivamente vincolata alla modernità, nella tarda modernità ha superato una soglia critica oltre la quale la pretesa di sincronizzazione sociale e di integrazione sociale non può più essere mantenuta. La conseguenza è una trasformazione fondamentale e qualitativa nelle forme del governo sociale e del rapporto con sé stessi degli individui, che implica la rinuncia alla pretesa di autonomia individuale e collettiva, e con questo al progetto (normativo) della modernità [2005, 50-51].

Al termine del libro, sondando alcuni possibili scenari futuri, Rosa evidenzia inoltre che è illusorio sperare che le crisi epocali che si delineano nella tarda modernità – da quella ecologica a quella della democrazia a quella nucleare – possa-

no venire superate tramite una nuova chiusura politica che reiteri ad uno stadio più avanzato i modelli politici della modernità classica. Proporsi di riaffermare la “pretesa di orientamento” (*Gestaltungsanspruch*) della politica nei confronti delle forze autonomizzatesi dell’accelerazione significa tentare di intervenire politicamente nei sottosistemi più veloci, imponendo loro una “re-sincronizzazione forzata”. Questa prospettiva è però oltre che irrealistica anche contraddittoria. E questo perché il progetto della modernità e l’idea di progresso ad esso collegata presuppongono costitutivamente e strutturalmente la dinamicizzazione e l’accelerazione della società. Non è possibile quindi volere l’uno – il progetto normativo della modernità – a scapito dell’altro – la modernizzazione sociale – in quanto l’uno comporta l’altro [ivi, 488]. Una *exit strategy* potrebbe al limite essere immaginata nella forma in cui Benjamin ha prospettato l’idea di un arresto messianico del tempo storico cumulativo e progressivo dello storicismo moderno.

La conclusione di *Beschleunigung* pone dunque Rosa di fronte a diversi interrogativi. Egli è approdato ad una diagnosi del tempo che eccede sotto diversi aspetti il modello ermeneutico di scienza sociale e di critica sociale da cui era partito. E questo per due motivi fondamentali. *In primo luogo*, l’accelerazione sociale viene descritta come una dinamica che ubbidisce ad una logica autoreferenziale di *escalation*, impermeabile ad ogni forma di opposizione e di critica. Rosa giungerà perfino ad affermare che, per la sua onnipervasività e onninclusività, il regime temporale tardomoderno definisce una forma di dominio anonimo “totalitario”, nella misura in cui: esercita pressioni sulla volontà e le azioni dei soggetti; è impossibile sfuggirgli; è onnipervasivo, cioè la sua influenza è estesa a tutti gli aspetti della vita sociale; è difficile o quasi impossibile da criticare e combattere proprio perché rimane invisibile e non tematizzato [2010, tr. it. 2015, 70]. *In secondo luogo*, Rosa ha colto nel corso della sua ricostruzione un’intima affinità tra il progetto culturale e politico della modernità e il processo strutturale dell’accelerazione sociale. Questo spiega perché egli esclude che una via per superare le crisi epocali della tarda modernità possa trovarsi facendo leva sui modelli politici della modernità classica. Ma questo comporta di fatto mettere in questione ciò che prima si assumeva dovesse essere il criterio normativo interno alla modernità, su cui far leva per criticare il processo di modernizzazione capitalistico. Rosa sembra così giunto nel vicolo cieco di una critica totale che, denunciando un complesso

sociale di accecamento (Adorno), non riesce più ad ancorarsi ad alcuna risorsa normativa interna alla realtà sociale criticata. L'idea di una critica dei rapporti di risonanza viene delineata proprio per superare questa situazione di stallo.

3. Per una critica dei rapporti di risonanza

“Se l'accelerazione è il problema, forse allora la risonanza è la soluzione” [2016, 13]. Con questa formula riassuntiva comincia la terza monografia di Rosa: *Resonanz*. Già in testi precedenti, Rosa aveva mostrato come una critica delle patologie sociali della tarda modernità, prodotte dal regime di accelerazione sociale, può essere svolta nella forma di una rinnovata critica dell'alienazione, alla luce di un criterio etico di vita buona diverso da quello dell'autonomia: ossia l'ideale di una “vita ricca di esperienze multidimensionali di risonanza”; un termine, questo, aggiungeva Rosa, preso in prestito da Taylor [2010, tr. it. 2015, 118-119; 2012]. L'alienazione dei soggetti tardomoderni può essere descritta, preliminarmente, come uno stato in cui “i soggetti portano avanti obiettivi e seguono pratiche che, da un lato, nessun attore o fattore esterno costringe loro a rispettare [...] ma che d'altro canto essi non vogliono e non sostengono «veramente»” [2010, tr. it. 2015, 95]. L'alienazione tardomoderna può essere descritta però anche come l'effetto di una distorsione strutturale delle relazioni temporali tra il sé e il mondo, ossia dei modi in cui il soggetto è posto o “collocato” nel mondo. “Per i soggetti tardomoderni, il mondo (incluso l'io), è diventato silenzioso, freddo, indifferente o addirittura ripugnante” [ivi, 117]. Nella globalizzazione digitalizzata, l'accelerazione dei ritmi di vita impedisce di coltivare “assi di risonanza” con le cose, con il proprio agire, con il tempo, con sé stessi e con gli altri: ossia rapporti responsivi che permettono di fare esperienze del mondo tali da arricchire e trasformare il senso della propria identità. Generalizzando in termini sistematici questi spunti, Rosa si propone nel nuovo libro, *Resonanz*, di dimostrare che una critica dei rapporti di risonanza è “la forma di critica della società più elementare e allo stesso tempo più ampia”, ossia capace di reincludere al proprio interno tutte le diverse varianti di criticismo sociale [2016, 70].

Prima di entrare nel merito di questa proposta è opportuno mettere a fuoco come, nella sua terza monografia, Rosa abbia ormai definitivamente mutato la sua lettura della modernità. Nel corso del testo, si legge che le società moderne sono definite da due tratti caratteristici che si condizionano e si rafforzano reciprocamente:

la formazione sociale moderna è caratterizzata, in termini strutturali, dal fatto di potersi stabilizzare solo dinamicamente, mentre il suo programma culturale mira ad un sistematico ampliamento della portata del mondo individuale e culturale [ivi, 518].

Innanzitutto, quindi, Rosa non utilizza più la categoria di accelerazione sociale per descrivere la dinamica strutturale della modernizzazione, ma quella di “stabilizzazione dinamica”, una categoria che, come si è visto, mutua dalla teoria sistemica di Luhmann. Egli cambia ora però anche l’ottica nella quale interpreta la realtà culturale della modernità. Egli non si riferisce più, positivamente, al “progetto della modernità” incentrato sulla promessa di autonomia, ma interpreta la modernità, criticamente, alla luce di quello che denomina il programma culturale orientato ad un “sistematico ampliamento della portata del mondo”.

Nel corso del testo, Rosa spiega che in società che sottostanno all’imperativo della stabilizzazione dinamica e a quello della concorrenza, gli attori sociali tendono ad essere “costretti a concentrarsi sulla propria dotazione di risorse” [ivi, 45]. Questo orientamento alla massimizzazione delle risorse scaturisce però anche da una reazione all’“insicurezza etica”. Infatti, l’orizzonte etico della modernità è aperto, pluralistico e individualistico, ma esso ha poco alla volta smarrito i riferimenti che si pensava potessero stabilire un limite sostanziale all’auto-determinazione e all’autenticità individuali: ossia Ragione, Natura e Comunità. In questa situazione di incertezza etica, “appare sensato e perfino consigliabile intanto ampliare l’orizzonte delle proprie possibilità e la loro portata” [*Ibidem*]. L’idea moderna di autonomia, quindi, afferma ora Rosa, è fatalmente intrecciata per diverse ragioni – strutturali e culturali – alla convinzione che l’incremento, il movimento e una disponibilità crescente di opzioni e opportunità aumentino la qualità complessiva della vita. Si capisce quindi come per Rosa, ora, il desiderio moderno di autonomia non può più essere il criterio etico-valutativo della critica sociale, e deve diventare, per lo meno in parte, un oggetto della critica. Ma dove

reperire allora una nuova definizione culturale dell'idea di vita buona: una nuova unità di misura della qualità della vita capace di attenuare quello stesso desiderio di autonomia e riorientare gli stessi attori sociali?

In seguito a questa rilettura della modernità, per definire i parametri etico-valutativi della sua critica sociale, a Rosa resta aperta soltanto l'opzione antropologica, ossia la strada di una ridefinizione dell'idea di vita buona a partire dal reperimento di strutture, bisogni e capacità genericamente umane, invariante e transculturali. A differenza dei primi scritti, quindi, nei quali Rosa si rifiutava esplicitamente di ricorrere a parametri etico-valutativi transculturali e universalistici, ora Rosa punta ad estrarre dall'analisi dei tratti costanti della *conditio humana* indicazioni atte a definire un modello positivo di vita buona che, per quanto formale, può servire a mettere in questione le autointerpretazioni dell'uomo tardomoderno e, in parte, gli stessi "beni costitutivi" della modernità culturale, ossia l'autonomia e la libertà. Senonché, questo nuovo parametro di misura della vita buona è guadagnato muovendo da una reinterpretazione dello stesso ideale tayloriano romantico dell'autenticità [Rosa 2011]. La forma risonante di rapporto col mondo agognata dal romanticismo, è riletta ora come il riaffacciarsi, nella modernità, di un'istanza umana fondamentale, sebbene in una forma culturalmente specifica. Questa reinterpretazione fa sì però che questa medesima risorsa normativa non appare più tanto un correttivo interno alla modernità, quanto un criterio che illumina, quasi dall'esterno, l'alienazione dal mondo prodotta dal programma culturale della modernità in quanto tale.

Rosa spiega nel corso del testo che il concetto di risonanza è tanto descrittivo quanto normativo. È innanzitutto un concetto descrittivo: "un soggetto umano e una coscienza umana si sviluppano già da sempre in e a partire da relazioni di risonanza tra un centro esperiente e un qualcosa che si incontra" [2016, 747]. Queste relazioni emozionali, neurali e corporee costituiscono "la forma primaria del nostro rapporto col mondo". Al contrario, "relazioni con il mondo reificanti, ammutolite, distanzianti sono il prodotto di processi di apprendimento sociali e culturali, di tecniche culturali" [*Ibidem*]. Risonanza designa però anche un concetto normativo: "l'agire umano è motivato nel profondo da una nostalgia e da una ricerca di risonanza, così come dall'ansia di essere esposto ad un mondo freddo e repulsivo" [*Ibidem*]. Se quindi la mancanza di risonanza e il predominio

dell'alienazione è una condizione che deve essere criticata, in quanto ostacola un bisogno umano fondamentale, allora la categoria di risonanza offre anche un criterio di misura della critica sociale.

Ma cosa va inteso dunque con risonanza? Con questo termine Rosa designa una forma di rapporto di reciprocità tra il soggetto e il mondo (nelle sue varie dimensioni), che consiste in un movimento divergente dell'“a←ffezione e dell'e→mozione”. Quando si concretizzano assi di risonanza tra il soggetto e sezioni di mondo, questi due poli sono coinvolti in un “ritmico oscillare in accordo”, in cui si toccano reciprocamente e allo stesso tempo si trasformano. Simili esperienze accadono quando i soggetti – “toccati” da un tramonto, da una musica, da un sentimento d'innamoramento – fanno esperienza di un felice incontro tra valutazioni forti e valutazioni deboli, tra beni costitutivi e desideri individuali [ivi, 231]. Da una parte, quindi, la risonanza designa un rapporto segnato da un tratto di irriducibile “indisponibilità” ed estraneità. D'altra parte, risonante è un rapporto nel quale i soggetti non si lasciano semplicemente toccare, ma riescono allo stesso tempo ad avvertire la possibilità di cambiare il mondo, senza tuttavia ridurlo a mero strumento [ivi, 270]. Alla luce di questo concetto, quindi, l'alienazione si lascia definire come una forma di relazione con il mondo in cui il soggetto e il mondo rimangono indifferenti o nemici (repulsivi) e con ciò stanno di fronte senza nessuna connessione interna. Dal momento però che la risonanza non designa un rapporto meramente armonicistico, va concepita sempre una dialettica tra risonanza e alienazione, per cui quest'ultima è anche necessaria per poter vivere vere esperienze di risonanza. D'altra parte, esistono anche risonanze simulate e ideologiche, che vanno comprese come dimensioni dell'alienazione.

Rosa spiega dunque che il compito di una sociologia della vita buona, che poggia su una critica dei rapporti di risonanza, è quello di analizzare le differenti dimensioni fenomeniche del nostro rapporto col mondo e le tipologie fondamentali dell'essere-nel-mondo, per poi identificare le cause e le conseguenze di ogni tipo di relazione col mondo. Ogni formazione sociale pre-struttura e forma le relazioni col mondo dei soggetti e offre risorse culturali o sfere di risonanza nelle quali i membri di una società possono sviluppare e formare i loro assi di risonanza individuali. Rosa elabora quindi un vero e proprio quadro sistematico delle diverse sfere di risonanza della società moderna, differenziando tra tre dimensioni: assi di risonanza orizzon-

tali, diagonali e verticali. In linea generale, la modernità appare in questo resoconto come un'epoca contrassegnata da una "catastrofe di risonanza", nella quale il continuo aumento di disponibilità sul mondo va di pari passo con un aumento di alienazione dal mondo. Da questo punto di vista, osserva Rosa, non è un caso se "l'esperienza dolorosa di essere o divenire un atomo privo di relazioni e connessioni, gettato in un mondo silenzioso, muto o ostile" è un motivo ispiratore non solo del romanticismo, ma anche di tutta la cultura moderna e della stessa prima teoria critica che, da Lukács a Marcuse, passando per Benjamin, Fromm e Adorno, ha eletto di volta in volta la relazione auratica, mimetica, erotica del soggetto con il mondo a criterio di valutazione ultimo dei processi moderni di reificazione e di alienazione [2016, 522]. La modernità è però anche un'epoca di aumento della sensibilità per la risonanza e include al proprio interno anche una fondamentale promessa di risonanza. Quindi: nella modernità, i soggetti guadagnano la loro sensibilità per la risonanza attraverso la loro tendenziale chiusura nei confronti di ciò che incontrano come mondo. La tarda modernità è caratterizzata dal mutuo consolidamento tra una formazione sociale che, dal punto di vista strutturale, è orientata alla crescita e una predominante forma di relazione col mondo che frustra la richiesta e la promessa di risonanza della modernità [ivi, 722]. Al termine del testo, Rosa cerca di delineare in cosa può consistere una radicale trasformazione della qualità della relazione col mondo che metta in movimento i piani soggettivi e istituzionali, culturali e strutturali, cognitivi, affettivi e abituali. Si tratta secondo lui di muoversi verso una "società della post-crescita", capace di disinnescare la coazione sistemica della stabilizzazione dinamica e di ridischiudere ai soggetti la possibilità di predisporre ad esperienze, mai pianificabili, di risonanza con il mondo.

Conclusioni

Come si è cercato di mostrare nel corso di questa ricostruzione, l'itinerario intellettuale di Rosa è stato caratterizzato da diverse discontinuità. Egli ha preso le mosse da una versione ermeneutica di teoria critica fondata sul metodo della "verifica critica delle pratiche sociali alla luce delle concezioni di vita buona fatte proprie dagli attori sociali stessi" [2010, tr. it. 2015, 57]. Applicato alle società

tardomoderne contemporanee, questo modello equivaleva a verificare come le promesse di emancipazione del progetto della modernità, incentrato sugli ideali di autonomia e libertà, sono strutturalmente minate dal processo di modernizzazione capitalistica. In seguito alla delineazione della sua teoria dell'accelerazione sociale, e all'ingresso nel suo quadro di ricerca di un approccio sistemico, Rosa ha progressivamente abbandonato questa forma di critica interna alla modernità. Egli ha cominciato ad elaborare una forma di critica generale della tendenza moderna all'accelerazione e alla crescita, alla luce di un nuovo parametro di riferimento critico, ossia l'ideale di una vita inserita in rapporti risonanti con il mondo. Al termine di questa ricostruzione, è possibile compiere qualche osservazione critica conclusiva.

Innanzitutto, si può osservare che la focalizzazione sempre più marcata di Rosa sulle logiche sistemiche che governano i processi di modernizzazione sociale, non si lascia facilmente armonizzare con un approccio ermeneutico che mira a ricostruire le autointerpretazioni culturali che orientano gli attori sociali e informano le pratiche e le istituzioni sociali. In definitiva, se davvero, come Rosa afferma, la logica di *escalation* della stabilizzazione dinamica ha superato una soglia critica in seguito alla quale essa ha mutato gli stessi modelli di autointerpretazione degli individui e della politica, non avrebbe più senso, a rigore, né continuare ad attingere i criteri della critica dalle aspettative normative di autonomia degli attori sociali, né tanto meno proporsi di modificare quello che, in *Resonanz*, è descritto come il suo permanente motore culturale, ossia l'orientamento normativo dei soggetti ad accrescere indefinitamente il pacchetto dei loro beni, opportunità e risorse.

In secondo luogo, si può osservare come lo stesso approccio sistemico ha allontanato Rosa da un'analisi determinata dei conflitti sociali strutturali, delle asimmetrie di potere, delle disegualianze economiche che innervano le società contemporanee. È sintomatico da questo punto di vista che, nel quadro offerto da Rosa in *Resonanz*, anche l'ingresso nella globalizzazione economica neoliberista finisca per apparire, a tratti, come l'esito di logiche inscritte *ab origine* nella modernità, ossia nella forma di rapporto col mondo da essa istituita, e non, *per esempio*, come l'effetto concreto di un cambio di egemonia politica e culturale funzionale ad una nuova fase di accumulazione capitalistica.

Da ultimo, non poche perplessità desta la pretesa di aver delineato con la critica dei rapporti di risonanza “la forma di critica della società più elementare e allo

stesso tempo più ampia”, capace quindi di reincludere al proprio interno tutte le diverse varianti di criticismo sociale [2016, 70]. Rosa ha concepito la risonanza come il “metacriterio di una vita riuscita”: una critica dei rapporti di risonanza, egli afferma, non ha bisogno di essere integrata da una critica dei rapporti di riconoscimento, di distribuzione, di intesa comunicativa, di produzione, etc. Ogni forma di dominio e di repressione, infatti, può essere letta come una forma di rapporto che impedisce specifiche forme di risonanza e, prima di tutto, blocca la formazione della capacità di risonanza dei soggetti [ivi, 750]. Tuttavia, Rosa per altro verso ha ammesso che non può esserci una “lotta per la risonanza” come c’è invece una “lotta per il riconoscimento”. “La risonanza non si lascia distribuire o assegnare in forma competitiva”, dal momento che essa accade sempre in modo indisponibile e relazionale. Quindi, una richiesta conflittuale di risonanza – una lotta per la risonanza – sarebbe contraddittoria, in quanto contribuirebbe ad incrementare quella ricerca di affermazione del soggetto e di dominio sul mondo, che ostruisce la formazione di assi di risonanza autentici con il mondo stesso. Se questo è vero, però, in che modo allora le lotte per il riconoscimento, o per la distribuzione o per la partecipazione, possono essere illuminate o articolate o anche solo comprese dal “metacriterio della vita riuscita” offerto dalla nozione di risonanza? Non dovrebbero essere lette anche queste stesse forme di lotta, come fattori di incremento della logica di accrescimento di risorse, di posizioni e di possibilità, e quindi come fattori di ostacolo ad esperienze di risonanza? Queste domande sembrano convergere alla fine su un’unica questione: ossia il problema del rapporto tra la teoria critica dei rapporti di risonanza e il dominio della prassi. Un problema centrale, questo, forse il problema di questa teoria, se è vero che uno degli elementi che definiscono la specificità metodologica della teoria critica, di cui Rosa si dichiara erede e continuatore, è l’orientamento pratico volto a promuovere l’emancipazione da tutti gli impedimenti strutturali all’esercizio di un’autentica auto-determinazione: il sapersi ancorata, quindi, in quanto teoria, a tutte quelle forme di prassi che lottano per realizzare concretamente questa promessa “infranta” della modernità [cfr. Celikates 2019].

Riferimenti bibliografici

CELIKATES, R.,

2019, *Kampf um Demokratisierung oder Resonanzgeschehen? Kritische Anmerkungen zu Hartmut Rosas resonanztheoretischer Demokratiekonzeption*, in H. Ketterer, K. Becker (Hg.), *Was stimmt nicht mit der Demokratie?*, Suhrkamp, Berlin, pp. 189-195.

DÖRRE, K., LESSENICH, S., ROSA, H.,

Soziologie – Kapitalismus – Kritik, Suhrkamp, Berlin, 2009.

FRASER, N., HONNETH, A.,

2003, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma, 2007.

HONNETH, A.,

1996, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in "Iride", 9(18), 1996, pp. 295-338.

ROSA, H.,

1998, *Identität und Kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Campus Verlag, Frankfurt am Main-New York.

2005, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

2010, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino, 2015.

2011, *Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischenr Analysefokus*, in M. Kühnlein, M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Suhrkamp, Berlin, pp. 15-43.

2012, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, Suhrkamp, Berlin.

2016, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlin.

TAYLOR, CH.,

2004, *Etica e umanità*, a cura di Paolo Costa, Vita e Pensiero, Milano. FRANCO CRESPI

Giorgio Fazio

Se l'accelerazione è il problema, la risonanza è la soluzione? Una lettura ricostruttiva del nuovo programma di teoria critica di Hartmut Rosa

L'articolo ripercorre l'itinerario intellettuale del filosofo e sociologo Hartmut Rosa, con l'intento di chiarire l'apporto che esso ha offerto agli attuali dibattiti interni alla teoria critica di matrice francofortese. Esso si sofferma, in particolare, sulle discontinuità che caratterizzano questo per-corso. Rosa prende le mosse da una versione ermeneutica di teoria critica, che fonda una forma di critica interna della modernità. In seguito alla de-lineazione della teoria dell'accelerazione sociale, egli è perviene ad elaborare una forma di critica della modernità, alla luce di un nuovo parametro di riferimento critico rispetto a quello dell'autonomia, ossia l'ideale di una vita inserita in rapporti risonanti con il mondo. Dopo aver ricostruito questo programma di teoria critica, si sollevano alcune questioni: sul piano metodologico, si riscontra un difficile connubio tra un approccio sistemico e un approccio ermeneutico e la marginalizzazione di un'analisi del potere e della dinamica delle diseguaglianze economiche. Si registra inoltre una difficoltà a stringere il nesso tra la teoria critica dei rapporti di risonanza e la sfera della prassi.

Parole chiave

Patologie sociali, accelerazione, risonanza, teoria critica, modernità.

Giorgio Fazio è docente in Storia delle dottrine politiche presso l'Università degli Studi dell'Aquila. Ha svolto attività di ricerca come titolare di numerose borse post-doc presso l'Università di Potsdam e l'Università Humboldt di Berlino. È autore della monografia *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità* [2015] e di numerosi contributi sulla teoria critica contemporanea. Ha curato tra l'altro i libri *Alienazione* [2015] di Rahel Jaeggi e *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt* [2019].

FRANCO CRESPI

Tornare ad Adorno al di là di Habermas. Teoria critica e agire sociale

Introduzione

La conoscenza sociologica, come tale, implica sempre una dimensione critica, sostenuta dal riferimento a una qualche immagine ideale di società che, in quel momento, ispira le analisi condotte dai sociologi riguardo ai concreti processi sociali in corso. È mia convinzione che la critica della realtà sociale sarà tanto più efficace e aderente quanto meno astratta sarà tale immagine di riferimento. Abbiamo tutti ben presenti le conseguenze negative delle immagini utopiche alla base delle prospettive critiche di autori come Marx, Comte, Spencer, mentre molto più efficaci appaiono le analisi di autori come Weber e Simmel, i cui riferimenti ideali erano piuttosto dettati dall'incertezza e dall'ambivalenza circa gli esiti da perseguire. La validità della teoria critica sviluppata dall'Istituto di Francoforte appare anch'essa fondata sulla percezione della complessità dei fenomeni sociali e sul costante ripresentarsi di forme di involuzione e di effetti non voluti, nella consapevolezza dell'assenza di soluzioni definitive quando si tratta delle dinamiche che caratterizzano le diverse situazioni sociali nel costante mutamento delle condizioni materiali e delle esigenze nate dall'esperienza vissuta.

In particolare, ritengo che la riflessione condotta da Adorno in *Dialettica negativa* costituisca un importante punto di partenza per la teoria dell'agire sociale, ancor oggi assai poco conosciuto. Capita spesso che gli autori che, in passato, hanno segnato profondamente la nostra esperienza culturale, quegli autori che

appunto definiamo come “classici”, vengano da noi considerati “superati” proprio per il fatto che le interpretazioni e le categorie da loro usate sono divenute parte integrante del nostro patrimonio intellettuale. Paradossalmente, talvolta li criticiamo servendoci degli strumenti concettuali che loro stessi ci hanno messo a disposizione. Ovviamente è senz’altro legittimo analizzare criticamente i classici e prenderne le distanze attraverso nuove prospettive teoriche e nuovi paradigmi interpretativi da noi ritenuti più adeguati alle condizioni del contesto sociale nel quale viviamo. Dobbiamo tuttavia anche fare attenzione a non liquidare tali autori come semplicemente “obsoleti”. Il costante confronto tra le posizioni da noi prese e quelle di coloro che ci hanno preceduto permette infatti di rileggere i loro testi sotto una nuova luce, scoprendo in essi elementi la cui rilevanza non avevamo inizialmente percepito.

Oggi, Adorno tende a essere sottovalutato dai sociologi. Pur avendo suscitato in vita molta ammirazione e molti consensi, non è mai stato un autore facile, sia per il suo stile espositivo, spesso circonvoluto e oscuro, tendente a esprimersi in toni quasi oracolari, sia per la sua intransigenza e il suo pessimismo apocalittico nei confronti del mondo nel quale viveva. Un mondo, com’è noto, caratterizzato, in un primo tempo, dal conflitto mondiale e dall’esperienza traumatizzante della Shoah e, successivamente, dalla coesistenza dei due blocchi rappresentati dalla sfera d’influenza sovietica e da quella del capitalismo americano. Entrambi tali opposti sistemi sono stati radicalmente criticati da Adorno, utilizzando in parte categorie derivate da Marx, il cui pensiero era, per lo più, rimasto uno dei punti di riferimento privilegiato per gli studiosi dell’Istituto di Francoforte [cfr. Rusconi 1968].

Non mi voglio dilungare qui sulle ragioni che, soprattutto dal punto di vista politico, hanno fatto di Adorno un autore “scomodo”, tanto per i rappresentanti della società consumistica di massa di tipo americano, quanto per coloro che si identificavano con il sistema stalinista imperante a quel tempo. E neppure voglio qui soffermarmi sugli equivoci e le incomprensioni sorte nel 1968 nel rapporto tra Adorno e i diversi movimenti politico-sociali attivi in quel periodo [cfr. Müller-Doohm 2003, tr. it. 2003]. Sono tutti elementi che in parte spiegano le riserve e, talvolta, quasi un senso di fastidio e di sufficienza manifestato nei suoi confronti da alcuni sociologi contemporanei. Vorrei solo ricordare che *Dialettica dell’illuminismo* di Horkheimer e Adorno, pubblicato nel 1947 [tr. it. 1966], ha

costituito un punto di riferimento imprescindibile per tutte le analisi successive dei processi di razionalizzazione e di sviluppo tecnologico che hanno caratterizzato la modernità (un discorso a parte meriterebbero le analisi condotte da Adorno e i suoi collaboratori sull'impatto dei mezzi di comunicazione di massa e dell'industria culturale che, malgrado i grandi cambiamenti oggi intervenuti in questo campo, presentano indubbiamente ancora una loro attualità).

Sviluppando la critica della modernità iniziata da Nietzsche e approfondita soprattutto da Max Weber e da Georg Simmel nelle loro analisi del processo di razionalizzazione imperante nella società occidentale, Horkheimer e Adorno hanno lucidamente mostrato che l'idea di un assoluto dominio della natura è venuto trasferendosi anche nel mondo umano e che l'assolutizzazione della tecnica rischia di ridurre ad oggetto anche l'individuo. Nel diffuso disorientamento che caratterizza l'attuale condizione sociale della modernità [cfr. Martuccelli 2017], in particolare dopo la crisi economica in un mondo nel quale agiscono per lo più centri di potere difficilmente controllabili, con un generale indebolimento delle istituzioni politiche e sociali tradizionali, le coscienze individuali, avendo perso ogni riferimento a una totalità di senso, appaiono radicalmente incerte circa le loro identità e le loro appartenenze. In questo contesto, è forse diventato più agevole comprendere l'importanza di alcune idee filosofiche forti di Adorno per una valutazione dei problemi che oggi affliggono le nostre società. Mi riferisco, in particolare, all'opera più rilevante, ma forse oggi meno letta di Adorno, ovvero alla sua *Dialettica negativa* [1966, tr. it. 1970], che cercherò qui di seguito di ricordare brevemente, mostrando, in modo del tutto schematico, come si tratti di un essenziale contributo soprattutto per riconoscere: a) i limiti della nostra conoscenza e di ogni determinazione identitaria; b) le ragioni delle contraddizioni presenti in ogni situazione sociale; c) le basi di una nuova solidarietà generale.

1. La critica del concetto

Nella sua critica del pensiero metafisico, Adorno afferma l'inadeguatezza di ogni posizione che attribuisce un ruolo centrale al concetto, il quale è fondato sull'identità tra una certa formulazione del pensiero e una certa realtà, ovvero

sul principio tradizionale dell'*adaequatio intellectus et rei*. Secondo tale principio, “pensare significa identificare” [Adorno 1966, tr. it. 1970, 7]. Tutto ciò che non rientra nell’identificazione resta indeterminato e di conseguenza viene considerato irrilevante. Scagliandosi contro i limiti del pensiero fondato sull’identità, la dialettica negativa vuole, al contrario, porsi come “la coscienza conseguente della non-identità” [*Ibidem*]. Nella sua pretesa di totalità, il pensiero metafisico è necessariamente orientato all’unità, relegando tutto quanto si differenzia da tale unità come ciò che, essendo divergente e dissonante rispetto ad essa, rappresenta la sua contraddizione.

Adorno, da un lato, critica la dialettica hegeliana perché, pur riconoscendo la contraddizione tra identità e non identità presente nel rapporto tra soggetto e oggetto, Hegel persegue un definitivo superamento di tale contraddizione attraverso il suo riassorbimento nell’identità superiore dello spirito assoluto. In questa prospettiva, a partire dall’identità che viene stabilita tra razionale e reale, il pensiero diventa di fatto l’unica realtà. Dall’altro lato, Adorno critica anche l’empirismo, osservando che il dato empirico non è mai colto direttamente, ma sempre attraverso la mediazione di strutture categoriali che lo interpretano, anche se tali strutture sono, a sua volta, mediate dall’esperienza empirica: “lo spirito è tanto poco scindibile dal dato quanto questo da quello”. Né lo spirito né il dato possono quindi pretendere allo statuto di principio originario [cfr. Petrucciani 2007, 117]. Su questa base, Adorno critica il primato attribuito dall’idealismo al soggetto. Egli osserva che il rapporto tra soggetto e oggetto è un rapporto di reciproca mediazione che tuttavia non è simmetrico. L’oggetto, che non può che essere pensato dal soggetto, rimane sempre rispetto a quest’ultimo come qualcosa d’Altro: “il soggetto è invece, sin dall’inizio, anche oggetto in base alla sua costituzione. Il soggetto non è pensabile senza l’oggetto nemmeno idealmente; l’oggetto senza il soggetto invece sì. Fa parte del senso della soggettività essere anche oggetto; non invece del senso dell’oggettività essere soggetto” [Adorno 1966, tr. it. 1970, 165].

L’aver sottolineato tale asimmetria nel rapporto tra soggetto e oggetto è della massima importanza per un ridimensionamento delle pretese del soggetto. Come osserva Stefano Petrucciani a questo proposito: “La consapevolezza del primato dell’oggetto costringe innanzitutto il pensiero a un *bagno di umiltà*: il soggetto

non è solo la *potenza attiva* che struttura il mondo secondo le sue categorie per dominarlo (riuscendo più o meno parzialmente in questo intento), ma è al tempo stesso il *risultato passivo* di processi sedimentati della storia naturale e sociale” [Petrucciani 2007, 122, *corsivi miei*]. Giustamente Petrucciani rileva che questa posizione richiama le prospettive elaborate dalle moderne epistemologie della complessità, che sottolineano come l’osservatore, con i suoi strumenti teorici, si costruisce un mondo, ma è a sua volta parte del mondo “da cui dipendono la sua costituzione, i suoi strumenti, e quindi anche la visione che egli elabora. L’osservatore è un punto di vista interno al processo che osserva, e quindi lo coglie parzialmente, da una determinata prospettiva, condizionata da un’infinità di presupposti storici e sociali: non può disporre di una veduta completa né di uno ‘sguardo da nessun luogo’” [*Ibidem*].

2. La tensione tra identico e non-identico

Essendo consapevole del carattere sempre parziale e situato della nostra conoscenza, la dialettica *negativa* intende mantenere la tensione tra l’identico della totalità pensata e il non-identico che, per così dire, ne resta fuori, senza tentare una conciliazione tra i due momenti, ma al contrario rivolgendo l’attenzione verso tutto ciò riguardo al quale Hegel “manifestava il suo disinteresse”, ovvero l’a-concettuale, l’individuale, il particolare [cfr. Adorno 1966, tr. it. 1970, 10]. La scissione, già presente in Platone, tra le strutture a-priori, invarianti del pensiero, sottratte al divenire, da un lato, e l’esperienza cangiante e corruttibile dell’agire pratico, dall’altro, viene denunciata da Adorno come l’elemento “idealistico” che caratterizza l’intera tradizione della metafisica occidentale [cfr. Petrucciani 2007, 116].

D’altra parte, Adorno riconosce che la mediazione del concetto è ineludibile da parte del pensiero, il quale non può mai entrare in contatto con alcun dato *immediato*, fare a meno di articolarsi attraverso le determinazioni identificanti, pena la ricaduta nel niente. Tuttavia, per non cedere al carattere necessariamente riduttivo di tali determinazioni, Adorno propone di restare nel paradosso della problematica fiducia che “il concetto, ciò che etichetta e mutila, possa trascendere il concetto e così arrivare all’aconcettuale” [Adorno 1966, tr. it. 1970, 11]. Si

precisa quindi “l’utopia” che anima la dialettica negativa: “quel che di vero può essere raggiunto dai concetti oltre la loro astratta estensione non può avere altro scenario che ciò che i concetti reprimono, disprezzano e gettano via. L’utopia della conoscenza sarebbe quella di aprire l’aconcettuale con i concetti, senza omologarlo ad essi” [*Ibidem*]. Il cardine della dialettica negativa è di rivolgere l’attenzione proprio verso quel non-identico che viene trascurato dal pensiero fatalmente fondato sull’identità, dando luogo ai disastri prodotti dall’esaltazione univoca della logica razionale. L’insopprimibile tendenza dello spirito umano a cercare la verità si scontra quindi costantemente con il problema della necessità della mediazione concettuale che, nel suo carattere di riduzione della complessità, risulta inevitabilmente come un tradimento del vero. La dialettica negativa è “disgregativa della struttura armata e reificata dei concetti che il soggetto conoscente ha immediatamente di fronte” [ivi, 131].

Tuttavia la stessa dialettica negativa, osserva lucidamente Adorno, corre il rischio di trasformarsi in un’apparente “soluzione” se non rimane sempre avvertita della sua “impossibilità”. Mostrando le difficoltà che incontra il proposito di sviluppare una razionalità che sia immune dalle forme di assolutizzazione che essa stessa denuncia, la dialettica negativa appare la sola in grado, da un lato, di prendere le distanze dalle forme di oggettivazione di tipo assolutizzante, mostrandone il carattere arbitrario; dall’altro, di “non quietarsi presso di sé” come se tale negazione fosse l’ultima parola. Si mostra qui che la conoscenza non è mai conclusa, ma resta nella vera infinità dell’apertura del pensiero: in questo senso Adorno giustamente afferma che “il tutto è il falso”. Si conferma inoltre che l’idea di una totalità assolutizzata e, come tale, chiusa in sé stessa, comporta sempre una dimensione di violenza e di repressione [cfr. Cortella 2006, 81 ss.]. Per Adorno, infatti, una libertà compresa solo nei termini dell’affermazione di una identità diventa in realtà una forma di coazione. La libertà deve comprendere al suo interno anche il momento della non-identità, della non oggettività del soggetto. Quando è soggiogato al principio di identità, l’individuo diventa autoreferenziale ed incapace di aprirsi all’altro [cfr. ivi, 97; 109].

3. *L'impossibile redenzione*

Adorno non rinuncia tuttavia a perseguire l'idea di una conoscenza dell'intero, bensì concepisce quest'ultima “nei termini di una tensione irrisolta verso una totalità non ancora conquistata e *sempre di là da venire*” [Cicatello 2005, 71, *corsivi miei*]. La dialettica negativa esclude che le contraddizioni dell'esperienza storico-sociale possano essere superate in una sintesi finale, ma nel contempo non rinuncia alla speranza di andare aldilà di sé stessa. Il concetto adorniano di *redenzione*, come speranza da tener desta, anche se *impossibile*, di liberare il mondo dalle diverse forme di dominio, esprime la tensione fondamentale tra il riconoscimento dei limiti delle determinazioni che tendono ad eclissare la sensibilità verso il non-identico e la volontà di mantenere l'apertura rispetto ad altre possibilità dell'esperienza umana. Riferendosi a un modello di razionalità contrapposto a quello della razionalità strumentale, Adorno afferma che non possiamo esimerci dalla lotta affinché il mondo diventi razionale. Se la dialettica negativa è orientata alla conoscenza del non-identico, essa identifica di più e diversamente dal pensiero dell'identico: “Essa intende dire che cos'è una certa cosa, mentre il pensiero identico dice ciò sotto cui cade, di cosa è esemplare o rappresentante, ciò che essa stessa dunque non è”. La volontà di affermare che la cosa in sé corrisponda al suo concetto è una forma di *hybris*, ma il suo ideale non va semplicemente gettato via: “nel rimprovero che la cosa non è identica al concetto vive anche la brama che lo possa diventare. In tal senso la coscienza della non identità contiene identità” [1966, tr. it. 1970, 135].

Come accennavo prima, Adorno è ben consapevole del rischio che l'atteggiamento della negatività, una volta fissato, possa convertirsi nel suo opposto, ovvero ancora una volta in una posizione di chiusura assolutizzante. La conoscenza potrebbe pretendere una validità assoluta solo se potesse prendere le mosse da un punto di vista “sottratto sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza”, ma appunto questo è impossibile: “Il pensiero che respinge più appassionatamente il suo condizionamento per amore dell'incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente e, quindi, fatalmente, in balia del mondo. Anche la propria impossibilità esso deve comprendere per amore della possibilità” [1951, tr. it. 1954, 236]. Non si potrebbe meglio cogliere l'irrisolvibile tensione tra il momento della

determinatezza che riduce necessariamente la complessità del reale e il fatto che, pur percependo tale limite e quindi aprendoci all'indeterminato, non possiamo fare a meno di forme determinate di mediazione simbolica. In questo contesto che trova, per certi aspetti, una corrispondenza sia nella resistenza spontanea contro i limiti del linguaggio di Wittgenstein, sia nel tentativo di Heidegger di uscire dal linguaggio della metafisica, Adorno aiuta la teoria sociologica a individuare chiaramente le opposte esigenze che nascono dall'ambivalenza del rapporto tra l'esperienza vissuta dell'agire – sempre aperta a nuove possibilità, rivendicando costantemente la libertà di passare dall'una all'altra forma di determinazione – e l'ordine simbolico-normativo indispensabile per garantire condizioni di stabilità e di prevedibilità nella dinamica delle relazioni sociali.

A partire dalla riflessione condotta in *Dialettica negativa*, Adorno indica nella dimensione mimetica ed espressiva dell'esperienza artistica una forma di conoscenza più libera e meno subordinata alla logica dell'identità, più aperta a cogliere, attraverso la fantasia e l'immaginazione, aspetti contraddittori e ambivalenti della realtà da noi interpretata, che altrimenti rimarrebbero nascosti. Nella sua analisi delle posizioni adorniane, Lucio Cortella ha sottolineato il nesso che unisce l'identità e la non identità in “un'esperienza profondamente unitaria, in cui una dimensione appartiene all'altra e non ne può essere separata” [2005, 27]. L'unità delle due dimensioni è messa in evidenza nel linguaggio, nel quale, da un lato, i significati, per assolvere la loro funzione di comunicazione, devono necessariamente essere determinati, “subire una sorta di ‘processo di reificazione’” che consenta di fissare un significato escludendone altri; mentre, dall'altro lato, il linguaggio è sempre anche possibilità di rinvio rispetto a ciò che non è codificato, di allusione a dimensioni indeterminate, di invenzione di nuovi significati. Se si tiene conto che “l'esperienza linguistica è *costrizione* alla determinatezza e contemporaneamente *apertura* all'altro” [ivi, 28], si può mostrare che la non-identità, pur restando incompatibile con l'identità, è anche intimamente legata ad essa. Il linguaggio appare così come “il luogo della verità, in cui si articola la dialettica di identico e non-identico, entrambi costituenti essenziali di questa verità” [ivi, 29]. Giustamente Cortella osserva che l'esperienza dell'altro e del non-identico è un'esperienza quotidiana che noi facciamo nel rapporto con gli altri esseri umani, che, da un lato, sono *identici* a noi grazie alla condivisione della

nostra stessa esistenza; e, dall'altro, restano da noi *differenti* nella loro "irriducibile incatturabilità", nella loro inoggettivabilità [cfr. *ivi*, 29-30].

4. *Conseguenze per la teoria sociologica*

Vorrei riassumere brevemente quali possono essere le conseguenze che una teoria sociologica può trarre dalla riflessione contenuta in *Dialettica negativa*. Mi limito a segnalare alcuni punti senza svilupparli, anche perché sono aspetti che ho costantemente cercato di approfondire in altri miei testi [cfr. Crespi 1999; 2006; 2008; 2013].

1) Sia la dialettica adorniana, sia la possibilità della sua interpretazione nei termini del linguaggio, ci permettono di meglio comprendere la *normale* inconciliabilità dell'esistere, la sua costante tensione verso un irraggiungibile compimento e, al tempo stesso, il carattere illusorio di ogni "soluzione" in un aldilà dall'esistenza stessa. In particolare, la critica adorniana mostra i limiti del conoscere, l'impossibilità di pervenire a un possesso pieno della verità: di conseguenza l'accento si sposta, dalla concezione illuminista e idealista di un soggetto in grado di esercitare un totale controllo sulla realtà e volto a comprendere sé stesso primariamente come capacità cognitiva, a quella di un soggetto che, più modestamente, è anzitutto confrontato con il problema pratico di rispondere di sé come esistenza finita [cfr. Ruggenini 2005, 91].

Se, come prima accennavo, la svolta che caratterizza il nostro tempo rispetto all'epoca della modernità può nascere anzitutto da una più matura consapevolezza dei limiti insuperabili della nostra condizione, Adorno ha chiaramente indicato, nella problematica di un sapere che dia spazio alla non-identità, come non possa darsi un vero superamento della contraddizione rappresentata dalle opposte esigenze di determinatezza e di negazione di quest'ultima, contraddizione che è insita nella dimensione della riflessività cosciente propria dell'essere umano. Tale contraddizione è sempre presente anche in ogni situazione sociale, nel suo rapporto irrinunciabile con l'ordine normativo, e pertanto non esistono soluzioni definitive della stessa, ma solo la possibilità di gestirla attraverso forme sempre parziali e in costante mutamento. Da qui la fine di ogni *hybris*, di ogni

prospettiva assolutizzante di tipo utopico: la redenzione dai mali del mondo va perseguita nella consapevolezza che non vi sarà mai una società perfetta, e quindi ci orienta, più modestamente, verso un pragmatismo esistenziale immune da ogni illusione dogmatica.

2) La presa di coscienza dei limiti invalicabili della nostra condizione può diventare la base per una solidarietà non fondata, come in passato, sul tentativo di fissare una volta per tutte un'identità universale dell'essere umano (idea di "natura umana", "ragione" ecc.), bensì sul carattere inoggettivabile di ogni individuo, sulla sua singolarità irriducibile a uno schema univoco. La base della solidarietà generale degli esseri umani va quindi cercata nel carattere comune della nostra situazione esistenziale, nella misura in cui è caratterizzata dai limiti del sapere, dall'incapacità di definire il senso ultimo dell'esistenza, dalla consapevolezza che non vi è superamento definitivo delle contraddizioni costitutive che ne sono alla base, una situazione qualificata dalla gioia di esserci e dall'angoscia del non-essere, dal desiderio impossibile di un assoluto compimento, dalla mancanza e dalla sofferenza che comporta la nostra finitezza.

3) Un contributo importante per comprendere che siamo tutti solidalmente coinvolti in una stessa condizione è venuto, negli anni recenti, dall'approfondimento del carattere costitutivo dell'intersoggettività, in quanto relazione originaria che si anticipa alla formazione degli stessi individui, i quali non potrebbero pervenire alla loro autonomia se non fossero già da sempre in relazione con gli altri, in particolare all'interno della comunicazione linguistica. Autonomia e dipendenza non sono pertanto dimensioni contrapposte, ma complementari: nel carattere costitutivo del vincolo con l'altro, ha così fine la concezione dell'individualismo illimitato della modernità, e ogni individuo è posto di fronte alle sue responsabilità verso l'altro. Soprattutto Axel Honneth [1992, tr. it. 2002; 2005, tr. it. 2007] ha contribuito oggi a renderci consapevoli che la relazione di reciproco riconoscimento, già messa in evidenza da Hegel, è la struttura che sostiene la nostra intera esistenza individuale e sociale.

Ma anche a questo proposito emerge la rilevanza della riflessione di Adorno circa il problema dell'identità. Proprio perché ogni individuo, in quanto soggetto dotato di coscienza riflessiva, non può mai essere esaurito dalla sua identità personale e sociale, dalle sue *determinazioni* (per adottare il linguaggio adorniano),

il riconoscimento reciproco risulta effettivo unicamente se è non solo riconoscimento delle determinazioni identitarie dell'individuo, da cui, come ha mostrato Adorno, non possiamo prescindere, ma, al tempo stesso, anche riconoscimento della non-identità dell'individuo, della sua inoggettività. Qui si pone in evidenza il limite radicale di ogni tentativo di ridurre l'individuo a semplice espressione dell'identità definita da una comunità etnica, religiosa o altro. Occorre ricordare inoltre, come ha posto in evidenza Nancy Fraser [2000, tr. it. 2008], che la relazione di riconoscimento reciproco comporta necessariamente anche il perseguimento di una più giusta redistribuzione delle risorse materiali e culturali disponibili a livello mondiale.

5. Al di là di Habermas

La ragione per la quale il ritorno a Adorno ci porta al di là di Jürgen Habermas è dovuta al fatto abbastanza sorprendente che, malgrado le loro differenze, appare più facile stabilire una continuità tra Adorno e l'attuale esponente dell'Istituto di Francoforte, Axel Honneth, in particolare con la sua teoria del riconoscimento e la sua critica dei processi di reificazione, che non con Habermas che l'ha preceduto. Con la sua denuncia del "pathos della negatività" da lui attribuito a Adorno, Habermas sembra aver creato una distanza incolmabile tra loro. Pur rimanendo nella tradizione francofortese della critica alla razionalità strumentale e della prospettiva emancipativa, Habermas, rifiutando la negatività e, di conseguenza, scegliendo di prescindere dalla dimensione riflessiva della coscienza, ha dedicato la sua attenzione soltanto ai presupposti del linguaggio e della razionalità comunicativa. In tal modo, ha privato la sua teoria di una serie di aspetti e di elementi essenziali per comprendere le tensioni e le ambivalenze del rapporto tra esperienza vissuta e ordine normativo. Lungo questa linea, egli ha di fatto ristabilito una sorta di primato del cognitivo e del linguaggio, primato che, come si è visto, era stato al centro della critica adorniana. Habermas non sembra di fatto accettare l'idea adorniana della fine della capacità "di cogliere l'intera realtà con la forza del pensiero" [Adorno 1973, 325]. In effetti, se ha sviluppato una ricca e complessa teoria della razionalità comunicativa, volta a ricostituire i fondamenti della giu-

stizia e di un ordine sociale basato sul consenso, Habermas non è stato in grado di elaborare una teoria altrettanto valida e adeguata dell'agire sociale.

Per la rilevanza che nella sua prospettiva assume la dimensione normativa volta a fondare l'integrazione e il consenso, la teoria habermasiana sembra piuttosto collocarsi in una linea di continuità con Durkheim e con Parsons, due autori, del resto, cui Habermas fa spesso riferimento, che non con Adorno. Ora nessuno nega l'importanza vitale di tale dimensione, ma non si può evitare di chiedersi se la dinamica sociale possa essere affrontata solo mediante un astratto "modello contro-fattuale da usare empiricamente", fondato su criteri formali di tipo neo-kantiano, sugli esiti della filosofia analitica del linguaggio e sulle pretese di validità di ogni comunicazione intersoggettiva. La sensazione che in questa prospettiva giochi la prevalenza del cognitivo sembra, del resto, ulteriormente confermata dalla sempre maggiore attenzione rivolta successivamente da Habermas alla legittimità dell'ordine normativo [cfr. 1992].

Nonostante la consapevolezza postmoderna dei limiti epistemologici del suo modello, Habermas sembra orientarsi verso un superamento, anche se mai definitivamente compiuto, delle contraddizioni sempre presenti nella situazione sociale, in quanto esito necessario delle trasformazioni attualmente in corso nelle diverse realtà sociali. Quanto più i processi di cambiamento tendono a produrre una sempre maggiore differenziazione all'interno dei sistemi sociali, tanto più le interazioni sociali tenderanno a uniformarsi a una reciproca comprensione razionalmente motivata dell'autorità dell'argomento migliore [cfr. 1981, 145]. L'immagine di un mondo della vita del tutto trasparente, che inizialmente veniva presentata come un modello ideale contro-fattuale, tende successivamente a essere vista come il risultato concreto del processo evolutivo della modernità. Paradossalmente, il diffondersi della razionalità strumentale che caratterizza le società contemporanee potrebbe condurre all'affermarsi della razionalità comunicativa [cfr. 1997, 12-13]. La critica habermasiana sembra così avere la funzione di promuovere un processo che sarebbe già in corso di attuazione [cfr. Marzocchi 1994, 136]. Volendo prescindere dal riferimento della socialità alla dimensione esistenziale dell'individuo autocosciente, Habermas tende fatalmente a sottovalutare le tensioni che caratterizzano il rapporto tra agire sociale e ordine normativo, l'ambivalenza tra l'esigenza di determinazioni volte a garantire la prevedibilità so-

ziale e l'esigenza altrettanto vitale di indeterminatezza che nasce da sempre nuove esperienze della vita individuale e collettiva. La socialità, anziché venir riferita a un orientamento costitutivo dell'essere umano, viene considerata da Habermas unicamente come il prodotto della comunicazione verbale e gestuale. L'origine della socialità tende ad essere concepita come un evento evolutivo e come un processo filogenetico che appare, per certi aspetti, imporsi dall'*esterno* sull'essere umano. Di conseguenza, ogni deficienza dell'integrazione sociale, ogni forma di devianza o anomia vengono prevalentemente attribuite, in analogia con la teoria funzionalista di Parsons, a una mancanza di solidità del sistema comunicativo.

Si può trovare una riprova di tale limite nella più recente opera di Habermas *Verbalizzare il sacro*, nella quale egli sembra pervenire a una revisione della sua teoria, distinguendo tra una normatività *debole*, di tipo *cognitivo*, quale risultato della socializzazione delle intelligenze tramite il linguaggio grammaticale, e una normatività *forte*, di tipo *affettivo*, dovuta alla socializzazione delle motivazioni tramite la *comunicazione rituale* e una nuova modalità di integrazione fondata sul ruolo insostituibile della dimensione pre-razionale del momento *iconico* (gesti, colori, suoni, danze). Si accentua anche qui la tendenza a considerare la socialità come una sorta di autonoma imposizione di modelli e valori sulle coscienze individuali [cfr. Habermas 2015; Privitera 2016]. Il primato del cognitivo viene attenuato non in base a una ontologia fenomenologico-esistenziale come in Adorno e Honneth, bensì in base a un riferimento naturalistico di tipo antropologico-evolutivo.

Riferimenti bibliografici

- ADORNO, TH. W.,
1966, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970.
1951, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino, 1954.
- CICATELLO, A.,
2005, *Adorno e Heidegger tra dialettica e fenomenologia* in L. Cortella, M. Ruggenini, A. Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger*, Donzelli, Roma.
- CORTELLA, L.,
2005, *Tesi provvisorie per una teoria del riconoscimento*, in “Fenomenologia e società”, n. 2, pp. 3-19.
2006, *Una dialettica della finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma.
- CRESPI, F.,
1999, *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.
2006, *I male e la ricerca del bene*, Meltemi, Roma.
2008, *Contro l'aldilà. Per una nuova cultura laica*. il Mulino, Bologna.
2013, *Esistenza-come-realtà*, Orthotes, Salerno.
- FRASER, N.,
2000, *Riconoscimento e redistribuzione delle risorse*, in “Quaderni di Teoria Sociale”, 8, 2008, pp. 97-112.
- HONNETH, A.,
1992, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano, 2002.
2005, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma, 2007.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, TH. W.,
1947, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.

MARTUCCELLI, D.,

2017, *La condition sociale de la modernité*, Gallimard, Paris.

MÜLLER-DOOHM, S.,

2003, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Carocci, Roma, 2003.

PETRUCCIANI, S.

2007, *Adorno*, Laterza, Roma-Bari.

ROSITO, V.,

2009, *Espressione e normatività. Soggettività e intersoggettività in Adorno*, Mimesis, Milano.

RUGGENINI, M.,

2005, *Negatività del vero. Dialettica ed ermeneutica della finitezza*, in L. Cortella, M. Ruggenini, A. Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger*, Donzelli, Roma, pp. 85-113.

RUSCONI, G. E.,

1968, *La teoria critica della società*, il Mulino, Bologna.

Franco Crespi

Tornare ad Adorno al di là di Habermas. Teoria critica e agire sociale

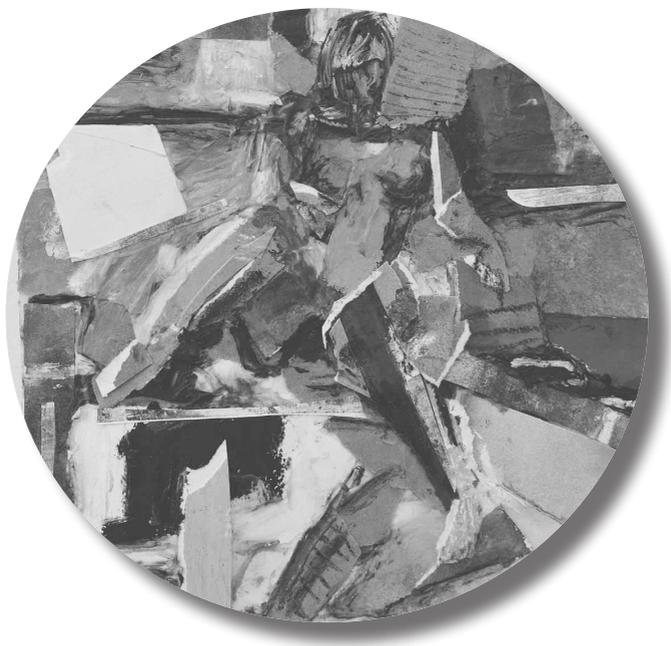
Il testo propone un ritorno al pensiero di Adorno, un autore complesso e a volte ostico, spesso sottovalutato dai sociologi, ma fondamentale ancora oggi per una corretta comprensione delle dinamiche sociali. Nella *Dialettica negativa*, troviamo tre idee decisive: la messa in luce dei limiti della nostra conoscenza e di ogni determinazione identitaria; l'esplicitazione delle contraddizioni presenti in ogni situazione; la proposta di una nuova prospettiva di solidarietà sociale. Attraverso una critica alla metafisica tradizionale che attribuisce un ruolo centrale al concetto, Adorno rivendica la forza oppositiva della non-identità, che costringe il pensiero a un salutare "bagno di umiltà". Appare l'idea di una redenzione da mantenere nella sua impossibilità, che apre a un modello di solidarietà le cui basi esistenziali stanno nel riconoscimento dei limiti del sapere. Diventano così evidenti i difetti della posizione habermasiana, caratterizzata da un astratto "modello contro-fattuale da usare empiricamente", fondato su criteri formali di tipo neo-kantiano, sugli esiti della filosofia analitica del linguaggio e sulle pretese di validità di ogni comunicazione intersoggettiva – una prospettiva di teoria sociale nella quale, diversamente da Adorno, continua a essere presente la centralità del cognitivo.

Parole chiave

Adorno, solidarietà sociale, critica sociale

Franco Crespi è professore emerito di Sociologia presso l'Università di Perugia. Nella sua lunga attività di studio si è occupato di teoria sociale, di teoria dell'azione e di solidarietà sociale. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Esistenza-come-realtà. Contro il predominio dell'economia* [2013]; *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali* (con Massimo Cerulo) [2013]; *La maladie de l'absolu* [2014]; *Pragmatisme existentiel. Éléments pour une théorie de l'agir social* [2015]; *Pourquoi la religion? Réflexions sur le désir de transcendance et les limites de la pensée* [2019].

Sezione seconda
HABERMAS E LA “SCUOLA DI FRANCOFORTE”



MARINA CALLONI

La divergente unità della “cosiddetta” Scuola di Francoforte

1. È la Scuola di Francoforte una “unità ampiamente fittizia”?

“E tichette come «Teoria critica» o «Scuola di Francoforte» suggeriscono l’unità di una connessione di scuola che non è mai esistita, ad eccezione di qualche anno a New York”. Con questa perentoria affermazione, Habermas dà inizio alla ricostruzione della storia della “cosiddetta” Scuola di Francoforte, cercando di sottolineare i motivi della sua fortunata ricezione, così come la necessità di distinguere chiaramente le posizioni teoriche di quegli autori che sono stati perlopiù ridotti sotto un’unica egida, ma che – seppur avendo lavorato insieme – di fatto differiscono per impostazione concettuale e intenti politici.

Continuità e fratture accomunano dunque quei filosofi e scienziati sociali che sono stati solitamente considerati come esponenti della “prima generazione” della Scuola di Francoforte. Si tratta – per citare soltanto i più noti – di Max Horkheimer, Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Siegfried Kracauer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Franz Neumann, Friedrich Pollock, Karl A. Wittfogel, senza dimenticare Walter Benjamin (l’unico a non essere riuscito a emigrare e dunque a salvarsi, morto suicida al confine franco-spagnolo) e Theodor W. Adorno, che diventerà collaboratore a tempo pieno dell’Istituto per la Ricerca Sociale solo nel 1938, quando giunse a New York, dopo aver lasciato Oxford, sua prima terra d’esilio.

Eppure l'etichetta generale di "Scuola di Francoforte" viene ormai citata in manuali di storia della filosofia come un dato consolidato, tant'è che Habermas stesso è annoverato fra i suoi più importanti appartenenti, quale continuatore di una previa tradizione teorica e maggiore rappresentante della seconda generazione. Perché Habermas intende allora sottolineare le fratture già esistenti nella prima generazione dei cosiddetti Francofortesi, nel momento stesso in cui viene a indicare la genesi del proprio lavoro filosofico e insieme a marcare le differenze che lo separano dai padri fondatori? Davvero l'asserzione, sopra citata, contraddice la tradizionale ricezione unitaria della Scuola di Francoforte, che è per altro all'origine della stessa biografia intellettuale di Habermas?

I quattro interventi qui presentati – un saggio del 1985, due interviste del 1984 e del 1991 e una postfazione del 1985, finora inediti in italiano – mostrano la complessa dialettica che caratterizza la storia e la ricezione globale della Scuola di Francoforte nel corso del tempo. Sottolineano bensì il continuo sviluppo di tale corrente di pensiero attraverso fratture e generazioni, provenienti da culture e Paesi diversi, secondo un doppio movimento interno ed esterno: alla perdurante reinterpretazione e rielaborazione teorica immanente ai testi della tradizione consolidata si affianca un continuo raffronto con tematiche d'attualità e con correnti di pensiero concorrenti.

I testi qui proposti possono essere suddivisi tematicamente in tre parti principali, interagenti: la prima parte riguarda la ricostruzione della storia della Scuola di Francoforte entro l'orizzonte dello sviluppo della filosofia e delle scienze sociali contemporanee; la seconda concerne la biografia intellettuale di Habermas, allorché rammenta i suoi rapporti con Adorno (suo primo datore di lavoro) e le relazioni, non prive di tensioni, con Horkheimer; la terza rimanda a un processo auto-riflessivo sul significato della modernità e della ragione dopo la dialettica negativa [Adorno 1966, tr. it. 1970] e la critica all'illuminismo, alla luce della teoria dell'agire comunicativo [Habermas 1981, tr. it. 1986].

In quel che segue, cercherò di mettere in luce i tre livelli intreccianti nei quattro lavori presentati senza soluzione di continuità, sovrapponendo i piani storico-ricostruttivo e biografico-intellettuale con quello teorico-riflessivo.

2. *La dis-unitaria cogenza della Scuola di Francoforte*

Al fine di comprendere meglio la posizione di Habermas enunciata nel saggio su “Tre tesi sulla storia della ricezione della Scuola di Francoforte” [1984, tr. it. 2020], diventa necessario ricostruire brevemente il nesso teorico, scientifico e politico che connette e distingue l’Istituto per la Ricerca Sociale (con sede a Francoforte) e la Teoria critica della Società dalla Scuola di Francoforte.

Nel suo saggio, Habermas cerca di dimostrare la tesi secondo cui non è mai esistita una unitaria Scuola di Francoforte, per cui la sua cogenza è da considerarsi come artificialmente costruita. Tuttavia, nel corso dei decenni, tale denominazione ha sempre esercitato una forte attrattività teorico-politica, soprattutto per le problematiche che indica e i dibattiti pubblici che continua a provocare. L’eterogeneità delle componenti sarebbe quindi la ragione stessa della sua ampia diffusione. Ma piuttosto che concentrarsi sulla ricerca di un’improbabile consonanza di intenti e impostazioni, Habermas consiglia di focalizzarsi maggiormente sulle questioni rilevanti che vengono poste. Storicizzare la Scuola significa evitare una sua mera riattualizzazione, tenendo conto della lontananza che ormai ci separa dal drammatico contesto degli anni Trenta e Quaranta. Meglio adottare “un approccio autocorrettivo e autocritico”, tale da verificare oggi la tenuta o meno di una teoria critica della società.

La convinzione di Habermas si fonda su due principali elementi: da una parte si riferisce all’avvio di studi archivistici nella seconda metà del decennio che mostrano le differenti fasi della “Scuola di Francoforte”, mentre dall’altra parte rimanda all’intento di rafforzare la teoria dell’agire comunicativo (col libro pubblicato solo qualche anno prima), quale pretesa per un nuovo approccio alla teoria critica della società. È tuttavia indubbio che la connessione tra Istituto per la Ricerca Sociale – Teoria critica della Società – Scuola di Francoforte sia iniziata ben presto, ovvero negli anni Venti, a partire dalla denominazione del luogo d’origine. Nel 1923 era stato infatti finanziato da Felix Weil, uno studente di Karl Korsch, un Istituto per lo Studio del Marxismo. Nel 1924, sotto la guida di Carl Grünberg, prese il nome di *Institut für Sozialforschung*, ancor oggi funzionante presso la Johann Wolfgang Goethe-Universität di Francoforte. Da qui ebbe inizio la sua fortunata storia.

Marx Horkheimer, dopo aver ottenuto la cattedra di Filosofia sociale nel 1931, aveva infatti preso la direzione dell'Istituto e della correlata rivista *Zeitschrift für Sozialforschung*. L'Istituto cominciò da subito a svolgere ricerche inter-disciplinari che coinvolsero quegli autori (come sopra indicati) [ISF 1936, tr. it. 1974], che furono ben presto identificati come la prima generazione della Scuola di Francoforte, una volta emigrati negli Stati Uniti per motivi politici e razziali, a causa dell'avvento di Hitler.

Horkheimer si era infatti trasferito nel 1933 in Svizzera e nel 1934 a New York, dove riattivò l'Istituto per la Ricerca Sociale presso la Columbia University. Con il saggio su "Teoria tradizionale e teoria critica" [1937, tr. it. 1974], Horkheimer viene a sancire il programma dell'Istituto, quale "Teoria critica della Società", nel senso di un'analisi della società borghese-capitalista e della cultura di massa. Da allora in poi, la produzione scientifica e la situazione esistenziale dei cosiddetti Francofortesi si incrociano con la storia dell'esilio.

Tale aspetto ci aiuta a chiarire meglio la ragione per cui Habermas afferma che la Scuola di Francoforte è forse esistita "solo" nel periodo newyorkese. Una parte del gruppo degli intellettuali tedeschi che erano immigrati per motivi politici e razziali, e che avevano già collaborato con l'Istituto per la Ricerca Sociale a Francoforte, si ritrovarono a lavorare in progetti comuni negli Stati Uniti, come nel caso dello studio sulla personalità autoritaria, sull'antisemitismo e sul totalitarismo [Adorno *et al.* 1950, tr. it. 1973]. Ma le relazioni tra i rifugiati tedeschi non furono certo facili. Mentre Horkheimer, Adorno, Marcuse e Löwenthal rimasero in contatto, è invece risaputa la distanza intellettuale e personale che li separò da altri esiliati, quali Hannah Arendt, Bertolt Brecht ed Ernst Bloch.

Nel 1949, Adorno e Horkheimer decisero tornare a Francoforte, riaprendo l'Istituto nel 1951. Horkheimer ritornò a esserne il direttore, fino a quando fu nominato rettore dell'Università di Francoforte. Diventato emerito nel 1959, si ritirò in Svizzera. Adorno morirà invece nel 1969 per un attacco cardiaco mentre si trovava in vacanza in Svizzera, quando era ancora nel pieno delle sue attività accademiche e travolto dalla contestazione studentesca. Come vedremo, lascerà un profondo lutto nei suoi collaboratori e studenti.

Da tale ricostruzione, si può meglio comprendere il doppio commento di Habermas. Horkheimer aveva perseguito una carriera di carattere soprattutto

gestionale dell’Istituto come “impresa cooperativa” (e implicitamente di potere accademico, nonostante nutrisse molte riserve, così come emergono nei suoi diari privati), tanto da essere “l’unico della cerchia del vecchio Istituto, i cui risultati produttivi possono essere valutati soltanto in relazione alla collaborazione con gli altri membri”. Viceversa, Adorno – che aveva mantenuto caratteri di ingenuità quasi infantile – aveva perseguito una traiettoria teorica assolutamente originale, tanto da essere considerato da Habermas un “genio”. Infatti, “possedeva una presenza della coscienza, una spontaneità di pensiero, una tale potenza nella sua formulazione, che io né prima, né dopo ho mai più potuto esperire qualcosa di simile”.

La ricezione teorico-politica vera e propria della Scuola di Francoforte inizia alla fine degli anni Sessanta, quando diventa una sorta di icona per il movimento studentesco, mobilitato nella prospettiva marxista del capovolgimento radicale delle istituzioni e delle relazioni date. Ma mentre il movimento era entrato in dialogo con Marcuse [1964, tr. it. 1967; 1965, tr. it. 1969; 1967, tr. it. 1968; 1969, tr. it. 1969] a Berkeley, era invece entrato in aperto contrasto con Adorno a Francoforte.

La ricezione storiografica della Scuola inizia invece negli anni Settanta [Jay 1973, tr. it. 1979] per continuare per tutti gli anni Ottanta [Wiggershaus 1986, tr. it. 1992), tant’è che anche gli interventi di Habermas ne sono parte. Grazie a un approccio storico-ricostruttivo, gli studi d’archivio e le analisi filologiche avevano cercato di mettere in luce la nascita e lo sviluppo dell’Istituto per la Ricerca Sociale, connettendo fra continuità e cesure i lavori svolti durante il periodo della Repubblica di Weimar con le ricerche sviluppate durante gli anni dell’esilio americano, fino agli studi pubblicati nel dopo-guerra, una volta che alcuni degli affiliati decisero di far ritorno in Germania (come nel caso di Horkheimer e Adorno) o di rimanere negli Stati Uniti (come fece Marcuse). Ma come possiamo notare, entrambi gli studiosi sopra citati – Jay e Wiggershaus, uno statunitense e l’altro tedesco – continuarono propriamente a utilizzare nel titolo delle loro opere l’etichetta di “Scuola di Francoforte”, forse per efficacia comunicativa, forse per convinzione.

Accanto alla necessità di una lettura storicizzante, negli anni Ottanta sorse anche il bisogno di comprendere gli ulteriori sviluppi della “Scuola di Francoforte”,

tanto da mettere in connessione la “vecchia” con la “nuova” teoria critica della società, collegando Adorno con Habermas. Prova di tale tentativo sono i testi, ricordati da Habermas, di Martin Jay [*Marxism and Totality* del 1984], Axel Honneth e Albrecht Wellmer [a cura di, *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, 1986], Helmut Dubiel [*Kritische Theorie der Gesellschaft*, 1988]. Pur non riconoscendo la sua origine, tuttavia Habermas intende puntualizzare – contro ogni riduttivismo – la crescente distanza che separa le sue posizioni da quelle dei “padri fondatori”. Si potrebbe allora qui applicare la formula *anti-assimilazionista* di Adorno, che Habermas cita nell’intervista: “sono precisamente le piccole differenze che fanno ‘tutta la differenza’”.

Pur essendo semplificata l’etichetta di “Scuola di Francoforte”, tuttavia studi archivistici, filologici e teorici hanno inequivocabilmente mostrato l’esistenza fra gli affiliati di evidenti comunanze biografico-teoriche assieme a profonde differenze tematiche e generazionali. Ed è per questo che per la Scuola di Francoforte si può utilizzare l’espressione, apparentemente ossimorica, di “divergente unità”, come dimostra la sua stessa storia e la fortunata ricezione intercontinentale avuta nel corso dei decenni.

3. *La genesi del lavoro filosofico di Habermas*

La ricostruzione storica della Scuola di Francoforte riporta subito alla dimensione biografico-intellettuale contenuta negli interventi di Habermas. Il rapporto tra Habermas e Adorno è in effetti il perno attorno a cui ruotano le due interviste, qui pubblicate, a cura di Joseph Früchtl. La prima – su “La Teoria critica e l’Università di Francoforte” – fu pubblicata sulla rivista *Links* nel 1985 [tr. it. 2020] (quando Habermas aveva fatto da poco ritorno come professore a Francoforte), mentre la seconda dal titolo “Una generazione separata da Adorno” (1990) apparve in *Geist gegen den Zeitgeist* nel 1991 [tr. it. 2020] – un testo a ricordo di Adorno, curato da Früchtl e dalla scrivente. Le due interviste riescono bene a rappresentare il nesso biografico-intellettuale che lega e distingue Habermas da Horkheimer e Adorno, per cui possono essere lette in modo unitario. L’una è infatti l’integrazione dell’altra attraverso una raccolta di informazioni,

che vanno dalla formazione di Habermas nel difficile periodo di una Germania ancora ferita dalla guerra e intenta a una ricostruzione democratica, al lavoro da lui svolto come assistente di Adorno in anni giovanili, ai problemi avuti con Horkheimer, al suo contrasto col movimento studentesco, fino all’inizio della sua carriera come filosofo “autonomo” e infine al ritorno laddove era partito come giovane ricercatore. Francoforte come inizio e come fine di uno straordinario percorso accademico e intellettuale, dove il rapporto con Horkheimer e Adorno è motivo di un doppio movimento dialettico di vicinanza e di distanziamento.

Habermas iniziò quasi per caso la sua carriera accademica. Nel 1956 divenne assistente di Adorno presso l’Istituto per la Ricerca Sociale per una ricerca su “Studenti e politica”, che si concluse nel 1959 [ed. 1961]. Una volta concluso il dottorato, Habermas aveva svolto attività di giornalista *free lance*, pubblicando articoli su quotidiani, come per la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Nonostante si fosse formato in un clima influenzato dalla filosofia heideggeriana, tuttavia nel 1953 Habermas aveva pubblicato sul *Feuilleton* del giornale un violento attacco contro la decisione di Heidegger di ripubblicare integralmente l’edizione delle sue lezioni sulla metafisica risalenti al 1935, senza alcun accenno al nazismo [tr. it. 2000]. Tale esordio giornalistico non farà altro che prefigurare la carriera di Habermas non solo come accademico, bensì come un impegnato intellettuale pubblico, ruolo non allora consueto nella conformista e sonnolenta accademia tedesca.

Sono gli anni Cinquanta, in una Repubblica Federale Tedesca devastata moralmente e materialmente, che stenta a trovare il proprio corso di rinnovamento democratico, differenziandosi dall’Est. Horkheimer e Adorno diventano un importante punto di riferimento accademico per il rinnovo delle scienze sociali e l’elaborazione di inedite strategie culturali, portando con sé il peso dell’esilio e insieme la prospettiva del rinnovamento. Tale spirito teorico-politico è rinvenibile anche nella produttiva collaborazione che Habermas intrattene con Adorno, come ricorda nelle interviste, attraverso un continuo scambio di idee e di commenti sui reciproci scritti. Più conflittuale fu il rapporto col direttore, anche se “Adorno non ha mai condiviso i pregiudizi espressi da Horkheimer nei miei confronti”. I giovani assistenti percepivano il direttore come se si fosse adagiato su un “opportunistico adattamento” (dovuto anche alla paura – se tacciato di co-

munismo – di perdere quei sovvenzionamenti pubblici che l’Istituto aveva allora ottenuto in un Paese presidiato dalle truppe americane), mentre essi osservavano con estrema perplessità gli sviluppi conservatori della politica adenaueriana e la via incontrollata al capitalismo liberista. Più tardi Habermas comprenderà i dilemmi di Horkheimer, consegnati solo ai suoi diari. Era come se visse una “vita scissa” fra come appariva pubblicamente (un uomo dell’*establishment*, dal forte riconoscimento) e ciò che sentiva privatamente (la critica al sistema politico-economico post-bellico). Adorno non aveva invece barriere psicologiche o interessi opportunistici nell’esprimere liberamente le sue posizioni. Semmai gli ostacoli provenivano da gelosie e pregiudizi: “l’antisemitismo si fondeva con il sentimento di rancore verso un intellettuale che era anche un letterato di successo”. La “colpa tedesca” permaneva.

Nonostante i vari tentativi fatti da Adorno, le posizioni intellettuali e politiche di Habermas entrarono in collisione con l’impostazione del direttore, al punto che questi gli negò la difesa dell’*Habilitation* su *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [1962, tr. it. 1971]. Di fronte a tale diniego e con il lavoro già terminato, Habermas si rivolse allora a Wolfgang Abendroth, giurista, scienziato politico e socialista, che aveva da poco lasciato la DDR. Dopo aver attentamente esaminato il lavoro (allora si poteva essere soggetti al *Berufsverbot* secondo un regolamento del 1957, che prevedeva l’interdizione professionale per quegli impiegati del settore pubblico che avessero dimostrato posizioni ideologicamente radicali), Abendroth gli permise di discutere nel 1961 la tesi di *Habilitation*. La carriera accademica di Habermas si mosse quindi inizialmente lontano da Francoforte, perlomeno per alcuni anni.

Dopo essere stato chiamato come professore di filosofia (1962-1964) a Heidelberg da Hans-Georg Gadamer, Habermas fece ritorno nel 1964 a Francoforte, succedendo a Horkheimer e anche in questa occasione “Adorno si adoperò molto, affinché il rapporto fra Horkheimer e me potesse giungere a distensione – cosa che del resto si avverò di lì a poco”. Habermas assunse la cattedra di filosofia e sociologia (da cui gli studi sulla logica delle scienze sociali negli anni Settanta), continuando a lavorare all’Istituto.

Non furono però anni facili: Habermas lascerà infatti l’Università di Francoforte nel 1971, anche a seguito delle dure critiche mossegli dall’ala più radicale del mo-

vimento marxista. È infatti nota sia la presa di posizione di Habermas contro il *Linksfascismus* (fascismo di sinistra) [1969], ovvero l'estremismo illiberale di certe ali radicali, sia la difesa nei confronti di Adorno, così duramente e inaspettatamente attaccato dai suoi stessi studenti e studentesse, marxisti o femministe che fossero. Si trattava di uno scontro generazionale esplosivo che avveniva tra intellettuali di ritorno dall'esilio e studenti che premevano al cambiamento, entrambi delusi dalla politica di Stato, ma interpreti diversi della tradizione marxista e del processo di democratizzazione.

Nonostante fosse già evidente il differente programma teorico di Habermas – ormai allontanatosi dalla prospettiva dell'impostazione dialettica, nonostante rimanessero inalterate le alleanze di un tempo, come nel caso della diatriba sul positivismo in sociologia, avvenuta nel 1963 contro Popper –, tuttavia ancora negli anni Sessanta Adorno continuava ad esercitare sui più giovani collaboratori (e fino alla sua morte) quel “potere magico di convincimento” che ancora oggi traspare nei suoi scritti.

Come Habermas ricorda, uno dei motivi che determinò il nuovo allontanamento da Francoforte fu la prematura morte di Adorno, avvenuta nel 1969, un doloroso avvenimento che causò la diaspora dei suoi collaboratori. Habermas ripartì allora da Francoforte per diventare nel 1971 – assieme a Carl Friedrich von Weizsäcker – direttore del Max Planck Institut a Starnberg in Baviera. L'incarico prevedeva lo sviluppo di uno studio interdisciplinare sulle condizioni di vita nel mondo tecnico-scientifico. Qui rimase per un decennio.

Furono anni molto proficui, da cui nacquero importanti studi soprattutto di teoria sociale, riguardanti i problemi di legittimazione nel tardo-capitalismo [1973, tr. it. 1975], la ricostruzione del materialismo storico [1976, tr. it. 1979], ma soprattutto l'imponente *Teoria dell'agire comunicativo*, pubblicata nel 1981 [tr. it. 1986] in due volumi, dedicati alla “Razionalità dell'azione e razionalizzazione sociale” e alla “Critica della ragione funzionalista”. Qui Habermas mette a fuoco un concetto di intersoggettività nella distinzione fra mondo della vita e sistema, nozione che sarà fondamentale per i suoi successivi lavori sulla pragmatica linguistica. L'esperienza di Starnberg giunse però a conclusione nel 1981, sia a causa di conflitti interni, sia per via delle sfavorevoli condizioni politiche in Baviera, seguite al periodo della repressione anti-terroristica (la crisi dell'”autunno

tedesco” nel 1977) che portarono anche ad attacchi personali, come Habermas ricorda nell’intervista.

L’eredità del lavoro svolto a Starnberg appare tuttavia controversa, se si considera il rapporto fra l’intento iniziale per la riattivazione del progetto interdisciplinare dell’Istituto per la Ricerca Sociale e l’insuccesso dell’esito finale. Come Habermas afferma lapidario nell’intervento sulle tre tesi del 1984, “il tentativo di sviluppare un programma interdisciplinare per una teoria sociale in grado di combinare e integrare approcci empirici diversi (di sociologia, antropologia culturale, psicologia sociale e psicologia dello sviluppo) è stato intrapreso ancora una volta solo a Starnberg, ed è fallito. Resta alla fine il programma di ricerca delineato nella *Teoria dell’agire comunicativo*, che io considero ancora realistico”.

Dopo Starnberg, Habermas si prepara ad un nuovo ritorno alla filosofia, aperta agli stimoli della tradizione analitica, fosse questa una teoria degli atti linguistici (da cui consegnerà l’*Etica del discorso*) [1983, tr. it. 1985] o una filosofia della giustizia (da cui deriverà *Fatti e norme*) [1992, tr. it. 1996]. La ricerca di un concetto normativo di razionalità, incorporato controfattualmente nel linguaggio, si assurge a critica della ragione concepita in senso sia negativo-totalistico che funzionalistico-strategico. La comunicazione libera dal dominio, la proposizione di una pragmatica universale rivolta all’intesa e l’etica del discorso diventeranno le principali sigle del successivo programma filosofico di Habermas, tornato ancora una volta a Francoforte.

4. Dopo la dialettica dell’illuminismo, ripensare ragione e modernità

Nonostante il distanziamento da un’impostazione di dialettica negativa, la riflessione su ragione e modernità continuerà come un ininterrotto filo rosso a soggiacere a tutti i lavori che Habermas (2020) svilupperà negli anni successivi alla dipartita da Starnberg.

Dopo aver analizzato l’aspetto storico-ricostruttivo e biografico-intellettuale, risulta ora inevitabile considerare l’implicito piano teorico-riflessivo che lega fra di loro i quattro interventi habermasiani, dove l’analisi della dialettica negativa diventa il mezzo per poter rielaborare una teoria alternativa dell’agire comuni-

cativo. Il *Nachwort* (“Postfazione”) alla *Dialettica dell’illuminismo* – scritto da Habermas nel 1985, ma pubblicato nel 1986 [tr. it. 2020] per la nuova edizione del testo di Horkheimer e Adorno presso l’editore Fischer – rappresenta un importante snodo intellettuale e filosofico su cui riflettere.

La rilettura della *Dialettica dell’illuminismo* va collocata a livello biografico col ritorno di Habermas come professore di filosofia all’Università di Francoforte nel 1983, a livello ricostruttivo con la riedizione del testo dopo gli anni della protesta studentesca, a livello teorico con gli studi che Habermas stava allora sviluppando sulla teoria della modernità.

La “Postfazione” richiede dunque un’analisi a più livelli, per via dei diversi passaggi attraverso cui procede la riflessione habermasiana. Infatti, vi è la ricostruzione puntuale della storia della *Dialettica dell’illuminismo*, l’analisi di come fu concepita e redatta in esilio fra il 1941 e il 1944, negli anni più cruenti della seconda guerra mondiale. Vi sono informazioni biografiche su Horkheimer (spostatosi a Santa Monica, a segno di una cesura pratica con l’Istituto di New York e di allontanamento teorico dalla precedente impostazione materialista della teoria sociale) e su Adorno (che raggiunse il collega in California per poter stilare il lavoro comune). Vi è un intento filologico nel tentativo di individuare gli autori dei singoli capitoli, pur nell’unità dell’opera. Vi è poi una riflessiva sull’influenza che il testo ebbe su diverse generazioni di studenti: fu fondamentale negli anni Sessanta secondo la rilettura di Marx, più mitigata negli anni Settanta per via di una maggiore ricezione delle opere di Marcuse, più stratificata negli anni Ottanta poiché mediata dalle opere di Nietzsche e vista attraverso le lenti del post-strutturalismo francese.

L’elemento filosoficamente più interessante messo in luce da Habermas è però il diverso modo attraverso cui gli Autori affrontarono *l’aporia di una critica autoreferenziale della ragione*, per altro annunciata all’inizio del testo. Come viene riassunta da Habermas secondo il principio della contraddizione performativa, la questione consiste nella seguente domanda: “se l’illuminismo si trova in un inarrestabile processo di autodistruzione, allora da dove la critica, che asserisce ciò, trova ancora il diritto di svolgere tale diagnosi?”.

Adorno affronta tale aporia (ovvero come evitare di cadere in una critica totale della ragione, senza dover legittimare il punto di vista da cui parte la critica, in

modo da eludere l'autodistruzione della ragione), riprendendo nel dopoguerra gli scritti degli anni Trenta e Quaranta in senso unitario. La filosofia della storia di Benjamin viene unita all'immagine della mimesi (espressione del "contenuto utopico della bellezza artistica"), nel rapporto tra estetica (per "svelare le tracce immaginative e gli intrecci di una realtà distorta"), arte e filosofia: bisogna ridare voce a una "vita impietrita". Horkheimer rimane invece coscientemente intrappolato nell'aporia iniziale (da qui il tentennamento nel pubblicare in Germania *Eclisse della ragione* [1947, tr. ted. 1967, tr. it. 1969], poiché avrebbe dovuto rivedere il programma materialista svolto nella prima fase dell'Istituto, sia a causa di un maggiore pessimismo storico, sia per via del nuovo corso scientifico intrapreso nel dopoguerra.

Nel ricostruire la complessa storia della *Dialettica dell'illuminismo*, ripercorrendo le modalità di stesura e le ragioni della sua enorme ricezione, Habermas viene altresì meglio a comprendere il distanziamento teorico dai due autori, divenuto nel frattempo più netto. Come afferma Habermas nell'intervista dedicata al rapporto con Adorno, "Le differenze da me formulate in *Teoria dell'agire comunicativo* mi sono divenute chiare solo molto più tardi, grazie alla lettura di un articolo scritto da Axel Honneth". Con *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas* [1985, tr. it. 2002], rielaborazione della tesi di dottorato discussa alla Freie Universität Berlin nel 1982, Honneth – assistente di Habermas dal 1983 al 1989 – aveva infatti cercato di confrontare le radici della teoria sociale di Horkheimer e la filosofia della storia di Adorno con le successive analisi del potere sviluppate da Habermas e Foucault, al fine di poter riformulare una teoria critica del dominio.

La ricostruzione delle differenziazioni teoriche e biografiche intrinseche a Horkheimer e Adorno, così come la considerazione degli studi storiografici e teorici pubblicati negli anni Ottanta che analizzano le continuità e le cesure fra "la prima e la seconda generazione francofortese", diventano per Habermas l'occasione per riflettere sull'idea di ragione comunicativa che stava allora meglio articolando e integrando secondo la prospettiva degli atti linguistici.

Non da meno sono gli studi che Habermas aveva da poco pubblicato sul Moderno. Risale infatti al 1985 *Il Discorso filosofico della modernità* [tr. it. 1987], dove Habermas presenta in 12 capitoli le lezioni che aveva svolto durante il pri-

mo corso tenuto di ritorno a Francoforte nel 1983, così come altri interventi tenuti in diverse università. Il tema principale della raccolta riguarda la riattualizzazione del “progetto incompiuto della modernità”, da lui già indagato negli anni Sessanta nello studio sulla genesi del libero circolo dei lettori come base della successiva formazione di una sfera pubblica democratica. Mettendo in luce il potenziale emancipativo che le parole chiave dell’illuminismo continuavano a mantenere normativamente come prassi trasformativa della realtà reificata dal dominio, Habermas si era già discostato nettamente dall’impostazione che dell’illuminismo avevano dato i “padri francofortesi”.

Nel tentativo di corroborare l’impianto dell’agire comunicativo – ora includendo argomenti che mostrano falle nei suoi argomenti, ora contrapponendosi a teorie concorrenti che mettono in dubbio la dimensione normativa della ragione comunicativa –, nel discorso sulla modernità degli anni Ottanta Habermas volge la sua *vis polemica* contro quelle posizioni neo-strutturaliste o post-moderne francesi (da Lyotard a Foucault fino a Derrida) che mettono in discussione il progetto critico della modernità, seppur opponendosi a quei processi di imperante razionalizzazione, già discussi da Weber secondo l’idea di una ragione rivolta allo scopo.

La “Postfazione” alla *Dialettica dell’illuminismo* segna dunque un importante svincolo teorico nella riflessione sulla modernità, dal momento che Habermas verrà di lì a poco ad elaborare una teoria del pensiero post-metafisico – così definito nella raccolta *Nachmetaphysisches Denken* [1988, tr. it. 1991] – in quella che sarà ancora per un solo anno la Repubblica Federale di Germania. Habermas sostiene un concetto “polifonico” (molteplicità delle voci e delle modalità d’azione), scettico ma non-disfattista di ragione, situata nel mondo della vita, fondata sul riconoscimento intersoggettivo e capace di elucidare le pretese di validità insite negli atti linguistici. La filosofia diventa “interprete delle diverse forme di razionalità”, assume un ruolo “vicario” contro ogni pretesa di superiorità gnoseologica e si fonda su forme di auto-riflessione fallibilistica, anche in ambiti specialistici. Di lì ad un anno, crollerà il muro di Berlino e Habermas sarà di nuovo presente nel dibattito pubblico, come indicano le raccolte del tempo [1990b, tr. it. 1990; 1991, tr. it. 1992].

L'idea di una modernità non feticizzata – già ipotizzata controfattualmente e normativamente fin dai suoi primi lavori – continua ad occupare i pensieri filosofico-politici di Habermas. Ed è forse per questo che nella “Postfazione” Habermas cerca di salvare Horkheimer, ma soprattutto Adorno da letture radicalmente anti-illuministe. Non è quindi un caso che nell'intervista su “La Teoria critica e l'Università di Francoforte”, Habermas affermi che “Anche la *Dialettica dell'illuminismo* non rappresenta pertanto alcun tradimento nei confronti degli impulsi dati dall'illuminismo”. Per poi aggiungere nell'intervista su “Una generazione separata da Adorno” che: “Nonostante la radicalità della sua critica alla ragione, Adorno non ha mai rinunciato a ciò che i grandi filosofi avevano un tempo inteso con la nozione di ragione”.

La rilettura della genesi e della ricezione della *Dialettica dell'illuminismo* mette senza ombra di dubbio in luce l'eredità che Adorno e Horkheimer – seppur con pesi diversi – hanno avuto sull'intera produzione habermasiana, come confermato da un'attenta analisi dei concetti base della teoria dell'agire comunicativo: le idee di ragione e modernità. È come se Habermas avesse voluto venire a capo dell'aporia che i due autori avevano affrontato in modi diversi, senza dover ricorrere all'estetica negativa o a un pessimismo metafisico, bensì formulando una filosofia capace di autocorreggersi, grazie al principio normativo di una ragione comunicativa fondata sul linguaggio e l'intesa.

Tuttavia, negli ultimi anni, quando è venuto a studiare l'insorgere del sacro, l'affermarsi dell'età assiale e il rapporto fra fede e ragione, Habermas non ha potuto esimersi dal riflettere sul futuro stesso della tradizione del Moderno. Come scrive nel *Nachmetaphysisches Denken II*, “Non sono più tanto sicuro che i potenziali spirituali, e le dinamiche sociali della modernità globalizzata abbiano in sé la forza sufficiente per arrestare le tendenze autodistruttive (a partire dall'erosione della sua stessa sostanza normativa)” [2012, tr. it. 2015, 192].

Tali riflessioni vengono ora consegnate alla monumentale *Auch eine Geschichte der Philosophie* [“Anche una storia della filosofia”, 2019], elaborata in due corposi volumi per un totale di 1.727 pagine. Non si tratta di una semplice storia della filosofia di tipo scolastico, bensì della ricostruzione stessa della genealogia del pensiero post-metafisico e del formarsi della filosofia secolarizzata, una volta autonomizzata dai contenuti normativi della teologia, quando religione e

sapere sono andati scindendosi. Alla fine, Habermas pone però una domanda fondamentale: fino a che punto i processi di apprendimento morale e giuridico avvenuti nel corso della modernità, e sostanziati nei principi costituzionali delle attuali democrazie e nelle carte dei diritti umani, possano ancora trovare nelle presenti società risorse normative sufficienti. Gli attuali movimenti sociali sembrano aver perso il potere propulsivo ed “emancipativo” di un tempo, facendo spazio a derive nichilistiche.

Rimangono tuttavia inevase le domande radicali sull’esistenza umana. Non è un caso che il *Postscriptum* che suggella la fine dell’opera termini con un rimando alla trascendenza secondo le parole di Adorno: “Nulla, del contenuto della teologia, potrà continuare a sussistere immutato; ognuno dovrà sottoporsi alla prova di immigrare nel secolare, nel profano” [1957, tr. it. 1969, 24]. La totale traduzione dei contenuti religiosi nella filosofia non è però possibile: rimangono come un serbatoio irriducibile. Le teorie normative trovano qui il loro “senso”. Come Habermas afferma nell’intervista “Una generazione separata da Adorno”, “è nel nucleo filosofico delle teorie di Adorno e Benjamin, ma anche di Horkheimer e Marcuse, che trova origine una particolare auraticità, una fascinazione che non soltanto contagia, bensì racchiude in sé una certa forza purificatrice mirante al meglio – che è la fermezza del Kant esoterico”.

Ancora una volta le aporie della dialettica dell’Illuminismo diventano motivo per ripensare non solo la modernità in crisi, bensì il senso e i limiti stessi della civilizzazione occidentale.

Riferimenti bibliografici

ADORNO, TH. W.,

1951, *Minima Moralia*, Einaudi, Torino, 1994³.

1966, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970.

1957, *Ragione e rivelazione*, Id., *Parole chiave. Modelli critici*, Sugar, Milano, 1974, pp. 23-33.

ADORNO, TH. W., FRENKEL-BRUNSWIK, E., LEVINSON, D. J., SANFORD, R. N.,

1950, *La personalità autoritaria*, Voll. 4, Edizioni di Comunità, Milano, 1973.

DUBIEL, H.,

1988, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Juventa Verlag, Weinheim.

HABERMAS, J.,

1953, *Martin Heidegger. A proposito della pubblicazione di una Vorlesung del 1935*, in Id., *Profili politico-filosofici*, a cura di Leonardo Ceppa, Guerini Associati, Milano, 2000, pp. 65-72.

1962, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari, 1971.

1969, *Protestbewegung und Hochschulreform*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

1973, *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari, 1975.

1976, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano, 1979.

1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.

1983, *Etica del discorso*, Laterza, Bari-Roma, 1985.

1984, *Tre tesi sulla storia della recezione della Scuola di Francoforte*, in "Quaderni di Teoria Sociale", 20(1-2), pp. 213-219.

1985a, *La Teoria critica e l'Università di Francoforte*, in "Quaderni di Teoria Sociale", 20(1-2), 2020, pp. 221-229.

1985b, *Postfazione alla Dialettica dell'illuminismo*, in "Quaderni di Teoria Sociale", 20(1-2), 2020, pp. 231-251.

1985c, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari, 1987.

1988, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

1990a, *Una generazione separata da Adorno*, in "Quaderni di Teoria Sociale", 20(1-2), 2020, pp. 253-261.

1990b, *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano, 1990.

- 1991, *Dopo l'utopia. Intervista ad Habermas raccolta da Michael Haller*, a cura di Walter Privitera, Marsilio, Venezia, 1992.
- 1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano, 1996.
- 2012, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2015.
- 2019, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Voll. 2, Suhrkamp, Berlin.
- 2020, *Universalismo morale e regressione politica*, Nuova Trauben, Torino, 2020
- HABERMAS, J., FRIEDEBURG, L. VON, OEHLER, C., WELTZ, F.,
1961, *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten*, Luchterhand, Neuwied-Berlin.
- HONNETH, A.,
1985, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Edizioni Dedalo, Bari, 2002.
- HONNETH, A., WELLMER, A. (HG.),
1986, *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, de Gruyter, Berlin-New York.
- HORKHEIMER, M.,
1937, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941 (II)*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 135-186.
- 1947, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino, 1969.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, TH. W.,
1947, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.
- ISTITUTO PER LA RICERCA SOCIALE DI FRANCOFORTE,
1936, *Studi sull'autorità e la famiglia*, Einaudi, Torino, 1970.
- JAY, M.,
1973, *L'immaginazione dialettica. Storia della. Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, Einaudi, Torino, 1979.
- 1984, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley.

MARCUSE, H.,

1964, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967.

1965, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino, 1969.

1967, *La fine dell'utopia*, Laterza, Bari, 1968.

1969, *Saggio sulla liberazione*, Einaudi, Torino, 1969

WIGGERSHAUS, R.,

1986, *La Scuola di Francoforte. Storia Sviluppo teorico Significato politico*, Bollati
Boringhieri, Torino, 1992.

Marina Calloni

La divergente unità della “cosiddetta” Scuola di Francoforte

La Scuola di Francoforte viene solitamente riferita in modo pressoché unitario all’Istituto per la Ricerca Sociale e alla Teoria Critica della Società. I quattro interventi (interviste e relazioni) di Habermas qui presentati – che vanno dal 1984 al 1991 e che sono stati tradotti per la prima volta in italiano – assolvono ad una doppia funzione ricostruttiva e propositiva. Infatti, se da una parte mirano a indicare le differenti posizioni teoriche assunte soprattutto da Horkheimer, Adorno e Marcuse nel corso degli anni (dal periodo della Repubblica di Weimar all’esilio americano fino al rientro – o meno – in Germania), dall’altra parte elucidano attraverso un processo auto-riflessivo la costruzione in fieri del paradigma alternativo dell’agire comunicativo su basi linguistiche, proposto da Habermas a partire dagli anni Ottanta.

Parole chiave

Scuola di Francoforte, Teoria Critica della Società, Jürgen Habermas.

Marina Calloni è professoressa di Filosofia politica e sociale presso l’Università di Milano-Bicocca, È vice-presidente della Società Italiana di Filosofia Politica. È stata recentemente fellow l’Italian Academy for Advanced Studies in America alla Columbia University di New York. Ha studiato presso Habermas e curato *Il pensiero post-metafisico* [1988, tr. it. 1991]. Ha lavorato presso gli archivi a Francoforte, in particolare su Adorno, Horkheimer e Marcuse. Ha curato con Früchtel il volume *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno* [1991]. Ha tenuto varie conferenze in diversi Paesi ed edito molti saggi sulla Scuola di Francoforte. In particolare, ha pubblicato in tedesco articoli sulla ricezione in Italia di Adorno e di Habermas, non da ultimo un contributo con Corchia in *Habermas global* [2019]. È co-fondatrice del Seminario di Teoria Critica e della Società Italiana di Teoria Critica.

JÜRGEN HABERMAS

Tre tesi sulla storia della recezione della Scuola di Francoforte¹

I

*E*tichette come “Teoria critica” o “Scuola di Francoforte” suggeriscono l’unità di una connessione di scuola [Schulzusammenhang] che non è mai esistita, ad eccezione di qualche anno a New York. L’unità artificiale di questa tradizione di ricerca spiega però una parte della sua relativamente ampia ricezione (a). Un ulteriore motivo del successo può essere compreso grazie ai molti collegamenti tra la Teoria critica e gli altri approcci di ricerca (b).

Esplicazione:

a) Horkheimer è l’unico della cerchia del vecchio Istituto i cui risultati produttivi possono essere valutati soltanto in relazione alla collaborazione con gli altri membri. Come direttore dell’Istituto ed editore della *Zeitschrift für Sozialforschung*, egli ha assicurato la coesione organizzativa del circolo. Horkheimer è riuscito a combinare le competenze di un originale filosofo sociale con le abilità di un intelligente direttore e manager scientifico ed è stato in grado di riunire dei collaboratori di talento, ispirarli programmaticamente e mantenerli per un periodo di tempo piuttosto lungo. Pertanto, il lavoro di

1. Jürgen Habermas [1984], *Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, lettura al Symposium della Alexander von Humboldt-Stiftung, Ludwigsburg, 10-15.12.1984. Il testo è stato pubblicato nel volume a cura di Axel Honneth, Albrecht Wellmer, *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1986, pp. 8-12.

Horkheimer rimane intrecciato per tutta la sua vita con il contesto istituzionale. Un collegamento altrettanto stretto può essere rintracciato, in forme diverse, solo nell'opera di Leo Löwenthal.

Marcuse proviene accademicamente dalla cerchia più vicina di Heidegger. Rimase certamente sotto l'influenza di Horkheimer durante il periodo di New York, nonostante avesse già preso le distanze dalla "dialettica dell'Illuminismo". In seguito, al più tardi da *Eros and Civilization* [1955, tr. it. 1964], procedette verso una teoria delle pulsioni, dando una base quasi antropologica alla Teoria critica della società. Sin dall'inizio, le opere filosofiche di Adorno si basarono maggiormente su interessi e motivi intellettuali elaborati più da Benjamin che da Horkheimer. Le loro intenzioni coincisero solo al momento dell'elaborazione della *Dialektik der Aufklärung* [1947, tr. it. 1966] (anche se i singoli capitoli possano essere chiaramente attribuiti ai rispettivi autori). Con la sua tarda filosofia, Adorno riesce a reggersi sulle proprie gambe, per cui durante il secondo periodo a Francoforte non riceve certamente da Horkheimer ulteriori stimoli produttivi. Le opere di Fromm, Kirchheimer e Neumann sono sempre state autonome. Ciò è meno evidente per il lavoro svolto da Pollock sulla teoria del capitalismo di Stato [1941, tr. it. 1973], poiché il circolo ristretto aveva direttamente reso proprio il suo unico contributo.

b) La reattività della teoria di Francoforte nei confronti di altri approcci che ne assorbono le istanze è caratteristica di tutte le sue fasi di sviluppo. La disponibilità di Horkheimer e Löwenthal ad accogliere la prospettiva della psicologia sociale di Erich Fromm è stata addirittura decisiva per la costituzione del programma originale, così come appare nel primo numero della rivista. Lo specifico messianismo e il procedimento micrologico di Benjamin vengono recepiti attraverso Adorno. La teoria più ortodossa dello Stato e del diritto di Kirchheimer e Neumann non sarà invece accettata; tuttavia le controversie suscitate hanno lasciato tracce soprattutto in Marcuse e Pollock. Riguardo alla psicoanalisi, il cerchio più ristretto preferì ovviamente sostenere le posizioni ortodosse che si discostavano dalla psicologia dell'io.

Di certo, la prontezza nella recezione e la capacità di integrazione della Teoria critica diventeranno una sfida ancor maggiore nella successiva generazione, per i collegamenti con la sociologia industriale (G. Brand), il materialismo classico (A. Schmidt), l'ermeneutica e l'analisi del linguaggio (J. Habermas), la teoria analitica

della scienza (A. Wellmer, H. Schnädelbach), la teoria dei sistemi (C. Offe) e lo strutturalismo (U. Oevermann).

II

La Teoria critica deve la sua forza attuativa senza dubbio a due elementi: la storia della sua ricezione avviene su diversi livelli (a) e le diverse fasi di sviluppo offrono connessioni per proseguimenti totalmente eterogenei (b).

Esplicazione:

a) Come ha recentemente dimostrato l'ampio studio di Martin Jay su *Marxism and Totality* [1984], nei suoi vari rappresentanti e variazioni, la Teoria critica occupa un posto centrale nella storia del marxismo occidentale, che va da Gramsci, Lukács e Korsch a Sartre e Merleau-Ponty sino ad Althusser, Della Volpe e, ad esempio, Oskar Negt. Horkheimer riprende motivi del primo Lukács, per poi marcare le distanze dal pensiero hegeliano della totalità e fondare così il weber-marxismo. Ad un altro livello, nella versione adorniana, la Teoria critica ha funzionato a volte come una "corrente filosofica alla moda". Come l'esistenzialismo nel primo dopoguerra così la critica culturale di Adorno dalla fine degli anni Cinquanta e durante tutti gli anni Sessanta ha esercitato un'influenza duratura sulla scena intellettuale della *Bundesrepublik*. Ad un terzo livello, la Teoria critica degli anni Trenta – riscoperta e rilanciata dagli studenti (contro le intenzioni politiche di Horkheimer e Adorno) –, e soprattutto la teoria dell'"uomo unidimensionale" di Marcuse [1964, tr. it. 1967], profondamente pessimistica e trasformata per la prima volta in offensiva dai suoi scolari, hanno acquisito un "significato di storia contemporanea". Come noto, Adorno e Marcuse hanno avuto un'influenza ispiratrice sulla formazione del movimento studentesco sia negli Stati Uniti che nella Repubblica Federale Tedesca. In quarto luogo, deve essere distinto il livello della "recezione interna all'accademia". Negli anni Trenta, la *Zeitschrift für Sozialforschung* aveva ricoperto un importante significato come elemento di connessione e comunicazione per gli scienziati sociali immigrati nelle scienze sociali – come è possibile constatare dalla poderosa sezione della rivista dedicata alle recensioni, curata da Löwenthal. Negli Stati Uniti, la

Autoritarian Personality [1950, tr. it. 1973] fu al centro di molte accese discussioni di carattere metodologico. Nella Germania del dopoguerra, gli studi condotti dal ricostituito Istituto per la Ricerca Sociale, soprattutto sotto la direzione di Ludwig von Friedeburg, hanno avuto un effetto stimolante sulla sociologia industriale e sull'applicazione dei metodi empirici in generale. Grazie alla disputa contro il positivismo e quelle successive con altri paradigmi concorrenti, dall'ermeneutica filosofica alla teoria dei sistemi, la Teoria critica ha contribuito alla ridefinizione dell'autocomprensione metodologica di diverse discipline all'interno del campo delle scienze sociali e umanistiche.

b) È interessante notare che gli impulsi positivi apportati dalla Teoria critica alla discussione attuale provengono da fasi diverse. Il programma per un materialismo interdisciplinare, con il quale Horkheimer aveva assunto la direzione dell'Istituto, è stato realizzato solo nell'organizzare la pubblicazione di articoli sulla rivista, ma ha continuato a fungere da modello – fino al programma di ricerca sulla teoria della crisi, che io ho riformulato nei termini di “problemi di legittimazione” all'Istituto di Starnberg [1973, tr. it. 1975]. Nel periodo newyorkese, soprattutto nella seconda metà degli anni Trenta, furono concepite quelle opere di teoria della conoscenza che saranno più tardi riprese da A. Schmidt, A. Wellmer, H. Schnädelbach e, con la mia mediazione, da K.-O. Apel. Gli anni Quaranta sono stati segnati dalla “Dialettica dell'illuminismo”, che dalla fine degli anni Cinquanta ha continuamente – cioè in modo sempre nuovo per ogni generazione di studenti – svolto la funzione di punto di raccordo per una critica totalizzante e autoreferenziale della ragione. Negli anni Cinquanta e Sessanta furono infine pubblicate le più importanti opere di Marcuse e di Adorno, ai quali si riferiscono – e ovviamente ad Adorno in maggior misura – gli attuali dibattiti.

III

Nel dibattito scientifico attuale, le ripercussioni positive provenienti dalla Teoria critica acquistano talvolta direzioni diverse se non a volte opposte, per cui non si può più parlare dell'identità di una scuola, se è mai ne è esistita una. Non dovremmo impegnare troppe energie nel sostenere la suggestiva finzione di una unitaria connessione

di scuola nel tentativo di auto-tematizzare una storia delle idee. Faremmo meglio ad affrontare i problemi stessi, in modo tale da verificare fino a che punto si potrebbe arrivare con un radicale utilizzo revisionistico del potenziale ideale di una tradizione di ricerca così ramificata.

Esplicazione:

Nella Repubblica Federale Tedesca – mi limito a quest'area di fronte a un pubblico internazionale che meglio di me è in grado di giudicare gli sviluppi nei propri Paesi – vedo oggi cinque contesti discorsivi in cui le posizioni della Teoria critica giocano un ruolo considerevole.

(1) La critica della ragione sviluppata nella *Dialettica dell'illuminismo* e nella *Dialettica negativa* [1966, tr. it. 1970] viene proseguita nel solco di una concezione negativistica della ragione in una versione sociologica nell'analisi della forma capitalistica (ad esempio, da S. Breuer) e in una versione filosofica relativa all'eredità della teologia negativa (come per M. Theunissen) (a). La critica della ragione viene così riformulata attraverso la teoria della comunicazione, cioè nella forma della teoria dell'agire comunicativo di J. Habermas e dell'analisi del discorso di H. Schnädelbach (b). Nel senso di una critica totalizzante che si rivolge all'altro della ragione, essa è stata recentemente accostata anche alla teoria del potere di Foucault o al decostruttivismo di Derrida o, più in generale, agli approcci strutturalisti (M. Seel) (c).

(2) La teoria estetica di Adorno non solo ha ricevuto un importante impiego nella critica letteraria di Peter Szondi, ma continua a essere senza dubbio al centro di una vasta discussione avviata nella Repubblica Federale Tedesca da P. Bürger, K. H. Bohrer, A. Wellmer, alla quale partecipano, fra gli altri, anche R. Jauß, R. Bubner, B. Lindner. A ciò si sovrappone la vivace discussione sulla posizione di Benjamin, mai completamente interrotta dalla fine degli anni Sessanta e alimentata anche dalle pubblicazioni di G. Scholem. La discussione sull'estetica ha poi ricevuto una nuova ispirazione dai decostruttivisti, che scoprono parallelismi sempre più forti tra Adorno e Benjamin da un lato e Derrida dall'altro.

(3) Per l'ironia della sorte, al giorno d'oggi, le condizioni per una Teoria critica della Società sono più debolmente strutturate. Non è così insolito che dopo la morte di Adorno l'Istituto per la Ricerca Sociale abbia riconvertito il suo lavo-

ro sulle riflessioni di Sohn-Rethel. Altri motivi sono certamente continuati: la critica del feticismo delle merci e del lavoro alienato di Negt e Kluge, la teoria del capitalismo di Stato di Offe e Berger, la critica della cultura di massa e della psicologia sociale di Oevermann (e negli Stati Uniti di W. Leiss, J. Benjamin, D. Kellner, T. Schroyer e altri). Tuttavia, il tentativo di sviluppare un programma interdisciplinare per una teoria sociale in grado di combinare e integrare approcci empirici diversi (di sociologia, antropologia culturale, psicologia sociale e psicologia dello sviluppo) è stato intrapreso ancora una volta solo a Starnberg, ed è fallito. Resta alla fine il programma di ricerca delineato nella *Teoria dell'agire comunicativo* [1981, tr. it. 1986], che considero ancora realistico.

(4) Le interessanti considerazioni metodologiche sui casi di studio micrologici e olistico-qualitativi – svolte di sovente da Adorno e messe a frutto sia nelle analisi della *Scala F* [“Scala di Fascismo potenziale”, *NdT*] che nei lavori di critica letteraria – hanno animato presso l'Istituto per la Ricerca Sociale esperimenti fondati su discussioni di gruppo (W. Mangold), anche dopo la guerra. Tali riflessioni sono proseguite oggi da U. Oevermann nel quadro di una teoria strutturalista della socializzazione mentre W. Bonß l'ha aggiornato alla luce di un'impostazione etnometodologica.

(5) Nel corso degli anni Settanta, la Teoria critica – secondo diversi ambiti e versioni – è stata oggetto di ricerche storiche accurate e sensibili (H. Dubiel, W. Bonß, A. Honneth, A. Söllner, H. Brunkhorst, R. Wiggershaus). Questo distanziamento [*Verfremdung*] di tipo storico-scientifico sta a dimostrare che le prosezioni ortodosse e senza cesure sono divenute sempre più difficili (H. Schweppenhäuser, R. Tiedemann). Va accolto invece con favore il fatto che, nel frattempo, anche le indagini orientate storicamente assumano una prospettiva sistematica attraverso questioni comparative (Dubiel: il neoconservatorismo; Honneth: Foucault e il poststrutturalismo; Brunkhorst: la teoria culturale e la pedagogia sociale).

Riferimenti bibliografici

ADORNO, TH. W.,

1966, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970.

ADORNO, TH. W., FRENKEL-BRUNSWIK E., LEVINSON, D.J., SANFORD, R. N.,

1950, *La personalità autoritaria*, Voll. 4, Edizioni di Comunità, Milano, 1973.

HABERMAS, J.,

1973, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari, 1975.

1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.

HORKHEIMER, M., ADORNO, TH. W.,

1947, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.

JAY, M.,

1984, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*,
University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

MARCUSE, H.,

1955, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964.

1964, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967.

POLLOCK, F.,

1941, *Capitalismo di Stato: Possibilità e Limiti*, in Id., *Teoria e prassi dell'economia di piano. Antologia degli scritti 1928-1941*, a cura di G. Marramao, De Donato, Bari, 1973, pp. 199-234.

Traduzione di Luca Corchia e Fiorenza Ratti.

Revisione di Marina Calloni

JÜRGEN HABERMAS

La Teoria critica e l'Università di Francoforte¹

JOSEF FRÜCHTL: *Il clima intellettuale del periodo in cui per la prima volta apparve la Teoria critica ci sembra oggi quasi esotico. Il neokantismo, la fenomenologia e la metafisica collidevano l'un l'altro, si sentiva molto l'influenza della psicologia di Jung e di Klages, il tutto nel quadro istituzionale humboldtiano dell'università. Gli studenti provenivano in gran parte da uno strato sociale omogeneo, la borghesia istruita e i professori dalla "barba bianca" – come Cornelius, il docente di Horkheimer e Adorno –, che impersonavano la tipica immagine degli hommes de lettres. A parte la loro formazione nel neokantismo accademico, Horkheimer, Adorno, Lowenthal e in una certa qual misura anche Benjamin erano ispirati dalla psicoanalisi, che a quell'epoca era qualcosa di inaccettabile sia per il radicalismo rivoluzionario che per il messianismo ebraico; lo Spirito dell'utopia [1917, tr. it. 1992] di Bloch offriva una sintesi teorica, mentre Storia e coscienza di classe [1923, tr. it. 1967] di Lukács dava un'interpretazione epocale di Marx. In un simile contesto storico, quanto della teoria deve essere attribuito all'(unica) autenticità delle persone coinvolte? Fino a che punto la Teoria critica – come Dubiel ha ipotizzato – è "una forma di vita e di pensiero incarnata in una persona e come tale non sempre generalizzabile"?*

1. Jürgen Habermas [1985], *Kritische Theorie und Frankfurter Universität*, intervista di Josef Früchtel, gennaio 1985; in "Links", 1, pp. 29-31; ripresa in J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine Politische Schriften VI*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, pp. 57-63.

JÜRGEN HABERMAS: Alla conferenza su Adorno, svolta lo scorso autunno all'Università di Francoforte, Helmut Dubiel [1983] ha difeso in modo ironico l'attuale rilevanza della vecchia teoria critica. Egli ne ha contestato senza riserve le pretese e proprio in questa maniera è riuscito a porre nella giusta luce l'attualità e la fecondità delle domande sottostanti. Una tradizione di ricerca rimane viva soltanto quando può dimostrare la validità dell'intenzione originaria alla luce di nuove esperienze; e ciò non può essere fatto senza abbandonare contenuti teorici superati. Si tratta del normale atteggiamento nei confronti di tradizioni teoriche e, naturalmente, dovrebbe essere la posizione da assumere verso una teoria che riflette sul proprio contesto di insorgenza. Uno dei modi in cui Horkheimer distingueva la teoria "critica" da quella "tradizionale" era che la prima si concepisce come una componente del processo sociale stesso che cerca nel contempo di spiegare. Per questo motivo, Adorno parlava di un "nucleo temporale della verità" [*Zeitkern der Wahrheit*]. Nel riferirsi a una teoria di tal fatta, l'"abbandono" o la "conservazione" non sono alternative appropriate. Viceversa, dovremmo adottare un approccio esplorativo e vedere fino a che punto oggi possiamo giungere nel tentativo di proseguire senza riserve la teoria sociale critica, secondo un approccio autocorrettivo e autocritico.

D'altra parte, Lei hai ragione nell'indicare il contesto distintivo della sua genesi negli anni Venti e la particolare prospettiva dell'ambiente culturale, intellettuale di sinistra, ebraico-borghese, in città come Berlino e Francoforte, dove motivi tratti dal messianismo e dall'idealismo tedesco si combinavano con gli elementi culturali contemporanei dell'espressionismo e della nuova disciplina psicoanalitica, per venire a formare una struttura unica che Merleau-Ponty ha poi definito "marxismo occidentale". La fisionomia dello "spirito del tempo" (*Zeitgeist*) è legata a una situazione irripetibile. Nel migliore dei casi, la testimonianza di una tale formazione intellettuale, che è stata storicamente superata, può essere rievocata attraverso la presenza di personalità sopravvissute e dominanti. Durante la conferenza su Adorno, a cui ho appena accennato, i tratti commoventi del discorso di Leo Löwenthal, la sua spontaneità e la sua presenza inalterata ci hanno ricordato quel contesto unico, ormai irrimediabilmente perduto. Naturalmente ci sono costellazioni nel passato e nel presente che hanno tra di loro affinità. Sfortunatamente, la battaglia bifronte della vecchia Scuola di Francoforte contro

il positivismo da un lato, e la *Lebensphilosophie* e ogni sorta di oscurantismo metafisico dall'altro, ha assunto una nuova rilevanza. Lei ha ricordato Carl G. Jung e Ludwig Klages – oggi i nomi sarebbero Lacan e Guattari.

F.: *Riguardo alla Teoria critica come – citando la frase di Adorno – un “messaggio in una bottiglia”, Löwenthal una volta ha osservato che: “Naturalmente siamo rimasti tutti stupiti dal botto con cui questa bottiglia era stata aperta negli anni Sessanta”. Fino a che punto è stato quello specifico contesto storico e, in ultima analisi, lo scontro della teoria con il totalitarismo di Hitler e Stalin, a dare origine alla miscela esplosiva della “vecchia” Teoria critica? È così infondato il tentativo di rinnovare l’idea di Teoria Critica entro il paradigma della corporeità, come formulato dal post-strutturalismo? Non è forse vero per Foucault, come lo è stato per Adorno, che la sensibilità verso la sofferenza fornisce la misura della civiltà?*

H.: Le imprevedibili onde d’urto provocate dalla Teoria critica alla fine degli anni Sessanta erano indubbiamente connesse al fatto che fosse satura delle esperienze biografiche e storiche degli ebrei esiliati e dei militanti di sinistra non ortodossi. Per questo motivo, ha potuto fungere da catalizzatore in una situazione in cui una parte della generazione studentesca del dopoguerra si era trovata a confrontarsi con un passato che non era stato affrontato dai genitori. Ma anche il contenuto teorico corrispondeva in qualche modo alla fine dell’era Adenauer. In contrasto con i marxisti ortodossi, Horkheimer e la sua cerchia avevano naturalmente impiegato tutte le loro energie per spiegare la stabilità e la capacità di integrazione sociale che il tardo capitalismo aveva – non tanto per spiegare le crisi, bensì piuttosto la mancanza di crisi con esiti rivoluzionari. A quel tempo – e oggi a maggior ragione – la Repubblica Federale Tedesca cercava di convogliare l’esperienza quotidiana in una “società integrata” (*formierte Gesellschaft*), come la definiva il suo campione Ludwig W. Erhard.

In ogni caso, consta nella natura delle cose che gli effetti storici delle idee non possano essere previsti. Oggi la *Dialettica dell’illuminismo* [1947, tr. it. 1966] viene intesa in modo diverso. Alcuni la leggono con gli occhi dei post-strutturalisti francesi. Come ha dimostrato Axel Honneth [1985, tr. it. 2002], ci sono effettivamente somiglianze, per esempio tra Adorno e Foucault. Ma Adorno si

sarebbe difeso contro una lettura “assimilazionista”, forse con la formula che spesso usava: sono precisamente le piccole differenze che fanno “tutta la differenza”. Nonostante la radicalità della sua critica alla ragione, Adorno non ha mai rinunciato a ciò che i grandi filosofi avevano un tempo inteso con la nozione di ragione. Indubbiamente, la condizione clinica di una civiltà può essere misurata dalle vittime apparentemente marginali e dalle sofferenze evitabili che ci richiede. Ma una volta che ci si arrende davanti a questo impulso critico, si ha anche il diritto di negare la razionalità dei criteri che sono implicitamente messi in gioco?

F.: Durante la Conferenza di Adorno del 1983, il vicerettore dell'Università di Francoforte ha fatto menzione a “un rapporto complicato tra Adorno e questa Università”, accennando alle riserve sul filosofo critico che erano venute alla luce con la violazione delle convenzioni. Questo rapporto è diventato più facile oggi? Più in generale: quanto è difficile per uno studioso presentarsi oggi apertamente come marxista? Anche un filosofo di fama internazionale come Jürgen Habermas dovrebbe firmare una dichiarazione di fedeltà alla costituzione liberal-democratica in Baviera o nella Bassa Sassonia?

H.: A mio avviso, le riserve accademiche su Adorno attingevano a fonti oscure simili a quelle che, due generazioni prima, avevano ostacolato la carriera di un Georg Simmel, accusato di avere un atteggiamento relativistico nei confronti del cristianesimo. Il suo modo non ortodosso di pensare e di tenere conferenze fu vissuto come provocatorio. Il suo successo con gli studenti e il suo effetto su un pubblico più ampio avevano suscitato invidia. L'antisemitismo si fondeva con il sentimento di rancore verso un intellettuale che era anche un letterato di successo. Nel frattempo, queste fonti tendono a prosciugarsi. Oltretutto, non esiste più questa incomparabilmente produttiva generazione di intellettuali ebrei-tedeschi che plasmarono l'Università di Francoforte, soprattutto negli anni Venti, e poi ancora dopo la guerra attraverso Adorno e Horkheimer. Riserve simili si cristallizzano oggi su questioni diverse.

Da parte mia, oggi, vivo la città e l'Università di Francoforte come un ambiente liberale. Per sua ammissione, quell'altra Università – che si trova accanto alla sede del governo bavarese – nonostante i ripetuti tentativi, non è stata in

grado di prendere una decisione di *routine*, che era quella di assegnare la carica di professore onorario al direttore del vicino Istituto Max Planck – una posizione per altro senza alcun potere reale. Ciò mi colpisce più come una stranezza, che non altro. Meno curioso è stato il tentativo del regime di Albrecht di far rivivere il giuramento dell'era McCarthy². Non vi era qui alcuna questione di fedeltà ai principi della nostra costituzione, che vieta ogni interferenza nella libertà di insegnare. Nel 1977, si trattava di dichiarare la sottomissione politica alla fattuale realtà costituzionale, l'ordine concreto di un regime con un occhio solo. Questa era la musica di sottofondo dell'“Autunno tedesco”³.

C'è qualcos'altro che trovo più preoccupante oggi – penso alle campagne difamatorie agite dai nostri colleghi neoconservatori. Per esempio, ieri ho letto un articolo dalle pretese scientifiche scritto dalla signora Noelle-Neumann sulla *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, specializzata in queste cose, naturalmente⁴. Viene dichiarato che: “Gli ipertoni habermasiani dei termini conoscenza e interesse, che risalgono agli anni Sessanta, sembrano aver completamente distrutto ogni pretesa in merito alla capacità autocritica e autochiarificante della ragione” (FAZ, 24 luglio 1984). Non è l'evidente falsità dell'affermazione che mi disturba, bensì la deliberata diffusione di tali menzogne. Ciò che viene sempre più distrutto nella Repubblica Federale Tedesca è una cultura del confronto disinteressato con coloro che hanno opinioni politiche diverse, una cultura che, in ogni caso, è stata qui solo debolmente sviluppata e che è difficile da restaurare – Rosa Luxemburg viene a far sempre meno parte del nostro orizzonte rispetto a Elisabeth Noelle-Neumann.

2. Eduard Pestel, ministro della CDU per la cultura della Bassa Sassonia in questo periodo, ha costretto undici docenti universitari legati all'affare “Mescalero” a firmare un umiliante “giuramento di fedeltà”, dichiarando la loro avversione per la violenza e la loro attiva lealtà allo Stato. Ernst Albrecht (CDU) era il primo ministro della Bassa Sassonia negli stessi anni.

3. L'espressione “Autunno tedesco” si riferisce alla *revance* della destra nell'autunno 1977 che seguì la comparsa del terrorismo politico nella Germania occidentale, in particolare il rapimento e l'assassinio del presidente della Federazione dei datori di lavoro, Hans-Martin Schleyer, nel settembre-ottobre dello stesso anno. Nel corso di questa reazione, gli intellettuali di sinistra furono accusati di complicità con il terrorismo e minacciati di sanzioni legali.

4. Elisabeth Noelle-Neumann è a capo dell'Allensbach Institute, un'organizzazione demoscopica di sondaggi d'opinione con un orientamento conservatore e collegata alla CDU.

F.: *Lo Zeitgeist si è allontanato dalla Teoria critica nel corso degli anni Settanta. Slogan come “Nuova interiorità” (Neue Innerlichkeit), “Parlare alla pancia” (Denken aus dem Bauch), il post-strutturalismo e la Critica della ragion cinica [Sloterdijk 1983, tr. it. 2013] hanno avuto un grande successo. La sociologia – già famosa a Francoforte negli anni Venti, soprattutto grazie all’opera di Oppenheimer e Mannheim – viene invece recepita come cattiva astrazione, a causa delle proprie istanze critiche. La fine della vecchia edizione Suhrkamp, per usare un indicatore istituzionale, può essere anche intesa come la fine di un eccesso inflazionistico di analisi sociologica. Non vi è forse un tocco di rassegnazione nel Suo saggio introduttivo al volume 1.000 dell’edizione Suhrkamp [1979], che rimanda alla necessità di “preservare per i posteri un documento dei costumi e delle prospettive del nostro tempo”? Per fare un ulteriore passo in avanti, l’analisi sociologica non è un’impresa piuttosto malinconica quando si ricorda che i suoi risultati sono in continua ridefinizione e, per di più, finiscono per diventare slogan alla moda, prodotti per il consumo intellettuale, che vengono ridotti a campione e poi gettati via, per così dire?*

H.: Il documento di cui parlavo in questo contesto non era l’edizione Suhrkamp, bensì un esempio particolarmente ripugnante di quello scritto diffamatorio di cui parlavo poco prima. In ogni caso, non mi sento affatto rassegnato. I primi tre semestri di insegnamento che ho trascorso qui a Francoforte, mi hanno nel complesso incoraggiato. Forse non si dovrebbero applicare concetti psicologici alla tonalità delle teorie. Chi desidera mantenere il contenuto utopico delle nostre migliori tradizioni, anche nel lavoro teorico, non dovrebbe tentare di diffondere né il pessimismo né l’ottimismo. Bisognerebbe presentare le proprie preoccupazioni in modo tale da accrescere la sensibilità verso l’ambivalenza della situazione contemporanea. La capacità di sopportare la frustrazione e un po’ di forza dell’io sono più utili che una natura felice e fortunata per la paziente foratura di tavole spesse. Non si deve giudicare il destino della sociologia e della teoria sociale sulla base di mode instabili ed effimere nella ricezione intellettuale. Lei ha ragione a ricordare Oppenheimer e Mannheim; avrebbe anche potuto citare Heller, Sinzheimer, Grunberg, Tillich e molti altri – l’Università di Francoforte ha prodotto scienziati sociali di fama internazionale nei settant’anni della sua esistenza, della cui produttività nessuna persona ragionevole può oggi dubitare.

Di contro, la critica della sociologia, che oggi appare come “anti-sociologia”, è un modello ideologico familiare, che può essere fatto risalire al periodo nazista sino al XIX secolo. Questo riflesso appartiene all’attrezzatura interna utilizzata in periodi di reazione, per così dire. Bisogna distinguere tra l’attuale storia della teoria sociale e gli effetti temporanei delle singole teorie, che non possono aiutare bensì deludere la necessità di una *Weltanschauung*, se davvero meritano tale nome.

F.: In un'indagine sugli studenti nei primi anni Ottanta, P. Glotz e W. Malanowski [1982] hanno messo in luce un pericolo decisivo per l'università: la perdita di fiducia nella sua funzione, come quella di fornire alle giovani generazioni un orientamento pratico nella vita, una fiducia che era stata un tempo plasmata dall'idealismo tedesco. In quanto moderna impresa di servizi, l'università separa il problema dell'identità personale dalle scienze specializzate, trasferendola all'iniziativa privata. Lei ha preso posizione su questo tema venti anni fa nel saggio Vom sozialen Wandel akademischer Bildung [“Mutamenti sociali nella formazione accademica”, 1963, tr. it. 1971]. Lei si atterrebbe ancora a questa posizione, dopo le critiche all’“apertura alla comunità” e alla “falsa democratizzazione”? È ancor oggi il compito dell'educazione accademica quello della “ritraduzione dei risultati scientifici entro l'orizzonte del mondo della vita”?

H.: Ho ancora ragione di credere a ciò che dissi sull’educazione accademica a quel tempo. L’università non deve meramente limitarsi a trasmettere conoscenze: in un modo o nell’altro, essa interviene nello sviluppo del sé dei giovani che devono essere iniziati alle tradizioni di ricerca. Dall’altro lato, il compito di promuovere la formazione personale non può essere semplicemente separato da una seria attività di insegnamento scientifico e consegnato alla filosofia, secondo una divisione del lavoro – ciò perché anche la filosofia è oramai diventata una disciplina tra le altre.

F.: Lei ha spesso affermato che è terminato il ruolo della filosofia come sapere fondamentale o iper-scienza, o come forma di pensiero incarnata nei singoli filosofi. Ma non può essere preservata almeno la funzione vicaria della filosofia nella ricerca dell'unità e dell'universalità? Non può allora essere praticata quella cooperazione tra la filosofia e le singole scienze che Lei stesso incoraggia?

H.: Sono appena tornato da una conferenza in cui filosofi e psicologi hanno trascorso un'intera settimana a discutere di sviluppo morale. Ci sono alcuni settori dove la cooperazione funziona. D'altra parte, ancora al giorno d'oggi, la filosofia non ha solo il compito di difendere le pretese di unità e universalità, come Lei ha giustamente affermato, pur in collaborazione con altre scienze.

La filosofia ha sempre sostenuto un rapporto particolarmente intimo, per ammissione anche paradossale, con il sapere quotidiano. È al contempo vicina e lontana dal *common sense*. La filosofia si muove all'interno dell'orizzonte del mondo della vita e si pone nella stessa relazione con la totalità di sfondo del sapere quotidiano, eppure si oppone radicalmente al senso comune in virtù del potere sovversivo della riflessione – un potere analitico, illuminante, critico e dissezionante. Per la sua affinità con il senso comune e per la conoscenza che ci fornisce il nostro orientamento quotidiano, la filosofia, più che le scienze, dipende dall'essere incarnata da individui particolarmente convincenti. Con ciò intendo qualcosa di diverso dalla tradizionale auto-concezione elitaria della filosofia, che si credeva intrecciata con un modo di vita elevato, come per la religione con il distintivo percorso di salvezza per l'eremita o il monaco errante. È importante praticare la filosofia con la stessa consapevolezza della fallibilità che si ha per qualsiasi altra scienza. L'unità tra il lavoro e la persona è una richiesta piuttosto ingenua, contro cui Adorno ha sempre lottato. Ma è anche chiaro che l'accademico/a deve difendere ciò che afferma in modo plausibile.

Riferimenti bibliografici

BLOCH, E.,

1917, *Lo spirito dell'Utopia*, La Nuova Italia, Firenze, 1992.

DUBIEL, H.,

1983, *Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos*, in L. von Freideburg, J. Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 293-313.

GLOTZ, P., MALANOWSKI, W.,

1982, *Studenten Heute. Angepaßt?*, Rowohlt, Reinbek.

HABERMAS, J.,

1963, *Mutamenti sociali nella formazione accademica*, in C. Donolo (a cura di), *Per la critica dell'università*, Einaudi, Torino, 1971, pp. 43-62.

1979, *Einleitung*, in Id. (Hg.), *Stichworte zur "Geistigen Situation der Zeit". Band 1: Nation und Republik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

HONNETH, A.,

1985, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Edizioni Dedalo, Bari, 2002.

HORKHEIMER, M., ADORNO TH. W.,

1947, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.

LUKÁCS, G.,

1923, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967

SLOTERDIJK, P.,

1983, *Critica della ragion cinica*, Cortina, Milano, 2013.

Traduzione di Luca Corchia e Fiorenza Ratti.
Revisione di Marina Calloni

JÜRGEN HABERMAS

*Postfazione alla Dialettica dell'illuminismo*¹

Ciò che gli Autori presentano senza riserve come la sostanza del libro è un saggio introduttivo di poco più di cinquanta pagine. Horkheimer sviluppa qui l'idea fondamentale di una critica dell'illuminismo, di cui ancor oggi si parla. Quasi a discrezione possono essere scelte frasi come: “Ogni tentativo di spezzare la costrizione naturale spezzando la natura, cade tanto più profondamente nella coazione naturale” [1947, tr. it. 1966, 21]; “Gli uomini avevano sempre dovuto scegliere fra la loro sottomissione alla natura e quella della natura al Sé” [ivi, 39]; “Come i miti fanno già opera illuministica, così l'illuminismo, ad ogni passo, si impiglia più profondamente nella mitologia” [ivi, 19]. Il fatto che i poteri razionalmente raggrati di una natura incompresa, contingente e ciecamente colpita ritornino al centro di una trionfante razionalità rispetto allo scopo [*Zweckrationalität*] – questa figura di pensiero è ormai entrata profondamente negli stati d'animo di chi sostiene posizioni di scetticismo scientifico e di critica del progresso.

L'ironica rivincita della natura maltrattata dallo spirito strumentale fa oggi non meno parte delle ovvietà culturali sostenute da uno *Zeitgeist* favorevolmente conservatore di quanto non lo fossero – negli anni Trenta – le visioni terrificanti di un'età di massa in cui tutto veniva livellato. Nella premessa della *Dialettica dell'illuminismo* [1947, tr. it. 1966], Horkheimer e Adorno si erano allontanati

1. Habermas scrisse il saggio nel marzo 1985 come *Nachwort* [277-294] all'edizione della *Dialektik der Aufklärung* di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, edita dalla S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1986.

dalla *Kulturkritik* borghese sostenuta da Jasper o Ortega y Gasset. Tuttavia, oggi, si troverebbero a doversi altrettanto difendere contro un insieme di possibili obiezioni di tipo critico-culturale mosse al loro pensiero.

La popolarità era l'ultima questione su cui gli Autori potessero contare quando nel 1944 distribuirono agli amici 500 copie dei loro "Frammenti filosofici". Questi furono poi pubblicati in forma di libro con l'attuale titolo di *Dialettica dell'illuminismo* solo nel 1947 presso l'editore per emigranti Querido di Amsterdam. I pochi esemplari di questa prima edizione potevano essere acquistati ancora alla fine degli anni Cinquanta. Soltanto dopo che gli studenti cominciarono a distribuire una stampa pirata del libro, ormai fuori distribuzione, allora Horkheimer decise di pubblicare nel 1969 una seconda edizione. Tre anni dopo il libro fu tradotto per la prima volta in inglese. Soltanto allora, il testo cominciò a circolare presso una più ampia sfera pubblica; oggi costituisce lo sfondo pessimistico che ha influenzato la formazione di più generazioni di studenti. Tale successo fa dimenticare quella specifica costellazione a cui si ancorano intuizioni radicali. Con ciò si corre il rischio di dissolvere il loro stesso radicalismo.

Al fine di contrastare il rapporto falso-possessivo nei confronti delle verità più accattivanti della *Dialettica dell'illuminismo*, vorrei qui ricordare brevemente la storia della nascita del libro secondo la prospettiva di un futuro passato.

I

Il lavoro comune per la redazione della *Dialettica dell'illuminismo* cade in un periodo in cui in cui le biografie intellettuali di Horkheimer e Adorno si erano venute maggiormente a intrecciare. Da allora le "due linee di vita" cominciarono a "sovrapporsi". Quando dopo la guerra Horkheimer e Adorno vengono ad affermare ripetutamente che i loro pensieri sono un "tutt'uno" non fanno altro che rimandare alla singolarità di quella costellazione che si era verificata tra il novembre 1941 – quando un impaziente Adorno in attesa si era trasferito da Horkheimer a Santa Monica – e il maggio 1944 – quando il manoscritto fu portato a termine e presentato a Friedrich Pollock per il suo 50° compleanno. In tal modo, gli Autori sottacciano quelle differenze che da sempre erano existi-

te tra le loro posizioni e che furono attenuate soltanto negli anni di intensa collaborazione. Le ragioni interne di questa temporanea convergenza dipendevano più dallo sviluppo di Horkheimer che da quello di Adorno. Ma mentre a parere di alcuni la *Dialettica dell'illuminismo* suggella una frattura con il programma perseguito nella “*Zeitschrift für Sozialforschung*” per un materialismo interdisciplinare, per altri si iscrive con continuità con ciò che più tardi sarà descritto come pensiero dialettico-negativo [cfr. Bonß, N. Schindler 1982; Jay 1982].

Nell'aprile 1941, quando l'avanzata delle armate di Hitler sembrava inarrestabile, Horkheimer si era trasferito in California. Quanto questa cesura biografica sia stata profonda, può essere compreso dai dati esterni. Con l'Istituto trasferitosi a Morning Side Heights [Columbia University di New York, *NdT*], con la cerchia più stretta dei collaboratori e la pubblicazione dell'ultima annata della rivista (pubblicata in inglese dall'inizio della guerra), Horkheimer lascia alle spalle un mondo che aveva contenuto sul piano organizzativo e che lo aveva ispirato spiritualmente. Veniva espugnato da una cornice dove la rara combinazione dei suoi talenti era stata valorizzata. Al tempo, Horkheimer doveva aver destato una grande impressione come persona, come uno stimolante intellettuale, un pensatore originale, un filosofo e un manager scientifico. Diversamente, non sarebbe stato in grado, per così tanti anni, di tenere stretti a sé e al suo programma così tanti studiosi fecondi, ma diversi per temperamento, origini e orientamento. Si è poi scoperto che la sua fu così a lungo ininterrotta, finché rimase il punto centrale di questa impresa cooperativa [cfr. Habermas 1980, tr. it. 2000].

Per altro verso, erano proprio in senso ampio gli obblighi amministrativi e i compiti organizzativi come direttore dell'Istituto e curatore della rivista, ovvero le funzioni di coordinamento e di gestione che Horkheimer intendeva schivare una volta trasferitosi in California. Già da tempo, sentiva il bisogno di riunire i frammenti di una Teoria critica della Società, sparsi negli articoli pubblicati sulla rivista in un unico costrutto teorico. L'ambizione per la redazione dell'*Hauptwerk* emergeva anche dalle lettere, dove si confortava del lento progresso del lavoro dicendo “che anche Husserl ha avuto bisogno di dieci anni per le *Ricerche logiche* e gli ci sono voluti addirittura più di tredici anni per pubblicare le *Idee* [Jay 1976, 299]. Quando Horkheimer e Adorno due anni e mezzo dopo presentarono i *Frammenti*, in luogo di un grande rilancio teorico, intesero l'opera come la

relazione intermedia di un *work in progress*. Da questa prospettiva diventa comprensibile anche la dura reazione piuttosto di Marcuse contro *Eclisse della ragione* [1947, tr. it. 1969] – la versione editoriale delle lezioni che Horkheimer tenne alla Columbia University nel febbraio 1944, in cui le idee principali della *Dialettica dell'illuminismo* erano espone in modo piuttosto semplice. Evidentemente, Marcuse non ritrovava nell'uno e nell'altro testo la promessa con cui Horkheimer si era congedato da New York. In una lettera del 18 luglio 1947, Marcuse ne chiedeva conto, nell'augurio “che Lei voglia presto sviluppare tutti i ragionamenti, a cui nel libro ha potuto solo accennare”².

Retrospectivamente, tutto sembra combaciare alla perfezione, ovvero, la fine della rivista, il distacco dal contesto di lavoro interdisciplinare dell'Istituto per la Ricerca Sociale e l'inizio del rapporto esclusivo con Adorno: sono queste le condizioni che segnano la rottura definitiva con una teoria sociale offensiva di tipo materialista, indirizzata al cambiamento, anche se indicata come il ripiegamento in una riflessione astratta, a causa del passaggio a una filosofia della storia profondamente pessimista e, al contempo, attendista e in letargo. Come dimostrato da Wiggershaus, tuttavia, le cose non erano così semplici per lo stesso Horkheimer. Con Adorno erano inizialmente partiti dall'intenzione di seguire temi più di tipo materialista che filosofici, al fine di poter “parlare finalmente della società stessa”. L'elaborazione teorica preliminare per il progetto sull'antisemitismo era in origine una ricerca parallela; solo in un secondo tempo questi “Elementi dell'antisemitismo” furono aggiunti al progetto principale. Anche lo stile interdisciplinare non mutò assolutamente. Horkheimer aveva richiesto al gruppo di New York di procurargli la letteratura e il materiale necessario. In un primo tempo, egli contava di potersi affidare alla collaborazione di Pollock, Marcuse e Löwenthal. Tuttavia,

2. Vorrei ringraziare Rolf Wiggershaus per la visione di parti del manoscritto di un libro che ha preparato sulla storia della Scuola di Francoforte. Il manoscritto è stato pubblicato con il titolo *Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung*, [1986, tr. it. 1992]. La lettera prosegue chiarendo bene i motivi dell'“imbarazzo” di Marcuse: “E specialmente quello che per me è più inquietante: il fatto cioè che la ragione che si capovolge nella manipolazione e nel dominio completo rimane pur sempre ragione, e che quindi il lato più spaventoso del sistema sta più nella razionalità che non nell'antiragione. Tutto questo naturalmente è soltanto *detto*, ora però Lei è in debito di una spiegazione nei confronti del lettore; altrimenti non sa farlo e non lo fa nessuno” [ivi, 360].

tutti questi piani naufragarono, ad eccezione dell'apporto che Löwenthal dette alle prime tre tesi sull'antisemitismo, come menzionato nella "Premessa". Il fatto che tutto fosse andato diversamente da quanto pianificato dipese naturalmente anche da ragioni "interne". Questi sono i motivi che conferiscono un significato biografico-intellettuale quasi obbligato al perché del commiato di Horkheimer dall'Istituto di New York e all'intreccio di una stretta collaborazione con Adorno³.

II

Entrambi i saggi scritti da Horkheimer poco prima dell'inizio dei lavori sulla *Dialettica dell'illuminismo*, nel 1941 e nell'inverno 1941-42, indicano come già allora stesse stabilendo il percorso. *Lo Stato autoritario* [1940, tr. it. 1979] e *Ragione e autoconservazione* [1941-42, tr. it. 1978] apparvero in un dattiloscritto ciclostilato dedicato a Benjamin, assieme alle sue *Geschichtsphilosophischen Thesen* ["Tesi di filosofia della storia", 1942, tr. it. 1997], che Hannah Arendt aveva salvato a Parigi e portato per Adorno a New York. Il saggio sullo stato autoritario è riconducibile alle ricerche dell'Istituto sul nazionalsocialismo, condotte tra il 1939 e il 1942, ed è chiaramente influenzato dalla teoria di Pollock sul capitalismo di Stato [cfr. Dubiel, Söllner 1981]. Qui Horkheimer delineava una visione del futuro che ben spiega perché gli Autori della *Dialettica dell'illuminismo* finiranno per considerare un semplice dato di fatto che l'umanità stia sprofondando in una nuova barbarie. Sino ad allora, negli studi dell'Istituto, il fascismo era stato concepito in modo perlopiù ortodosso, vale a dire come passaggio dal capitalismo monopolistico al capitalismo di Stato (e, quindi, come il futuro del liberalismo), cosicché il nazionalsocialismo appariva ora come un instabile ibrido che sarebbe svanito e sarebbe stato sostituito da uno "statalismo integrale" o "socialismo di Stato" di stampo sovietico. Questo era considerato come "il più coerente tipo di Stato autoritario" – lo stalinismo come futuro del fascismo [1940, tr. it. 1979, 11]. Lo statalismo integrale rinuncia alla prassi dell'odio razziale, risolve le lotte

3. La cesura con le posizioni teoriche degli anni Trenta serve a Helmut Dubiel come punto di avvio per una suggestiva presentazione della prima Teoria critica [1978, 118-134].

tra fazioni e le rivalità di potere, ma soprattutto mette fine ai residui di un mondo non ancora totalmente amministrato. La rete burocratica si diffonde senza soluzione di continuità in tutta la società, il controllo della polizia segreta statale penetra sin nelle ultime celle. Nel 1940, Horkheimer anticipa la visione orwelliana: “La selezione di coloro che sono mandati nei campi di concentramento è sempre più accidentale. Che il numero dei reclusi di volta in volta aumenti o diminuisca, e che talvolta ci si possa persino permettere di non rioccupare i posti lasciati vuoti dalle persone assassinate, tutto questo non conta molto – in fondo chiunque potrebbe trovarsi in un campo” [ivi, 13].

Il luogo di pubblicazione di questo saggio non è affatto casuale. Horkheimer si allontana dalla concezione materialistica della storia per entrare nel solco tracciato da Benjamin. Egli ritiene ora possibile che l’aumento delle forze produttive possa portare in egual misura o alla nascita o alla liquidazione del socialismo. Ma ciò che un tempo si intendeva per “socialismo” sembra aver perso ogni rapporto “interno” con il progresso storico. La speranza rivoluzionaria non ha più alcun ancoraggio nel mondo, è diventata utopica in senso negativo, in ogni caso senza un luogo. La tensione dialettica all’interno del processo storico è stata ormai svuotata. Riprendendo Benjamin, si afferma ora che la pratica dell’“ostetricia” riduce la rivoluzione a un semplice progresso: “la fine dello sfruttamento [...] non è più un’accelerazione del progresso, bensì il salto oltre il progresso” [ivi, 18].

Ma quando si intende evadere dal *continuum* della storia, le tendenze storiche rilevabili perdono sempre di più ogni interesse. Ciò che vale ancora la pena di studiare sono solo le ricorrenti invarianti delle sciagure e dell’oppressione. L’attenzione si rivolge solo alla struttura di un potere che ha il monopolio del progresso sotto forma di ragione strumentale. Non è più Marx a indicare la strada, bensì Nietzsche. Non si tratta più di una teoria sociale storicamente satura, bensì di una critica radicale della ragione che deve denunciare l’unione fraterna tra ragione e dominio e deve spiegare “perché l’umanità, invece di entrare in una condizione veramente umana, sprofondi piuttosto in una nuova forma di barbarie” [1947, tr. it. 1966, 3]. Questo era il tema già trattato in *Ragione e autoconservazione*, dove Horkheimer imprime alle vecchie idee una nuova caratteristica svolta.

Già da tempo, nei suoi lavori sulla filosofia borghese della società e della storia, egli aveva seguito quel processo di contrazione, in cui la ragione oggettiva regredisce a ragione soggettiva. Horkheimer era sempre stato interessato a comprendere come, sotto le condizioni date dalla società borghese, il concetto di ragione potesse essere definito attraverso il rapporto di autoconservazione individuale e ricondotto al suo significato strumentale. Aveva inoltre stabilito una connessione tra la strumentalizzazione della ragione per via dell'interesse monadico del Sé e l'egoismo borghese. Ma la ragione strumentale era apparsa come un *prodotto di fissione* dell'età borghese; essa puntava ad andare oltre sé stessa, a una formazione sociale post-borghese che avrebbe dovuto riscattare la promessa fatta una volta da una ragione sostanziale, oramai nominalisticamente dissolta [1930, tr. it. 1978]. Ma Horkheimer non ha più questa speranza.

Con l'avvento del fascismo e del futuro che lo stalinismo integrale gli congenerà, l'idea borghese della ragione appare sotto una diversa luce: la società liberale segna l'ultimo stadio, ancora umanamente dignitoso, di quello che sembra essere un processo irreversibile di autodistruzione della ragione. Nelle lapidarie frasi di apertura del saggio, lo sguardo si amplia sino alla decadenza della civiltà occidentale: "I concetti fondamentali della civiltà occidentale sono concetti che vanno in rovina. Le nuove generazioni non nutrono molta fiducia in essi e il fascismo le rafforza in questo sospetto. È giunto il momento di vedere se questi concetti possono essere mantenuti. Il concetto di ragione è centrale. La borghesia non ha conosciuto un'idea più alta" [1941-42, tr. it. 1978, 93]. Qualche anno prima, in *Materialismo e morale*, veniva ancora affermato che l'idea di una società fondata sulla dignità umana, dove la morale autonoma perde fondamento e funzione, avrebbe trovato la propria nascita quale conseguenza della stessa teoria morale secondo Kant [1933, tr. it. 1974]. Ora rimane solo il lamento che "La categoria di individuo alla quale, a dispetto di ogni disaccordo, era legata l'idea di autonomia non ha resistito alla grande industria" [1941-42, tr. it. 1978, 109]. Con l'egoismo dell'individuo borghese, la coscienza si disintegra, la legge morale perde il suo destinatario: "l'istanza alla quale essa si appella è dissolta. Ciò che è morale sembra dover sparire perché non è adeguato al suo proprio principio" [*Ibidem*]. Horkheimer spiegherà questa idea nell'*Excursus II. Juliette, o illumi-*

nismo e morale. Ancora una volta, è inconfondibile la vicinanza alla critica del progresso di Benjamin, che smaschera i tratti totalitari dell'Illuminismo.

Nonostante Adorno fosse già coinvolto nella redazione di *Ragione e autoconservazione*, tuttavia i due saggi dattiloscritti per l'opuscolo commemorativo di Benjamin testimoniano come Horkheimer avesse intrapreso una "propria" linea di sviluppo, tale da predisporlo a una collaborazione con Teddy. Sebbene quest'ultimo avesse ripreso sin dall'inizio motivi benjaminiani, tuttavia nell'opera di Horkheimer tali aspetti divennero virulenti soltanto nei primi anni Quaranta, sotto la pressione delle esperienze politiche.

III

Adorno, che aveva inizialmente soggiornato a Oxford e che era poi entrato a far parte solo nel 1938 del circolo dei collaboratori dell'Istituto a New York, aveva certamente già pubblicato importanti articoli nella "Zeitschrift für Sozialforschung". In tale contesto, egli aveva assolto ad un ruolo – come ha sottolineato Helmut Dubiel [1978] con particolare iper-pregnanza – che gli era stato assegnato da Horkheimer come in un concerto. Accanto a Horkheimer, quello direttivo di filosofo era occupato al meglio da Marcuse, non da Adorno. Questi era considerato più che altro un esperto di estetica per la musica e la letteratura. Tuttavia, questo quadro cambia non appena i testi di Adorno si distaccano dalla linea delle opere dell'Istituto e come tali saranno pubblicati da Adorno dopo la guerra, ovvero come il coerente e originale sviluppo di una concezione filosofica fondamentale. Negli anni Cinquanta e Sessanta, la politica editoriale di Adorno poté ignorare l'origine temporale dei testi – alcuni dei quali risalivano al periodo di Weimar –, per cui tutti i manoscritti furono mantenuti, per così dire, in una ideale simultaneità, come se l'opera ramificata continuasse a germogliare *ininterrottamente* dalle vecchie radici. Effettivamente, la tarda filosofia traeva i motivi essenziali dai primi scritti. In ogni caso, fu solo dopo la pubblicazione postuma della lezione inaugurale del maggio 1931 e della conferenza che Adorno tenne l'anno successivo alla Frankfurter Kant-Gesellschaft che divennero visibili le matrici unificanti del suo pensiero [cfr.

L'attualità della filosofia e L'idea della storia naturale]. Susan Buck-Morss è stata la prima ad esplorare qui le origini della dialettica negativa [1977; cfr. Jay 1982]⁴.

La premessa alla *Dialettica dell'illuminismo* inizia con una confessione scientificamente scettica degli Autori. I loro precedenti lavori sarebbero stati ancorati al consolidato mondo scientifico e comunque tematicamente alle singole discipline: si sarebbero limitati “alla critica o alla continuazione di dottrine particolari”, mentre “I frammenti raccolti in questo volume mostrano che abbiamo dovuto rinunciare a quella fiducia” [1947, tr. it. 1966, 3]. In verità, è soltanto Horkheimer a revocare con queste parole il programma che aveva annunciato nel suo discorso inaugurale in qualità di direttore dell'Istituto per la Ricerca Sociale e che aveva più volte sviluppato nella “*Zeitschrift für Sozialforschung*”. Adorno non aveva mai davvero avuto fiducia nella sociologia e nelle scienze specialistiche. Nella prima lezione come *Privatdozent* a Francoforte, più o meno contemporaneamente al discorso inaugurale pronunciato da Horkheimer, Adorno aveva tracciato una chiara linea di demarcazione tra filosofia e scienza: “l'ideale della scienza consiste nella ricerca, quella della filosofia nell'interpretazione” [1931, tr. it. 2009, 47]. Nel caso la sociologia dovesse avere per una volta successo, così come accade ad un abile scassinatore quando ruba oggetti semidimenticati o quasi perduti nella fatiscente casa della metafisica, riuscirebbe difficilmente a mantenere a lungo il proprio bottino, poiché solo la filosofia può riconoscere il vero valore dei tesori.

Che la *Dialettica dell'illuminismo* rimanesse una raccolta di frammenti non era nell'intenzione originaria di Horkheimer, che aveva invece progettato un lavoro sistematico e che sino ad allora aveva utilizzato forme convenzionali per l'esposizione. D'altra parte, Adorno era sempre stato convinto che solo un carattere frammentario dell'esposizione si addicesse al pensiero filosofico. La filosofia non dispone di un metodo e nemmeno di un'ermeneutica. Deve piuttosto *svelare* le tracce immaginative e gli intrecci di una realtà distorta, reagire con presenza di spirito alle “indicazioni sfuggenti che provengono dalle figure

4. Nella *Dialettica negativa*, lo stesso Adorno avverte che il capitolo “Spirito del mondo e storia naturale” tratta i motivi della prima lezione sull'idea di storia naturale [1966, tr. it. 1970, XIV].

enigmatiche dell'ente" [1931, tr. it. 2009, 48]. Non può ottenere alcun risultato, non può determinare alcun significato in modo positivo. La risoluzione dell'enigma, per contro, comporta la sua sparizione: *risolve* i propri problemi, così come l'incantesimo contro i poteri demoniaci. Produce le chiavi che ci dischiudono innanzi la realtà. L'aforisma è la forma appropriata. Riferendosi al *Trauerspiel-Buch* ["Il dramma barocco tedesco", 1928, tr. it. 1971] di Benjamin, Adorno parla di costruzioni, di modelli prodotti artificialmente, immagini o figure in cui sono raggruppati gli "elementi di un'analisi sociale" [1931, tr. it. 2009, 49]. Un tale programma non può essere certamente realizzato in senso metodico ed esposto in forma sistematica.

Nella *Dialettica dell'illuminismo*, due ulteriori motivi ripresi da Benjamin da parte del giovane Adorno si combinano con l'idea horkheimeriana di una ragione ridotta alla funzione di autoconservazione: la totalità negativa e la storia naturale da un lato, e la parentela tra il mito e la modernità dall'altro lato.

Nella lezione inaugurale, già dalla prima frase Adorno dichiara guerra al pensiero della totalità. Nelle diverse osservanze della filosofia idealistica, egli vede all'opera una "ratio autonoma", che ricade sul "motivo dell'identità", assoggettando una realtà estranea ed opposta, che si sottrae alle sue pretese totalitarie. Rispetto a ciò, come Benjamin, Adorno vorrebbe così straniare la storia dell'umanità dalla prospettiva di una descrizione della storia naturale ereditata dai padri, cosicché ciò che è concreto, alienato, ammutolito non si riferisca simbolicamente a una totalità temporalmente divisa, bensì si presenti di contro come silente e privo di senso come un calvario barocco, che può essere risvegliato solo "dall'esterno" attraverso il raggio della trascendenza: "Tutto l'essere o, per lo meno, tutto l'essere divenuto, tutto l'essere che è stato, si muta in allegoria, e in questo modo, l'allegoria cessa di essere una mera categoria della storia dell'arte" [1932, tr. it. 2009, 74]. Pertanto, considerato come storia naturale, in ogni totalità storica può essere riconosciuto il doloroso processo di integrazione compulsiva della vita impietrita. Artefice del pensiero totalitario è qui una *ratio* che sarà poi identificata con la ragione strumentale.

La generalizzazione filosofica dell'idea di storia naturale di Benjamin dovrebbe, al contempo, rendere giustizia a una specifica esperienza della moder-

nità estetica. Il carattere naturale della storia offre il modello per esperire una scioccante affinità tra l'arcaico e il nuovo per antonomasia.

A partire da Baudelaire, il "Moderno" è stato caratterizzato da una particolare costellazione fra novità storica e mitologia arcaica, che si rimandano l'una all'altra. L'assolutamente nuovo si distingue dal flusso della storia come qualcosa di arcaico, mentre nelle immagini mitiche "è già presente la dinamica storica" [1932, tr. it. 2009, 77]. Un decennio dopo, Adorno esaminerà in modo più preciso il rapporto esistente tra mito e illuminismo, ricorrendo alle avventure dell'astuto Odisseo.

IV

Tale retrospettiva riesce bene a chiarire perché, negli anni Quaranta, Horkheimer decise di collaborare strettamente e quasi soltanto con Adorno. Dopo l'abbandono, profondamente pessimista, del programma di ricerca orientato alle scienze sociali e materialistico, indirizzato nel contempo contro l'ortodossia marxista e la teoria tradizionale, Horkheimer avvertì una convergenza con i motivi della filosofia della storia avviata da Benjamin. Tuttavia, nella *Dialettica dell'Illuminismo*, i fili che provengono da diverse direzioni non si congiungono in un "tessuto ininterrotto". La paternità dei singoli capitoli è senza dubbio indivisa. Gran parte del materiale è certamente il risultato delle loro discussioni, trascritte da Gretel Adorno, nella casa di Horkheimer.

Anche negli anni Cinquanta, Horkheimer e Adorno continuano a mantenere conversazioni intense e riservate, che sono radicate in una previa storia di intesa, dove il punto dell'uno provoca la risposta dell'altro. A Santa Barbara dovrebbe essere stato lo stesso. Ma a suo tempo Gretel Adorno mi confermò l'ipotesi che un lettore attento avrebbe potuto spontaneamente formulare, ovvero che il saggio sul *Concetto di illuminismo* e l'*Excursus* su de Sade erano principalmente attribuibili a Horkheimer, mentre l'*Excursus* su Odisseo e il capitolo sull'industria culturale erano fondamentalmente riferibili ad Adorno. Non vi sono solo differenze stilistiche. Altre differenze più profonde possono essere riscontrate, ad esempio, nel modo in cui i due Autori reagiscono all'aporia

introdotta nella premessa, ovvero: se l'illuminismo si trova in un inarrestabile processo di autodistruzione, allora da dove la critica, che asserisce ciò, trova ancora il diritto di svolgere tale diagnosi?

Sin da Nietzsche, accade sempre lo stesso: la critica radicale della ragione continua a procedere in modo autoreferenziale; la critica non può essere radicale e, nel contempo, lasciare inalterati i propri criteri di fondazione. Horkheimer è preoccupato da questa aporia. Rimane vincolato alla tradizione marxista, fintantoché rimane riluttante di fronte all'ultima conseguenza, ossia che l'atto stesso della stessa conoscenza "illuminante" possa essere affetto dal processo di autodistruzione dell'illuminismo come diagnosticato ed essere privato del suo effetto liberatorio. Preferiva rimanere impigliato nelle contraddizioni piuttosto che rinunciare alla propria identità e diventare preda del nietzschianesimo. Consultando la sua corrispondenza, Wiggershaus dimostra che Horkheimer era consapevole di questo problema. Sa che il rapporto tra il punto di vista critico e ciò che oggetto di critica non è stato teoricamente chiarito. Tuttavia, rimane imperterrito nella sua intenzione dall'inizio alla fine. Già nel primo *Memorandum*, da cui ha avuto inizio il lavoro sulla *Dialettica dell'illuminismo*, si legge che dovevano essere elaborati i lineamenti liberatori non meno dei tratti repressivi dell'"illuminismo e del pragmatismo"; e in un messaggio personale, il volume appena concluso era ancora annunciato come una "difesa del razionalismo". Anche nella premessa si mantiene caparbiamente fede alla vecchia speranza: "Se l'illuminismo non accoglie in sé la coscienza di questo momento regressivo, firma la propria condanna" [1947, tr. it. 1966, 5]. "L'Illuminismo deve ricordare sé stesso se non si vuole che la gente non venga tradita completamente" [*Ibidem*]. Nel testo, tuttavia, gli indizi di questa posizione si trovano solo nei capitoli che tradiscono la scrittura di Horkheimer. Con ciò intendo l'insistenza sulla forza di una teoria quasi escatologicamente accresciuta⁵; la fede nella tendenza antiautoritaria dell'illuminismo⁶; infine, l'evocazione a mo'

5. "Lo spirito di questa teoria intransigente potrebbe invertire, proprio alla sua meta, quello inesorabile del progresso" [ivi, 50].

6. "[...] che (se pur solo per vie sotterranee) comunica con l'utopia implicita nel concetto di ragione" [ivi, 102].

di formula di un illuminismo auto-trascedente⁷. Altri passaggi, che si possono attribuire ad Adorno, stanno in netto contrasto e possono reclamare per sé stessi una maggiore coerenza: “Il primo albore della ragione [...] si riflette nel pensiero reminiscente dell'uomo, incontra, anche nel giorno più felice, la sua contraddizione ineliminabile: il destino che la ragione sola non può volgere” [ivi, 241]. Le tendenze affermative possono farsi breccia senza ostacoli solo in *Eclisse della ragione*, di cui Horkheimer è l'unico responsabile. Qui, egli non esita a sacrificare il fine di un'autocritica totalizzante della ragione che include davvero se stessa⁸, al fine di non privare la medesima dialettica dell'illuminismo della propria funzione rischiaratrice: “La ragione può diventare ragionevole solo riflettendo sul male del mondo così com'è prodotto e riprodotto dall'uomo; in questa autocritica, la ragione rimarrà nello stesso tempo fedele a sé stessa, riaffermando e applicando senza nessun secondo fine questo principio di verità che dobbiamo alla ragione soltanto” [1947, tr. it. 1969, 152].

Per Adorno era diverso. Mantenne una grande calma di fronte alla critica autoreferenziale della ragione, dal momento che poteva mettere in gioco un'altra istanza. “Non aveva bisogno” di affidarsi “unicamente” al potere illuminante della critica filosofica, dal momento che poteva piuttosto farla ruotare attorno ai paradossi di un pensiero identitario autolesionista e nel contempo illuminante al suo interno. Si era per lui aperta l'esperienza estetica dell'arte moderna come una fonte *indipendente* di intuizione⁹. Un saggio, di poco precedente alla collaborazione con Horkheimer, conteneva già quella costruzione della verità, apparenza e riconciliazione che sarebbe diventata poi decisiva per la sua duplice tarda filosofia: l'opera su Schönberg del 1940, pubblicata nel 1948 come pri-

7. “L'illuminismo stesso, divenuto padrone di sé e forza materiale, potrebbe spezzare i limiti dell'illuminismo” [ivi, 221]; “ma il fatto che Sade non abbia lasciato solo agli avversari il compito di far inorridire l'illuminismo su sé stesso, fa della sua opera una leva del suo possibile riscatto” [ivi, 128].

8. “La possibilità di un'autocritica della ragione presuppone, in primo luogo, che l'antagonismo di ragione e natura sia in una fase acuta e catastrofica, e in secondo luogo che in questa fase di alienazione completa l'idea di verità sia ancora accessibile” [1947, tr. it. 1969, 152].

9. Axel Honneth mi fa notare che questo motivo appare anche con Horkheimer nella fase di riorientamento [cfr. Horkheimer, 1941, tr. it. 1974]. Per il suo pensiero, tuttavia, non ha avuto alcuna forza strutturante.

ma parte della *Filosofia della musica moderna* [1949, tr. it. 1959; cfr. Wellmer 1983]. Nel contenuto utopico della bellezza artistica, la mimesi – il potenziale irrazionale di una ragione distorta dagli imperativi di autoconservazione – è muta e bisognosa di interpretazione. Si stabilisce così una connessione reciproca tra estetica, arte e dialettica negativa, che racchiude in sé ciò che la sola critica filosofica non può più garantire: la speranza anarchica che un giorno la totalità negativa possa comunque esplodere, come colpita da un fulmine [cfr. Habermas 1981, tr. it. 1986, 488-489]¹⁰.

V

Le differenze tra Horkheimer e Adorno, rinvenute nella *Dialettica dell'illuminismo* e mai espresse pubblicamente, spiegano parte della storia della ricezione dell'opera e dei suoi Autori nella Repubblica Federale Tedesca. Mentre nel dopoguerra, con *Filosofia della musica moderna* [1949, tr. it. 1959], *Minima Moralia* [1951, tr. it. 1954], *Prismi* [1955, tr. it. 1972] e *Dissonanze* [1958, tr. it. 1959], Adorno non esitò a riferirsi immediatamente alle opere degli anni Trenta e Quaranta, tenendo dunque presente la *Dialettica dell'illuminismo* come costruzione di sottofondo, Horkheimer tergiversò invece sino al 1967 a pubblicare l'edizione tedesca di *Eclisse della ragione* (ottimamente tradotta da Alfred Schmidt). I saggi e le conferenze date alle stampe nel decennio precedente erano segni di una produttività inibita e stranamente indecisa, che forse rivelava nuovi toni, ma nessun nuovo approccio – e, per converso, certamente, nessuna identificazione con il passato. L'esitazione di Horkheimer si ritrova in “entrambe” le fasi della sua biografia intellettuale, nella collaborazione con Adorno in California e tanto meno nei lavori con il circolo di New York.

Dall'inizio degli anni Sessanta, Horkheimer ha in programma di rendere nuovamente accessibili i suoi saggi pubblicati sulla “Zeitschrift für Sozialforschung”. Ricordo ancora i suoi scrupoli e ancor più i suoi timori nel

10. Sulle posizioni della dialettica negativa nell'opera tarda di Adorno si vedano le interpretazioni contrarie di Theunissen [1983] e Schnädelbach [1983].

corso di una lunga e quasi dolorosa conversazione nel nostro appartamento di Heidelberg durante il Congresso su Max Weber svoltosi nell'aprile 1964. Horkheimer aveva rifiutato inizialmente il progetto – i motivi si possono leggere nella lettera inviata a Fischer Verlag nel giugno 1965. Solo nell'aprile 1968 giunse il momento propizio. La premessa alla pubblicazione conferma il distanziamento che Horkheimer aveva già descritto nella lettera: “Se si rendono pubblici dei tentativi teorici remoti senza che l'autore li ponga in relazione con il suo giudizio presente [...] egli ha rinunciato alla pretesa di una sua validità reale” [1965, tr. it. 1974, IX]. Horkheimer non intendeva lasciare alcun dubbio sul suo atteggiamento nei confronti del socialismo burocratico: “La pretesa apparentemente oppositoria di riferire concetti aggressivi quali quelli di dominio di classe e imperialismo unicamente agli stati capitalistici e non, in pari misura, ai sedicenti stati comunisti, contrasta con gli impulsi che oggi come in passato mi determinano” [1968, tr. it. 1974, VIII]. E rivolgeva ai suoi studenti il monito che “la dubbia democrazia con tutti i suoi difetti è pur sempre meglio della dittatura che oggi giorno conseguirebbe da un suo rovesciamento” [ivi, X]. Un peculiare spostamento della prospettiva temporale indica il successivo commento, ovvero come “dalla fine della guerra” l'obiettivo della società giusta fosse stato distorto. All'inizio degli anni Quaranta, nei lavori preliminari alla *Dialettica dell'illuminismo*, Horkheimer aveva già preso le distanze dalle posizioni sostenute negli anni Trenta in articoli pubblicati su rivista. Nella premessa alla nuova pubblicazione, molti aspetti rimangono incomprensibili, a meno che non si consideri il fatto che nel 1968 due “movimenti di assestamento” finirono per sovrapporsi. Anche la *Dialettica dell'illuminismo* ne fu colpita. Nonostante le richieste di Adorno, Horkheimer rifiutò di pubblicare una seconda edizione fino al 1969. Sui motivi fattuali che giocarono un ruolo in questa vicenda, accanto a questioni personali, posso solo avanzare qualche ipotesi. Dopo il rientro nella neonata Repubblica Federale Tedesca, Horkheimer deve aver avvertito sempre più chiaramente tre dissonanze.

Non solo aveva ricostruito l'Istituto per la Ricerca Sociale, bensì era stato anche attivamente coinvolto nel rilancio della ricerca sociale empirica al livello delle tecniche nel frattempo sviluppate negli Stati Uniti. Il “rinnovato legame con il mondo accademico esistente” non era facilmente conciliabile con le con-

vinzioni espresse nella *Dialettica dell'illuminismo*. Mentre nella critica del positivismo, Adorno aveva essenzialmente difeso la vecchia posizione, Horkheimer evitava la questione.

Un secondo problema era sorto nel campo dell'attualità politica. Il rapporto di Horkheimer con la "forma di governo delle democrazie occidentali" e lo stile di vita della civiltà occidentale del dopoguerra era molto più rilassato di quanto esprimeva la cauta formulazione della premessa scritta nel 1968: "Commisurare il cosiddetto mondo libero al concetto che esso si fa di sé stesso, riferirsi criticamente a esso pur sostenendone le idee [...] è diritto e il dovere di ogni persona pensante" [1968, tr. it. 1974, XI]. Horkheimer riteneva intuitivamente che le società capitalistiche avanzate disponessero di un potenziale razionale, cosa che dal punto di vista teorico lo aveva fatto disperare da tempo. Diversamente, le analisi del "tardo-capitalismo" di Adorno sono ancorate a idee che si inseriscono nel quadro di una filosofia negativa della storia. Horkheimer non ha trovato la forza di rivedere nuovamente questa posizione alla luce di una mutata esperienza politica, facendo piuttosto ricorso all'immagine contrastante del capitalismo liberale.

Di maggiore interesse teorico è il terzo problema che Horkheimer aveva subito posto mediante "l'aporia di una critica autoreferenziale della ragione". Egli non poteva ricorrere ai contenuti mimetici mascherati nelle opere esoteriche dell'arte moderna, come Adorno, né voleva scivolare nell'irrazionalismo, come i successori di Nietzsche. Al contempo, "il terrore con cui compie la corsa al mondo razionalizzato, automatizzato, amministrato" [ivi, IX] non aveva lasciato spazio per dubitare di una ragione strumentale ingigantita a totalità. E tuttavia Horkheimer voleva restare fedele al suo impulso originario di "rimanere memore della cattiva esistenza dell'altro", senza cercare riparo nella saggezza divina. Ma allora come faceva la critica filosofica a credere di poter mantenere la relazione con il totalmente altro? La lettera del 1965, in cui aveva inizialmente rifiutato la ripubblicazione dei suoi vecchi scritti, si concludeva con un'impressionante ammissione dell'aporia, rispetto alla quale nell'*Eclisse della ragione* Horkheimer si era probabilmente ritirato troppo rapidamente: "La mia titubanza risulta dalla difficoltà di riformulare i vecchi pensieri [...] senza recar pregiudizio a ciò che oggi mi appare vero: la necessità di rinunciare alla fede

nella prossima realizzazione delle idee della civiltà occidentale, pur battendosi ugualmente per esse – senza provvidenza, e anzi, contro il progresso a essa attribuito” [1965, tr. it. 1974, XI]. La filosofia tarda, che Horkheimer mise su carta nella forma di taccuini e che Alfred Schmidt ha caratterizzato in modo convincente [Schmidt 1974, tr. it. 1988], ruota proprio attorno a questa aporia, già per altro menzionata nella premessa alla *Dialettica dell'illuminismo*. Il vecchio Horkheimer sembra aver pensato come possibile solo una soluzione prettamente speculativa, sulla linea del pessimismo metafisico di Schopenhauer.

La *Dialettica dell'illuminismo* ha plasmato la mentalità di diverse generazioni di studenti. Fino agli anni Sessanta, costituiva lo sfondo indiscusso per una Teoria critica che, attraverso la diffusione delle pubblicazioni di Adorno, aveva gradualmente trovato una propria strada nelle università. Poi arrivarono i libri di Marcuse, che dalla metà degli anni Sessanta funsero da catalizzatori per il movimento studentesco. In tale contesto, le opere degli anni Trenta, compresi i saggi di Horkheimer pubblicati su rivista, acquisirono un proprio profilo e peso. Per molto tempo, la *Dialettica dell'illuminismo* ha oscurato la visione di questa “prima” Teoria critica, come viene chiamata oggi. Era stata cioè filosoficamente meno radicale rispetto alla teoria successiva, nonostante che nelle dichiarazioni politiche fosse più controversa. Per gli studenti del tempo, era soprattutto la posizione marxista a giocare un ruolo fondamentale e non l'originario progetto materialistico sostenuto da Horkheimer. Fu la ricerca storiografica degli anni Settanta ad accrescere la consapevolezza verso il significato di quel programma [cfr. i lavori di Dubiel, Bonß, Honneth e Söllner].

Nel frattempo, il clima nelle università tedesche è cambiato ancora una volta. Il post-strutturalismo francese, in particolare l'opera di Foucault, sta suscitando un rinnovato interesse verso la *Dialettica dell'illuminismo*. Questa volta la ricezione è arrivata da una prospettiva fortemente influenzata da Nietzsche più che da Marx. Lo studio comparativo di Axel Honneth, per contro, dimostra le differenze tra la teoria del potere di Adorno e quella di Foucault [1985, tr. it. 2002], mentre non c'è ancora un confronto altrettanto attento tra la critica della ragione di Adorno e quella di Derrida [cfr. Habermas 1985, tr. it. 1987]. Ciononostante, oggi, non mancano i tentativi di ridurre la *Dialettica dell'illuminismo* ad una sola frase: l'illuminismo sarebbe totalitario. In merito a

questa neoromantica metafisica dell'anima, Adorno ha già naturalmente detto quanto necessario: "Chi considera libertà, umanità e giustizia nient'altro che una frode escogitata dai deboli per difendersi dai forti [...] in quanto procuratore dei forti, può benissimo additare la contraddizione che vige tra quelle idee già anticipatamente intristite e la realtà di fatto. La critica delle ideologie si ribalta su sé stessa [...]. Spengler e affini non sono tanto i profeti del corso che lo spirito del mondo va assumendo, quanto i suoi zelantissimi agenti" [1938, tr. it. 1972, 55-56].

Riferimenti bibliografici

ADORNO, TH. W.,

1931, *L'attualità della filosofia*, in Id., *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, a cura di M. Farina, Mimesis, Milano-Udine, 2009, pp. 37-58.

1932, *L'idea di storia naturale*, in Id., *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, cit., pp. 59-80.

1938, *Spengler dopo il tramonto*, in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 39-64.

1949, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino, 1959.

1951, *Minima Moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino, 1954, 1994³.

1958, *Dissonanze*, Feltrinelli, Milano, 1959.

1955, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino, 1972

1966, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970.

BENJAMIN, W.,

1928, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1971.

1942, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola, M. Ranchetti, Einaudi, Torino, 1997.

BONSS, W., SCHINDLER, N.,

1982, *Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus*, in W. Bonß, A. Honneth (Hg.), *Sozialforschung als Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 31-67.

BUCK-MORSS, S.,

1977, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, The Free Press, New York.

DUBIEL, H.,

1978, *Theorie dialektischer Darstellung und Interdisziplinäre Sozialforschung*, in Id., *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 135-211.

DUBIEL, H., SÖLLNER, A. (Hg.),

1981, *Horkheimer, Pollock, Neumann, Kirchheimer, Gurland, Marcuse. Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

HABERMAS, J.,

1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, il Mulino, 1986.

1980, *Max Horkheimer. La Scuola di Francoforte a New York*, in Id., *Profili politico-filosofici*, Milano, Guerini Associati, 2000, pp. 263-276.

1985, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari, 1987.

HONNETH, A.,

1985, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari, 2002.

HORKHEIMER, M.,

1930, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Einaudi, Torino, 1980.

1933, *Materialismo e morale*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941. Vol. 1*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 71-109.

1940, *Lo Stato autoritario*, in Id., *La società di transizione*, Einaudi, Torino, 1979, pp. 3-30.

1941-42, *Ragione e autoconservazione*, in Id., *Crisi della ragione e trasformazione dello stato. Tre saggi*, Savelli, Roma, 1978, pp. 93-127.

1941, *Arte nuova e cultura di massa*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941. Vol. 2*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 305-323.

1947, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino, 1969.

1965, *Lettera alle edizioni S. Fischer*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941. Vol. 2*, cit., pp. VII-XI.

1968, *Premessa alla ripubblicazione di questi scritti*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941. Vol. 1*, cit., pp. VII-XII.

HORKHEIMER, M., ADORNO, Th. W.,

1947, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.

JAY, M.,

1976, *Dialektische Phantasie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

1982, *Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung*, in W. Bonß, A. Honneth (Hg.), *Sozialforschung als Kritik*, cit., pp. 67-86.

SCHMIDT, A.,

1974, *Introduzione. La fisionomia spirituale di Max Horkheimer*, in M. Horkheimer, *Taccuini. 1950-1969*, Marietti, Genova, 188, pp. XV-LX.

SCHNÄDELBACH, H.,

1983, *Dialektik als Vernunftkritik*, in L. von Friedeburg, J. Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 66-94.

THEUNISSEN, M.,

1983, *Negativität bei Adorno*, in L. von Friedeburg, J. Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 41-65.

WELLMER, A.,

1983, *Wahrheit, Schein und Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität*, in L. von Friedeburg, J. Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 138-176.

WIGGERSHAUS, R.

1986, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

Traduzione di Luca Corchia e Fiorenza Ratti.
Revisione di Marina Calloni

JÜRGEN HABERMAS

Una generazione separata da Adorno¹

JOSEF FRÜCHTL: *Dal 1949 al 1954, Lei ha condotto i Suoi studi a Gottinga, Zurigo e Bonn. Gli insegnanti più importanti per Lei a quel tempo furono Erich Rothacker e Oskar Becker. Era la filosofia di Heidegger quella in cui Lei si formò. Se ne distaccò nel 1953, quando venne ripubblicata l'Introduzione alla metafisica [1935, tr. it. 1968], che raccoglieva le lezioni da lui tenute durante il periodo nazista, senza alcun commento da parte sua. In quello stesso periodo – come ha ricordato nell'intervista ad "Ästhetik und Kommunikation" [1981a, tr. it. 1983] –, Lei stava leggendo "con affascinatione", Storia e coscienza di classe [1923, tr. it. 1967] di Lukács e poi la Dialettica dell'illuminismo [1947, tr. it. 1966]. Tuttavia, l'affascinatione per l'opera di Horkheimer e Adorno non era allora ancora sufficiente per recarsi a Francoforte ad ascoltare questi autori. Ma quale fu allora il motivo, per cui Lei nel 1956 divenne assistente di Adorno prima e ricercatore presso l'Istituto per la Ricerca Sociale dopo?*

JÜRGEN HABERMAS: Da quanto posso ricordarmi, all'inizio degli anni Cinquanta la filosofia francofortese e in generale la città di Francoforte non possedevano come centro accademico alcun profilo intellettuale sufficiente, tale da poter essere preso seriamente in considerazione al di fuori dell'ambito regionalistico. In ogni caso, non lo poteva certo essere dal punto di vista di uno studen-

1. Jürgen Habermas [1990], *Eine Generation von Adorno getrennt*, in J. Früchtl, M. Calloni (Hg.), *Geist gegen den Zeitgeist: Erinnern an Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pp. 47-53.

te di filosofia di Bonn, dove si guardava perlopiù verso Gottinga, Heidelberg o Friburgo. Adorno era diventato famoso, soprattutto come pubblicista, solo a partire dalla fine degli anni Cinquanta, quando si fece conoscere da una più ampia sfera pubblica. Tuttavia, nell'ambito disciplinare, la filosofia francofortese rimase ancora per lungo tempo rinchiusa ad *enclave*. Nel frattempo, a partire dal 1952, io stavo già lavorando alla mia tesi di dottorato. Fu pertanto perlopiù una fortunata coincidenza data dalle circostanze – a due anni dal mio dottorato e dopo aver condotto una libera attività giornalistica –, quella che mi portò a Francoforte nel 1956. Il curatore dell'opera di Musil, Adolf Frisé (col quale collaboravo per la pagina culturale da lui curata per lo "Handelsblatt"), un giorno mi propose di conoscere Adorno. Costui aveva letto un mio intervento su "Merkur". Per questo nostro primo incontro fui invitato da Adorno all'Istituto (anche grazie ad una borsa di ricerca che Rothacker era riuscito a procurarmi per un lavoro sul concetto di ideologia). Nell'autunno 1956 venni assunto come assistente di Adorno. Ero tra l'altro il suo primo assistente personale.

F.: Nel corso dell'intervista di cui si è sopra parlato, Lei accenna alla vita di allora a Francoforte, alla selettività operata da Adorno e Horkheimer rispetto alle teorie filosofiche, all'assenza di quella tradizione intellettuale che aveva caratterizzato l'Istituto prima della guerra, al "ruolo elettrizzante" che Adorno aveva avuto nella rilettura sistematica di Marx e Freud. Tuttavia, poco è stato finora detto a proposito della spiacevole e in un certo qual senso anche umiliante faccenda che riguarda il Suo allontanamento dall'Istituto. Non vorrei apparire troppo indiscreto, ma nel leggere il capitolo contenuto nel libro scritto recentemente da Rolf Wiggershaus sulla Scuola di Francoforte [1988, tr. it. 1992], non volevo assolutamente credere a ciò che Horkheimer continuava ad addurre nei Suoi confronti. Wiggershaus scivola poi maliziosamente nella polemica, quando viene a sostenere che Horkheimer sarebbe diventato "nel corso degli anni Cinquanta un convinto propugnatore delle parole d'ordine della CDU".

H.: Mi sembra che sia corretta l'esposizione fatta da Wiggershaus circa l'influsso esercitato da Horkheimer negli anni Cinquanta. A Francoforte egli

godeva di una forte reputazione. Horkheimer era inoltre vincolato a livello politico alla necessità di dover mantenere buoni contatti con tutte le parti interessate. In base a questo suo punto di vista politico, noi assistenti dell'Istituto in relazione ad esempio alla guerra d'Algeria o alla questione del riarmo, non eravamo certamente entusiasti. Del resto, tanto l'atteggiamento pubblico del direttore, quanto la sua politica nei confronti dell'Istituto ci apparivano già da allora come l'espressione di una forma di opportunistico adattamento, che non si accordava più con quella tradizione critica che allora Horkheimer ancora incarnava. Nel frattempo ho però mutato il mio giudizio su Horkheimer, dopo aver letto le annotazioni che egli scriveva in quel periodo sul suo diario e che sono state pubblicate postume. È qui possibile constatare come Horkheimer, una volta ritornato dagli USA, avesse condotto un'esistenza completamente scissa. Egli era infatti uno spietato osservatore ed un acuto analista di quelle false continuità che caratterizzavano fortemente il periodo adenaueriano. Tuttavia, la continua paura in cui egli viveva (che non riguardava soltanto il proprio bisogno di riconoscimento), lo aveva indotto a mantenere una facciata ben precisa, dietro la quale viveva, come se fosse seduto su una valigia non ancora disfatta.

F.: Erano di fatto rigide le linee di demarcazione che La separavano da una parte da Adorno e dall'altra da Horkheimer?

H.: Questo non si può dire. Tuttavia Adorno non ha mai condiviso i pregiudizi espressi da Horkheimer nei miei confronti, per cui ha potuto mantenermi all'Istituto, nonostante le pressioni ricevute.

F.: Fu per Lei un amaro commiato quello da Francoforte, quando dovette trasferirsi nel 1961 a Marburgo come libero docente (Privatdozent)? Come mai Lei non è mai giunto ad una completa rottura e perché i cinque anni di comune lavoro con Adorno e Horkheimer non rimasero comunque un episodio isolato?

H.: Ho conseguito la mia libera docenza (*Habilitation*) presso Abendroth, lontano da Francoforte. Il mio licenziamento da Horkheimer fu una mossa

spontanea, che del resto non doveva poi risultare una scelta tanto sbagliata, dal momento che ebbi quasi subito l'opportunità – grazie al sostegno di una borsa di ricerca offertami dalla “Società Tedesca per la Ricerca” (DFG) – di portare a termine *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [traduzione letterale, “Mutamento di struttura dell'opinione pubblica”; 1962, tr. it. rid. 1971]. Tuttavia non potei insegnare come libero docente, dal momento che Gadamer e Löwith mi avevano anticipatamente chiamato a Heidelberg. Ero allora semplicemente felice di poter lavorare in quella università. Amarezza non è la parola più adeguata. In un primo tempo, quelle stesse diversissime opinioni che nutrivo durante il mio assistentato nei confronti di Horkheimer e Adorno, rimasero anche allora invariate. Dopodiché, quando ritornai a Francoforte in qualità di successore di Horkheimer nel 1964, Adorno – come già prima – anche in questa occasione si adoperò molto, affinché il rapporto fra Horkheimer e me potesse giungere a distensione – cosa che del resto si avverò di lì a poco.

F.: Di che tipo erano i colloqui, le discussioni che avvenivano fra Lei ed Adorno? Esistevano molte controversie, oppure le diversità non venivano affrontate? Se si vanno a cercare nelle opere di Adorno i passaggi in cui Lei viene specificatamente menzionato, ciò che balza subito all'occhio è il più completo accordo fra voi due. In un passo Adorno si mostra “estremamente debitore” al Suo libro sulla sfera pubblica. In un altro riprende il rimprovero di “pseudorealtà” che Lei aveva indirizzato contro gli studenti in rivolta. Ma il punto in cui Adorno si riferisce più precisamente a Lei è nell’“Introduzione” a Dialettica e positivismo in sociologia [1969, tr. it. 1972]. Tuttavia, a mio parere, il modo in cui Adorno La interpreta è in un certo qual senso contrario a ciò che Lei intendeva asserire. Soltanto una volta, durante un'intervista data allo “Spiegel” si può notare l'uso di un tono più duro da parte di Adorno, quando rispondendo al rimprovero da Lei mossogli – per cui la sua dialettica si sarebbe abbandonata nei “luoghi più bui” al “risucchio distruttivo dell'impulso di morte” –, egli afferma: “Vorrei solo dire che il pendio convulsivo verso il positivo proviene proprio dall'impulso di morte”. Di contro, si può notare che nel saggio scritto nel 1963 [tr. it. 2000] in occasione del suo 60° compleanno, Lei mostra un'amichevole e premurosa vicinanza con le tesi di Adorno, mentre solo più tardi, dopo la sua morte, emergono in crescendo differenze espresse in modo sempre più esplicito e demarcato. Se ne trae

l'impressione che Lei in veste di teorico è stato estremamente indulgente nei confronti di Adorno, assumendo un atteggiamento che viene probabilmente accentuato – o potrei così immaginare – dall'esistenza di una sorta di potere magico di convincimento, che avviene solo quando vi è una personalità – cioè "lui" bisognerebbe qui dire – come quella di Adorno, in grado di esercitarlo.

H.: Non deve però dimenticare che c'è di mezzo una generazione che ci separa da Adorno. Io sono sempre rimasto l'assistente e ancor dopo sono sempre rimasto il collega più giovane, che come tale rispettava i più anziani a cui del resto era legato da amicizia. Al riguardo, anche Gretel Adorno e mia moglie venivano incluse in questa costellazione. In tal senso, anche per quanto concerne il rapporto teorico, non si trattò davvero mai di due posizioni che potessero essere equiparate. Non penso che Adorno abbia mai letto un mio libro. Durante il periodo del mio assistentato abbiamo invece collaborato in senso stretto. Adorno ha sempre letto in modo intenso i miei manoscritti, cospargendoli sempre di molte annotazioni. Più tardi egli si prese sempre la briga di leggere questo o quell'altro mio articolo. Era probabile che egli ritenesse che fin dopo la metà degli anni Sessanta, fra di noi non ci fossero grosse differenze per quanto concerneva l'impostazione filosofica.

Le discussioni teoriche – che avvenivano perlopiù fra noi due soli – si riferivano sempre ai suoi testi. Poteva anche succedere che, mentre mi trovavo all'Istituto a lavorare, egli salisse al primo piano (dove avevo uno studio di fronte a quello di Gretel), solo perché voleva comunicarmi una nuova idea, un'ispirazione che gli era appena venuta. Questo fu ad esempio anche il caso di quando – così egli ricordava – gli divenne per la prima volta chiaro il nesso interno esistente fra il pensiero dell'identità e la forma delle merci. In questi casi avanzavo subito alcune considerazioni che poi discutevamo, senza però riuscire a far davvero presa su Adorno. In realtà solo più tardi mi sono reso conto delle differenze sempre più profonde che ci separavano e che già allora erano presenti. Penso proprio che la formulazione da Lei data di potere magico di convincimento, riassume bene questa situazione. Le differenze da me formulate nella *Teoria dell'agire comunicativo* [1981b, tr. it. 1986] mi sono divenute chiare solo molto più tardi, grazie alla lettura di un articolo scritto da Axel Honneth.

F.: *Lei ha spesso parlato di Adorno come di un “genio”, oppure nello specifico della sua “genialità”. Mi sembra questa una distinzione a doppio taglio. È ad esempio noto che per Kant la figura del genio vale solo per il campo artistico, una tesi questa dovuta al suo ristretto concetto di scienza. In tal senso, non segue forse anche Lei questa stessa linea di demarcazione? O detto altrimenti: è forse la genialità un attributo riservato solo ad Adorno, oppure è conferibile anche a Horkheimer e Marcuse, così come forse a tutti i filosofi creativi?*

H.: Adorno era un genio: lo dico senza alcuna ambiguità. Nei confronti di Horkheimer o Marcuse (col quale ho avuto tra l'altro un rapporto privo di qualsiasi complicazione e se Lei vuole anche più intimo) a nessuno verrebbe una simile idea. Adorno possedeva una presenza della coscienza, una spontaneità di pensiero, una tale potenza nella sua formulazione, che io né prima, né dopo ho mai più potuto esperire. Non era assolutamente possibile scorgere quale fosse il processo di formazione delle idee in Adorno. Le emanava semplicemente già belle e pronte – ed era questo il suo aspetto virtuosistico. Inoltre, egli non aveva neppure la libertà di sottrarsi a questo livello, dal momento che non poteva sospendere neppure per un attimo la sua tensione al pensare. Quando ti trovavi con Adorno, eri nel movimento stesso del pensiero. Adorno non era triviale; a lui veniva negata in modo francamente doloroso la possibilità stessa di esserlo. Nello stesso tempo in lui le aspirazioni d'avanguardismo erano del tutto prive di quelle pomposità e pretesa di auraticità, che caratterizzavano invece i seguaci di Stefan George. Se ci fu davvero una forma di *pathos*, questa fu senz'altro legata al negativismo, che non contraddice tuttavia le sue fondamentali convinzioni egalarie. Adorno rimase un anti-elitario, nonostante la sua notevole distinzione. Era un genio anche sotto altri versanti, come nel fatto di aver conservato tratti quasi infantili, tanto nell'atteggiamento del bambino precoce, quanto nella forma di dipendenza tipica di chi non è ancora diventato adulto. Inoltre, nei confronti delle istituzioni e di tutti quegli atti di *routine* burocratica, egli era completamente indifeso.

F.: *Desidererei ora fare un piccolo salto indietro e riandare alla parola chiave “pseudorealtà” già prima usata, al fine di trattare da entrambe le angolature la questione del movimento studentesco di protesta. Non è certamente possibile ridurre que-*

sto tema così tanto contrastato a due sole battute, ma non gradirei soprassedere alla questione senza avere alcun commento da parte Sua. Il problema può essere forse riassunto nel modo seguente: mentre Adorno non si era né incondizionatamente identificato col movimento degli studenti, né tantomeno si era chiaramente distanziato da Lei, Lei invece (che si era già mostrato come fortemente interessato alla politica quotidiana e si era affermato come quell'autore che sosteneva la connessione tra università, politica e sfera pubblica democratica) da una parte si era identificato senza riserve col movimento, mentre dall'altra aveva indicato i pericoli e le illusioni, per cui se ne era chiaramente distanziato. È per tale motivo che si scatenò contro di Lei la rabbia degli studenti, proprio a causa del Suo atteggiamento oscillante, soprattutto nei confronti di Adorno?

H.: Penso che Lei abbia descritto bene la faccenda. Di quella rabbia ho anch'io davvero ricevuto la mia parte.

E: Uno dei fatti più manifesti di quel tempo fu che quasi tutti i più giovani rappresentanti della Teoria critica, quasi subito dopo la morte di Adorno, lasciarono Francoforte. Ludwig von Friedeburg nel 1969 divenne ministro della pubblica istruzione per l'Assia, Oskar Negt nel 1970 divenne professore di sociologia a Hannover, Lei nel 1971 divenne direttore a Starnberg del "Max Planck Institut per l'indagine sulle condizioni di vita nel mondo tecnico-scientifico". Con la morte di Adorno nel 1969 si era forse venuto a sgretolare trasversalmente il tutto?

H.: La morte di Adorno costituì per noi un profondo punto di snodo: tutti a Francoforte l'hanno vissuto come tale. Allora nessuno riusciva ad immaginarsi come poter continuare la propria strada, dovendo colmare quell'abisso. Ma non si può certo sapere come le cose sarebbero andate, se Adorno fosse stato ancora in vita e avesse lavorato per tutti gli anni Settanta. Ma una volta che le reazioni si fecero più dure, aumentarono anche i risentimenti, tanto che nell'autunno 1977 venne a prodursi un'atmosfera quasi da pogrom. Allora mi sono spesso chiesto, come Adorno avrebbe reagito di fronte a quella situazione? Come avrebbe potuto egli sopravvivere a questo spirito vendicativo, assolutamente disgustoso?

F.: *Nel libro collettaneo su Die Frankfurter Schule und die Folgen [“La Scuola di Francoforte e le sue conseguenze”, Honneth, Wellmer 1986], Lei cerca di spiegare il perché del consistente influsso esercitato dalla Scuola di Francoforte o dalla Teoria critica, adducendo come uno dei motivi anche la sua “unità ampiamente fittizia”. Qui Lei parte subito col dire che “nell’attuale dibattito scientifico vengono a giocare grande influenza quegli impulsi che avevano preso le mosse dalla Teoria critica, anche se in direzioni assolutamente diverse, talvolta addirittura opposte, al punto che non si può più oggi assolutamente parlare dell’identità di una Scuola, sempre nel caso che essa sia mai esistita”. Rimane tuttavia la domanda: come poté allora affermarsi la finzione di questa unità? Non fu ciò forse possibile per il fatto che la Teoria critica rimase identificabile – e lo rimane a tutt’oggi – come una teoria della società concepita in senso interdisciplinare sulla base di una prospettiva critica, o – detto in termini attuali – come una teoria concernente un concetto ampliato di ragione, secondo un’impostazione di critica della società?*

H.: La Scuola di Francoforte è diventata ormai parte della storia. Alla fine degli anni Settanta eccellenti lavori, come ad esempio quello di Helmut Dubiel [1988], hanno contribuito a dare una forte spinta alla sua storicizzazione. Da allora riusciamo a vedere con più chiarezza la connessione filosofico-storica che mette in relazione i più profondi impulsi della Teoria critica contro le determinazioni totalitarie degli anni Trenta e Quaranta. Al giorno d’oggi si può riprendere questi stessi motivi teorici, solo a patto che si superi quella stessa distanza che non può essere arbitrariamente cancellata. Tuttavia, è nel nucleo filosofico delle teorie di Adorno e Benjamin, ma anche di Horkheimer e Marcuse, che trova origine una particolare auraticità, una fascinazione che non soltanto contagia, bensì racchiude in sé una certa forza purificatrice mirante al meglio – che è la fermezza del Kant esoterico. Anche la *Dialettica dell’illuminismo* non rappresenta pertanto alcun tradimento nei confronti degli impulsi dati dall’illuminismo.

Riferimenti bibliografici

ADORNO, TH. W.,

1969, *Introduzione*, in Th. W. Adorno, H. Albert, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Pilot, K.R. Popper, *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*, a cura di H. Mauss, F. Fürstenberg, Einaudi, Torino, 1972, pp. 9-103.

DUBIEL, H.,

1988, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Juventa Verlag, Weinheim.

HABERMAS, J.,

1962, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari, 1971.

1963, *Theodor W. Adorno. Un intellettuale prestato alla filosofia*, in Id., *Pro-fili politico-filosofici*, Guerini Associati, Milano, 2000, pp. 129-136.

1981a, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.

1981b, *Dialettica della razionalizzazione: J. Habermas a colloquio con A. Honneth, E. Knödler-Bunte e A. Widmann*, in Id., *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di Emilio Agazzi, Unicopli, Milano, 1983, pp. 221-264.

HEIDEGGER, M.,

1935, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1968.

HONNETH, A., WELLMER, A. (Hg.),

1986, *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Walter de Gruyter, Berlin.

HORKHEIMER, M., ADORNO TH. W.,

1947, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.

LUKÁCS, G.,

1923, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967.

WIGGERSHAUS, R.,

1988, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

Sezione terza
SFERA PUBBLICA E TEORIA SOCIALE IN HABERMAS



ROMAN YOS

Il giovane Habermas e la genesi del concetto di sfera pubblica

Introduzione

Secondo Habermas, la sfera pubblica è il “principio di organizzazione del nostro ordinamento politico” [1962, tr. it. 1971, 14]. Questa affermazione fondamentale sulla funzione democratica della sfera pubblica risulta dalla sua tesi di abilitazione *Strukturwandel der Öffentlichkeit (Storia e critica dell'opinione pubblica)*, presentata nel 1961 all'Università di Marburg e pubblicata dall'editore Luchterhand l'anno successivo. Sullo sfondo di un concetto di sfera pubblica borghese [ivi, 9] che utilizza in modo stilizzato elementi liberali, Habermas illustra come la sua struttura e le sue funzioni si siano sviluppate storicamente (capp. I-III) e come un mutamento nella struttura e nella funzione della sfera pubblica possa essere osservato rispetto alle tendenze evolutive fondamentali delle democrazie di massa di welfare (capp. V/VI). Egli interpreta tale mutamento nel senso di un processo di disintegrazione in cui, metaforicamente parlando, si verrebbe ad un ‘offuscamento’ dei fondamenti di quella sfera pubblica borghese che aveva precedentemente mostrato nella parte storica del suo libro. La prima concezione habermasiana della sfera pubblica, la cui genesi è l'oggetto di questo contributo, è legata a un modello specifico che, in conformità con il titolo del suo primo libro, prende le mosse da un processo di trasformazione o da un mutamento strutturale della sfera pubblica. È la sfera pubblica borghese che viene rappresentata in modo “idealtipico generalizzato” o, detto diversamente, viene introdotta concettualmente (nella prefazione e nel primo capitolo) come una “categoria tipica di un'epoca” [ivi,

7]¹, e che con riferimento all'attuale situazione politico-culturale porta con sé un potenziale critico-diagnostico. Se si esaminano le forme “concrete” della sfera pubblica alla luce di questo modello idealtipico generalizzato, le eventuali deviazioni provocate dal mutamento strutturale possono essere interpretate come il risultato della disintegrazione della sfera pubblica². Questo approccio teorico è stato ripreso più volte nella storia della sua ricezione, che si estende ormai su diversi decenni ed è stato anche commentato criticamente dall'autore stesso³. Anche lo schema dell'impianto di fondo (capitoli II/III) e l'analisi della tendenza alla disintegrazione della sfera pubblica (capitoli V/VI) sono stati bene illustrati nella letteratura su questo testo [cfr. Hohendahl 1979; Fraser 2009; Mendieta 2019]. Per quanto riguarda il suo primo concetto di sfera pubblica, tuttavia, dovrebbe essere altrettanto importante anche la strategia argomentativa che Habermas adotta nei confronti del concetto di opinione pubblica. Infatti nella parte filosofico-politica del suo libro (capitolo IV), che tratta dell'idea e dell'ideologia della sfera pubblica borghese, egli esamina i classici del pensiero politico in relazione alla loro posizione rispetto al ‘*topos*’ dell'opinione pubblica (*public opinion*, *opinione publique*). Qui Habermas parte dalla concezione dello Stato e del governo di Hobbes, Locke, Rousseau e altri, per poi occuparsi in modo relativamente esteso del concetto enfatico di pubblicità di Kant e della riflessione ideologico-critica di Hegel e Marx prima di passare all'interpretazione “liberale” dell'opinione pubblica di Mills e Tocqueville, che egli qualifica come ambivalente o “reazionaria” [1962, tr. it. 1971, 163] perché contem-

1. Non mancano le obiezioni critiche alla limitazione di Habermas alla sola sfera pubblica borghese [cfr. Kluge, Negt 1972, tr. it. 1979; Fraser 1992, tr. it. 2011; Eley 1992]. Per una panoramica intermedia della letteratura su *Storia e critica dell'opinione pubblica* vedi Strum 1994.

2. Un “degrado della sfera pubblica” era stato constatato da Habermas già nel 1957 nella rivista *Magnum* con riferimento ad un ideale liberale: “nell'epoca liberale il termine ‘pubblico’ indicava lo spazio in cui la coscienza del singolo poteva misurarsi, nel confronto con gli altri, con processi che andavano oltre l'integrità della sfera privata: uno spazio che creava distanze nette e che conteneva il giudizio sobrio e il sentimento per la moderazione” [1957, 64].

3. Su questo, tra l'altro, le considerazioni dello stesso Habermas nella prefazione alla nuova edizione [1990, tr. it. 2002, XVI, XXVII--XXXVIII]. Sulla ricezione di *Storia e critica dell'opinione pubblica* nei diversi contesti scientifici cfr. Fraser 2009; in particolare, per quella statunitense cfr. Hofmann 2019. Habermas nell'intervista a Detlev Horster e Willem van Reijen [1979, ed. 1981, 516]. Su questo aspetto cfr. Matušík 2001; Specter 2010.

pla residui di potere che non possono essere sottoposti al principio della pubblicità. Per Habermas il punto decisivo in questa storia del *topos* della “opinione pubblica” è che in esso si cristallizza “l’autointendimento della funzione della sfera pubblica borghese” [ivi, 111]. Mentre l’autore, in un primo passo lungo questa linea argomentativa, elabora l’impulso critico nei confronti del potere insito nell’espressione pubblica dell’opinione e nel far ciò mostra una dinamica ambivalente che può essere riconosciuta (soprattutto per quanto riguarda la comprensione di Kant della pubblicità) nel problema della mediazione tra morale e politica [1960a, tr. it. 1983; 1960b, ed. 1973], in una seconda fase si collega al “concetto di opinione pubblica” così come gli si presenta nel discorso socio-psicologico degli anni Cinquanta e nel campo di applicazione della ricerca demoscopica dell’epoca. Infatti nel capitolo finale del suo libro (capitolo VII), interpretando l’opinione pubblica nel senso di una “finzione dell’opinione pubblica nel diritto pubblico” [1962, tr. it. 1971, 288] o di una “grandezza controfattuale” [1990, tr. it. 2002, XXVI]⁴, egli non solo mette al riparo le implicazioni normative del suo concetto di sfera pubblica, precedentemente abbozzato, dalle possibili obiezioni da parte della sociologia empirica (in particolare da parte della ricerca demoscopica), ma rimarca anche un aspetto essenziale sulla via di un’idea partecipativa di democrazia, incentrata sul processo di comunicazione [1962, tr. it. 1971, 272-273; cfr. Cohen 1979, tr. it. 1983; Scheibe 2003; Peters 2007]. Di conseguenza, il concetto di sfera pubblica borghese trattato nel testo sull’opinione pubblica si colloca in un contesto argomentativo complessivo che non deve essere trascurato, se si vogliono cogliere *in toto* i risultati specifici del suo primo studio sul concetto di sfera pubblica. Infatti, oltre alle discussioni di Habermas sul concetto e sulla storia della sfera pubblica borghese, che nei capitoli da I a III occupano più di un terzo del volume complessivo del libro, i capitoli IV e VII, così come i capitoli V e VI, contengono anche le rispettive linee di argomentazione a partire dalle quali si può far luce sul suo concetto di sfera pubblica in quella fase. Così, se si guarda fin dall’inizio al contesto generale del libro sull’opinione pubblica, diventa chiaro che il primo concetto di sfera pubblica di Habermas differisce dal concetto di sfera pubblica della sua tarda teoria della democrazia (si pensi

4. Qui Habermas si riferisce a un saggio di Siegfried Landshut pubblicato nel 1953 con il titolo *Volkssouveränität und öffentliche Meinung*.

a *Fatti e norme* o a *L'inclusione dell'altro*), anche se un terreno comune generale può essere visto nella forte enfasi sul nesso tra democrazia e sfera pubblica⁵.

Qui di seguito non mi occuperò della questione della continuità o discontinuità nello sviluppo del concetto di sfera pubblica di Habermas, né del quadro metodologico del libro sull'opinione pubblica. Non affronterò neppure la nota tesi di una "rifeudalizzazione" della sfera pubblica, che oggi, nello scenario sociale di una sfera pubblica sempre più digitalizzata, acquista una nuova dirompente attualità. Richiamerò invece alla memoria il primo concetto di sfera pubblica di Habermas per rendere visibile il suo carattere politico e di diagnosi del proprio tempo, nonché le condizioni per la sua recezione. Prima, però, vorrei trattare, almeno a grandi linee, il motivo di base sistematico del libro sull'opinione pubblica e il contenuto storico-concettuale dei termini "pubblico" e "sfera pubblica" (1), per poi delineare, sempre per grandi linee, le caratteristiche di base della sfera pubblica dal punto di vista del libro sull'opinione pubblica (2). Dopo queste considerazioni generali, nella seconda parte del mio contributo esaminerò l'impronta politico-diagnostica e le condizioni per la recezione del primo concetto di sfera pubblica. Da un lato, facendo riferimento al concetto di opinione pubblica ricorderò le conseguenze e i problemi che risultano dalla ripresa del concetto di sfera pubblica stilizzato secondo i canoni tipici di un'epoca e dalla sua riproposizione per la sfera pubblica democratica dell'era della democrazia di massa (3). Dall'altro, evidenzierò alcuni riferimenti contemporanei riguardanti il nesso tra le idee dell'epoca su élite, masse e opinione pubblica, riferimenti essenziali per l'elaborazione del concetto di sfera pubblica nel libro sull'opinione pubblica (4).

1. Il motivo sistematico di base e la storia del concetto

Riguardo al motivo fondamentale di *Storia e critica dell'opinione pubblica*, non c'è modo di aggirare l'affermazione introduttiva di Habermas, con cui egli indica

5. La questione se la prima concezione della sfera pubblica sia compatibile con quella deliberativa successiva, ad esempio quella di *Fatti e norme*, non può essere affrontata in questa sede. Sul significato delle spiegazioni storiche contenute nel libro, si veda ad esempio Hohendahl 1992.

come scopo della sua indagine non solo rendere storicamente comprensibile il “complesso” e le “strutture” che si sussumono nel termine “sfera pubblica”, ma anche offrire la speranza “di cogliere sistematicamente, al di là di una chiarificazione sociologica del concetto, la nostra stessa società prendendo le mosse da una delle sue categorie centrali” [1962, tr. it. 1971, 14-15]. Se si prende in parola questa strategia teorica, ciò vuol dire che già allora Habermas intendeva collegare la sua ricerca storico-sociale con la teoria della società⁶. Tuttavia, in un successivo riferimento al suo “esordio” accademico, Habermas afferma di aver scritto il libro principalmente per “fare chiarezza a sé stesso sui lati oscuri e gli errori del nostro sistema politico”, dei cui meriti peraltro “non ha mai dubitato”. Il suo obiettivo era “far capire a me e ad altri che nel sistema politico tedesco sono presenti delle debolezze che possono diventare pericolose” [1979, ed. 1981, 516]. Il fatto che all’inizio degli anni Sessanta lo studio di Habermas sul concetto di sfera pubblica sia stato pubblicato in un’epoca in cui i termini sfera pubblica e mutamento strutturale⁷ erano di uso corrente, perché già presenti nella discussione su approcci alternativi a una concezione contemporanea della democrazia, sarà – come già annunciato – esaminato più da vicino. Guardando indietro agli sforzi di ricerca che sono stati intrapresi nel campo della storia concettuale o della semantica storica a partire dalla comparsa del libro sulla sfera pubblica, va almeno menzionato che il termine “sfera pubblica” (“*Öffentlichkeit*”) è apparso nel mondo di lingua tedesca solo verso la metà del XVIII secolo come la germanizzazione della *publicité* francese, tradotta come “*Publizität*” e infine riproposta come “*Öffentlichkeit*” [cfr. Hölscher 1978]. Fino ad allora (cioè fino al XVII e all’inizio del XVIII secolo) il termine “*öffentlich*” era in tedesco una forma ricavata da “*publicus*” nel senso di “apertamente visibile (*offen*)” o nel senso di “rivelare” (*offenbaren*) cose dello Stato riservate, in quanto tali, a forme di rappresentazione

6. Questo tratto totalizzante hegeliano, che è insito nel primo concetto di sfera pubblica di Habermas, è già stato criticato nelle prime discussioni su *Storia e critica dell’opinione pubblica*, ad esempio da Hans-Joachim Arndt [1964]. Tuttavia, questo aspetto è probabilmente uno dei motivi per cui il libro è stato accolto come un’opera centrale della teoria sociale critica durante gli anni Sessanta [cfr. Greven 2011].

7. Qui l’autore fa riferimento al titolo in tedesco dell’opera habermasiana “*Storia e critica dell’opinione pubblica*”, che, tradotto letteralmente, sarebbe “mutamento strutturale della sfera pubblica” [n.d.t.]

del potere [Hölscher 1984]. Nel suo libro Habermas tratta questo complesso sotto la rubrica “tipo di sfera pubblica rappresentativa” (§ 2). Di conseguenza l’aggettivo “pubblico” (*öffentlich*) fu utilizzato originariamente come sinonimo di “statale”. La “sfera pubblica”, come espressione esclusiva di una sfera a sé stante, si trova invece solo nel Secolo dei Lumi, quando in contrapposizione alle autorità (lo Stato assolutista o il potere principesco) si forma un pubblico borghese che emerge istituzionalmente dal sistema delle logge e delle società segrete e che gradualmente si raccoglie nelle tavole di discussione, nei saloni e nei caffè, per arrivare – passando attraverso la formazione del gusto – a una visione del mondo basata sull’educazione, considerata fondamentale per il raggiungimento dell’autonomia privata.

2. I fondamenti della sfera pubblica

Situare storicamente i “fondamenti” della sfera pubblica borghese serve a Habermas per determinare la sfera pubblica come “principio organizzativo” dell’ordine politico. Accanto a questa definizione generale della funzione della sfera pubblica, in Habermas se ne trova anche un’altra che si concentra maggiormente sull’aspetto spaziale nel corso dello sviluppo storico: la sfera pubblica borghese viene intesa come la “sfera dei privati riuniti come pubblico”, che contrasta con l’autorità pubblica (Stato) o con “la regolamentazione della sfera pubblica da parte dell’autorità” [1962, tr. it. 1971, 41]. È importante sottolineare che entrambe le disposizioni (principio politico dell’ordine e caratteristiche spaziali) sono intrecciate argomentativamente. Un ordine politico può rivelarsi legittimo solo nella misura in cui uno spazio è aperto alla formazione delle opinioni dei privati (criterio dell’accesso generale); e solo la discussione di queste opinioni private proprio in questo spazio discorsivo può, secondo Habermas, sostituire l’ordine politico un tempo garantito solo dall’autorità statale o nobiliare e giustificare una regola basata su criteri razionali. Secondo la sua concezione (o struttura logica interna), la sfera pubblica borghese sarebbe quindi un processo permanente, in cui le opinioni divergenti si incontrano in uno spazio appositamente previsto e liberamente accessibile, dove poter dispiegare “la forza del migliore argomento”

[*Kraft des besseren Arguments*] senza influenze esterne (statali o ecclesiastiche) [ivi, 72]. Questo per quanto concerne la logica interna o la struttura costitutiva del senso della sfera pubblica.

Storicamente, però, il pubblico come spazio, arena o “sfera”, in cui, secondo Habermas, “il tramite di questo confronto politico” è “la pubblica argomentazione razionale” [ivi, 41], emerse solo nel corso del XIX secolo, con diverse velocità e in misura variabile nei contesti nazionali. Habermas descrive il processo di sviluppo di un tipo di sfera pubblica “borghese” come l’emergere della sfera pubblica “politica” da quella “letteraria”. Sotto la copertura della sfera pubblica letteraria si forma così “una dimensione pubblica configurata non politicamente” – una “preformazione letteraria di una sfera pubblica con funzioni politiche” che serve ai privati riuniti come “palestra di un pubblico dibattito delle idee”, anzitutto per “un processo di autochiarificazione” sulle “genuine esperienze della loro nuova condizione privata” ancor prima di contestare “il carattere pubblico del pubblico potere” attraverso “l’argomento politico” [ivi, 43]⁸. In quanto spazio indipendente in contrasto con la società civile in senso stretto, che comprende i settori della produzione e del commercio e in cui si inserisce anche la “famiglia con la sua sfera intima”, la sfera pubblica politica si differenzia in ultima analisi per la sua funzione, per cui “essa fa da mediatrice tra lo Stato e le esigenze della società” [1962, tr. it. 1971, 45]. Secondo Habermas, la sfera pubblica politica contrappone il “principio della pubblicità” al “principio del potere assoluto” e assume così una funzione critica che relativizza lo *status quo* nella misura in cui storicamente “si appropria della sfera pubblica autoritariamente regolata” [ivi, 69-70]. Ciò che però certamente non segue da questo tipo di contrapposizione è un movimento di superamento a tutto campo, che si impadronisce della sfera pubblica in un processo violento per sostituire una forma di dominio con un’altra⁹. Infatti, lo stesso dominio dovrebbe trasformarsi *nella sua propria forma*. Dal punto di vista della concezione habermasiana, una tale forma di critica pubblica non conduce in nessun caso a una dinamica di violenza da guerra civile, ma piuttosto mette in moto un processo di istituzionalizzazione che mira ad ancorare la sfera pubblica

8. Questo sviluppo è illustrato da Reinhart Koselleck [1959, ed. 1972], a cui, come è noto, Habermas era debitore di intuizioni decisive.

9. Per una critica di questa idea, cfr. Habermas 1960b.

nello Stato di diritto borghese. In uno Stato di diritto borghese ciò si può vedere soprattutto nelle norme fondamentali stabilite dalla Carta costituzionale [1962, tr. it. 1971, 103-105]. Il modello liberale, che nel testo sull'opinione pubblica appare sotto forma di astrazione storica, serve ad Habermas anche come termine di paragone per una valutazione della sfera pubblica democratica contemporanea: “Un concetto di opinione pubblica storicamente più significativo, che soddisfi da un punto di vista normativo le esigenze della costituzione dello Stato sociale e che sia teoreticamente chiaro ed empiricamente applicabile, può essere ricavato solamente dal mutamento strutturale della sfera pubblica stessa e dalla dimensione del suo sviluppo” [ivi, 288]¹⁰. Dal punto di vista di un riformismo radicale, il mutamento strutturale della sfera pubblica appare così inserito nei processi di trasformazione dello stato e dell'economia¹¹. Questi rappresentano addirittura il “quadro costitutivo” di una sfera pubblica funzionante, come lo disegna Habermas nel paragrafo “L'istituzionalizzazione della sfera pubblica nello Stato di diritto borghese e le sue contraddizioni” (§11), in cui afferma che “le leggi dello Stato corrispondono a quelle del mercato”. Ma mentre le leggi del mercato – come si legge – “agiscono da sole”, le “leggi dello Stato” richiedono “espressamente un ordinamento” [ivi, 101]. In senso stretto, lo Stato di diritto si costituisce solo quando la “competenza legislativa” viene estesa al pubblico riunito nella sfera pubblica: “lo Stato di diritto, in quanto Stato borghese, consolida la sfera pubblica con funzioni politiche come organo dello Stato per assicurare istituzionalmente la connessione tra legge e opinione pubblica” [ivi, 101-102]. Habermas vede il senso utopico dell'idea di un potere mediato dalla legge: “Il dominio della legge tende alla dissoluzione del dominio in genere [...]. L'idea borghese dello Stato di diritto, cioè il vincolare tutta l'attività statale a un sistema di norme il più compatto possibile, norme legittimate dall'opinione pubblica, tende già a un'eliminazione dello Stato come strumento di dominio in generale” [ivi, 102]. Una legislazione “che si riferisca all'opinione pubblica” – rimarca poi

10. Sul quadro teorico di una “filosofia della storia empiricamente provata” cfr. Yos 2019, 354-364.

11. Nella prefazione alla nuova edizione del testo sull'opinione pubblica, Habermas commenta questo inserimento concepito nel quadro teorico della filosofia del diritto di Hegel [1990, tr. it. 2002, XV-XVI]. Sugli assunti habermasiani per un riformismo radicale sostenuto da precondizioni realistiche, vedi anche le mie osservazioni in Yos 2019, 414-417.

Habermas – non può “valere esplicitamente come dominio” perché il “dibattito pubblico dei privati afferma il carattere di verifica non autoritaria allo stesso tempo e del giusto e del vero” [*Ibidem*]. Inoltre, riferendosi alle recenti concezioni di opinione pubblica che ne rideterminano la funzione con l’aiuto dell’idea hobbesiana di sovranità, egli afferma che il “dominio” della sfera pubblica è quindi “secondo l’idea che le è propria, un ordinamento in cui si dissolve la sovranità in generale” [ivi, 103]. Tuttavia, Habermas non si fa illusioni e per contrastare l’uso dimostrativo o manipolativo dell’opinione pubblica ritiene necessario un livello base di “pubblicità critica” [ivi, 279]: “Il conflitto dei due aspetti della pubblicità da cui oggi è nettamente caratterizzata la sfera pubblica politica deve essere preso sul serio, come l’indice di un processo di democratizzazione all’interno della società industriale strutturata dallo Stato sociale” [ivi, 288]. Il concetto di opinione pubblica, che, in *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Habermas intende come “finzione del diritto pubblico” o “grandezza controfattuale” acquista così un significato normativo o regolativo. Una sfera pubblica politicamente funzionante (non “fabbricata”) ha il senso normativo di “*tradurre la ‘voluntas’ in una ‘ratio’, che si produca nella concorrenza pubblica degli argomenti privati come ‘consensus’ su ciò che è praticamente necessario per l’interesse generale*” [ivi, 103], come recita un passaggio centrale del libro¹².

3. La sfera pubblica nell’era della democrazia di massa

Habermas aveva già introdotto la questione dell’attuale nesso tra democrazia e sfera pubblica nel quadro della precedente ricerca svolta per l’Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, *Student und Politik* [Habermas *et al.* 1961].

12. Sull’orientamento normativo di *Storia e critica dell’opinione pubblica* cfr. Cohen 1979, tr. it. 1983; Yos 2019, 485-498. L’idea che la comunicazione sia un elemento strutturale o una modalità della sfera pubblica democratica si ritrova (anche se non elaborata) in Rüdiger Altmann, la cui tesi di dissertazione, seguita da Wolfgang Abendroth, è rimasta inedita [1954, 118-129]. Habermas si riferisce alla concezione di Altmann di una sfera pubblica che deve essere stabilita caso per caso con la parola chiave “comunicazione” [1962, tr. it. 1971, 239].

Nell'introduzione, egli aveva cercato di chiarire che l'idea di democrazia non ignora *a priori* né addirittura produce la scomparsa del dominio, ma piuttosto lavora per cambiare "il *carattere* del dominio" [Habermas 1958, tr. it. 1968, 8]. Se "nella politica si trova sempre un momento di cieco potere" [*blinde Herrschaft*], per Habermas, "l'idea di democrazia è un monito sulla caducità dell'elemento politico" [ivi, 9]. Habermas si preoccupava quindi della "razionalizzazione" del governo politico e non della sua generale scomparsa. L'"autorità personale" [*personale Autorität*] – questa è la tesi centrale – si trasforma in "autorità razionale" [*rationale Autorität*] "nella misura in cui i cittadini liberi da ogni tutela nell'ambito di una sfera pubblica con funzioni politiche, prendono direttamente in mano l'ordinamento della loro vita in società attraverso una meditata delegazione della propria volontà e l'efficace controllo della sua esecuzione [...]. La politica cessa di costituire una sfera autonoma nella misura in cui il potere sociale diventa suscettibile di assumere la forma di una autorità razionale" [*Ibidem*].

Una sfera pubblica democratica può essere sostenuta a lungo termine solo se l'opinione pubblica "impara ad affermare sé stessa" come "unica fonte legittima" di leggi generali e astratte [1962, tr. it. 1971, 71]. Habermas esamina più da vicino questa fondamentale concezione deliberativa nel capitolo conclusivo di *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Come punto di partenza, egli ritiene che il concetto di sfera pubblica possa dispiegare la sua dirompente forza normativa all'interno delle democrazie di massa e dello Stato sociale solo dopo una trasformazione del concetto di opinione pubblica [ivi, 279]. Dal punto di vista dell'impianto di fondo, cioè a partire dalla categoria della sfera pubblica borghese stilizzata in chiave "tipica di un'epoca", può apparire a prima vista come se la fissazione costituzionale delle istituzioni dello Stato di diritto liberale potesse essere ricondotta a un rapporto interno tra il concetto di legge e quello di opinione pubblica. Tuttavia, l'idea di una sfera pubblica politicamente illuminata implica, in vista della sua realizzazione storica, un processo contraddittorio di istituzionalizzazione che presuppone lo Stato come istanza organica per la salvaguardia istituzionale del nesso tra la legge e l'opinione pubblica [ivi, 101-102]. Secondo Habermas, l'ambivalenza del concetto di legge dimostra che il rapporto tra la legge e l'opinione pubblica si basa su una costruzione contraddittoria [ivi, 102]. Si tratta infatti sia di una "espressione di volontà" [*Willensausdruck*] e quindi di un

“diritto al dominio acquisito con il potere” della rappresentazione del popolo, sia di una “espressione della ragione” [*Ausdruck der Vernunft*], nella misura in cui si riferisce alla rappresentazione eterogenea del potere che rimane legata al dibattito dei privati e, in ultima istanza alla volontà del popolo [*Ibidem*]. Ne consegue, da un lato, che non si può pensare alla fase storica dell’istituzionalizzazione della sfera pubblica senza i relativi soggetti dell’opinione pubblica¹³, e dall’altro lato che, nelle condizioni della democrazia di massa dello stato sociale, una sfera pubblica politica può essere considerata come funzionante solo nella misura in cui i soggetti portatori dell’opinione pubblica siano in ultima analisi al servizio di una pubblicità critica che si afferma contro modalità di formazione dell’opinione pubblica sviluppate in modo dimostrativo (ad esempio autorizzate dallo Stato) o prodotte in modo manipolativo (pubblicità e propaganda)¹⁴. All’interno del modello di Habermas, in cui l’opinione pubblica – come già detto – è trattata come una finzione del diritto costituzionale, la pubblicità critica funziona quindi come una sorta di regolatore o di correttivo pratico, che ha lo scopo di impedire che la forma manipolativa dell’opinione pubblica prenda il sopravvento. Come sottolinea Habermas nell’ultimo paragrafo del libro, la limitazione o la scomparsa della pubblicità critica [*kritischer Publizität*] a favore di quella più manipolativa sarebbe un serio ostacolo al processo di democratizzazione [ivi, 289]. La pubblicità critica è quindi un fattore che indica la direzione di sviluppo delle moderne democrazie.

13. Anche qui Habermas potrebbe fare riferimento a Koselleck [1959, ed. 1972], ma anche il libro *Die Träger der öffentlichen Meinung* di Ernst Manheim [1933] è stato una fonte importante [Habermas 1962, tr. it. 1971, 50].

14. Come esattamente dovrebbe essere possibile un “processo critico di comunicazione pubblica” per il pubblico mediatizzato non è realmente discusso in *Storia e critica dell’opinione pubblica*. Anche le successive preoccupazioni di Habermas (nella prefazione alla nuova edizione) si riferiscono alla sua presa di distanza da una filosofia della storia basata su soggetti del genere umano (*Gattungssubjekte*) divenuta per lui insostenibile [1990, tr. it. 2002, XXVI].

4. *La sfera pubblica nei primi anni della Repubblica Federale Tedesca*

Nel discorso democratico nella Germania degli anni Cinquanta e dei primi anni Sessanta, tale idea del legame tra democrazia e opinione pubblica doveva apparire come una provocazione. In quanto collegava esplicitamente l'espansione della partecipazione politica alla finzione costituzionale di una politica generata dall'opinione pubblica, essa si poneva in diretto contrasto con le diffuse concezioni politiche di democrazia elitaria. Muovendo dal riferimento alle masse come minaccia politica alla democrazia, questi approcci elitisti si facevano fautori del bisogno di controllare il popolo [sul dibattito sulle élite nella prima Repubblica Federale cfr. Bluhm, Straußenberger 2006; Reitmayer 2009]. Il fatto che Habermas avesse poca considerazione per un controllo condizionato della partecipazione politica e sostenesse invece l'idea democratica di un collegamento tra politica e sfera pubblica si rifletteva non da ultimo nella sua critica delle definizioni di opinione pubblica di quell'epoca. Ad esempio, la sua concezione della democrazia era contraria alle teorie istituzionali che riducono l'opinione pubblica alla “comunicazione di una cerchia interna di rappresentanti suscettibili di pubblicità e con funzioni formative”, per cui “il pubblico, come soggetto dell'opinione pubblica” è sostituito da “istanze per il cui tramite esclusivo esso è capace di azione politica” [1962, tr. it. 1971, 281, 283]¹⁵. Infatti, anche se l'opinione pubblica fosse influenzata da rappresentanti democraticamente eletti allo scopo di difendere o sviluppare ulteriormente la democrazia, potrebbe comunque verificarsi un indebolimento manipolativo dell'opinione pubblica, si pensi al caso dell'uso mirato di tecniche pubblicitarie. L'“esercizio del potere sociale e del dominio politico”, che appartiene alla “realtà costituzionale dello Stato sociale”, però “viene effettivamente sottoposto al precetto democratico della pubblicità” [ivi, 289]. Uno sguardo più attento al discorso sulla democrazia nella fase di fondazione della Repubblica Federale Tedesca mostra quanto sia stata controversa non solo la definizione di opinione pubblica, ma anche ciò che è stato considerato il contenuto

15. Con ciò si intendeva il modello di Wilhelm Hennis di un'opinione pubblica ancora controllata dagli organi rappresentativi, l'equiparazione del Parlamento con l'opinione pubblica di Ernst Fraenkel e l'idea di Gerhard Leibholz di un'incarnazione dell'opinione pubblica nel senso di un partito che rappresenta la maggioranza.

ideale della democrazia [cfr. Yos 2019, 215-219, 425]. Per quanto riguarda questo discorso sulla teoria democratica, appare anche evidente come dietro le concezioni di democrazia d'élite prevalenti a quel tempo ci fosse spesso l'opinione (in parte ancora oggi influente) secondo cui il nazionalsocialismo avrebbe basato la propria esistenza in larga misura sull'ampio consenso delle masse, dove il termine "masse" era spesso associato all'idea di una massa indiscriminata di persone manipolate¹⁶. Sul piano culturale, tale punto di vista ha trovato conferma, ad esempio, negli scritti del filosofo spagnolo Ortega y Gasset, che nel dopoguerra trovò un vasto pubblico di lettori nella Germania occidentale. *La ribellione delle masse* fu particolarmente apprezzato e divenne uno dei testi più letti del dopoguerra [cfr. Aschmann 2016]. Ortega aveva introdotto il concetto di "massa" come "insieme di persone non particolarmente qualificate" [1930, tr. it. 1962, 13]. Le "masse" erano gli "esseri umani medi", davanti ai quali le élite borghesi rabbrivivano, per così dire, e che – una volta intervenute sulla scena pubblica – non si sottraevano alla violenza [ivi, 63-70]. Ortega auspicava un rimedio a questa situazione tramite le élite, di cui lasciava vaga la definizione precisa, ma per le quali auspicava un'influenza ordinatrice e una corrispondente funzione di sostegno nell'era della "società di massa" e degli "uomini massa". Rispetto a ciò, un testo pubblicato da Habermas nell'*Handelsblatt* di Düsseldorf nel 1954 rappresentava un vero e proprio rovesciamento di prospettiva rispetto al complesso élite/massa [1954a; per una versione abbreviata 1954b]. In "La massa siamo noi", Habermas mette in guardia dall'intendere le "masse" – alla maniera di Ortega e altri – come una collezione uniforme di "sciocchi confusi": "La massa [...] non sono gli altri, la massa siamo noi; cittadini seri, ben vestiti, con più o meno denaro, rispettabili, con più o meno umorismo, di solito con una buona professione e per nulla uniformi come si è soliti affermare un po' ovunque" [1954a, 4]. Partendo dall'osservazione che Hitler in *Mein Kampf* si era espresso in modo denigratorio sulle masse e le aveva considerate facilmente manipolabili, Habermas traccia un quadro diverso delle masse. Da un lato, si concentra sull'immagine del cittadino comune,

16. Lo storico Lutz Raphael [2001] si è opposto all'idea che l'"ideologia nazista" avesse un'unità ideologica e ha proposto invece il *topos* di un "campo di visione del mondo" intellettualmente aperto, ciò che tra l'altro spiega il diffuso bisogno di "auto-mobilizzazione" delle élite scientifiche. Sulla funzione di ordine sociale dei concetti di élite e di massa (non élite) nella prima Repubblica Federale cfr. Reitmayer [2009, 133-189].

meritevole, a suo avviso, di essere riabilitato. Dall'altra parte, fa uso di termini relativizzanti, atti a dimostrare che i processi sociali sono più complessi di quanto possa risultare da una critica culturale basata su semplici parole chiave come “massa” o “massificazione”. In accordo con Clemens Münster [1952] e con la sua versione sociologica del termine “collettivo”, Habermas ipotizza che le forme di coesione sociale contrassegnate da questo termine si organizzino esclusivamente per uno scopo specifico, funzionale alle rispettive esigenze di produzione e di amministrazione. Tuttavia egli non manca di ricordare che, nella misura in cui le persone di queste associazioni collettive sono sollevate dalla responsabilità personale e dall'onere di assumere iniziative, cresce allo stesso tempo il pericolo di una certa mentalità dovuta all'alto grado di oggettivazione delle relazioni industriali¹⁷. Anche i sociologi Peter von Oertzen e Hans Paul Bahrdt, che avevano discusso il problema nella *Deutsche Universitätszeitung*, avevano ipotizzato un suo impoverimento tematico attraverso l'uso semplicistico del concetto di massa. Ad esempio, von Oertzen, in uno dei suoi contributi dell'epoca, sottolineava come i fenomeni di massa fossero “parte della vita pubblica” e come l'opposizione, nel linguaggio giuridico, tra “pubblico” e “privato” permettesse una visione diversa dei fenomeni di massa: “Per quanto limitato e complesso possa essere il rapporto tra il diritto e l'intera società, non c'è dubbio che la distinzione tra diritto pubblico e diritto privato emersa negli ultimi tempi indichi un importante cambiamento strutturale della società” [von Oertzen 1952, 8]. Tali affermazioni hanno infine contribuito a smascherare la “apperente logica disorientante” del discorso sulla massa [Schildt 1995, 345]. Non è un caso che von Oertzen abbia usato termini che in seguito avrebbero avuto un ruolo centrale nel libro di Habermas sull'opinione pubblica. Infatti, sia a livello giornalistico che scientifico, il discorso sul “pubblico” o “opinione pubblica” è iniziato come una continuazione differenziata del discorso sulla “massa” e sull'“élite”¹⁸. Così, invece di riferirsi all'origine e allo

17. Habermas contribuisce così alla crescente differenziazione tra “massa” ed “élite”: cfr. Schildt 1995, 344-347.

18. In questo senso, anche Arnold Gehlen ha criticato le descrizioni delle masse come “schematizzazioni grezze”, basate su “esperienze di seconda mano”. In un testo del 1952, Gehlen accusava la “Kulturkritik” contemporanea di essere “l'età della massa [...] l'età dei piccoli gruppi speciali, dei rapporti di fiducia per i quali ci si impegna e si fa davvero qualcosa, delle squadre che cooptano le persone con la stessa mentalità” [1952, 584].

status sociale, l'élite è stata sempre più interpretata in termini sociologici, cioè in termini di mediazione funzionale tra "sopra" e "sotto"¹⁹. Nel contempo, nel corso di questo sviluppo, il concetto di massa è passato sempre più in secondo piano, soprattutto perché concetti alternativi come gruppo o collettivo avevano aperto una visione più differenziata di fenomeni sociali simili [Yos 2019, 211-222, 480-483]. Retrospectivamente, questa differenziazione concettuale può anche essere intesa come un'espressione indiretta del mutamento democratico che si annunciava alla fine degli anni Cinquanta nella Repubblica Federale Tedesca e che ha fatto perdere ai concetti di massa e di élite, usati allora in chiave di critica della cultura, un po' del loro vecchio potere evocativo²⁰. Infine, dal punto di vista delle scienze sociali e umane, la concentrazione di allora sul concetto di sfera pubblica, che andava di pari passo con la ricerca sociologica sui gruppi sociali e sui fenomeni sociali di gruppo, può essere servita a ridefinire profondamente il rapporto tra Stato e società [von Hodenberg 2006, 31-86].

Sullo sfondo di questi sviluppi, diventa comprensibile perché Habermas, nel corso del suo tentativo sociologico di chiarire il concetto di sfera pubblica, abbia fatto ricorso alle definizioni del sociologo americano Charles Wright Mills per chiarire la sua comprensione dell'opinione pubblica nelle "condizioni delle democrazie di massa del welfare", basate sull'inclusione della pubblicità critica²¹. Habermas ha preso inizialmente le distanze dalle teorie che presentavano l'opinione pubblica come "reazione informe delle masse" (Albert Schäffle) o "opinione di massa" (Gabriel Tarde) [1962, tr. it. 1971, 284]. Quest'ultima – come appare nell'indagine socio-psicologica dei primi anni del Novecento – "viene staccata dal nesso funzionale delle istituzioni politiche e ben presto si spoglia del suo carattere di "opinione pubblica"; passa per prodotto di un processo di comunicazione entro le masse che non è legato a principi di discussione pubblica e neppure a problemi di dominio politico" [*Ibidem*]. In Wright Mills, invece, si

19. Cfr. lo studio di Reitmayer che, per quanto riguarda Habermas, sottolinea giustamente che, nel contesto della polemica con Helmut Schelsky (sui piani di riforma del sistema scolastico), egli apparve come un rappresentante di una élite selezionata indipendentemente dallo *status* ed esclusivamente sulla base del merito [2009, 418-421].

20. Su questa dinamica, anche in vista di Dahrendorf e Habermas, cfr. Scheibe 2003 e, in generale, sulle radici degli anni Cinquanta cfr. Gallus 2010, 23-26.

21. Sull'importanza di Mills per *Strukturwandel* cfr. Hofmann 2017.

trovano riferimenti a diversi contesti comunicativi che permettono di distinguere il “pubblico” e la “massa” [1956, tr. it. 1959, 284]. Per il sociologo americano si può parlare di “comunicazione *di massa*” “nella misura in cui il campo di comunicazione informale è unito a quello formale esclusivamente tramite i canali della pubblicità dispiegata in modo dimostrativo o manipolativo” [Habermas 1962, tr. it. 1971, 293-294]. Al contrario, “il contesto comunicativo di un *pubblico* può crearsi, nelle condizioni della democrazia di massa dello Stato sociale, soltanto a patto che la circolazione formalmente circuitata dell’opinione «quasi-pubblica» sia mediata con il campo informale delle opinioni finora non-pubbliche attraverso una pubblicità critica attivata in momenti pubblici interni alle organizzazioni” [ivi, 294].

Riferimenti bibliografici

ALTMANN, R.,

1954, *Das Problem der Öffentlichkeit und seine Bedeutung für die moderne Demokratie*, unveröffentlichte Dissertation, Marburg.

ARNDT, H.-J.,

1964, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, in "Der Staat", 3, pp. 335-345.

ASCHMANN, B.,

2016, *Der Kult um den massenphobischen spanischen Geistesaristokraten Ortega Y Gasset in den 1950er Jahren*, in A. Schildt (Hg.), *Von draußen. Ausländische intellektuelle Einflüsse in der Bundesrepublik bis 1990*, Wallstein Verlag, Göttingen, pp. 28-55.

BLUHM, H., STRASSENBERGER, G.,

2006, *Elitedebatten in der Bundesrepublik*, in H. Münkler, G. Straßenberger, M. Bohlender (Hg.), *Deutschlands Eliten im Wandel*, Campus, Frankfurt am Main-New York, pp. 125-145.

COHEN, J.,

1979, *Perché ancora una teoria politica?* in J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. Agazzi, Unicopli, Milano, 1983, pp. 325-354.

ELEY, G.,

1992, *Nations, Publics and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century*, in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge (Mass.), pp. 289-339.

FRASER, N.,

1992, *Ripensare la sfera pubblica: Contributo alla critica della democrazia attualmente esistente*, in Id., *La giustizia incompiuta. Sentieri del post-socialismo*, Pensa MultiMedia, Lecce, 2011, pp. 203-227.

2009, *The Theory of the Public Sphere: The Structural Transformation of the Public Sphere (1962)*, in H. Brunkhorst, R. Kreide, C. Lafont (eds.), *The Habermas Handbook*, Columbia University Press, New York, 2017, pp. 245-255.

GEHLEN, A.,

1952, *Mensch trotz Masse*, in “Wort und Wahrheit”, 8, pp. 579-594.

GREVEN, M.T.,

2011, *Systemopposition. Kontingenz, Ideologie und Utopie im politischen Denken der 1960er Jahre*, Barbara Budrich, Opladen.

HABERMAS, J.,

1954a, *Die Masse – das sind wir. Bildung und soziale Stellung kein Schutz gegen den Kollektivismus? – Das Gift der Menschenverachtung*, in “Handelsblatt”, 126, 29.10.1954, p. 4.

1954b, *Irrtum über die Masse. Wider das Gift der Menschenverachtung*, in “Wiesbadener Kurier”, 27.11.1954.

1957, *Der Abstraktion gewachsen sein...*, in “Magnum: die Zeitschrift für das moderne Leben”, 12, April 1957, p. 64.

1958, *Riflessioni sul concetto di partecipazione politica*, in AA.VV., *Germania: verso una società autoritaria*, a cura di C. Pozzoli, Laterza, Bari, 1968, pp. 3-66.

1960a, *Sul rapporto fra politica e morale*, in Id., *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. Agazzi, Unicopli, Milano, 1983, pp. 109-138.

1960b, *Verrufener Fortschritt – verkanntes Jahrhundert. Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie*, in Id., *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, pp. 355-364.

1962, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari, 1971.

1979, *Interview mit Detlef Horster und Willem van Reijenin*, in J. Habermas, *Kleine politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, pp. 511-532.

1990, *Prefazione alla nuova edizione*, in Id., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. VIII-XLIV.

HABERMAS, J., VON FRIEDEBURG, L., OEHLER, C., WELTZET, F.,

1961, *Student und Politik. Eine Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten*, Luchterhand, Neuwied.

GALLUS, A.,

2010, *Scharnierzeit zwischen Konsolidierung und Demokratisierung. Die Bundesrepublik Deutschland im Jahr 1957*, in A. Gallus, W. Müller (Hg.), *Sonde 1957. Ein Jahr als symbolische Zäsur für Wandlungsprozesse im geteilten Deutschland*, Schriftenreihe der Gesellschaft für Deutschlandforschung, Berlin, pp. 13-28.

HOFMANN, M.,

2017, *Public Sphere. A Critique*, Fairleigh Dickinson University Press, Lanham.

2019, *Theoretische und praktische Wirkungen des akademischen Bestsellers Strukturwandel der Öffentlichkeit in den USA*, in L. Corchia, S. Müller-Doohm, W. Outhwaite (Hg.), *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks*, Suhrkamp, Berlin, pp. 339-361.

HOHENDAHL, P.U.,

1979, *Critical Theory, Public Sphere, and Culture*, in "New German Critique", 6, pp. 89-118.

1992, *The Public Sphere: Models and Boundaries*, in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge (Mass.), pp. 99-108.

HÖLSCHER, L.,

1978, *Öffentlichkeit*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 4, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, pp. 413-467.

1984, *Öffentlichkeit*, in J. Ritter, K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Schwabe & Co., Basel-Stuttgart 1984, pp. 1134-1140.

NEGT, O., KLUGE, A.,

1972, *Sfera pubblica ed esperienza. Per un'analisi dell'organizzazione della sfera pubblica borghese e della sfera pubblica proletaria*, Mazzotta, Milano, 1979.

KOSELLECK, R.,

1959, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna, 1972.

LANDSHUT, S.,

1953, *Volkssouveränität und öffentliche Meinung*, in D.S. Constantopoulos, H. Wehberg (Hg.), *Gegenwartsprobleme des internationalen Rechtes und der Rechtsphilosophie. Festschrift für Rudolf Laun zu seinem 70. Geburtstag*, Girardet, Hamburg, pp. 579-586.

MANHEIM, E.,

1933, *Die Träger der öffentlichen Meinung: Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit*, Verlag Rudolf M. Rohrer, Brünn-Prag-Leipzig-Wien.

MATUŠTÍK, M. B.,

2001, *Habermas. A Philosophical-Political Profile*, Rowman & Littlefield, Lanham 2001.

MENDIETA, E.,

2019, *Public Sphere*, in A. Allen, E. Mendieta (eds.), *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), pp. 365-363.

MÜNSTER, C.,

1952, *Mengen, Massen, Kollektive*, Kösel Verlag, München.

ORTEGA Y GASSET, J.,

1930, *La ribellione delle masse*, il Mulino, Bologna, 1962.

PETERS, B.,

2007, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

RAPHAEL, L.,

2001, *Radikales Ordnungsdenken und die Organisation totalitärer Herrschaft: Weltanschauungseliten und Humanwissenschaftler im NS-Regime*, in "Geschichte und Gesellschaft", 27(1), pp. 5-40.

REITMAYER, M.,

2009, *Elite. Sozialgeschichte einer politisch-gesellschaftlichen Idee in der frühen Bundesrepublik*, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München.

SCHEIBE, M.,

2003, *Auf der Suche nach der demokratischen Gesellschaft*, in U. Herbert (Hg.), *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945-1980*, Wallstein Verlag, Göttingen, pp. 245-277.

SCHILDT, A.,

1995, *Moderne Zeiten. Freizeit, Massenmedien und "Zeitgeist" in der Bundesrepublik der 50er Jahre*, Christians Verlag, Hamburg.

SPECTER, M. G.,

2010, *Habermas. An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Cambridge.

STRUM, A.,

1994, *A Bibliography of the Concept Öffentlichkeit*, in "New German Critique", 61, pp. 161-202.

VON HODENBERG, CH.,

2006, *Konsens und Krise. Eine Geschichte der westdeutschen Medienöffentlichkeit 1945-1973*, Wallstein Verlag, Göttingen.

VON OERTZEN, P.,

1952, *Öffentlichkeit und Masse. Eine soziologische Erörterung*, in "Deutsche Universitätszeitung", 7(15), pp. 8-11.

YOS, R.,

2019, *Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952-1962*, Suhrkamp, Berlin.

WRIGHT MILLS, CH.,

1956, *La élite del potere*, Feltrinelli, Milano, 1959.

Roman Yos

Il giovane Habermas e la genesi del concetto di sfera pubblica

Il saggio ricostruisce la genesi del tema della sfera pubblica nel percorso intellettuale del giovane Habermas, anzitutto come eurista per interpretare i mutamenti sociali, politici e culturali degli anni Cinquanta e Sessanta. A grandi linee, dopo aver introdotto il contenuto storico e concettuale dei termini “pubblico” e “sfera pubblica” e descritte le caratteristiche fondamentali sfera pubblica nel passaggio dalle società liberali a quelle di massa, saranno avanzate alcune valutazioni sul potenziale diagnostico di quelle analisi e sulla recezione di *Strukturwandel der Öffentlichkeit Strukturwandel der Öffentlichkeit* [1962, tr. it. 1971] – l’opera principale in cui sono state formulate.

Parole chiave

Sfera pubblica, mutamento sociale, giovane Habermas

Roman Yos ha conseguito il dottorato all’Università di Potsdam nel 2016 con uno studio di storia delle idee sul pensiero del giovane Habermas (supervisor: Hans-Peter Krüger e Axel Honneth), pubblicato nel 2019 e per il quale, ha ricevuto il Potsdamer Nachwuchswissenschaftler-Preis nel 2018. Attualmente è assistente di ricerca presso l’Istituto di Filosofia dell’Università di Potsdam e fa parte del Potsdamer Moses Mendelssohn Zentrum.

WILLIAM OUTHWAITE

La sfera pubblica nella teoria dell'evoluzione sociale

Il collegamento tra le prime analisi sulla sfera pubblica e l'impegno di Habermas per una teoria dell'evoluzione sociale negli anni '70 non è forse così ovvio ma è fondamentale. L'Illuminismo europeo (e nordamericano), che costituisce lo sfondo teorico di *Storia e critica dell'opinione pubblica* [1962, tr. it. 1971], rimanda chiaramente a una concezione teleologica progressiva della storia che in seguito fu concepita, soprattutto nella Germania occidentale, come un "processo di apprendimento" [cfr. Eder 1973a; 1985]. *Strukturwandel* è privo, nel bene e nel male, di elementi esplicitamente evolutivi. Nella premessa, Habermas sottolinea la specificità della sfera pubblica liberale borghese e prende le distanze dalle teorie sociologiche generali, come quella struttural-funzionalista. Egli rimarca sempre la peculiarità storica della sfera pubblica nello sviluppo della società borghese [1962, tr. it. 1971, 7-10].

Non sorprende che Habermas sia un convinto fautore dell'Illuminismo come processo storico, in particolare della versione kantiana incentrata sulla *Mündigkeit* ("maturità")¹. Egli si descrive spesso come un prodotto della "rieducazione" del dopoguerra e ha indicato nella democrazia e nella comunicazione i "fili rossi" che attraversano la sua opera. Ne abbiamo già una prova nell'introduzione alla ricerca collettiva sulla coscienza politica degli studenti di Francoforte [1961], nei primi saggi sulla teoria sociale e politica, ristampati in *Theorie und Praxis* [1963,

1. Il 18 giugno 2009, *Die Welt* ha festeggiato il suo ottantesimo compleanno con un tributo intitolato *Habermas – deutscher Aufklärer, starker Geist* ["Habermas – l'illuminista tedesco, spirito forte"].

tr. it. parz. 1973] e, più specificamente, nella tesi di abilitazione del 1962. Peter Hohendahl, a cui si deve molto per la conoscenza del libro nel mondo anglofono, scrive che “Quando guardiamo indietro alla precedente teoria di Habermas, non c’è dubbio che *Strukturwandel* fu un primo tentativo di tracciare il progetto della modernità e, più specificamente, di esaminare le condizioni democratiche della Repubblica federale” [1992, 99].

Lavorando come giornalista per un breve periodo, verso la metà degli anni Cinquanta, Habermas recensisce la nuova edizione della filosofia di Karl Jaspers, appoggiando la sua “partigianeria per la ragione” [1956] e insistendo sul fatto che non era riconducibile unicamente a una scelta esistenziale, ma si basava su “proposizioni razionali” [Cfr. Müller-Doohm 2014, 78-79]. In una recensione nel 1959 della nuova edizione dell’influente libro di Helmuth Plessner sulla Germania, *Die verspätete Nation* [“La nazione in ritardo”], Habermas torna sul tema, avvalorando l’identificazione di Plessner con l’umanesimo politico e la critica illuministica (*urbane Aufklärungsautorität*), ma contestando il modo di intenderlo come una scelta etica. Per contro, secondo il giovane studioso, Plessner avrebbe potuto avanzare argomenti più sostanziali: “sembra che gli imperativi dell’umanesimo politico derivino come necessità pratiche dalle esigenze dello sviluppo sociale” [1959, ed. de. 1971, 234].

Al contempo, Habermas continua a criticare l’orientamento antipolitico ben illustrato, nel 1961, in una delle sezioni del libro sugli studenti e la politica², e la cui apologia più celebre erano state le “Considerazioni di un impolitico” di Thomas Mann. Anche se, come egli annottava, Mann abbandonò in seguito tale posizione culturale (anche se sembra non abbia mai esplicitamente rinnegato il saggio), l’idea di fondo di una radicale separazione tra il mondo dello spirito e quello del potere – e, oggi, suggerisce Habermas, del denaro – rimane una struttura potente nella coscienza degli studenti tedeschi del dopoguerra [Habermas *et al.* 1961, 216]. Questa immagine della società, tipica della “formazione umanistica” (*bildungshumanistisch*), si ritrova in tre quarti degli intervistati delle facoltà filosofiche o letterarie, contro meno della metà nelle scienze naturali e meno di un quarto negli studi economici e manageriali.

2. Habermas ha scritto la sezione introduttiva sul concetto di partecipazione politica e le sezioni sull’“habitus politico” e le “rappresentazioni sociali”.

Questi due esempi illustrano forse una certa tensione nel pensiero di Habermas di questo periodo tra una critica convenzionale degli atteggiamenti politici (spesso irriducibili)³ e del consumismo della società tedesca occidentale e il suo serio e cauto impegno nella rielaborazione del marxismo, che egli continuò nei decenni successivi. Già nel 1960 stava tracciando il profilo di un “marxismo come critica” – situato tra “filosofia e scienza” [1960, tr. it. 1973]⁴.

L'altro tema che dominerà i saggi dell'epoca è la separazione moderna tra una concezione positivista della scienza, che egli criticò nella “disputa del positivismo” con Hans Albert, e la filosofia politica. In un saggio si legge che

[...] La potenza sociale delle scienze viene ridotta alla disposizione tecnica: le scienze non vengono più considerate come una potenzialità di agire illuminato. Le scienze empirico-analitiche producono raccomandazione tecniche, ma non danno alcuna risposta a questioni pratiche⁵ [...]. Al posto di un'emancipazione tramite il rischiaramento razionale si presenta l'istruzione a disporre su processi oggettivi o oggettivati [1963, tr. it. 1969, 78].

È significativo che in base a criteri di razionalità tecnologica non si possa mai raggiungere un accordo su un sistema di valori collettivi attraverso una discussione illuminata nel pubblico politico, cioè tramite un consenso ottenuto razionalmente, bensì solo sommandoli o raggiungendo un compromesso: i valori sono sostanzialmente indiscutibili [ivi, 94].

3. Era un amico intimo dei Mitscherlichs, il cui autorevole libro *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens* fu pubblicato nel 1967.

4. Il rapporto di Habermas con la teoria marxista è ben condensato negli atti della conferenza “Habermas und der Historische Materialismus”, svolta presso la Universität Wuppertal, tra il 23 e il 25 marzo 2012. Vi presentai una relazione a cui seguirono le sue repliche [ed. de. 2014]. Una versione abbreviata in inglese del mio contributo si trova sul sito della rivista “Theory, Culture and Society”: <http://theoryculturesociety.org/william-outhwaite-on-habermas-and-historical-materialism>. Per il volume con tutte le repliche di Habermas cfr. Rapić [2014].

5. Il termine “pratico” è impiegato qui, ovviamente, nel senso kantiano di ragione pratica.

Anticipando la teoria degli interessi conoscitivi, presentata nel 1965 e più compiutamente nel 1968, Habermas delinea un modello critico alternativo, che in questo momento era tuttavia ancora legato alla filosofia della storia:

L'interesse guida della conoscenza nella teoria illuministica [*Aufklärungstheorie*] è dichiaratamente critico; esso presuppone un'esperienza specifica, fissata sia nella fenomenologia dello spirito di Hegel che nella psicanalisi freudiana, cioè l'esperienza dell'emancipazione tramite la comprensione critica di rapporti di forza [ivi, 77].

Anche se la parola “illuminismo” appare di rado nelle oltre 300 pagine di *Strukturwandel der Öffentlichkeit* è naturalmente centrale. Habermas descrive la penetrazione di filosofia, letteratura e arte e la loro ricezione critica nella carta stampata del XVIII secolo: “Dall'altro lato, anche il pubblico, solo attraverso una appropriazione critica della filosofia, della letteratura e dell'arte perviene a rischiarare se stesso, anzi a intendere se stesso come il vivente processo dell'illuminismo” [1962, tr. it. 1971, 58]. Habermas traccia in dettaglio il modo in cui coffee-houses, salons, giornali, riviste, etc. – nelle loro diverse forme e nei diversi contesti nazionali di Gran Bretagna (ma si concentra sull'Inghilterra), Francia e Germania – contribuiscono alla crescita di un ragionamento pubblico orientato tra l'altro alla discussione critica degli affari pubblici e all'emergere del contestato concetto di opinione pubblica. Henry St. John, visconte Bolingbroke, nel 1730, espresse sia il sospetto di quella che egli chiamava “la conoscenza dei milioni” sia l'importante ruolo opposizionale dei loro “sentire”⁶. Habermas scrive: “Da ciò che ben presto si chiamerà *public opinion* esso trae già ora elementi illuministici: senza il giornalismo politico che Bolingbroke stesso ha contribuito a fondare, il *sense of the people* non sarebbe diventato mai un *public spirit* come opposizione” [ivi, 116].

6. Anche il principe Talleyrand-Périgord ha espresso una medesima posizione quasi un secolo dopo, in un discorso del 1821 contro le restrizioni alla libertà di stampa: “C'è qualcuno che ha più spirito di Voltaire, più spirito di Bonaparte, più spirito di ciascuno dei direttori, di ciascuno dei ministri passati, presenti e futuri: è ognuno”. *Discours sur la liberté de la presse, à la Chambre des pairs*, 24 juillet 1821, cit. in http://www.talleyrand.org/politique/talleyrand_diable_d_homme.html. Habermas cita inoltre Guizot sui tre elementi fondamentali: la discussione, la pubblicità e la libertà di stampa [1962, tr. it. 1971, 124-125].

Lo stesso orientamento dualistico verso l'opinione pubblica pervade l'affermazione più esplicita di Kant sull'illuminismo. Come rimarca Habermas,

La posizione di questo pubblico è ambigua: da un lato minorenne e ancora bisognoso di "lumi", dall'altro invece costituito come pubblico che già pretende di possedere la maturità propria di coloro che sono in grado di "illuminare" [ivi, 130].

Il pubblico ragionante degli "uomini" si costituisce in pubblico dei "borghesi", dove ci si informa sugli affari dell'"essere comune" [ivi, 131].

Nel paragrafo "Sulla dialettica della sfera pubblica (Hegel e Marx)", Habermas nota che con Hegel, almeno ai tempi dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, l'accento è spostato verso una critica della manifestazione "più esteriore" della soggettività "nell'opinione e nel raziocinio" (*Meinen und Rasonnieren*) [ivi, 147]. Quella di Marx a Hegel è una critica che "distrugge tutte le finzioni alle quali si richiama l'idea della pubblicità borghese" [ivi, 149], e che intendeva anticipare la sua trasformazione in una direzione progressiva, insieme all'estensione dei diritti politici. Ciò non accadde: "La dialettica della sfera pubblica borghese non si compì secondo le anticipazioni delle prime aspettative socialiste. L'estensione dell'eguaglianza dei diritti politici a tutte le classi sociali avvenne entro questa stessa società divisa in classi" [ivi, 156].

La stessa ambivalenza sull'opinione pubblica fu espressa da J.S. Mill e Tocqueville. Lo sviluppo della sfera pubblica era di per sé contraddittorio:

Due tendenze che rinviano dialetticamente l'una all'altra indicano un declino della sfera pubblica: essa penetra *sphere* sempre più ampie della società e perde contemporaneamente la sua *funzione* politica, cioè di sottoporre i fatti pubblici al controllo di un pubblico critico. [...] La sfera pubblica (*Öffentlichkeit*) sembra perdere la forza del suo *principio* – la pubblicità (*Publizität*) critica – nella misura in cui si estende come sfera e svuota ulteriormente l'ambito privato [ivi, 169].

La dialettica della sfera pubblica, la cui qualità intrinsecamente aperta ne mina la dimensione critica, si distingue dalla "trasformazione strutturale", plasmata dall'espansione altrimenti gradita del *welfare state*, che confonde le divisioni tra lo Stato e la società civile, tra il pubblico e il privato, e in cui il maggiore accesso

alla cultura della massa di consumatori si sviluppa attraverso l’“industria culturale” analizzata da Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell’illuminismo* [1947]. Questo mutamento non è un processo dialettico ma lineare e guidato dalla crescita dei sistemi economici e politici che Habermas analizzerà più puntualmente solo nei lavori successivi. In breve, egli sostiene che, nelle condizioni moderne, la sfera pubblica si è dissolta in qualcosa da manipolare: pubblicità non significa più “pubblicizzazione”, ciò che Gorbaciov chiamava *glasnost*, ma pubbliche relazioni commerciali e/o politiche⁷.

La recezione critica si è concentrata su due grandi temi: che dire della classe operaia? E le donne? Un terzo rilievo riguarda il contrasto esasperato tra la sfera pubblica originaria, illuminista in senso stretto, e la sfera pubblica della metà del XX secolo. Come ha rimarcato Craig Calhoun, “Habermas tende a raffrontare il Settecento di Locke e Kant, l’Ottocento di Marx e Mill e il Novecento del tipico spettatore televisivo suburbano” [1992, p. 33]⁸. Vi è infatti la questione più ampia della comparabilità tra periodi storici. Scrivendo sul modernismo dell’inizio del XX secolo, David Ayers suggerisce le somiglianze:

Il primo Novecento non è il Settecento, stavo per scrivere, ma in un certo senso lo è. Come quel mondo passato, con le strutture della sfera pubblica, l’opposizione tra il giornalismo e la letteratura, la professionalità degli Autori, la razionalizzazione della conoscenza e la circolazione delle idee, l’orientamento dell’opinione pubblica e la resistenza a qualsiasi autorità che non sia quella dell’individuo, tutto è così strettamente legato al mondo del “modernismo” e al nostro, che è difficile non interpretare la “modernità” come un periodo di 300 anni [2016, p. 44].

La struttura complessiva di *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ha portato molti commentatori, in particolare Axel Honneth [1986, tr. it. 2002, 359-388], a concepirla, in un certo senso, come un *remake* meno ambizioso e meglio documentato della *Dialettica dell’illuminismo*. Si noti però che l’analisi di Habermas

7. Il mio ex deputato, il Primo Ministro britannico, David Cameron, ha iniziato la sua carriera nelle pubbliche relazioni, un ruolo in cui avrebbe fatto meno danni al Regno Unito e all’Europa.

8. Il libro curato da Calhoun, che include l’introduzione di Habermas all’edizione del 1990 e alcuni commenti sugli altri contributi, rimane di gran lunga la migliore guida a questi temi.

della sfera pubblica contemporanea, anche nei suoi aspetti più pessimistici, è più differenziata di quella di Adorno e Horkheimer⁹. Come ha sostenuto Stefan Müller-Doohm,

Quando Habermas, nella sua tesi di abilitazione del 1962, prende come oggetto per il suo studio di storia delle idee la trasformazione strutturale della sfera pubblica [*Strukturwandel der Öffentlichkeit*], egli è già giunto, seppure in un momento interlocutorio e per vie traverse, alla fase formativa della propria costruzione teorica. Al centro degli interessi filosofici e sociologici si trova la sfera pubblica in quanto costituita da attori sociali comunicativi [*kommunizierende Handlungsakteure*] [2016, tr. it. 2018, 85].

Adorno (e in misura minore Horkheimer) svolse un ruolo attivo come intellettuale nella sfera pubblica del dopoguerra nella Germania occidentale, ma non tentò né un'analisi sistematica di essa né dei sistemi politici democratici. Un impegno che ritroviamo in Habermas. Sebbene egli sottolinei la discontinuità nel proprio percorso teoretico – confermata da autorevoli commentatori, come Gordon Finlayson [2005] –, vorrei suggerire che il tema della trasformazione strutturale della sfera pubblica ricorre due decenni dopo, come ben dimostra il secondo volume della *Teoria dell'agire comunicativo*, con l'analisi di come la democrazia sia messa in pericolo dallo sviluppo di sistemi di mercato e amministrativi, sottratti al tribunale della ragione, e con la riproposizione dei “compiti della teoria critica”. L'Europa occidentale – egli si domanda – avrebbe potuto modernizzarsi in modo più egualitario e democratico? Nella teoria del diritto [1992, tr. it. 1996], inoltre, Habermas affermerà che, nelle condizioni del conflitto moderno tra credenze diverse, il diritto razionale può essere legittimato solo dalla partecipazione democratica. In tutti e tre i libri, nonostante la loro diversità, ma più in generale nell'intera sua opera, si può osservare l'applicazione di un modello esplicativo che egli ha presentato dagli anni '70 come “ricostruzione razionale” [Outhwaite 2000; 2014; 2016].

9. Ciò rende ancora più paradossale il fatto che Horkheimer l'abbia rifiutata come tesi di abilitazione così come la sua collocazione nella collana dell'Istituto di ricerca sociale. Alcuni interpreti ritennero che l'analisi di Habermas anticipava l'opposizione extraparlamentare emergente e persino, qualche tempo dopo, fiancheggiava terrorismo, ma questa sembra una lettura piuttosto estrema di un testo attentamente formulato e argomentato.

È il momento in cui la teoria evoluzionistica diventa un programma di ricerca esplicito nei propositi di Habermas, anche se qualche traccia si trova nella ricostruzione dello sviluppo delle correnti positiviste e antipositiviste in *Conoscenza e interesse*. La differenza è che, come scrive William Rehg,

Respinta la filosofia della riflessione, Habermas può ora caratterizzare la sua posizione come “debolmente” trascendentale, nel senso che le sue analisi ricostruttive non poggiano su una logica costitutiva trascendentale ma su una fallibile spiegazione ermeneutica di competenze condivise e presupposti normativi che consentono agli attori di impegnarsi quotidianamente in processi di esperienza e argomentazione, e solo attraverso i quali sono in grado di conoscere e interpretate ciò che accade nel mondo [2009, tr. en. 2017, 285].

L'importanza di questo ri-orientamento nella concezione della sfera pubblica di Habermas è ovvia, anche se egli non lo precisa fino alla *Teoria dell'agire comunicativo*¹⁰. La sua attenzione si concentra piuttosto sullo sviluppo evolutivo delle società umane, in *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo* [1973, tr. it. 1975], e poi nella raccolta *Per la ricostruzione del materialismo storico* [1976, tr. it. parz. 979]. Prima di allora, egli aveva affrontato i temi evolutivi nel confronto con Niklas Luhmann. Per entrambi, la concezione dell'evoluzione sociale doveva essere intesa come la logica di un processo di apprendimento, anche se la teoria luhmanniana è troppo astratta per Habermas: “L'evoluzione è rappresentata come una specie di processo cosmico di apprendimento, nel cui corso il mondo cresce in complessità, e, per così dire, si espande” [1971, tr. it. 1973, 183]. Ma la teoria dei sistemi di Luhmann coglie solo un aspetto, “l'accrescimento delle capacità di guida dei sistemi sociali”, e non altri due che Habermas distingue: il progresso scientifico e tecnologico e lo sviluppo delle forze produttive e, in secondo luogo, “il mutamento emancipatore dei sistemi istituzionali, che risalgono ai processi di apprendimento, di fronte a ideologie (produzione di esigenze di legittimazione, innovazione di giustificazioni e critica praticamente ricca di conseguenze” [ivi, 185]. Questa analisi richiede, egli suggerisce, una teoria dell'agire comunicativo. Anche qui il termine *Öffentlichkeit* non compare esplicitamente,

10. Naturalmente, egli ha preso le distanze da alcune delle formulazioni di *Strukturwandel*, che non sono state ripubblicate e tradotte in inglese, rispettivamente, sino al 1990 e 1989.

ma è chiaramente presupposto. Luhmann sottolineava la differenza tra le loro posizioni programmatiche nella replica: “[...] una impostazione fondamentale [...] per me, sta nella complessità degli schemi concettuali; per Habermas, invece, nella loro idoneità alla motivazione delle verità pratiche-razionali” [1971, tr. it. 1973, 255]. In una nota a piè di pagina di questo brano, egli affermava di non essere anti-illuminista, ma preoccupato, “di trovare una versione adeguata della situazione odierna della coscienza per le idee dell’illuminismo” [ivi, 255n].

Il dibattito Habermas-Luhmann è seguito da altri due volumi, quello sull’evoluzione di Eder [1973b], che lavorava con Habermas a Starnberg dal 1971, e quello di Koenen e Steinbacher [1974]. Eder sottolinea il legame con il materialismo storico, in cui si potevano distinguere due modelli evolutivi: uno generale, basato sulle contraddizioni tra le forze produttive e i rapporti di produzione, e un altro che delinea una storia dello sviluppo (*Entwicklungsgeschichte*) del conflitto di classe, a partire dalle formazioni sociali egualitarie sino a una futura condizione post-classista: “Questo specifico processo evolutivo è descritto empiricamente dall’emergere dello Stato e delle ideologie” [1973b, 9]. A suo giudizio, Luhmann non era in grado di cogliere quest’ultimo processo: “il cambiamento sistematico delle strutture di senso” [ivi, 28]. Per contro, Habermas, è in grado di spiegare tale mutamento epocale nei termini della formazione delle competenze linguistiche e nuovi livelli di norme morali.

Nel frattempo, Habermas pubblica *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo* per iniziare a rispondere al problema indicato nella prefazione: “una teoria dell’evoluzione sociale oggi è ancora lontana dall’aver preso forma, anche se essa dovrebbe costituire il fondamento della teoria sociale” [1973, tr. it. 1975, VII]. Il libro delinea un modello di apprendimento evolutivo delle formazioni sociali che egli presenterà in modo più completo nel 1976 nei saggi compresi in *Per la ricostruzione del materialismo storico*. Il termine *Öffentlichkeit* appare soprattutto nell’analisi del privatismo delle condotte di vita nelle società a capitalismo maturo, come si legge in questo brano: “La trasformazione strutturale della sfera pubblica borghese crea per le istituzioni e le procedure democratico-formali le condizioni di impiego nelle quali i cittadini [...] assumono lo status di cittadini passivi con il diritto al rifiuto dell’acclamazione” [1973, tr. it. 1975, 41]. Questo ordinamento, tuttavia, manifesta le proprie contraddizioni nelle “crisi di razio-

nalità” del sistema amministrativo, per cui sono proprio gli interventi pubblici nelle strutture della sfera privata che ripoliticizzano la società civile e provocano contro-movimenti e iniziative popolari [ivi, 81]. Habermas sottolinea, infine, che nel corso di tutte le esperienze di crisi, siano esse economiche, politiche o motivazionali, un ruolo cruciale deve essere assegnato alle trasformazioni delle visioni del mondo:

Se le immagini del mondo si sono frantumate in seguito alla separazione delle componenti cognitive da quelle socia-integrative; se oggi i sistemi interpretativi capaci di stabilizzare il mondo appartengono irrevocabilmente al passato – se tutto questo è vero, chi mai può allora assolvere il compito pratico-morale di costruire l’identità dell’io e quella del gruppo? [ivi, 133-134].

Il sociologo cileno Rodrigo Cordero Vega fornisce un’interessante delucidazione sul *Legitimationsprobleme* con la proposta che

Le diagnosi e le spiegazioni dei fenomeni di crisi sono forme particolari di codificazione comunicativa dei problemi oggettivi della riproduzione sociale che cercano di rendere manifesto a quale livello e in quale forma essi danneggiano la vita sociale e individuale. In tale veste, il concetto sociologico di crisi e le analisi empiriche che ne derivano intendono dare un senso alle direzioni della vita sociale [2016, pp. 65-66].

L’analisi sociologica – a mio avviso – implica che la discussione pubblica sulle crisi percepite sia centrale nella ridefinizione delle identità individuali e collettive, secondo le linee tracciate da Habermas nei termini di apprendimento evolutivo, come nel volume *Per la ricostruzione del materialismo storico*:

Evidentemente rimane la questione del *modo* in cui venga compiuto questo passo. La risposta *descrittiva* del materialismo storico dice: attraverso conflitti sociali, attraverso la lotta, attraverso movimenti sociali e scontri politici. [...] Ma solo una risposta *analitica* può spiegare perché una società compia un passo evolutivo e come si debba intendere il fatto che le lotte sociali portino, in determinate condizioni, ad una nuova forma di integrazione sociale. La risposta che vorrei proporre suona così: il genere apprende non solo nella dimensione – decisiva per il dispiegamento delle forze produttive – del sapere tecnicamente valorizzabile, ma anche nella dimensione – determinante per le strutture di interazione – della coscienza pratico-morale. Le regole dell’agire comunicativo si svilup-

pano sì in relazione a mutamenti nell'ambito dell'agire strumentale e strategico, ma nel farlo seguono *una logica propria* [1975a, tr. it. 1979, 121].

Come nei *Legitimationsprobleme*, il termine *Öffentlichkeit* è assente, ma si ritrova implicitamente in molte argomentazioni. Nel saggio introduttivo si legge che “*Capacità di apprendimento acquisite individualmente* e informazioni affini devono già essere disponibili in modo latente nelle immagini del mondo, prima di poter essere usate in modo socialmente efficace, di essere cioè tradotte in *Processi di apprendimento della società*” [1975b, tr. it. 1979, 35].

Rilevante è anche il suo discorso del Premio Hegel del 1974, “Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?”. Qui si pone la questione se ci possa essere un'identità di gruppo corrispondente alle identità dell'io post-convenzionale: “Se le norme vanno giustificate in chiave universalistica, non è infatti più possibile privilegiare determinati gruppi come formatori di identità (famiglia, città, Stato o nazione)” [1974a, tr. it. 1979, 78]. Riflettendo sull'idea di un'identità sovra-nazionale – che troverà corpo più concretamente nel processo di integrazione europea –, egli individua anzitutto una istanza concettuale: “Anche l'identità collettiva è oggi possibile solo in forma riflessiva, nel senso cioè di *essere fondata nella coscienza di avere chances eguali e generali per prendere parte ai processi di comunicazione, nei quali la formazione dell'identità ha luogo come processo continuo di apprendimento*” [ivi, 94].

Le opere di Habermas degli anni Settanta avranno due tipi di eco nel decennio successivo. La prima si trova nella *Teoria dell'agire comunicativo*, introdotta nei vari scritti raggruppati nei *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* [1984] e si ripresenta alla fine degli anni Ottanta, nella ristampa di *Strukturwandel* con la sostanziale nuova prefazione. Come è qui rimarcato, egli si rende conto di non poter realizzare gli ideali illuministici ignorando le esclusioni di genere – come avevano fatto Marx e i primi teorici critici. Gli stessi ideali illuministici dovevano essere considerati “assunzioni storico-filosofiche di sfondo che sono state confutate al più tardi dalle barbarie civilizzate del XX secolo”. Per tale ragione, egli ricerca “una collocazione più profonda delle basi normative della teoria critica della società. La teoria dell'agire comunicativo è intesa a mettere in luce un potenziale razionale insito nella stessa prassi comunicativa” [1990, tr. it. 2002, XXVIII].

Tra i *Vorstudien*, “Überlegungen zur Kommunikationspathologie” [1974] è probabilmente un saggio rilevante anche per la riflessione sulla sfera pubblica, anche se riguarda principalmente gli individui e i piccoli gruppi sociali:

Le comunicazioni sistematicamente distorte (*Systematisch verzerrte Kommunikationen*) esprimono un potenziale conflittuale che non può essere completamente soppresso ma che non dovrebbe manifestarsi. Da un lato, la struttura della comunicazione è deformata sotto la pressione di conflitti che non si realizzano perché la base di validità del discorso è danneggiata. D'altra parte, questa struttura deformata al contempo dà forma e stabilizza un contesto d'azione che, pur essendo carico di conflittualità, limita e, in qualche misura, immobilizza tale potenziale. Si tratta di conflitti che non possono essere portati avanti né apertamente né risolti in modo consensuale, ma che si attenuano con effetti di distorsione comunicativa [1974b, ed. de. 1984, 253-254].

La seconda eco, particolarmente rilevante nel mondo anglofono, trova manifestazione nel volume *Habermas: Critical Debates* [1982], curato da John B. Thompson e dal compianto David Held. Il libro collettaneo riunisce numerosi contributi raccolti tra il 1978 e il 1980, tra i quali quelli di Anthony Giddens, Agnes Heller, Mary Hesse, Steven Lukes e di alcuni studiosi statunitensi e della Germania occidentale, tra cui Michael Schmid, con il suo saggio *Habermas's Theory of Social Evolution*. Giddens aveva già contestato la teoria evolutiva nel quadro della critica al funzionalismo e nel libro del 1981 sul materialismo storico [cfr. Turner 1990, 106-107]. Adesso, egli traccia, quindi, le radici dell'evoluzionismo habermasiano nella distinzione tra “lavoro” e “interazione”, sostenendo che “c'è un «nucleo assente» negli scritti di Habermas: uno schema concettuale adeguato per cogliere la produzione e la riproduzione della società” [Giddens 1982, 159]. Per altro verso, Schmid si concentra direttamente sulla teoria evolutiva che avrebbe dovuto essere sgravata dall'idea di una “logica di sviluppo”. Qui, è rilevante ricordare le sue considerazioni:

È vero che le società politicamente organizzate sono in grado di integrare più persone attraverso dei modelli collettivi di inclusione. In questo senso *cognitivo*, la loro capacità di risolvere i problemi è effettivamente maggiore. Ma è altresì vero che potremmo avanzare un'ipotesi evolutiva *solo se* le formazioni sociali parentali fossero quelle originarie, la loro costituzione fosse una condizione necessaria per la genesi del dominio politico e *solo se*, al

contempo, supponessimo che dietro alla dinamica degli eventi storici vi fosse, nel senso di Habermas, un logico di sviluppo? Io ne dubito fortemente [1982, 176].

In *Reply to my Critics*, Habermas non rispose apertamente alla critica di Schmid, sostenendo che non aveva trovato il tempo di affrontare “con sufficiente intensità” “l’importante complesso della logica di sviluppo” [1980b, ed. en. 1982, 220]. Poiché egli ha sviluppato la concezione sull’evoluzione sociale e la sfera pubblica sostanzialmente in collaborazione con Klaus Eder, è qui opportuno menzionare due successivi lavori del *Mitarbeiter* su questi temi. In un articolo di qualche anno dopo, mentre preparava il libro del 1985, Eder spiega – forse più esplicitamente di quanto abbia mai fatto Habermas –, la connessione di fondo tra il loro modello teorico evolutivo e la sfera pubblica: “La chiave sociologica per la spiegazione dell’attuazione dei principi post-convenzionali è il sistema associativo emerso nel XVIII secolo, in cui si diffuse una prassi collettiva egualitaria e discorsiva che rese possibili nuove forme di rapporti sociali” [1982, 125]. E se Schmid ha criticato nell’opera di Habermas l’idea di una logica di sviluppo, Eder continua difenderne la plausibilità:

Logica dello sviluppo non significa (anche così è stato spesso inteso) uno spirito oggettivo che prevale sulla storia. La logica dello sviluppo indica qualcosa di veramente empirico: le regole dei processi di apprendimento collettivo in cui le persone cercano di accordarsi su una morale collettiva condivisa [ivi, 117].

Nel libro pubblicato tre anni dopo, Eder delinea una strategia che evita le due alternative “riduzionistiche”: il modello neodarwiniano di selezione e adattamento del tipo rielaborato da Luhmann e l’alternativa sociologica “progressista” di un avanzamento teleologico a stadi superiori dell’organizzazione sociale, che equivale a una filosofia della storia [1985, 22]. Eder utilizza gli studi di Schmid [1982b] sulla selezione strutturale, per cui le pressioni ambientali possono portare un sistema a rispondere in modo innovativo [cfr. anche Schmid 1987]. In secondo luogo, per Eder, i processi di apprendimento che precedono la selezione evolutiva generano dei mutamenti discontinui: “L’evoluzione socio-culturale è un processo in cui l’apprendimento è più che una variazione cieca” [1983, 24]. E in questo modello, in sintesi, le patologie sociali, come l’autoritarismo militaristico tedesco, possono es-

sera intesa come il risultato di “forme sistematicamente distorte di apprendimento collettivo” [ivi, 34]. Questa cornice teorica di sociologia del mutamento costituirà la base per l’analisi delle correnti conflittuali della cultura politica tedesca del XVIII e XIX secolo, in cui ogni forma associativa attiva dei movimenti socialisti e liberali fu repressa dalle forze più conservatrici e nazionalistiche [1985].

In un discorso del 1980, Habermas solleva una alternativa di campo destinata a durare a lungo: “gli animi si scontrano a seconda che intendano a) rimanere fedeli, seppure criticamente, alle intenzioni dell’illuminismo, b) dare per sempre sconfitto il progetto della modernità” [1980a, tr. it. 2019, 14].

Concludo questa breve esposizione con un riferimento alle domande ancora aperte relative ai concetti di problemi sistemici, apprendimento evolutivo, etc. La teoria evoluzionistica, come è noto, divide il campo sociologico. Ad esempio, così accadde a Cambridge tra i due colleghi Giddens e Gary Runciman. Aver posto delle sfide sistemiche alla riproduzione dei sistemi sociali dice poco sul “se” e sul “come” vengono risolte – ciò è stato riconosciuto da Eder in modo meticoloso e originale. Le abituali critiche al funzionalismo, avanzate sia nella letteratura anglosassone che in quella tedesca, possono essere ancora attuali – anche se il secondo volume della *Teoria dell’agire comunicativo* è intitolato come “Critica della ragione funzionalistica”. Habermas potrebbe forse replicare che la lunga citazione di *Per la ricostruzione del materialismo storico* fornisce la direzione, ma l’impostazione di quella che egli chiama la “domanda analitica” sembra pregiudicare anche la risposta “descrittiva”. Con uno sguardo retrospettivo, quando ho potuto porgli tale questione a un simposio nel 2012, Habermas si limitò a ribadire la posizione nei termini seguenti:

Non vedo come la critica metodica del funzionalismo possa rispondere a questo approccio. L’idea di base è semplice: un’accelerazione nello sviluppo delle forze produttive genera [...] dei problemi sistemici che possono essere risolti solo se il principio organizzativo esistente delle formazioni sociali si trasforma con l’ampliamento dei quadri di riferimento socio-cognitivi. Ma una rivoluzione della coscienza pratica richiede altresì dei processi di apprendimento diversi rispetto a quelli tecnico-scientifici. All’epoca, assieme a Klaus Eder, esaminammo tali processi di apprendimento a partire dai fondamenti dei livelli socio-cognitivi delle istituzioni giuridiche, con cui variano anche le forme di governo politico. La vedo ancora così [2012, ed. de. 2014, 49].

Riferimenti bibliografici

ADORNO, TH. W., ALBERT, H., DAHRENDORF, R., HABERMAS, J., PILOT, H., POPPER, K.R.,

1969, *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*, a cura di H. Mauss, F. Fürstenberg, Einaudi, Torino, 1972.

CALHOUN, C. (ed.),

1992, *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge (Mass.).

CORDERO, R.,

2017, *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life*, Routledge, New York.

EDER, K.,

1973a, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

1973b, *Komplexität, Evolution und Geschichte*, in F. Maciejewski (Hg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 9-42.

1982, *Kollektive Lernprozesse und Geschichte. Zur Evolution der moralischen Grundlagen politischer Herrschaft*, in "Saeculum", 33, pp. 116-132.

1985, *Geschichte als Lernprozess? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

2009, *Evolutionstheorie*, in H. Brunkhorst, R. Kreide, C. Lafont (Hrsg.), *Habermas-Handbuch*, Metzler, Stuttgart-Weimar, pp. 65-8.

FINLAYSON, G.,

2005, *Habermas: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

GIDDENS, A.,

1981, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, Berkeley.

1982, *Labour and Interaction*, in J.B. Thompson, D. Held (eds.), *Habermas. Critical Debates*, Macmillan, London, pp. 149-161.

- HABERMAS, J.,
 1956, *Philosophie, Besprechung von Karl Jaspers: Philosophie 3. Auflage*, in “Deutsche Universitätszeitung”, 23-24, p. 29.
 1959, *Die Grenze in uns – Helmuth Plessner: “Die verspätete Nation”*, in Id., *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, pp. 222-234.
 1960, *Tra filosofia e scienza: il marxismo come critica*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, il Mulino, Bologna, 1973, pp. 301-366.
 1962, *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Bari, Laterza, 1971.
 1963a, *Prassi politica e teoria critica della società*, il Mulino, Bologna, 1973.
 1963b, *Dogmatismo, ragione e decisione. Teoria e prassi nella civiltà scientificizzata*, in Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari, 1969, pp. 77-104.
 1968, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari, 1970.
 1971, *Teoria della società o tecnologia sociale? Una discussione con Niklas Luhmann*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?*, Etas Kompass, Milano, 1973, pp. 95-195.
 1973, *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo*, Bari, Laterza, 1975.
 1974a, *Possono le società complesse formarsi un’identità razionale?*, in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano, 1979, pp. 74-104.
 1974b, *Überlegungen zur Kommunikationspathologie (1974)*, in Id., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, pp. 226-270.
 1975a, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, cit., pp. 105-153.
 1975b, *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, cit., pp. 11-48.
 1976, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Milano, Etas Libri, 1979.
 1981, *The Dialectics of Rationalization*, in Id., *Autonomy and Solidarity*, ed. P. Dews, Verso, London, 1992, pp. 95-130.
 1980a, *Il Moderno – un progetto incompiuto*, in “The Lab’s Quarterly”, 21(1), 2019, pp. 7-22.
 1980b, *A Reply to my Critics*, in J.B. Thompson, D. Held (eds.), *Habermas. Critical Debates*, Polity Press, Cambridge (Mass.), 1982, pp. 219-283.
 1981, *Teoria dell’agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.
 1990, *Prefazione alla nuova edizione*, in Id., *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. VIII-XLIV.

1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano, 1996.

2012, *Entgegnung von Jürgen Habermas* [William Outhwaite, Kontinuitäten und Diskontinuitäten in Habermas' Auseinandersetzung mit dem Historischen Materialismus], in S. Rapic (Hg.), *Habermas und der Historische Materialismus*, Karl Alber, Freiburg im Breisgau, 2014, pp. 46-49.

HABERMAS, J., VON FRIEDEBURG, L., OEHLER, C, WELTZ, F.,
1961, *Student und Politik*, Luchterhand, Neuwied.

HARTMANN, M.,

2009, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, in H. Brunkhorst, R. Kreide, C. Lafont (Hrsg.), *Habermas-Handbuch*, Metzler, Stuttgart-Weimar, pp. 320-322.

HOHENDAHL, P. U.,

1992, *The Public Sphere: Models and Boundaries*, in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), pp. 99-108.

HONNETH, A.,

1986, *La teoria della società in Habermas. Una trasformazione teorico-comunicativa della Dialettica dell'illuminismo*, in Id., *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari, 2002, pp. 359-388.

LUHMANN, N.,

1971, *Argomentazioni teoretico-sistematiche. Una replica a Jürgen Habermas*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?*, Etas Compass, Milano, 1973, pp. 196-274.

MACIEJEWSKI, F. (Hg.),

1973, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion*. Frankfurt: Suhrkamp.

1974, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Neue Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

MITSCHERLICH A., MITSCHERLICH, M.,
1967, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, Piper, München.

MÜLLER-DOOHM, S.,
2016, *Maestro di una scuola? La variante habermasiana della teoria critica*, in Id., *Negazione e argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas*, a cura di L. Corchia, Nuova Trauben, Torino, 2018, pp. 71-104.

OUTHWAITE, W.,
2000, *Habermas: A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford.
2012, *Kontinuitäten und Diskontinuitäten in Habermas' Auseinandersetzung mit dem Historischen Materialismus*, in S. Rapic (Hg.), *Habermas und der Historische Materialismus*, Karl Alber, Freiburg im Breisgau, 2014, pp. 37-45.
2014, *Reconstructive Science and Methodological Dualism in the Work of Jürgen Habermas*, in "Philosophical Inquiry", 37(1-2), pp. 2-18.
2016, *Reconstructive Science and the European Constitution: Habermas, Citizenship, and the Tension between Facts and Norms*, in H. F. Dahms, E. R. Lybeck (eds.), *Reconstructing Social Theory, History and Practice*, Emerald, Bingley, pp. 211-223.

REHG, W.,
2009, *Critique of Knowledge as Social Theory: Knowledge and Human Interests (1968)*, in H. Brunkhorst, R. Kreide, C. Lafont (eds.), *The Habermas Handbook*, Columbia University Press, New York, 2017, pp. 271-287.

SCHMID, M.,
1982a, *Habermas's Theory of Social Evolution*, in J. B. Thompson, D. Held (eds.), *Habermas. Critical Debates*, London, Macmillan, pp. 162-80.
1982b, *Theorie sozialen Wandels*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
1987, *Collective Action and the Selection of Rules. Some Notes on the Evolutionary Paradigm in Social Theory*, in M. Schmid, F. M. Wuketits (eds.) *Evolutionary Theory in Social Science*, Reidel, Dordrecht, pp. 79-100.

SUSEN, S.,
2011, *Critical Notes on Habermas's Theory of the Public Sphere*, in "Sociological Analysis", 5(1), pp. 37-62.

TURNER, J.,
1990, *Giddens's Analysis of Functionalism: A Critique*, in J. Clark, C. Modgil, S. Modgil (eds.), *Anthony Giddens. Consensus and Controversy*, Falmer Press, London, pp. 103-110.

Traduzione di Luca Corchia

William Outhwaite

La sfera pubblica nella teoria dell'evoluzione sociale

Il saggio esplora il rapporto tra l'analisi precoce di Habermas della sfera pubblica [1962] e il suo impegno con le teorie dell'evoluzione sociale degli anni Settanta, considerando in particolare la sua "ricostruzione" del materialismo storico [1976]. Queste elaborazioni sono legate alla sua concezione dell'Illuminismo come processo di apprendimento evolutivo e alla sua difesa della modernità contro le critiche postmoderne.

Parole chiave

Habermas, sfera pubblica, Illuminismo, teoria dell'evoluzione sociale

William Outhwaite, Fellow dell'Academy of Social Sciences, UK, ha insegnato presso le Università del Sussex e di Newcastle, dove è professore emerito di sociologia. I suoi interessi comprendono la filosofia delle scienze sociali, la teoria sociale, la sociologia politica e la sociologia della conoscenza. Attualmente si occupa soprattutto dell'Europa contemporanea. Il suo lavoro su Habermas comprende *Jürgen Habermas: A Critical Introduction* [1994] e, come curatore, *The Habermas Reader* [1996] e, con Luca Corchia e Stefan Müller-Doohm, *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks* [2019].

BERNHARD PETERS

La semantica del termine “sfera pubblica”¹

Il concetto di “sfera pubblica” ed altri concetti o antonimi affini, come opinione pubblica, pubblico, pubblico e privato, pubblico e non pubblico (o segreto), spazio pubblico e sfera privata, sono importanti elementi della semantica delle moderne società occidentali. Sono concetti guida interni a concezioni dell’ordine sociale e politico in parte sistematizzate teoricamente, in parte articolate implicitamente nelle carte costituzionali, in leggi e sentenze, nonché nel linguaggio politico più diffuso. Il linguaggio giornalistico e quello quotidiano si appropriano di tali concetti e concezioni dandone di frequente interpretazioni vaghe e discutibili. Abbiamo quindi a che fare con un campo semantico mutevole, con molti significati in parte affastellati, in parte in conflitto fra di loro, in parte ambigui. Tuttavia è possibile identificare alcune strutture concettuali generali che formano un quadro comune per diverse concezioni concorrenti. Esse si sono costituite nella cultura politica delle società occidentali a partire dal XVIII secolo e sono rimaste fino ad oggi sostanzialmente stabili.

1. “Pubblico” e “sfera pubblica”: tre significati

Nella struttura simbolica degli ordinamenti sociali moderni, il concetto di “sfera pubblica” assolve tre diverse funzioni: combinato con il concetto opposto

1. Si presenta qui la prima parte del saggio *La sfera pubblica e il suo senso*, pubblicato in versione integrale in *Quaderni di teoria sociale*, n. 3/2013, pp. 139-181.

di “privato”, il “pubblico” delimita e definisce ambiti sociali di azione e di responsabilità con caratteri normativi fundamentalmente differenti. In una seconda costellazione concettuale, il “pubblico” è connesso a due concetti opposti: “privato” e “segreto”. Le relative distinzioni fungono da linea di demarcazione nell’ambito della comunicazione e del sapere. Il terzo significato di “sfera pubblica” riprende elementi dei primi due usi concettuali, e si lega ad ulteriori contenuti normativi. Qui la sfera pubblica sta ad indicare una sorta di collettività con una determinata struttura comunicativa, o una sfera dell’agire comunicativo con particolari caratteristiche e funzioni.

Sfere di azione istituzionalizzate. La prima linea di demarcazione tra ambiti di agire o di responsabilità pubblici e privati è, com’è noto, di fondamentale importanza per i moderni ordinamenti politici e giuridici di matrice liberale. Qui “privato” e “pubblico” possono riferirsi sia ad azioni che alle loro condizioni istituzionali (ruoli, posizioni, competenze), o ancora a condizioni materiali dell’azione (ad es. disponibilità di risorse). Così si distingue tra uffici pubblici caratterizzati da particolari competenze, doveri e responsabilità, e ruoli privati, e si parla di servizio “pubblico”, “*public servants*” etc. Le risorse possono essere la proprietà privata o pubblica, e possono essere sottoposte a controllo privato o collettivo. In questo contesto, l’ambito privato vale come una sfera d’azione apprezzata, in cui i membri della società possono perseguire i propri obiettivi e progetti di vita *senza* doversi assoggettare a decisioni collettive, né giustificare nei confronti del collettivo.

Il collettivo di cui qui si parla in termini di sfera pubblica è naturalmente la moderna comunità giuridico-politica dello Stato. Le decisioni prese in questo quadro non sono pubbliche solo nel senso di essere vincolanti per tutti. Le questioni pubbliche devono anche essere decise nell’interesse comune o generale del collettivo (*public interest*), e ciò sotto il controllo e con la partecipazione dei suoi membri.

La storia degli Stati costituzionali liberaldemocratici è attraversata da frequenti controversie relative alla linea di demarcazione tra ambiti di azione privati e pubblici nel senso qui descritto: cosa deve essere regolato e deciso in forma vincolante dalla comunità politica e dai suoi organi? E cosa deve essere invece lasciato all’iniziativa e alla libertà d’azione privata? Tali discussioni continuano

ancora oggi, ma i fronti si sono fatti molto confusi (non da ultimo perché l’idea che gli organi statali democraticamente controllati siano i rappresentanti naturali dell’interesse pubblico si scontra oggi con grosse riserve, anche nella parte di sinistra dello spettro politico). La stessa linea di demarcazione istituzionale si è fatta incerta. Troviamo infatti un’ampia zona di transizione tra ambiti d’azione e di responsabilità privati e pubblici, con una quantità di associazioni, organizzazioni e altre strutture che secondo le definizioni sociali dominanti assolvono compiti pubblici ed esercitano autorità pubblica, pur non appartenendo all’ambito delle istituzioni statali controllate democraticamente.

Comunicazione e sapere. L’attributo “pubblico” denota anche una seconda linea di demarcazione sociale, riferita alla comunicazione, all’osservazione e al sapere. In questo caso l’ambito non pubblico è definito da numerosi concetti opposti a “pubblico”: “privato”, “riservato” o “segreto”. Pubblici sono i fatti, gli eventi o le attività che tutti possono osservare e che ciascuno può sapere. Pubblici sono i complessi di sapere liberamente accessibili, e le comunicazioni che ciascuno può seguire o a cui ciascuno può prendere parte. Al contrario, sono privati, riservati o segreti quei fatti o quelle attività che si trovano al riparo dall’osservazione o dalla conoscenza di persone non autorizzate. Lo stesso vale per complessi di sapere o comunicazioni con condizioni di accesso limitate. Qui i campi semantici di “privato” e “segreto” si incrociano. Il “privato” (*privacy*) si riferisce alla protezione di attività private, ossia non statali, non solo nei confronti di interventi esterni, ma anche di osservazioni e di comunicazioni. In questo contesto concettuale il “segreto” è riferito soprattutto ad attività statali, ma trova anche altre applicazioni (segreto professionale, segretezza della corrispondenza). Il privato e il segreto hanno (a differenza del mero non sapere, o di ciò che è sconosciuto) una componente normativa, ovvero istituzionale. Presuppongono divieti di osservazione o di comunicazione, o almeno (nel caso del segreto) l’attività di celare qualcosa nei confronti di potenziali soggetti interessati. Mentre il “privato” in questo significato possiede chiaramente una connotazione normativa positiva [Benn, Gaus 1983, 11], lo *status* del “segreto” è più differenziato: ci sono segreti legittimi e segreti illegittimi.

Anche questa seconda delimitazione del pubblico, riferita alla comunicazione o all’informazione, è oggetto di svariate discussioni. Nella modernità il segreto è

visto più che altro con sospetto. La segretezza ha bisogno di particolari giustificazioni, in particolare in ambito politico: le moderne concezioni della democrazia richiedono la pubblicità di tutte le questioni pubbliche. Di fatto, in ambito statale si riconoscono numerose eccezioni. Ciò vale non solo per i casi di dispute strategiche con nemici esterni e interni (segreti di Stato, servizi segreti, etc.), ma anche per ampi settori delle attività delle amministrazioni, per negoziazioni e consultazioni a porte chiuse e simili. I confini di queste eccezioni rispetto all'obbligo di pubblicità sono tuttavia controversi: operazioni statali segrete sono fatte oggetto regolarmente di preoccupazioni pubbliche. Anche i diritti all'informazione dei cittadini nei confronti delle amministrazioni pubbliche costituiscono di frequente oggetto di conflitto. D'altra parte, questa preoccupazione a difesa del privato e della riservatezza contro l'osservazione non gradita, contro la cessione di informazioni o contro la pubblicità è cresciuta notevolmente. Soprattutto le discussioni sulla riservatezza dei dati personali, ma anche i conflitti sui limiti non valicabili dell'informazione pubblica sulla "vita privata" sono esempi in tal senso.

"Pubblico" nel primo senso è quindi un predicato attribuito a questioni o attività che sono (o dovrebbero essere) oggetto di ambiti di responsabilità e di momenti decisionali collettivi organizzati. Pubblico nel secondo senso è tutto ciò che accade sotto gli occhi di tutti, o è sulla bocca di tutti. In conformità a ciò, è possibile comprendere la sfera pubblica anche come una "sfera dell'agire sociale" più o meno liberamente accessibile, e nella quale gli attori sociali si rivolgono ad un pubblico non delimitato, o comunque sono esposti all'osservazione da parte di un tale tipo di pubblico. Da questi due significati se ne deve distinguere un terzo, che qui chiameremo "sfera pubblica in senso enfatico".

Sfera pubblica in senso enfatico. In un terzo significato la sfera pubblica è una sorta di collettivo che poggia su una determinata struttura comunicativa, o una sfera dell'agire comunicativo in cui si può formare una "opinione pubblica" con speciali caratteristiche. In senso classico si tratta di una sfera di pubblica e libera formazione dell'opinione e della volontà dei membri di una comunità politica democratica riguardo al modo in cui regolare le questioni pubbliche. Il modello normativo classico di sfera pubblica combina quindi i due significati di "pubblico" indicati sopra, ma vi aggiunge una serie di ulteriori determinazioni normative.

Lo sviluppo storico di un tale concetto enfatico di sfera pubblica e di opinione pubblica, normativamente molto esigente, è già stato esposto più volte². In questa sede ci si limiterà soltanto ad una ricostruzione idealtipica delle più importanti determinazioni che sono state connesse con questa concezione.

2. *Strutture e funzioni della sfera pubblica nel modello normativo*

La sfera pubblica in senso enfatico è costituita dalla comunicazione tra attori che escono dalle loro cerchie di vita privata per intendersi su questioni di interesse generale. La partecipazione a queste comunicazioni costituisce una sorta di collettivo sociale, chiamato a volte “pubblico”. In alcuni casi anche lo stesso concetto di sfera pubblica viene utilizzato nel senso di un tale collettivo. È tuttavia più frequente la connotazione di una sfera sociale o di uno spazio sociale (*public sphere, public space*) che viene dispiegato e conservato tramite comunicazioni con specifiche qualità. La sfera pubblica, intesa come un tale accadimento comunicativo, può espandersi o contrarsi in base all’ampiezza e alla qualità delle comunicazioni.

Caratteristiche fondamentali della sfera pubblica. Una tra le caratteristiche delle forme comunicative che costituiscono la sfera pubblica in senso enfatico è il suo oggetto. Si ha a che fare con questioni di interesse collettivo, con problemi che dovrebbero riguardare o interessare “tutti”. Tradizionalmente si pensa soprattutto a questioni politiche o di Stato, oppure a problemi collettivi già sottoposti o da sottoporre a regolazione politica. Quali problemi rientrino in questa categoria è tuttavia cosa controversa, da chiarire essa stessa in discussioni pubbliche. Ciò vale anche per i processi generali di autodefinizione (*Selbstverständigung*) pubblica, che non possono essere limitati a questioni direttamente legate alla necessità o alla possibilità di prendere una decisione. Rientrano in ciò anche i dibattiti sugli

2. Lucien Hölscher ha ripercorso la nascita di un modo di intendere la sfera pubblica come “unità di agire politico-sociale” a partire dal periodo a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo [1979, 136 ss.]. Sul ruolo di sfera pubblica e *opinion publique* nella storia della teoria politica nel XVIII e XIX secolo cfr. Habermas [1962, tr. it. 1971]; Gunn [1989]; con maggiore riferimento alla tradizione anglosassone Baker [1987] e Ozouf [1987].

orientamenti generali, i principi normativi e i valori (sia della vita pubblica che di quella privata), il rapporto con il passato collettivo e con le aspirazioni collettive per il futuro. Generi come la “diagnosi del tempo” (*Zeitdiagnose*) o la “critica del costume” (*Kulturkritik*) appartengono alla sfera pubblica allo stesso titolo dei dibattiti politici in senso stretto.

I discorsi pubblici trattano questioni pratiche della convivenza collettiva. Riguardano non solo il giudizio su condizioni obiettive dell’agire (ossia su problemi cognitivi o strumentali), ma anche questioni normative sul bilanciamento di pretese ed interessi, e problemi valutativi di definizione di valori ed aspirazioni collettive [Habermas 1992, tr. it. 1996, 180-200]. Grazie a questi discorsi i partecipanti ottengono la possibilità di riflettere sui propri interessi e sulle proprie aspettative, ed eventualmente di correggerli. I discorsi pubblici non servono solo a formare le opinioni, ma anche a chiarire motivi e a partecipare alla formazione collettiva della volontà [Tönnies 1922].

Ma chi forma il collettivo che deve intendersi in questa maniera? Chi appartiene al pubblico? Nelle concezioni normative della sfera pubblica troviamo elementi di cittadinanza riferita allo Stato ed elementi cosmopolitici. Nel quadro della teoria politica si pensava ad una sfera pubblica politica composta di cittadini di uno Stato. D’altra parte, con il concetto dell’intesa pubblica sono state sempre collegate pretese universalistiche. Queste rinviano alla possibilità di una sfera pubblica internazionale o di una “sfera pubblica planetaria” che compare accanto alla pluralità delle sfere pubbliche nazionali – una concezione oggi ormai ovvia.

Ulteriori caratteristiche fondamentali del modello normativo di sfera pubblica riguardano le particolari qualità delle forme di comunicazione che innervano lo spazio pubblico. Tre gruppi di caratteristiche saranno qui descritti: “uguaglianza” e “reciprocità” dei rapporti comunicativi, un’“apertura” di principio a temi e contributi con una “adeguata capacità” di elaborarli, e infine la “struttura discorsiva” delle comunicazioni.

“Uguaglianza e reciprocità”. La partecipazione alla comunicazione pubblica è in linea di principio aperta a chiunque sia disposto ad (e capace di) esprimersi in maniera comprensibile nella sfera pubblica. Questa competenza non può essere negata a nessuno senza motivi particolari (ad esempio nel caso di bambini o di portatori di handicap mentale). In questa condizione è insita la reciprocità dei

ruoli di ascoltatore e parlante: non solo le possibilità di ascoltare e di maturare privatamente un giudizio; anche le possibilità di esprimersi in pubblico e di trovare visibilità devono essere distribuite in egual misura³. Storicamente parlando, l’iniziale limitazione elitaria ad un “pubblico colto” (che comunque conteneva già una componente egualitaria in quanto la cultura è potenzialmente acquisibile da chiunque) è ormai andata perduta. Appartenenza familiare, status, ricchezza, cariche, qualificazioni culturali o saperi speciali non rappresentano prerogative *formali* per la partecipazione a comunicazioni pubbliche. Naturalmente, queste ed altre caratteristiche sociali influiscono sulle opportunità di partecipazione *di fatto*. La concezione normativa della sfera pubblica implica l’esigenza di neutralizzare per quanto possibile tali fattori.

“Apertura e adeguata capacità”. Un’ulteriore condizione basilare è una generale apertura a temi e contributi. Qui vale il criterio già menzionato che debbano essere trattati temi di interesse generale. Ma non ci sono temi o contributi che possano essere esclusi a priori (a condizione che essi si attengano al principio del reciproco rispetto dell’integrità e non infrangano dettami di riservatezza o segretezza specificamente motivati e accettati). Sulla loro rilevanza si decide all’interno del dibattito pubblico stesso. Nel concetto normativo di sfera pubblica è inoltre insita l’idea che il pubblico debba essere in condizione non solo di tematizzare tutte le maggiori questioni pubbliche, ma anche di trattarle con competenza e in forma adeguata. Si presuppone quindi un’adeguata competenza o capacità di elaborazione da parte della sfera pubblica.

“Struttura discorsiva”. Infine, in questo modello ideale di sfera pubblica i flussi comunicativi hanno una struttura discorsiva. Le controversie sulla definizione dei problemi e sulle proposte di soluzione si svolgono tramite argomenti con pretesa di accettazione collettiva – un’accezione basata su un convincimento condiviso e raggiunto senza coercizione. Le obiezioni e la critica sono sempre possibili, ma anche la replica alla critica. Un presupposto elementare è naturalmente che si

3. Che ciascuno debba avere un (possibilmente pari) diritto a trovare ascolto, è una pretesa forte e, come vedremo più avanti, irrealizzabile in questa semplice forma. Essa esprime l’intuizione normativa che nella sfera pubblica non si ha solo a che fare con una competizione di idee, ma conta anche la prospettiva personale di ciascuno. Essere presi degnamente in considerazione è una forma di rispetto cui ciascuno ha diritto. Sul significato di “non rappresentabilità” (*Unvertretbarkeit*) nei discorsi pratici cfr. Wingert [1993].

possa giungere ad una comune comprensione di ciascun contributo. Inoltre, una tale forma di comunicazione presuppone il rispetto reciproco tra i partner della comunicazione. La condizione dell'uguaglianza viene quindi così specificata: la critica ai contributi di un partecipante non è connessa ad una revoca del rispetto o ad altre forme di sanzione; i partecipanti rispettano vicendevolmente la loro integrità personale. Forme di comunicazione (come la manipolazione o la minaccia) miranti non a convincere, ma a sopraffare, non sono ammesse.

Funzioni della sfera pubblica. Una comunicazione pubblica con tali caratteristiche porta a convinzioni e giudizi ragionati del pubblico rispetto a rilevanti problemi collettivi. In questo senso esigente, la “sfera pubblica” può valere come razionale e illuminata (*aufgeklärt*), perché risulta da discorsi pubblici: dalla presentazione pubblica di argomenti ed evidenze, dalla critica e dalla valutazione ponderata. Senza dubbio, lo status epistemico dell'opinione così formata è controverso. Si tratta di un'opinione che si presume essere “vera”, o rimane “opinione”, contrapposta al “sapere”, dato che si muove nell'ambito delle questioni pratiche, dove un sapere sicuro non è possibile e i concetti di verità e di sapere risultano inadeguati? A prescindere da questa differenza rimane tuttavia l'assunto che tramite discorsi pubblici, e *solo* tramite essi, il pubblico può pervenire a conclusioni comuni, soluzioni di problemi e definizioni di obiettivi motivate, verificate criticamente e, in tal senso, ragionevoli (o, quanto meno, ad un dissenso riflessivo e tollerante).

Questa concezione della sfera pubblica, come l'insieme dei processi di formazione discorsiva dell'opinione e della volontà riferiti a problemi collettivi, è destinata a risolvere un vecchio problema della teoria della democrazia. Se democrazia deve significare autogoverno collettivo, com'è possibile, per le decisioni da prendere, pervenire ad un accordo che sia tanto libero quanto razionale? Come può formarsi una *volonté générale* che sia “generale” nel senso del superamento di prospettive particolari e dell'incarnazione di convinzioni generali, e che nel contempo non venga imposta ai singoli e non risulti una mera negazione dei loro disparati interessi e delle loro aspirazioni? La soluzione pratica del dilemma è indicata nella promozione della formazione dell'opinione e della volontà dei cittadini con discorsi pubblici [Habermas 1990, tr. it. 2002, XXXII]. Una tale posizione si contrappone alle teorie della democrazia per le quali il processo

politico non può essere altro che un meccanismo di aggregazione o di scambio, o la compensazione, tramite compromessi, di interessi o preferenze già dati sin dall’inizio. In tali concezioni, la sfera pubblica ha soltanto la funzione di mettere a disposizione degli attori le informazioni di cui hanno bisogno per ottimizzare le loro strategie e le loro scelte elettorali, comprese le informazioni sulla distribuzione delle preferenze nell’elettorato⁴. In un modello discorsivo del processo politico ci si occupa invece della riflessione su preesistenti definizioni di interessi, di un possibile mutamento e ulteriore sviluppo di valori e interessi individuali, e di principi normativi e regole che trascendono l’egocentrico orizzonte degli interessi individuali.

Ma allora come si rapporta la sfera pubblica discorsiva rispetto alle strutture consolidate del processo decisionale democratico: elezioni, parlamenti, partiti politici? La formazione pubblica dell’opinione e della volontà deve sfociare nella decisione (*Beschlußfassung*) istituzionalizzata, ma i meccanismi di trasformazione non sono del tutto chiari. La sfera pubblica nel senso enfatico è intesa in un certo qual modo come un elemento pre o addirittura anti-istituzionale. Il concetto ha determinate connotazioni “di opposizione”; in esso risuona anche il senso di un “contropotere” ideale (o intellettuale). Anche i discorsi su una funzione “critica” della sfera pubblica, o l’immagine che la presenta in un ruolo di giudice suggeriscono una posizione esterna, dalla quale si dovrebbe giudicare su iniziative e decisioni del centro politico. Storicamente, il concetto di “opinione pubblica” è stato utilizzato in primo luogo (nella Francia del XVIII secolo, e in parte anche nella Germania del XIX secolo) per far valere un’influenza almeno morale sulle questioni pubbliche da parte di una società colta esclusa dai processi politico-decisionali [Gunn 1983; Koselleck 1959, tr. it. 1984]. Alcune recenti e ormai popolari concezioni della “società civile” presentano connotazioni simili [Cohen, Arato, 1992; Rödel, Frankenberg, Dubiel 1989; Keane 1988]. In esse trova espressione

4. “[...] in the aggregative process, the will of the people is discovered through political campaigns and bargaining among rational citizens each pursuing self-interest within a set of rules for governance through majority rule. In an integrative process, the will of the people is discovered through deliberation by reasoning citizens and rulers seeking to find the general welfare within a context of shared social values” [March, Olsen 1986, 344]. Per le concezioni più recenti di “politica deliberativa” cfr. Manin [1985, tr. en. 1987], Cohen [1989], Sunstein [1993, 241-252] Habermas [1992, tr. it. 1996].

la rinuncia alla speranza che le istituzioni politiche possano essere conquistate e trasformate negli organi di un'autoregolazione trasparente e democratica della società. Così, le speranze politiche si spostano su una forza critica, innovativa e limitatrice del potere fatta di pubblici circuiti comunicativi tenuti in vita da movimenti sociali, associazioni di volontariato e *milieus* informali. A tali comunicazioni informali sono attribuiti vantaggi in termini di autenticità, creatività, sensibilità per i problemi e apertura rispetto a posizioni o interessi minoritari non rappresentati in forma organizzata nel processo politico formale. In un certo senso, si sottolinea la funzione di pungolo della sfera pubblica. A ciò si deve anche un certo mutamento rispetto alle attese di consenso legate al concetto classico di "*opinion publique*".

Queste connotazioni di opposizione presenti nel concetto di una sfera pubblica "critica" o "autonoma" hanno sempre attirato critiche e sospetti. Dietro alla rivendicazione della funzione critica della sfera pubblica è stato visto il tentativo da parte di *elite* letterarie e intellettuali, e più di recente, anche da parte di normali professori e giornalisti, di appropriarsi indebitamente di un ruolo di censori sociali senza responsabilità politica, mentre, sotto il velo della vera rappresentanza di tutti, sarebbero portatori dei propri interessi particolari. Tali sospetti sono spesso avanzati assieme alla sottolineatura di un deficit strutturale della sfera dei discorsi pubblici: il fatto di non essere legata a processi decisionali formali rafforzerebbe tendenze ad una critica non pratica, che sottovaluta le limitazioni delle reali alternative di azione. Oltre a questa critica specifica c'è naturalmente una lunga serie di analisi sulla struttura delle reali sfere pubbliche moderne, con le quali si mettono in discussione sotto diversi aspetti la realtà o la realizzabilità della concezione enfatica della sfera pubblica. Ci occuperemo presto di tali obiezioni.

3. *Illuminismo sociologico?*

Fin qui è stato descritto un modello normativo idealizzato di sfera pubblica partendo dall'assunto che simili concezioni abbiano avuto e continuo ad avere un ruolo importante per l'orientamento normativo delle società moderne, e che determinati elementi di questo modello normativo abbiano anche trovato realiz-

zazione in istituzioni e pratiche sociali, quand’anche con molti limiti e modifiche. Le concezioni normative della sfera pubblica e dell’intesa discorsiva trovano articolazione nelle libertà comunicative di carte costituzionali e leggi sulla libertà di stampa, nei discorsi politici e giuridici sulla libertà di opinione di espressione, nelle discussioni sulla politica dei media, nelle norme che regolano la professione giornalistica e nelle discussioni pubbliche sugli standards cui si devono attenere i mass media. Esse si manifestano inoltre nell’indignazione pubblica per segreti e inganni, nelle reazioni negative di fronte a tecniche manipolative nelle campagne politiche, nella rivendicazione da parte di gruppi minoritari di *voice* e risonanza pubblica. I processi di autocomprensione e le pretese normative che si esprimono in tali forme, spesso diffuse e controverse, rappresentano un elemento importante della costituzione simbolica delle società moderne. Ciò conferisce al modello normativo un significato anche per le analisi di teoria della società con contenuti empirici.

Tuttavia nella maggior parte dei casi le teorie della società e le ricerche empiriche si sono mostrate indifferenti nei confronti delle concezioni normative della sfera pubblica, oppure le hanno respinte come irrilevanti. Solo poche tradizioni teoriche considerano le comunicazioni pubbliche in modo tale da mettere in evidenza i legami con il modello normativo⁵. Le correnti specializzate di ricerca empirica che si occupano di “*public opinion*”, comunicazione di massa e comunicazione politica, si rivolgono solitamente a determinati aspetti parziali della comunicazione pubblica, senza prendere in considerazione il fenomeno generale della sfera pubblica e le sue funzioni sociali. Nell’ambito delle analisi generali

5. È il caso, ad esempio, dei primi approcci teorici sviluppati nell’ambito del pragmatismo americano, della scuola di Chicago e dell’interazionismo simbolico, in cui la comunicazione è stata analizzata come una forma di agire collettivo volta a risolvere problemi [Cooley 1909, tr. it. 1963; Park 1904, tr. it. 1996; Park, Burgess 1921, tr. it. 1969; Dewey 1927, tr. it. 1971; Blumer 1939, 1953; cfr. Czitrom 1982: 91-121; Peters 1989]. Lo stesso vale anche per alcune teorie funzionalistiche dell’integrazione sociale che mettono in evidenza il ruolo della moderna comunicazione di massa [Lasswell 1948; Deutsch 1966; Mayhew 1990; Alexander 1981] o per determinate analisi nel solco della tradizione di Durkheim che si sono interessate soprattutto del ruolo in termini di integrazione sociale di comunicazioni pubbliche di natura espressiva, di rituali sociali, di “*media events*” e di drammatizzazioni pubbliche di conflitti morali [Shils, Young 1953; Alexander 1988; Dayan, Katz 1992]. Ma si tratta comunque di eccezioni.

della società ci sono soprattutto due modi di porsi rispetto agli aspetti normativi della sfera pubblica. Nel genere orientato alla “diagnosi del nostro tempo” troviamo (accanto alle note e più vecchie teorie della “società di massa” o della disgregazione della comunicazione pubblica ad opera dell’industria culturale) scenari storici di decadenza che proiettano nel passato il modello normativo, o comunque lo utilizzano come criterio implicito di una critica in blocco della situazione attuale. Ci sono diverse “grandi narrazioni” sul declino della sfera pubblica. Hannah Arendt vedeva una rimozione dello spazio pubblico e della sfera del politico verificatasi con l’avvento del sociale e con l’interesse dominante nel mondo moderno per questioni attinenti al lavoro e ai bisogni [1958, tr. it. 1964; cfr. Benhabib 1992]. Richard Sennett ed altri hanno descritto il ridimensionamento della vita pubblica provocato dall’espandersi del privato e dal narcisismo pubblico in termini di “tirannide dell’intimità” [1977, tr. it. 1982; Lasch 1978, tr. it. 1987]. Habermas ha scritto una storia più complessa, più tardi da lui stesso profondamente modificata, in cui tratta della strumentalizzazione e dello svuotamento della sfera pubblica autonoma a causa della commercializzazione e del potere politico operante strategicamente [1962, tr. it. 1971]. Noi metteremo da parte le esposizioni storiche. Le loro proiezioni nel passato sono state fortemente criticate [Calhoun 1992], e le loro descrizioni della situazione attuale hanno trovato verifiche solo sporadiche.

L’altra variante la troviamo negli approcci generali di teoria della società. Qui la rilevanza degli elementi normativi della sfera pubblica è spesso esclusa facendo ricorso ad assunti teorici di fondo o a scelte precostituite. Se le idee dominanti non sono altro che le idee di chi domina; se la politica non è altro che la guerra condotta con altri mezzi; se i discorsi non sono altro che una forma di concorrenza di status con metodi più sublimi; se una costruzione simbolica della realtà è buona come qualsiasi altra; se le società moderne sono troppo complesse per conformarsi ancora ad una rappresentazione simbolica unitaria e comprensibile per tutti, allora non ha più senso interrogarsi sulla realtà o realizzabilità di discorsi pubblici con le caratteristiche particolarmente selettive indicate sopra. La scelta di considerare la sfera pubblica illuminata o l’opinione pubblica come una formula semantica con determinate funzioni latenti [Luhmann 1970, tr. it. 1978; 1990] o come un mero “fantasma” viene giustificata ricorrendo alla seguente

manovra retorica: prima si smaschera il modello ideale di sfera pubblica come un che di irrealizzabile; poi si fa seguire da ciò che “tutti” i contenuti normativi di questo modello siano ormai obsoleti [Lippmann 1925, 13-62].

Qui si procederà diversamente. Considero la sfera pubblica in senso normativo come un elemento “variabile” della realtà delle società di oggi. È possibile identificare interpretazioni, orientamenti dell’azione, pratiche e strutture istituzionali che corrispondono a determinati contenuti del modello normativo. Tuttavia le osservazioni sociologiche che fanno rilevare profondi limiti di realizzazione e di realizzabilità del modello normativo vanno prese sul serio e verificate. Per analizzare queste situazioni attribuisco al modello normativo una “funzione euristica”: prendendo le mosse dall’idealizzato schema ipotetico esposto sopra, è possibile descrivere dove, in che forma e in quale grado le situazioni reali si avvicinino alle caratteristiche del modello o se ne allontanino⁶. A ciò si lega la questione riguardante il carattere o le condizioni di tali variazioni empiriche. Quando abbiamo a che fare con condizioni strutturali di fondo delle moderne società, la cui variazione appare da escludere o estremamente improbabile? Quando con fattori a maggiore variabilità, con instabilità, presupposti funzionali molto selettivi e fragili, debolezze e disturbi contingenti?

6. Utilizzare modelli ideali dei processi sociali o del comportamento sociale come sfondo per descrivere situazioni empiriche che divergono da essi è una procedura di uso comune nelle scienze sociali (al più tardi a partire dalle osservazioni di Max Weber sul ruolo degli idealtipi). Cfr. ad es. i lavori di James G. March sulla teoria empirica della decisione, in cui si utilizza come base di partenza un modello ideale di decisione razionale [1978]. Anche le ricerche sulle diseguglianze sociali procedono spesso allo stesso modo: partono (implicitamente o esplicitamente) da una concezione normativa dell’uguaglianza per poi descrivere e spiegare le divergenze da tale modello.

Riferimenti bibliografici

ALEXANDER, J. C.,

1981, *The Mass News Media in Systematic, Historical and Comparative Perspective* in E. Katz, T. Szecsko (eds.), *Mass media and social change*, Sage Publication, London, pp. 17-51.

1988, *Culture and Political Crisis: Watergate and Durkheimian Sociology* in Id. (ed.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 187-224.

ARENDT, H.,

1958, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1964.

BAKER, K. M.,

1987, *Politics and Public Opinion Under the Old Regime: Some Reflections*, in J. R. Censer, J. Popkin (eds.), *Press and Politics in Pre-Revolutionary France*, University of California Press, Berkeley, pp. 204-246.

BENHABIB, S.,

1992, *Models of Public Space: Hannah Arendt, The Liberal Tradition, and Jürgen Habermas*, in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Boston, pp. 73-98.

BENN, S. I., GAUS, G. F. (eds.),

1983, *Public and Private in Social Life*, St. Martin's Press, New York.

BLUMER, H.,

1939, *Massa, pubblico e opinione pubblica*, in M. Livolsi (a cura di), *Comunicazioni e cultura di massa*, Hoepli, Milano, 1969, pp. 259-265.

1951, *Collective behavior*, in A. M. Lee (ed.), *New Outline of the Principles of Sociology*, Barnes & Noble, New York, pp. 166-222.

CALHOUN, C. (ed.),

1992, *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Boston.

- COHEN, J.,
1989 *Deliberation and Democratic Legitimacy* in A. Hamlin, P. Pettit (eds.), *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 17-34.
- COHEN, J., ARATO, A.,
1992, *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge (MA).
- COOLEY, C. H.,
1909, *L'organizzazione sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963.
- CZITROM, D.,
1982, *Media and the American Mind*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC.
- DAYAN, D., KATZ, E.,
1992, *Media Events: The Live Broadcasting of History*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- DEUTSCH, K.W.,
1966, *Nationalism and Social Communication*, MIT Press, Cambridge (MA).
- DEWEY, J.,
1927, *Comunità e potere*, La Nuova Italia, Firenze, 1971.
- GUNN, J. A. W.,
1989, *Public Opinion* in T. Ball, J. Farr, R. L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 247-265.
- HABERMAS, J.,
1962, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari, 1971.
1990, *Prefazione alla nuova edizione*, in Id., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. VIII-XLIV.
1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e associati, Milano, 1996.

- HÖLSCHER, L.,
1979, *Öffentlichkeit und Geheimnis*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- KEANE, J.,
1988, *Democracy and Civil Society*, Verso, London.
- KOSELLECK, R.,
1959, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna, 1984.
- LASCH, C.,
1978, *La cultura del narcisismo*, Milano, Bompiani, 1988.
- LASSWELL, H. D.,
1948, *The Structure and Function of Communication in Society*, in L. Bryson, (ed.),
The Communication of Ideas, Harper & Brothers, New York, pp. 37-51.
- LIPPMANN, W.,
1925, *The Phantom Public*, Harcourt, Brace, New York.
- LUHMANN, N.,
1970, *Opinione pubblica*, in Id., *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida, Napoli, 1978,
pp. 81-120.
1990, *Gesellschaftliche Komplexität und Öffentliche Meinung*, in Id., *Soziologische
Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven*, Westdeutscher Verlag, Opladen,
pp. 170-182.
- MANIN, B.,
1985, *On Legitimacy and Political Deliberation*, in "Political Theory", 15(3), 1987,
pp. 338-368.
- MARCH, J. G.,
1978, *Decisions in Organizations and Theories of Choice*, in A. van De Ven, W.F. Joyce (eds.),
Perspectives on Organization Design and Behavior, Wiley, New York, pp. 224-253.
- MARCH, J. G. E, OLSEN, J. P.,
1986 *Popular Sovereignty and the Search for Appropriate Institutions*, in "Journal of
Public Policy", 6(4), pp. 341-370.

- MAYHEW, L. H.,
1990, *The Differentiation of the Solidary Public*, in J. C. Alexander (ed.), *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*, Columbia University Press, New York, pp. 294-322.
- OZOUF, M.,
1987, “*Opinion Publique*”, in K. M. Baker (ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, Vol. 1. The Political Culture of the Old Regime*, Pergamon Press, Oxford, pp. 419-434.
- PARK, R. E.,
1904, *La folla e il pubblico*, Armando editore, Roma, 1996.
- PARK, R. E., BURGESS, E. W.,
1921, *An Introduction to the Science of Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1969.
- PETERS, J. D.,
1989, *Democracy and American Mass Communication Theory: Dewey, Lippmann, Lazarsfeld*, in “*Communication*” 11(3), pp. 199-220.
- RÖDEL, U., FRANKENBERG, G., DUBIEL, H.,
1989, *Die demokratische Frage*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- SENNETT, R.,
1977, *Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista*, Bompiani, Milano, 1982.
- SHILS, E., YOUNG, M.,
1953, *The Meaning of The Coronation*, in “*Sociological Review*”, 1(2), pp. 63-81.
- SUNSTEIN, C.,
1993, *Democracy and the Problem of Free Speech*, Free Press, New York.
- WINGERT, L.,
1993, *Gemeinsinn und Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Bernhard Peters*La semantica del termine “sfera pubblica”*

Un obiettivo preliminare del saggio è quello di definire il concetto di “sfera pubblica”, a partire dalle diversi usi presenti nella letteratura scientifica, come spazio sociale delle responsabilità opposto alla “sfera privata”, come forma comunicativa della trasparenza opposta alla “sfera segreta” e come *medium* dell’agire comunicativo nella riproduzione simbolica del mondo vitale. In quest’ultimo “senso enfatico” si collocano l’esigente concezione normativa e le analisi storico-sociali sui mutamenti di struttura compiute da Habermas e altri studiosi dai cui lavori possiamo estrarre una definizione idealtipica.

Parole chiave

Sfera pubblica, strutture e funzioni, modello normativo e ricerche empiriche

Bernhard Peters ha conseguito il dottorato di ricerca con Jürgen Habermas, con una tesi sulle trasformazioni della sfera pubblica, dal doppio punto di vista dei suoi fondamenti normativi e delle condizioni fattuali di riproduzione [1993]. I suoi studi sulla transnazionalizzazione delle sfere pubbliche hanno fortemente influenzato gli studi politici. È stato professore di Teoria politica all’Università di Brema. Nel 2008, Hartmut Wessler ha curato una raccolta dei suoi scritti sulla deliberazione pubblica e la cultura civica (1993-2005).

ANTONIO FLORDIA

Habermas e la democrazia deliberativa

1. Una recezione controversa

Nella oramai vastissima letteratura sulla democrazia deliberativa, il nome di Habermas, naturalmente, ricopre un posto d'onore; e tuttavia non si può dire che il suo ruolo nel *pantheon* dei *deliberative theorists* sia stato chiaramente definito o che non perdurino tuttora gravi equivoci. In particolare, nei tanti saggi che studiano le varie esperienze di processi deliberativi, il richiamo ad Habermas appare obbligato, ma spesso anche piuttosto rituale: insomma, *non si può non citarlo*. Ma quale sia la sua effettiva posizione come “padre fondatore” della democrazia deliberativa e in che senso si possa parlare di questa sua paternità rimane spesso molto vago.

In effetti, la storia del rapporto tra Habermas e la democrazia deliberativa è una storia tutt'altro che lineare, e molti interrogativi sono rimasti a lungo inevasi o neppure posti all'attenzione della comunità scientifica: a cominciare dal fatto – ricco di implicazioni – che, in *Fatti e norme* [1992, tr. it. 2013], Habermas parli di “politica deliberativa”, e non di “democrazia deliberativa”.

Abbiamo ricostruito in altra sede e dettagliatamente questa storia [Floridia, 2017a, 2017b], giungendo ad una conclusione: la “democrazia deliberativa” si costruisce, nel corso degli anni Ottanta, con il concorso di vari autori e pensatori, dapprima nell'ambito del pensiero costituzionalistico americano, e poi sulla base dei tre lavori seminali di Jon Elster [1986], Bernard Manin [1987] e Joshua Cohen [1989], che possono essere considerati come i veri testi fondativi di que-

sto nuovo *paradigma critico-normativo* o, secondo altre versioni, di questo nuovo *modello ideale di democrazia*. Solo dopo che il termine era già entrato nel lessico e nel dibattito teorico contemporaneo, Habermas (come per altre vie, John Rawls) *incrocia* la “democrazia deliberativa”: ovviamente, segue un suo proprio e originale percorso di ricerca ma, a partire dalla nuova prefazione a *Storia e critica dell'opinione pubblica* [1990, tr. it. 2002], e poi con *Fatti e norme*, interloquisce direttamente con gli autori che avevano cominciato a definire il paradigma deliberativo¹. *A posteriori* possiamo dire che *Fatti e norme* (così come, in altro modo, *Liberalismo politico* di Rawls) [2005², tr. it. 2012] offre solide basi teoriche e una solida cornice filosofica ad un modello e ad un'idea di democrazia che si era già venuta sviluppando, per così dire, in modo incrementale nel decennio preceden-

1. Nel 1990, nella nuova *Prefazione a Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Habermas riprende con un'ampia citazione un brano dal saggio di Manin del 1987, mostrando di condividerne pienamente le conclusioni. In questo testo, Manin osservava come “la fonte della legittimità non è la volontà predeterminata degli individui, ma piuttosto il processo stesso della sua formazione, vale a dire la deliberazione. [...] Una decisione legittima non rappresenta il volere di tutti, bensì è una decisione che risulta dalla deliberazione di tutti. È il processo per cui si è formato il volere di ciascuno ciò che conferisce al risultato la sua legittimità, piuttosto che la somma di voleri già formati [...]. Noi dobbiamo affermare, a rischio di contraddire una lunga tradizione, che il diritto legittimo è il risultato della generale deliberazione, non l'espressione della volontà generale” [cit. in Habermas, 1990, tr. it. 2002, p. xxxii]. Nelle stesse pagine, Habermas discute la definizione che Cohen (da notare un errore nella traduzione italiana: non si tratta di “Jean”, ma di Joshua) aveva dato di “una procedura deliberativa ideale”. La discussione con Cohen sarà poi ripresa ampiamente nel cap. 7 di *Fatti e norme* [1992, tr. it. 2013²]. Sempre in *Fatti e norme*, troviamo un'altra significativa citazione dal saggio di Manin, riprendendo la forte critica che questi aveva rivolto a Rousseau: “per Rousseau il fondamento della legittimità non sta nell'individuo libero, capace di decidersi soppesando ragioni, bensì, piuttosto, in un individuo la cui volontà è già interamente predeterminata, un individuo che ha già fatto la sua scelta” [ivi, 312]. Inoltre, in *Fatti e norme*, decisivo è il confronto di Habermas con alcuni filosofi del diritto, in primo luogo Cass Sunstein e Frank Michelman, che avevano contribuito alla prima fase costituente del modello deliberativo. Significativo, in particolare, il riconoscimento che Habermas rivolse a Michelman, nella sua *Reply* al convegno della Cardozo Law School: “Non è un caso che Frank Michelman sia uno dei tre o quattro autori contemporanei da me più frequentemente citati. Dai suoi lavori ho imparato moltissime cose sulla politica deliberativa, e proprio la lettura dei suoi scritti mi ha incoraggiato ad applicare il principio discorsivo anche al diritto e alla produzione giuridica” [1996, tr. it. 1997, 25].

te. Habermas, in un certo senso, *scopre* che la sua teoria discorsiva della democrazia era congruente con l'idea di democrazia deliberativa che, in quegli anni, si affermava sulla scena; e, come è nel suo stile intellettuale, incorpora entro i suoi quadri concettuali gli apporti che dal campo deliberativo provenivano. E da quel momento saranno poi numerose le occasioni in cui il dialogo tra Habermas e il "campo deliberativo" si svilupperà direttamente², fino a una recentissima intervista del settembre 2016 [ed. 2018] – su cui ci soffermeremo nell'ultima parte di questo saggio – che possiamo considerare come la parola definitiva sul suo rapporto con la democrazia deliberativa.

Ma la presenza e l'eredità di Habermas nel definire il paradigma della democrazia deliberativa non inizia e finisce qui: anzi, per molti versi, è una vicenda molto complicata, di cui Habermas, in un certo senso, è stato a lungo un protagonista "involontario". Habermas si trova, sin dall'inizio, pienamente immerso (ed anche, per così dire, *strattonato*) nel processo costituente di questo modello teorico, perché molte categorie, o anche solo alcune suggestioni, che provenivano già dai suoi lavori degli anni Settanta, erano state ampiamente riprese e rielaborate, o anche solo più o meno correttamente "usate", dagli autori che avrebbero concorso a definire e consolidare "la svolta deliberativa". Habermas, naturalmente, con la forza e la ricchezza delle sue posizioni teoriche, entra prepotentemente, e molto presto, nel dibattito filosofico e sociologico contemporaneo: sin da *Storia e critica*, e poi con i testi degli anni Settanta (in particolare, *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*) [1973a, tr. it. 1975], e successivamente con la teoria dell'"agire comunicativo" [1981, tr. it. 1986] o l'"etica del discorso" [1983, tr. it. 1985], Habermas offriva schemi teorici che potevano essere ampiamente *adottati e adattati* in molti campi disciplinari, ma naturalmente anche impoveriti o deformati. È accaduto per tanti aspetti del pensiero di Habermas; ed è accaduto anche per il campo teorico della democrazia deliberativa.

Da questo punto di vista, tuttavia, vi è stato anche qualcosa di più, ovvero un uso più "politico": in genere, il pensiero di Habermas come erede della teoria

2. In particolare va ricordato un seminario, organizzato da Jürg Steiner, tenutosi all'Istituto Universitario Europeo di Firenze nel 2004, che poi fu pubblicato con un commento conclusivo di Habermas [2005]. Un altro importante testo di Habermas, su questo versante, risale al 2006 [tr. it. 2011].

critica francofortese ispirava tutti coloro che, volendo proporre idee e pratiche di una “democrazia radicale”, enfatizzavano il nuovo ruolo della società civile e dei movimenti sociali e, in tal modo, in alcuni casi, si trovavano a riannodare le fila di un rapporto con la tradizione teorica della “democrazia partecipativa”³. Sarà questa peculiare recezione di Habermas, tra l’altro, a influire sulla comprensione (o mancata comprensione) di *Fatti e norme*, che sarà letto da vari autori come una “defezione” di Habermas dal campo della democrazia radicale, o da una versione più “critica” della stessa democrazia deliberativa⁴.

Uno dei terreni su cui meglio possiamo misurare l’influenza di Habermas, ma anche il peso che hanno avuto fraintendimenti e forzature del suo pensiero, ci è dato da una peculiare nozione: la “situazione discorsiva ideale” – una nozione che, ancor oggi, viene spesso richiamata come nucleo della concezione habermasiana della democrazia deliberativa. Il testo più importante, nella prima fase della sua produzione teorica, in cui Habermas definì tale nozione risale al 1973 [1973b, tr. it. 1980]⁵. Pur essendo stata a lunga enfatizzata da molti interpreti, si può dire

3. Un lavoro decisivo, in questa prospettiva, è quello di Jean L. Cohen e Andrew Arato [1992], molto ispirato da Habermas e, a sua volta, ampiamente utilizzato da Habermas in *Fatti e norme*, giudicato come “la monografia più esauriente sull’argomento” [1992, tr. it. 2013, 412].

4. Si potrebbero citare molti interventi in questo senso, ma ci limitiamo a ricordare quello di Joshua Cohen [1999], su cui rimandiamo a Floridia [2017a, 2017b]; o i giudizi espressi da John Dryzek (quella di Habermas “non è più una vera teoria critica della democrazia”; piuttosto, il suo “modello di diritto e di democrazia” rappresenta “*un adattamento [an accommodation]* ai principi-chiave del costituzionalismo liberale, così come è interpretato in particolare dai democratici deliberativi *liberal* americani” [Dryzek, 2000, 26-27]); o ancora da William E. Scheuerman, che denunciava “una profonda debolezza” della teoria della democrazia esposta in *Fatti e norme*, ossia “il suo fallimento nel dare un’adeguata espressione ai legittimi malesseri e all’ansietà nei confronti del destino della democrazia rappresentativa alla fine del XX secolo. Nonostante la crescente evidenza di una diffusa insoddisfazione per il funzionamento delle democrazie capitalistiche contemporanee, il lavoro di Habermas offre talvolta un ritratto sorprendentemente moderato ed anche conciliante delle democrazie «realmente esistenti»” [1999, 155].

5. Va rilevato che il testo non sia mai stato tradotto in inglese. Secondo Brunkhorst, le prime definizioni della “situazione discorsiva ideale” avevano una accentuazione “trascendentale” che Habermas avrebbe abbandonato nelle formulazioni successive [2016: tr. it. 2008, 28]. Su tale nozione, in questa fase del percorso di Habermas, cfr. Petrucciani 2004, 86-87].

che la definizione stessa di “situazione discorsiva ideale”, da parte di Habermas, sia stata piuttosto tormentata, tanto da perdere, con il trascorrere degli anni, la rilevanza che aveva agli inizi e che molti interpreti hanno invece continuato ad attribuirle. I richiami a questa nozione si diraderanno e, soprattutto, essa sarà significativamente rielaborata, perdendo proprio quei tratti idealizzanti che nelle prime formulazioni erano presenti⁶.

Nondimeno, questa nozione è rimasta a lungo, tra i *deliberative theorists*, la chiave di accesso privilegiata al pensiero di Habermas. Per questo, la nozione si presta in modo particolare ad un’analisi della recezione di Habermas nel processo di costruzione del modello teorico della democrazia deliberativa. Possiamo vederne da vicino due esempi, per molti versi agli antipodi: da una parte, Jon Elster, con il suo saggio *The Forum and the Market: three varieties of political theory* [1986, ed. 1997], che ha avuto una grande eco e un grande ruolo nella costruzione del modello teorico deliberativo; dall’altra parte, possiamo vedere l’“uso” di quella nozione in un campo disciplinare almeno a prima vista molto lontano, la riflessione sui nuovi paradigmi epistemologici delle teorie e delle pratiche della pianificazione urbana e territoriale, con le implicazioni che ne derivavano ai fini di una rinnovata concezione del ruolo della partecipazione civica.

2. La “situazione discorsiva ideale” come idea regolativa

L’intento dichiarato del saggio di Elster era quello di “comparare tre visioni della politica, in generale, e del sistema democratico, più specificamente”: ad un estremo, si colloca la “teoria economica della democrazia”, così come fissata da

6. Alessandro Ferrara notava come la questione di come dovesse essere intesa “la situazione discorsiva ideale” avesse costituito “una considerevole fonte di preoccupazione per Habermas” [...]: “nel 1971 egli aveva caratterizzato la situazione discorsiva ideale come la prefigurazione di una forma di vita liberata. La stessa formulazione fu usata in *Wahrheitstheorien*. La maggior parte delle successive note di Habermas sullo *status* della situazione discorsiva ideale sarà dedicata alla ritrattazione delle infelici formulazioni originarie e alla sottolineatura di una concezione alternativa, secondo la quale la situazione discorsiva ideale è solo «un inevitabile presupposto dell’argomentazione» [1987, 45].

Schumpeter, e poi da Downs, “ma nella sua essenza sottesa anche alla *social choice theory*” [ivi, 25], fondata sull’idea che “l’atto politico decisivo è un’azione privata, piuttosto che pubblica, ossia il voto individuale e segreto” e che, dunque, “lo scopo della politica è il compromesso ottimale tra interessi privati, dati e irriducibilmente contrapposti” [ivi, 3].

Le altre due visioni della politica, aggiungeva Elster, si collocano all’estremo opposto e sorgono nel momento in cui si nega “il carattere privato del comportamento politico”. Profondamente diversi sono, tuttavia, i profili di questi due altri modelli: per il primo di essi, Elster evoca la teoria di Habermas; per il secondo, “i teorici della *participatory democracy*, da John Stuart Mill a Carole Pateman” [*Ibidem*]. Il primo modello – quello attribuito ad Habermas – sostiene che “fine della politica dovrebbe essere l’accordo razionale piuttosto che il compromesso, e che l’atto politico decisivo è quello di impegnarsi in un dibattito pubblico, al fine di far emergere un consenso” [*Ibidem*]. Per il modello della “democrazia partecipativa”, invece, “lo scopo della politica è la trasformazione e l’educazione dei partecipanti”: “la politica, secondo questa visione, è un fine in sé – anzi, molti hanno sostenuto che essa rappresenti la vita buona per l’uomo” [*Ibidem*]. E qui Elster prendeva di mira soprattutto Hannah Arendt.

Di fronte alle tesi che sostengono una visione meramente “aggregativa” della democrazia, Elster si appella ad un altro punto di vista: quello di “una *trasformazione* delle preferenze attraverso una pubblica e razionale discussione” [ivi, 11]. Ebbene, asseriva Elster, questa idea è oggi “associata” agli scritti di Habermas, alla sua “etica del discorso” e alla sua nozione di una “situazione discorsiva ideale”: ma in che modo Elster motiva questo suo giudizio?

Elster mostra una qualche cautela nei confronti di Habermas: “ presenterò una versione alquanto stilizzata delle sue visioni, sebbene spero che essa abbia una qualche somiglianza con l’originale” [*Ibidem*]; ma, in effetti, possiamo ben dirlo, la sua presentazione delle tesi di Habermas si rivela non solo piuttosto schematica, ma anche foriera di alcuni equivoci che avrebbero poi accompagnato le interpretazioni del contributo di Habermas all’elaborazione del modello deliberativo⁷.

7. Al cuore della visione di Habermas, secondo Elster, vi sarebbe l’idea che “il sistema politico, più che aggregare o filtrare preferenze, dovrebbe essere costituito allo scopo di modificarle attraverso un confronto e un dibattito pubblico. L’input al meccanismo della scelta

Sarebbe improprio opporre ai termini con cui Elster si richiama ad Habermas, in questo testo del 1986, una ricostruzione *ex-post* delle posizioni del filosofo tedesco quale è *oggi* possibile, quando possediamo un quadro compiuto del suo percorso. Tuttavia, ai nostri fini, è giusto interrogarsi sulla peculiare influenza che una determinata lettura di Habermas ha esercitato sul processo di costruzione del modello deliberativo e sul modo con cui alcune categorie di Habermas – *allo stadio di elaborazione* in cui allora si trovavano – sono state lette nell’ambito di questo processo.

Da questo punto di vista occorre notare come Elster, in effetti, citasse [ivi, 31] un solo lavoro di Habermas, e in particolare il testo *mimeographed* preparato nel 1982 della *Diskursethik* [1983, tr. it. 1985]⁸.

Elster si richiama a questo testo soprattutto per evocare “*the ideal speech situation*” e trarre da essa l’idea o il modello di una politica che dovrebbe mirare, attraverso la discussione razionale, a produrre “*unanimous preferences*” o a fare emergere “*uniquely determined rational desires*” [1986, ed. 1997, 12]. Ebbene, possiamo dire che, in tal modo, Elster operava una indebita trasposizione, nei termini di un “modello di teoria politica”, della nozione di “situazione discorsiva ideale”, che in Habermas aveva uno statuto e un significato ben diverso, ed anche un livello di astrazione formale che mal si prestava ad una tale *immediata* lettura. Se ci fermiamo a quegli anni, e ci limitiamo strettamente ai lavori di Habermas di quel periodo, la lettura di Elster si traduceva, in effetti, in una loro drastica semplificazione, se non in una vera e propria distorsione⁹.

sociale non dovrebbero essere, quindi, le grezze preferenze, molto probabilmente egoistiche o irrazionali, ma preferenze informate e orientate verso gli altri (*other-regarding*). O piuttosto, non ci dovrebbe essere alcun bisogno di un meccanismo aggregativo, poiché una discussione razionale dovrebbe tendere a produrre preferenze unanimi. Quando i voleri privati e idiosincratichi sono stati plasmati e depurati in una discussione pubblica attorno al bene pubblico, dovrebbero emergere desideri razionali univocamente [*uniquely*] determinati. Non un compromesso ottimale, ma l’accordo unanime, è l’obiettivo della politica in questa visione” [ivi, 11-12].

8. L’opera del 1983 sarà tradotta e pubblicata integralmente in inglese solo nel 1990.

9. In particolare, sorprende che Elster non abbia tenuto conto di alcuni testi, dello stesso Habermas o del dibattito critico, che pure in quel momento erano disponibili. Possiamo ricordare, in particolare, un’importante e nota raccolta di saggi a cura di Thompson e Held, comprendente anche *A Reply to my Critics* dello stesso Habermas [1982], che offriva un

Non occorre qui soffermarsi analiticamente sulla nozione di “situazione discorsiva ideale”: basti ricordare che, lungi dal poter essere immediatamente interpretata in chiave di “teoria politica”, questa nozione si può comprendere correttamente solo se collocata all’interno del programma di ricerca che Habermas perseguiva in quegli anni, ovvero la fondazione di una “pragmatica universale” come “scienza ricostruttiva”, nel quadro della cosiddetta “svolta linguistica”¹⁰.

In *Discorso e verità* troviamo la definizione più compiuta della “situazione linguistica ideale”, in questa prima fase della produzione teorica di Habermas: qui essa viene presentata come un’“inevitabile supposizione” che gli agenti *non possono non* assumere nel momento in cui entrano in un’interazione comunicativa¹¹.

compiuto bilancio critico del percorso che lo studioso tedesco aveva compiuto fino a quel momento.

10. Sul programma di ricerca perseguito da Habermas in questa fase cfr. Agazzi [1985]; Petrucciani [2004, 68-87]; Outhwaite [1994, 38-57], Brunkhorst [2006, tr. it. 2008, 13 ss.]. Una precedente, e ancora piuttosto sommaria, formulazione della “situazione discorsiva ideale”, in lingua inglese, si trovava in Habermas 1970 [tr. it. 1973], un testo in cui viene analizzato criticamente l’approccio di Chomsky e marcata l’affinità con le teorie di Austin [1962, tr. it. 1987] e, soprattutto, con quelle di Searle, che nel 1969 pubblicava il suo lavoro sugli *Speech Acts* [tr. it. 2009]. Il tema fu poi ripreso e ampliato in un testo del 1971, apparso in un volume a due voci, con Niklas Luhmann [tr. it. 1973]. Uno dei primi testi in cui Habermas enuncia il suo intento di lavorare ad un’idea di “pragmatica universale” è il saggio che fungeva da introduzione alla seconda edizione del volume *Theorie und Praxis* [1971b, tr. it. 1973, 49].

11. Riportiamo qui, per comodità dei lettori, un passaggio-chiave di questo testo: “Se è vero che possiamo distinguere un consenso razionale, cioè conseguito in modo argomentativo e nel contempo garante di verità, da un consenso semplicemente strappato o ingannevole, in ultima istanza solo con riferimento ad una situazione linguistica ideale; se inoltre possiamo partire dal fatto che ogni momento noi confidiamo – e dobbiamo confidare – di distinguere un consenso razionale da uno ingannevole, poiché altrimenti sacrificheremmo il carattere razionale del parlare; e se cionondimeno in ogni caso empirico non si può determinare univocamente se ci sia oppure no una situazione linguistica ideale, allora resta la seguente spiegazione: la situazione linguistica ideale non è né un fenomeno empirico, né una mera costruzione, bensì un’inevitabile supposizione reciprocamente avanzata in discorsi. Questa supposizione può, ma non necessariamente, essere controfattuale; ma anche se diviene controfattuale, è una finzione operativamente efficace nel processo di comunicazione. Preferisco quindi parlare di una anticipazione di una situazione linguistica ideale. Soltanto questa anticipazione è garanzia che possiamo collegare la pretesa di un consenso razionale con un consenso effettivamente conseguito; contemporaneamente, essa è una misura critica con la quale si può mettere in discussione qualsiasi consenso effettivamente conseguito, e quindi

Tuttavia, non mancavano passaggi che avrebbero autorizzato letture diverse: e così la “situazione discorsiva ideale”, oltre che *presupposto pragmatico*, sembra poter essere assunta anche come la *prefigurazione* di una qualche condizione futura: “[...] l’anticipazione formale del dialogo idealizzato (come una forma di vita da realizzarsi in futuro?)”, dove la forma interrogativa dell’inciso tradisce certamente una notevole incertezza [1973b, tr. it. 1980, 341]. E altrove troviamo un’enfasi su formule poi abbandonate: “le condizioni controfattuali della situazione discorsiva ideale si palesano come condizioni di una forma ideale della vita”, in quanto tali condizioni designano “ciò che noi, secondo il modo tradizionale, cerchiamo di capire con le idee di verità, di libertà e di giustizia” [1971a, tr. it. 1973, 93].

Nei testi degli anni Ottanta, tuttavia, questa ambiguità è superata, e Habermas privilegiava oramai chiaramente una definizione della “situazione discorsiva ideale” come “presupposto pragmatico dell’argomentazione”. Nello stesso tempo, però, marcava un crescente distacco critico da questa formula. Nell’*Etica del discorso*, così, si può leggere questo passaggio:

[...] a suo tempo ho tentato di definire i presupposti dell’argomentazione come determinazioni di una situazione linguistica ideale; e il presente saggio deve la sua connotazione di “schizzo” soprattutto al fatto che in questa sede io non posso precisare, elaborare e rivedere la mia analisi di allora nella misura in cui sarebbe necessario. Tuttavia mi sembra esatta come allora l’intenzione di ricostruire quelle condizioni generali di simmetria che

verificare se è un indicatore sufficiente per un consenso fondato. Fa parte della struttura del parlare possibile che nel compimento degli atti linguistici agiamo in maniera controfattuale, come se la situazione linguistica ideale non fosse puramente fittizia, ma reale – proprio questo definiamo una supposizione. Il fondamento normativo della comprensione linguistica è anticipato, ma anche attivo in quanto fondamento anticipato [1973b, tr. it. 1980, 339-341] E, poco oltre, si aggiungeva: “di conseguenza, il concetto di situazione linguistica ideale non è semplicemente un principio regolativo nel senso kantiano; infatti dobbiamo sempre già compiere di fatto questa supposizione con il primo atto della comprensione linguistica. D’altro canto, il concetto di situazione linguistica ideale non è neppure un concetto esistente in senso hegeliano: infatti nessuna società storica coincide con la forma di vita che possiamo caratterizzare in linea di principio in riferimento alla situazione linguistica ideale”. E in una nota Habermas specifica, su quest’ultimo punto: nessuna “società storica” coincide con “una forma di vita comunicativa caratterizzata dal fatto che la validità di tutte le norme di azione ricche di conseguenze politiche può essere fatta dipendere da processi discorsivi di formazione della volontà” [ivi, 341].

ogni parlare competente deve presupporre che siano soddisfatte a sufficienza, se intende entrare in una qualche argomentazione. [...] Coloro che partecipano all'argomentazione non possono fare a meno di presupporre che la struttura della comunicazione escluda, per via di caratteristiche da descrivere formalmente, qualsiasi coazione che, oltre a quella costituita dall'argomento migliore, influisca dall'esterno sul processo di intesa o ne derivi, e quindi neutralizzi ogni movente che non quello della ricerca cooperativa della verità [1983, tr. it. 1985, 99].

Nella *Reply to my critics*, Habermas aveva già illustrato questa sua strategia di fondazione *pragmatico-trascendentale* della prassi comunicativa:

l'etica del discorso si riferisce a quei presupposti della comunicazione che ciascuno di noi deve assumere intuitivamente quando vuole partecipare seriamente ad un'argomentazione. La mia posizione è che coloro che comprendono sé stessi come partecipanti ad un'argomentazione *presuppongono reciprocamente*, sulla base della conoscenza pre-oretica della loro competenza comunicativa, che l'effettiva situazione discorsiva soddisfi determinate, e nei fatti piuttosto esigenti, pre-condizioni. Lascio da parte [in questa sede] la questione se questi presupposti della comunicazione possano essere adeguatamente ricostruiti nella forma della "situazione discorsiva ideale" che ho proposto [...]. Noi, comunque, siamo costretti, solo in senso trascendentale, per così dire, a supporre che questi requisiti siano, sotto le limitazioni empiriche date, *sufficientemente* realizzati; poiché, nella misura in cui noi non consideriamo i vincoli esterni ed interni sufficientemente neutralizzati da escludere ai nostri occhi il pericolo di uno pseudo-consenso basato sull'inganno o sull'auto-inganno, noi non possiamo *supporre* di essere parti di un'argomentazione [1982, 254-255].

Habermas giungerà infine ad una radicale ridefinizione, e ad un ulteriore ridimensionamento, di questa nozione in *Fatti e norme* [1992, tr. it. 2013, 361-363] e, in modo ancor più netto, nella sua *Replica* al convegno su *Fatti e norme* della *Cardozo Law School*: "ciò che mi disturba è il fatto che con la formula "situazione linguistica ideale" – un'abbreviazione con cui decenni fa intesi indicare l'insieme delle presupposizioni generali dell'argomentazione – si finisce quasi per suggerire uno "stato finale" che uno debba sforzarsi di raggiungere (nel senso di una idea regolativa)" [1996, tr. it. 1997, 64-65].

È del tutto evidente, in ogni caso, che una tale nozione non implicava una dimensione propriamente "politica". E si fa un torto ad Habermas – come accade

in un certo senso anche a Elster – se l’idea di un’*intesa comunicativa andata a buon fine* viene tradotta nell’idea di un *consenso razionale* immediatamente traspeso all’interno di un modello di *teoria politica*, o riferito addirittura alla ricerca di “preferenze unanimi”. Non è necessario qui andare oltre, per cogliere tutte le implicazioni della visione habermasiana, anche quelle che pure, in forme più mediate, possono essere definite “politiche” (ovvero, individuare il *prius logico-comunicativo* di una potenziale prassi emancipativa) [cfr. Floridia 2017a, 82 ss.]. Resta il fatto che una lettura come quella proposta da Elster ha contribuito potentemente ad accreditare un’idea di democrazia deliberativa segnata da una forte torsione *consensualista*: ad avvalorare cioè l’idea che questo modello di democrazia avesse la finalità di conseguire *un consenso su basi razionali* e che questo fosse un *ideale politico* plausibile e perseguibile. Ma, posta in tal modo la questione, essa contribuirà ad esporre questa definizione, e ad esporre di riflesso lo stesso Habermas ad una fin troppo facile accusa di “irrealismo” o di “utopismo” o, peggio, all’accusa di aver oscurato la natura intrinsecamente e irriducibilmente conflittuale del “politico”, come accade, ad esempio, nelle tesi di Chantal Mouffe [2005, tr. it. 2007]. Una critica, quella di “utopismo” a cui Habermas reagiva in modo risentito in un suo intervento del 1982:

[...] nulla mi irrita maggiormente dell’accusa – rivoltami in una gran varietà di versioni e nei più diversi contesti – che, poiché la teoria dell’agire comunicativo concentra la sua attenzione sulla fattualità sociale di pretese di validità riconosciute [on the social facticity of recognised validity-claims], essa propone, o almeno suggerisce, una utopica società razionalistica. Io non considero una società pienamente trasparente come un ideale, né desidero indicare un qualche altro ideale [1982, 235].

Di fatto, interpretazioni come quella di Elster si appellavano al *valore regolativo* della nozione di “situazione discorsiva ideale”; ed in questo senso sarà intesa e utilizzata da molti autori nel campo delle teorie (e delle pratiche) deliberative. “Se anche la situazione discorsiva ideale non può essere mai pienamente realizzata” scriveva Elster, “nondimeno cercare di approssimarsi ad essa migliorerà il risultato del processo politico” [1986, ed. 1997, 14]. Parole eloquenti: si assume *un presupposto pragmatico* dell’agire comunicativo *come qualcosa da realizzare*, o quanto meno che si può o si dovrebbe provare a realizzare. Sarà questo un terreno

futuro di confronto, e anche di differenziazione interna al campo teorico della democrazia deliberativa, trascinando nella disputa anche la nozione habermasiana di “situazione discorsiva ideale”. In molti testi che, negli anni successivi, si richiameranno alla definizione normativa di “democrazia deliberativa”, il richiamo a questa nozione apparirà molto spesso come un richiamo piuttosto generico, sia che se ne accogliesse positivamente il valore fondativo, sia che la si evocasse polemicamente, come segno della natura consensualista, iper-razionalista e a-conflittuale di questa idea di democrazia.

L’idea habermasiana di una razionalità comunicativa comunque incorporata nella prassi quotidiana e nelle forme di vita (e individuata come il nucleo di un potenziale critico-emancipativo) andava in tutt’altra direzione: avrebbe potuto indurre a cogliere *una dimensione (una “razionalità”) deliberativa già presente nelle forme della politica democratica*, e distinguerla analiticamente da altre logiche di interazione con cui essa convive e si misura.

La teoria del discorso “mira alla *condizioni di possibilità* del processo emancipativo, non alla sua eventuale promozione, traduzione e attivazione pratica” [Brunkhorst 2006, tr. it. 2008, 9]. L’immagine dell’“ideale deliberativo” che, invece, sarebbe stata ricavata da una lettura della “situazione discorsiva ideale” quale quella che Elster (e poi non solo lui) avevano proposto ha portato spesso ad una visione piuttosto riduttiva, ad una tradizionale giustapposizione tra “ideale” e “reale”, e poi a prospettare le pratiche o le istituzioni deliberative come parziali tentativi di “approssimazione” ad un modello piuttosto esigente e molto astratto di democrazia (e, come tale, molto esposto ai venti della critica, in nome del “realismo”). Un esito in cui Habermas certamente non si sarebbe riconosciuto.

Eppure, nel campo *in fieri* della democrazia deliberativa, in quegli stessi anni, possiamo vedere in azione, per così dire, e rivelarsi molto produttive, ben altre letture di Habermas, e modi corretti e proficui di intendere la stessa formula della “situazione discorsiva ideale”. Non possiamo in questa sede soffermarci sui molti possibili esempi che mostrano come le categorie habermasiane entrassero in modo proficuo nel processo di elaborazione del paradigma deliberativo, anche in ambiti a prima vista molto lontani da quello della teoria politica o della sociologia. Possiamo richiamare, ad esempio, gli sviluppi che caratterizzarono, nel corso degli anni Ottanta, le teorie e le pratiche del *planning* territoriale, dando luogo

ad una vera e propria “teoria comunicativa della pianificazione” che si ispirava apertamente ad Habermas, e ad un’interpretazione della “situazione discorsiva ideale” come paradigma critico-valutativo¹².

3. Habermas e i deliberative theorists: un dialogo che prosegue

Per una lunga fase, dunque, le categorie di Habermas entrano nel processo di costruzione del modello teorico “deliberativo”, utilizzate più o meno correttamente dai vari autori che da esse traevano ispirazione. Quando questo modello si afferma con una sua compiutezza sulla scena del dibattito teorico democratico contemporaneo, *Fatti e norme* offrirà una solida cornice teorica al nuovo paradigma, sebbene questo accadrà lentamente, e non senza incomprensioni, data anche la complessità dell’opera che Habermas pubblica nel 1992. Alle radici di questa incomprensione possiamo cogliere un dato che sfuggiva ad alcuni critici: la strategia di Habermas rifuggiva totalmente da una qualche proposizione di un *modello ideale* che fungesse da guida o ispirazione immediata per un *movimento politico* che mirasse ad espandersi o a trovare nuovi adepti, alla luce di una tradizionale concezione del rapporto tra “teoria e prassi”. Vi è qui un evidente paradosso: da una parte, questa visione del modello deliberativo si diffondeva anche attraverso, in molti casi, proprio una lettura “idealizzante” di alcune categorie dello stesso Habermas, del *primo* – una lettura, peraltro, fortemente condizionata anche dai tempi con cui le varie opere di Habermas sono state tradotte e diffuse nella cultura di lingua inglese. Dall’altra parte, questo accadeva mentre lo studioso tedesco

12. Un esempio è dato dal lavoro di John Forester, un *community planner* statunitense, oggi professore di *Urban and Regional Planning* presso la Cornell University, che avrebbe dato un grande contributo alla teoria e alle pratiche della democrazia deliberativa con il suo fortunato *The Deliberative Practitioner* [1999] e altri importanti lavori: *Planning in the Face of Power* [1989, tr. it. 1998], *Critical Theory, Public Policy, and Planning Practice* [1993] e la raccolta curata insieme a Frank Fischer *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning* [1996]. Nel 1985 Forester curava una raccolta di saggi, *Critical Theory and Public Life*, che erano tutti dichiaratamente ispirati ad Habermas e ad una attenta considerazione della dimensione *linguistica e comunicativa* della teoria habermasiana. Per un’analisi del contributo di Forester e della sua lettura di Habermas, cfr. Florida, 2017b.

sviluppa il suo itinerario teorico e filosofico certamente con una sua interna coerenza, ma anche con notevoli punti di discontinuità, e proprio sul modo con cui intendere il rapporto tra etica del discorso e teoria del diritto e della democrazia. Accade così che un'opera complessa come *Fatti e norme* sembrerà a molti estranea al *mainstream* della “democrazia deliberativa” e che la sua stessa recezione si rivelerà piuttosto lenta e difficoltosa. Come ha scritto Joseph Heath, a proposito delle critiche che Cohen [1999] rivolgerà ad Habermas: “Cohen esprimeva quella visione che tutti si attendevano Habermas avrebbe dovuto assumere, prima della pubblicazione di *Fatti e norme*. Quando quest'opera uscì, alcune delle sue tesi erano così fortemente dissonanti da ciò che ci si aspettava che le effettive posizioni di Habermas furono semplicemente ignorate” [Heath 2011, 122]¹³.

Negli anni successivi, Habermas prosegue il suo dialogo con il campo teorico deliberativo, e non mancherà di offrire anche una sorta di “riconoscimento” ai lavori che, dichiarando la propria ispirazione “habermasiana”, egli giudicherà evidentemente rispettosi e coerenti con la propria impostazione.

Un esempio particolarmente significativo è dato dal lavoro teorico e dalla ricerca empirica originalmente impostate da Jürg Steiner e dai suoi collaboratori: questi autori hanno dapprima analizzato una serie di dibattiti parlamentari [Steiner *et al.* 2003, 2004], e poi altri momenti o luoghi deliberativi [Steiner, 2012], sulla base del cosiddetto DQI, *Discourse Quality Index*, – una griglia teorica che aveva l'esplicito obiettivo di “operazionalizzare gli elementi essenziali della logica habermasiana dell'agire comunicativo”, misurando la qualità della deliberazione attraverso una serie di indicatori. “L'obiettivo del DQI è di definire un continuum della deliberazione, che si estenda dalla completa violazione dell'etica del discorso di Habermas fino ad un ideale atto linguistico” [Steiner *et al.* 2010, 38]. Ed è significativo notare come la proposta del DQI abbia poi tro-

13. Ed è del tutto condivisibile quanto scrive ancora Heath. In *Fatti e norme* Habermas “respingeva esplicitamente l'idea – resa popolare da Joshua Cohen e da altri – che le istituzioni democratiche possano essere giustificate sulla base dei modi con cui esse aiutano i cittadini ad approssimarsi quanto più possibile alle condizioni del ‘discorso ideale’. Una tale visione implica una completa confusione tra il piano della validità giuridica e quello della correttezza morale” [2011, 122]. Oltre al già citato saggio di Cohen [1999 – per un'analisi della discussione con Habermas, Floridia, 2017a, 246-254)], si possono ricordare i giudizi di Dryzek [2000, 26-27].

vato l'esplicito consenso dello stesso Habermas, nel già ricordato commento ad un convegno presso l'Istituto universitario europeo di Firenze dedicato proprio ad un confronto tra i modelli teorici e le analisi empiriche di processi e *setting* deliberativi [2005, 389]¹⁴. In quell'occasione Habermas affermava “*il carattere ricostruttivo* di ogni analisi empirica che sia guidata dal Discorso, come lo intendo io”. E aggiungeva: si potrebbe pensare

[...] that rational discourse is a kind of philosophical “ideal” belonging to what Rawls calls “ideal theory”. This is not how I understand the term. The conception of rational discourse results from the reconstruction of an actual practice and captures just those pragmatic features of a communicative setting that anybody tacitly presupposes once he seriously enters an argumentation in order to check a problematic validity claim by either supporting or denying the truth or rightness of some statement with reasons pro and con. This rather demanding practice of “giving and taking reasons” [Brandt, 1994] is rooted in, and emerging from, the everyday contexts of communicative action. The idealizing presuppositions of inclusiveness, equal communicative rights, sincerity and freedom of repression and manipulation are part of the intuitive knowledge of how to argue. Far from being an imposition of philosophical ideas from the outside, they form an intrinsic dimension of this practice [ivi, 385].

E possiamo anche individuare un passaggio, in *Fatti e norme*, che giustifica approcci analitici come quello proposto da Steiner: “se ricostruiamo”, scriveva Habermas, “con gli strumenti della teoria discorsiva una data sequenza, o segmento, di comunicazione, diventa poi possibile identificare le “deviazioni” dovute ai condizionamenti – pubblicamente irrepresentabili e indifendibili – del potere sociale e amministrativo” [1992, tr. it. 2013, 319].

Il dialogo ha avuto vari altri momenti, ma possiamo concludere questa ricostruzione giungendo ad un recente intervento di Habermas, che possiamo considerare come una sorta di “ultima parola” sul tema del suo rapporto con l'idea di una democrazia deliberativa: un'intervista pubblicata in appendice ad un poderoso *Oxford Handbook of Deliberative Democracy* [Bächtiger, Dryzek, Mansbridge,

14. Diceva Habermas in quell'intervento: “I admire the careful research design for testing ambitious hypotheses as much as I admire the inventive introduction of a Discourse Quality Index for capturing essential features of proper deliberation” [2005, 389].

Warren 2018] che costituisce di per sé una testimonianza eloquente dell'ampiezza e dell'articolazione raggiunta oggi dal campo deliberativo.

Alla luce dell'importanza che ha continuato ad avere la nozione di “situazione discorsiva ideale” (nonostante i tentativi ripetuti di Habermas di non enfatizzarne più di tanto, con il trascorrere degli anni, la rilevanza), non è un caso se l'intervistatore (Andrè Bächtiger) inizi il suo dialogo ponendo proprio una domanda su questo punto: “Today many theorists of deliberation stress that the deliberative standards function as “regulative ideals” [...]. This implies that the oft-quoted concept of the “ideal speech situation” is not ultimately an achievable goal in practice. Do you see this as a welcome development?” [cit. in Habermas 2018, 872]. La risposta di Habermas – l'intervista è del settembre 2016 – merita di essere citata, perché ribadisce in modo molto netto le posizioni maturate a suo tempo, ma aggiunge anche alcune importanti precisazioni:

[...] your question gives me an opportunity to clarify a persistent misunderstanding about the concept of the “ideal speech situation”. Aside from the fact that I have not used this misleading expression since my 1972 essay on “Theories of Truth”, one must take into account the context in which a concept is introduced. At the time I used the expression to refer to the set of pragmatic presuppositions that we must (!) assume as a matter of fact whatever we engage in argumentation about the validity of propositions. As participant in discussion we “know” that we are not arguing “seriously” if, in such an exchange of reason, coercion or manipulation is at work, some of those involved are excluded, or relevant opinions and positions are suppressed. We must presuppose that, in the given situation, only the enforced force of the better argument comes into play. This “know how” – our “knowing how to participate in a rational discourse” – has a regulating influence on the actual behavior of participants in argumentation even if they are aware that they can only approximately fulfill these pragmatic presuppositions. In view of this counterfactual status, one can say perhaps that the idealizing content of the pragmatic presuppositions of discourse plays the role of a regulative idea for the participants. From the observer perspective one will find that the rational discourses rarely occur in pure form. However, this in no way alters the fact that, from the participant perspective, we must assume those presuppositions that are constitutive of the cooperative search for truth [2016, ed 2018, 871-872].

Come si può notare, Habermas ribadisce qui la sua teoria dei presupposti pragmatici dell'argomentazione e riconosce che, dal punto di vista dei partecipanti, tali presupposti possono avere un contenuto *idealizzante*: potremmo dire che tali presupposti rappresentano una *dimensione normativa immanente* alla pratica discorsiva; ma non costituiscono in alcun modo un "ideale" da realizzare, proiettato in una dimensione temporale futura: sono presupposti attivi e "operanti", qui e ora, che orientano (o possono orientare) una pratica discorsiva, e che agiscono – sia pure in forme "impure" – dentro tutte le pratiche discorsive, sia che esse siano produttive di *intesa* e di *consenso*, sia che comportino un *conflitto*. Si noti bene: è un punto cruciale, questo, se si vogliono comprendere molte assunzioni implicite e ricorrenti nel mondo delle pratiche deliberative: le quali, molto spesso, – appellandosi ad una lettura esigente dei requisiti che possono o dovrebbero produrre una buona e democratica deliberazione –, concepiscono tali pratiche come una forma di indefinita approssimazione ad un ideale democratico. Ma Habermas rifiuta, come abbiamo visto, questa tradizionale giustapposizione tra "ideale" e "reale": anche il "reale", nella sua fattualità, contiene questa dimensione normativa. Non solo le pratiche discorsive, ma più in generale la prassi individuale e sociale, sono inconcepibili senza una qualche forma di "auto-comprensione normativa", per riprendere un'espressione che Habermas adopera spesso. Possiamo tradurre questa visione in altro linguaggio: ad esempio, quando parliamo della "cultura politica" di un individuo, intendiamo l'insieme dei modelli cognitivi e normativi (idee, credenze, conoscenze, valori) con cui un individuo concepisce il proprio ruolo come attore politico, come membro di una comunità politica. I suoi comportamenti sono plasmati da questi modelli e, a loro volta, gli effetti che si producono possono agire sugli schemi cognitivi e normativi a cui questo individuo si ispira e attraverso cui si "auto-comprende".

Insomma, la fattualità nasce anche dalle norme e dentro i fatti ci sono norme: con i discorsi (e le "idee" che in essi si esprimono) "si fanno delle cose", per parafrasare le parole di Austin, uno degli autori che certamente hanno maggiormente influenzato la "svolta linguistica" di Habermas. Nella stessa intervista, Habermas propone alcuni esempi:

There are many practices that can function only as long as the participants make certain idealizing assumption. In a constitutional democracy, for example, will conduct their

disputes through the courts only as long as they can assume that they will receive a more or less fair ruling [...]. Similarly, citizens will participate in political elections only as long as they are able to assume implicitly that they can make their voice heard and that their vote “counts” – it should even have the same weight as every other vote. These are also idealizing presuppositions. Unlike informal discourses, however, these discursive practices, which are embedded in institutions of the state, can lose their credibility. Voters who feel “left behind” stop going to the polls [ivi, 872].

E infine, dunque, la conclusione che ne ricava Habermas: “In short, deliberative politics is not, for me, a farfetched ideal against which sordid reality must be measured, but an existential presupposition of any democracy that still merits the name” [Ibidem].

Questa *forza produttiva* delle “idee” è stata alla base anche dei grandi passaggi della storia, nell’emergere dell’idea stessa di democrazia, e agisce costantemente come fattore di legittimazione, ma anche di critica dell’ordine esistente delle cose:

[...] the secularization of state power led to a gap in legitimation for political power, which until then had been able to rely on the religious beliefs of the population. No political order can achieve stability in the long run if it has to rely exclusively on force. Thus, the legitimizing power of the beliefs that the ruling dynasties were divinely ordained had to be replaced gradually by the legitimacy-generating force of the procedure of democratic will-formation [Ibidem].

Le “credenze” (l’insieme delle idee e dei valori) hanno dunque un “potere di legittimazione”: la deliberazione, il *discorso pubblico* che precede e accompagna una decisione politica è un fattore di legittimazione democratica, ma anche un veicolo potente di critica e di de-legittimazione, laddove si produce un nuovo *frame* di idee e di credenze che rendano visibile l’insostenibilità, il deficit di consenso che caratterizza un ordine sociale; e laddove si crea uno scarto tra le stesse premesse normative e la loro parziale e distorta realizzazione.

In questa ultima intervista, Habermas tocca molti altri temi cruciali nell’evoluzione del paradigma deliberativo: “consenso” e “conflitto” (la deliberazione *deve* sempre produrre consenso o si può limitare a chiarire i termini di un conflitto?); in che senso vi è una dimensione *epistemica* della politica deliberativa? Come intendere, nella politica del nostro tempo, la coesistenza tra razionalità strategica e

razionalità deliberativa? Come rispondere alla critica di “impoliticità” rivolta alla concezione habermasiana del diritto e della democrazia? E molto altro, che qui non possiamo considerare. Ma sull’ultima domanda rivolta a Habermas e sulla sua risposta merita ancora di soffermarsi:

If I may conclude by posing a somewhat provocative question: do you agree that with *Between Facts and Norms* you abandoned the terrain of the critical theory? After all, *Between Facts and Norms* emphasizes the functioning of liberal-democratic state, even though this is also a liberal-capitalist state [ivi, 881].

La risposta di Habermas è netta: “in my theoretical work, I remain committed to the tradition founded by Max Horkheimer and, of course, to my teacher Theodor W. Adorno”. Se la generazione dei maestri si misurava con il fascismo e lo stalinismo, il periodo successivo alla II guerra mondiale, aggiunge Habermas, ha visto il successo dei “tentativi di addomesticare (*tame*) il capitalismo attraverso il Welfare state”. Questa *Gilded Age*, seppure oramai alle nostre spalle, “ha mostrato ciò che può ottenere una bilanciata implementazione di *entrambi* gli elementi, lo stato di diritto e la democrazia”, con la possibilità di porre in essere “il contenuto normativo delle democrazie costituzionali” [...]. In *Fatti e norme* ho provato a ricostruirne il contenuto. I diritti liberali non cadono dal cielo”:

[...] citizens involved in democratic will-formation on a basis of equality first have to be in the lucky position to understand themselves as the authors of the rights that they grant each other as members of an association of free and equal individuals. In the light of this reconstruction one can discern all the more clearly the erosion of democracy that has been progressing ever further since politics, in the politically promoted process of economic globalization, more or less abdicated before the systemic pressures of derugaleted markets. From this perspective, the theory of democracy and the critique of capitalism belong together. I did not invent the term “post-democracy”. But it is the proper term to describe the political impact on society of the global implemetation of neoliberal policies [ivi, 881].

Anche alla luce di queste parole, possiamo concludere che la visione della “democrazia deliberativa” che Habermas propone non è un *modello ideale* di democrazia, destinato inevitabilmente ad essere contraddetto dalla realtà; ma una

teoria della democrazia, che ne individua i modi di essere e di operare e che sappia perciò anche “identificare le schegge e i frammenti di una “ragione esistente” già incarnata (seppure in forme distorte) nelle pratiche politiche” [1992, tr. it. 2013, 322]. Anche per l’idea di democrazia deliberativa vale dunque il duplice profilo che caratterizza l’approccio teorico di Habermas: da un lato, un carattere *ricostruttivo*, che permette di interpretare i processi reali, attraverso i concetti che ne colgono la logica interna (sfera pubblica, politica deliberativa, forme e tipi di discorso, ecc.); dall’altro, un carattere *critico e normativo*, che permette di cogliere, ad esempio, lo scarto tra le basi normative di uno stato costituzionale di diritto e la loro parziale o distorta realizzazione, e di cogliere anche le potenzialità evolutive insite in questa realtà.

Questo duplice carattere permette di rivolgere uno sguardo insieme *critico e progettuale* sul presente. La democrazia vive sempre di una tensione tra le proprie stesse premesse normative (i presupposti insieme ideali e pragmatici su cui si fonda), e i “fatti” che caratterizzano le nostre “democrazie reali”. Ma questo scarto – sostiene Habermas – non deve portarci ad assumere un atteggiamento disincantato, a cadere in quello che egli definisce “disfattismo normativo”: anzi, bisogna saper cogliere, dentro una realtà che spesso può apparire lontana dagli ideali democratici, anche solo i “frammenti” di ciò che l’idea di democrazia promette. La forza della democrazia, attraverso il lungo processo storico che ha portato alla faticosa conquista dei principi del costituzionalismo democratico, sta proprio in questa tensione, nelle potenzialità emancipatrici che sono sempre insite nella realtà, e nella *forza* politica che promana dallo stesso richiamo alla dimensione normativa dell’idea di democrazia: se non fosse così, se non fosse viva sempre questa tensione, non si comprenderebbe come mai, scrive Habermas, “nelle versioni più diverse, ricompare sempre in agenda la cosiddetta «questione democratica»” [ivi, 359]; e perché si riproponga costantemente “un diffuso bisogno” di ripensare le ragioni e le forme della democrazia. La democrazia è sempre un “progetto incompiuto”, ma non è un progetto *fallito*. Anzi, proprio la sua incompiutezza è il fattore dinamico di una possibile trasformazione.

Riferimenti bibliografici

- AGAZZI, E.,
1985, *Introduzione all'edizione italiana*, in J. Habermas, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari, pp. v-xxx.
- AUSTIN, J. L.,
1962, *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova, 1987.
- BÄCHTIGER, A., DRYZEK J., MANSBRIDGE J., WARREN M., eds.,
2018, *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*, Oxford University Press, Oxford.
- BOHMAN, J., REHG, W., eds.,
1997, *Deliberative Democracy*, The MIT Press, Cambridge-London.
- BRANDOM, R.,
1994, *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press Cambridge.
- BRUNKHORST, H.,
2006, *Habermas*, Firenze University Press, Firenze, 2008.
- CALHOUN, C., ed.,
1992, *Habermas and Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge-London.
- COHEN, J.,
1989, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, in J. Bohman, W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy*, The MIT Press, Cambridge-London, 1997, pp. 67-92.
1999, *Reflections on Habermas on Democracy*, in Id., *The Arc of Moral Universe and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2010, pp. 260-296.

- COHEN, J. L., ARATO, A.,
1992, *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge.
- DRYZEK, J. S.,
2000, *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, Oxford,
Oxford University Press.
- ELSTER, J.,
1986, *The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory*, in J. Bohman,
W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy*, The MIT Press, Cambridge-London,
1997, pp. 3-33.
- FERRARA, A.,
1987, *A Critique of Habermas's Consensus Theory of Truth*, in "Philosophy & Social
Criticism", 13(1), pp. 39-67.
- FISCHER, F., FORESTER, J., eds.,
1996, *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning*, UCL Press, London.
- FISHKIN, J. S.,
1991, *Democracy and Deliberation: New Directions in Democratic Reform*, Yale
University Press, New Haven-London.
- FLORIDIA, A.
2017a, *Un'idea deliberativa della democrazia. Genealogia e principi*, il Mulino,
Bologna.
2017b, *From Participation to Deliberation. A Critical Genealogy of Deliberative
Democracy*, Colchester (UK), ECPR Press.
- FORESTER, J.,
1985a, *Introduction: The Applied Turn in Contemporary Critical Theory*, in Id. (ed.),
Critical Theory and Public Life, The MIT Press, Cambridge-London, pp. ix-
xix.
1985b, *Critical Theory and Planning Practice*, in Id. (ed.), *Critical Theory and Public
Life*, The MIT Press, Cambridge-London, pp. 202-230.

- 1989, *Pianificazione e potere. Pratiche e teorie interattive del progetto urbano*, Dedalo, Bari, 1998.
- 1993, *Critical Theory, Public Policy, and Planning Practice*, State University of New York Press, Albany (NY).
- 1999, *The Deliberative Practitioner. Encouraging Participatory Planning Processes*, The MIT Press, Cambridge-London.

HABERMAS, J.,

- 1970, *Alcune osservazioni introduttive a una teoria della competenza comunicativa*, in P. P. Giglioli (a cura di), *Linguaggio e società*, il Mulino, Bologna, 1973, pp. 109-125.
- 1971a, *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa (elaborate per la discussione di un seminario)*, in Id., N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Libri, Milano, 1973, pp. 67-94.
- 1971b, *Introduzione: la difficile mediazione tra teoria e prassi*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, il Mulino, Bologna, 1973, pp. 29-75.
- 1973a, *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari, 1975.
- 1973b, *Discorso e verità*, in Id., *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna, 1980, pp. 319-343.
- 1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.
- 1982, *Reply to my Critics*, in J.B. Thompson, D. Held (eds.), *Habermas. Critical Debates*, Macmillan, London-Basingstoke, pp. 219-283.
- 1983, *Etica del discorso*, Laterza, Bari-Roma, 1985.
- 1990, *Prefazione alla nuova edizione*, in Id., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. VIII-XLIV.
- 1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Laterza, Bari-Roma, 2013².
- 1996, *Replica al convegno della Cardozo Law School*, in J. Habermas, *Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e norme"*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano, 1997, pp. 17-111.
- 2005, *Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics*, in "Acta Politica", 40(23), pp. 384-392.
- 2006, *La democrazia ha anche una dimensione epistemica? Ricerca empirica e teoria normativa*, in *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. 63-107.

2016, *Interview with Jürgen Habermas*, in A. Bächtiger, J. S. Dryzek, J. Mansbridge, M. Warren (eds.), *Oxford Handbook of Deliberative Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 870-882.

HEATH, J.,

2011, *Justice: Transcendental not Metaphysical*, in J.G. Finlayson, F. Freyenhagen (eds.), *Habermas and Rawls. Disputing the Political*, Routledge, New York-London, pp. 117-134.

MANIN, B.,

1987, *On Legitimacy and Political Deliberation*, in “Political Theory”, 15(3), pp. 338-368.

MICHELMAN, F. I.,

1986, *The Supreme Court, 1985 Term. Foreword: Traces of Self-Government*, in “Harvard Law Review”, 100, pp. 4-77.

1988, *Law’s Republic*, in “The Yale Law Journal”, 97, pp. 1493-1537.

MOUFFE, C.,

2005, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Bruno Mondadori, Milano, 2007.

OUTHWAITE, W.,

1994, *Habermas: A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge.

PATEMAN, C.,

1970, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

PETRUCCIANI, S.,

2004, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari.

RAWLS, J.,

2005², *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino, 2012.

- SCHEUERMAN, W.E.,
1999, *Between radicalism and resignation: democratic theory in Habermas's 'Between Facts and Norms'*, in P. Dews (ed.), *Habermas: a Critical Reader*, Blackwell, Oxford, pp. 153-177.
- SEARLE J.R.,
1969, *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.
- STEINER, J.,
2012, *The Foundations of Deliberative Democracy. Empirical Research and Normative Implications*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STEINER, J., BÄCHTIGER, A., SPÖRNDLI, M., STEENBERGEN, M.,
2003, *Measuring Political Deliberation: A Discourse Quality Index*, in "Comparative European Politics", 1, pp. 21-48.
2004, *Deliberative Politics in Action. Crossnational Study of Parliamentary Debates*, Cambridge University Press, Cambridge.
- STEINER, J., BÄCHTIGER, A., NIEMEYER, S., NEBLO, M., STEENBERGER, M.R.,
2010, *Disentangling Diversity in Deliberative Democracy: Competing Theories, Their Blind Spots, and Complementarities*, in "Journal of Political Philosophy", 18(1), pp. 32-63.
- THOMPSON, J.B., HELD, D., ed.,
1982, *Habermas. Critical Debates*, Macmillan, London.

Antonio Floridia

Habermas e la democrazia deliberativa

Habermas è considerato comunemente uno dei “padri fondatori” della democrazia deliberativa. In realtà, la storia del rapporto tra il filosofo tedesco e il campo teorico della democrazia deliberativa è molto più complicata. Il modello teorico deliberativo viene elaborato, nel corso degli anni Ottanta, da vari autori che riprendono varie categorie teoriche, o anche solo alcune suggestioni, dai lavori che Habermas aveva prodotto negli anni Settanta. In questa prima fase, dunque, Habermas entra nel processo costituente del nuovo modello teorico, ma – per così dire – in modo involontario, e non senza equivoci e fraintendimenti. Successivamente, nei primi anni Novanta, Habermas intreccia un fitto dialogo con alcuni degli studiosi che avevano elaborato il paradigma deliberativo (Manin, Cohen, Michelman) e infine, con *Fatti e norme*, offre ad esso una solida cornice teorica e filosofica. Da quel momento, e fino ad oggi, Habermas continuerà a confrontarsi con il campo deliberativo, fino alla recente intervista apparsa all’interno dell’*Oxford Handbook of Deliberative Democracy* [2016, ed. 2018]. L’articolo ricostruisce la storia del rapporto tra Habermas e la democrazia deliberativa, soffermandosi in particolare, sul ruolo che ha avuto la formula piuttosto controversa di “situazione discorsiva ideale”.

Parole chiave

Democrazia deliberativa, situazione discorsiva ideale, pragmatica universale

Antonio Floridia dirige l’Osservatorio elettorale e il settore “Politiche per la partecipazione” della Regione Toscana. Ha insegnato presso la Facoltà di Scienze Politiche dell’Università di Firenze ed è stato presidente della Società Italiana di Studi Elettorali. Tra le pubblicazioni: *La democrazia deliberativa: teorie, processi, sistemi* [2012], *Un’idea deliberativa della democrazia. Genealogia e principi* [2017], *From Participation to Deliberation: A Critical Genealogy of Deliberative Democracy* [2017] e *The Origins of the Deliberative Turn* [2018].

OLIMPIA AFFUSO

Le sfere pubbliche alternative. Critica di un ideal-tipo

1. *Öffentlichkeit: lo spazio della parola*

Quando i genitori educano i loro figli, quando le generazioni viventi si appropriano del sapere tramandato [...], quando individui e gruppi cooperano, cioè vogliono vivere in pace, [...] nei nostri mondi della vita condivisi intersoggettivamente e comunicanti tra loro, è insito un ampio consenso di fondo senza il quale la prassi quotidiana non potrebbe funzionare [Habermas 1991, tr. it. 1992, 113].

Partirei da queste poche righe, da questa pennellata del grande affresco della teoria discorsiva di Jürgen Habermas, per sviluppare la mia riflessione sulla sfera pubblica. È il concetto al quale l'intellettuale francofortese a noi contemporaneo ha iniziato a lavorare nel 1962, con *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, per dedicarvi pressoché tutta la vita, fino alle sue trattazioni più recenti. A partire da questo concetto Habermas ha messo a punto gli strumenti analitici, teorici e idealtipici per comprendere il potenziale critico di quell'agire orientato all'intesa che, nel suo potere comunicativo, esprime la volontà politica del popolo sovrano. A esso sono ricollegabili, secondo autorevoli studiosi e interpreti del pensiero di Habermas, le varie forme dell'agire sociale, anche quelle di tipo strategico, dal momento che rappresenta la modalità costitutiva per tutti i processi di socializzazione e di costruzione dell'identità in cui siano insiti potenziali comunicativi e di critica [cfr. Privitera 2001, 74].

In questo saggio, dunque, attraverserò il percorso tramite il quale Habermas ha elaborato la sua idea di sfera pubblica, ricostruendolo a partire da alcune opere fondamentali, e metterò in evidenza, pur senza alcuna pretesa di esaustività, alcuni dei punti critici che, dalla pubblicazione di *Storia e critica dell'opinione pubblica* [1962] in poi, studiosi e studiose hanno messo in rilievo. Al contempo, il saggio sarà orientato a far emergere il lavoro dialogico di rielaborazione, quasi di “risposta”, ma anche di sublimazione compiuto da Habermas intorno alle sue categorie e alle sue stesse tesi.

2. Articolazioni di un concetto e di un agire

Sfera pubblica traduce *öffentlichkeit*, un termine complesso che, per il suo comprendere in un'unica parola concetti come pubblico, pubblicità, cultura pubblica, opinione pubblica, la locuzione italiana non può rendere pienamente. Tralasciando, tuttavia, ogni tentativo di interpretazione letterale e provando a calarsi nell'impianto teorico habermasiano, in un attraversamento di opere che arrivi almeno fino a *Faktizität und Geltung* [1992], *öffentlichkeit* può essere definita come l'insieme di azioni comunicative che costituisce il “discorso della sfera pubblica”. È un discorso che implica l'esistenza di uno spazio intermedio tra il pubblico, come sede del potere politico e di interessi e passioni collettive, e il privato, come area della produzione e riproduzione degli interessi e degli orientamenti individuali. A tal proposito è utile riprendere Chiara Sebastiani, secondo la quale “*öffentlichkeit* è lo spazio della parola, della critica e dell'argomentazione razionale in cui i segnali e gli impulsi della società civile vengono elaborati e rappresentati alla sfera del potere politico e in cui le azioni del pubblico potere vengono sottoposte al vaglio della critica e del giudizio” [cfr. Sebastiani 2001, 235 e ss.].

Nell'impiegare la locuzione italiana “sfera pubblica”, dunque, ci si riferisce a uno “spazio” di discorsi, aperto a tutti, dove i cittadini, attraverso l'uso pubblico della ragione, e comunicando l'uno con l'altro, pubblicamente, possono convincere o essere convinti, o maturare insieme nuove opinioni e decisioni. In altri termini, la si può considerare come lo spazio pubblico in cui i privati cittadini si

incontrano, si informano e discutono su ciò che li coinvolge in senso collettivo e su ciò che va considerato di interesse collettivo¹.

Vi è però anche un altro aspetto in *öffentlichkeit*: se il termine ha molti significati e si lega all'idea di pubblicità – nel suo intreccio con concetti come potere pubblico, pubblica volontà, pubblica opinione – dalla nascita dello Stato moderno esso rinvia al principio di rappresentanza. E rappresentare significa rendere visibile, rendere evidente a qualcuno. La sfera pubblica è allora spazio pubblico non solo nel senso di idealmente “aperto a tutti”, ma anche nel senso di visibile e controllabile da un pubblico; come un teatro, a cui tutti possono assistere e che tutti possono valutare e sottoporre discorsivamente al vaglio della critica.

In questo spazio discorsivo un aspetto centrale è il momento della validità dell'intesa intersoggettiva. Come si evince soprattutto in *Theorie des kommunikativen Handelns* [1981], da un intendersi idealizzato – basato su quattro pretese ideali di validità: intellegibilità, sincerità, correttezza morale e verità – nasce quel consenso capace di trascendere i mutamenti spazio-temporali e di offrire un modello per riconoscere ogni distorsione nella comunicazione e difendere le stesse pretese di validità. Ciascuno confronta le proprie argomentazioni con quelle altrui, per legittimarne la validità, e così si affermano le argomentazioni migliori. La sfera pubblica moderna assicura in questo modo uno “strumento procedurale”, che può attivarsi in qualunque momento, con cui unire di volta in volta aspetti delle sfere di un mondo della vita irreversibilmente differenziato.

La prima opera che Habermas dedica alla trattazione della sfera pubblica, come anticipato, è *Storia e critica dell'opinione pubblica*, scritta nel 1962. Qui il concetto di sfera pubblica viene elaborato sulla base di una ricostruzione storica che ne evidenzia le trasformazioni, dal momento in cui la sfera pubblica si esprime in maniera vincolante per la prima volta nella storia, tra '600 e '700, fino a quando, col procedere dei processi di modernizzazione e di mediatizzazione della

1. Tra gli altri, proprio Sebastiani invita a tradurre *öffentlichkeit* con “spazio pubblico”. In relazione ai suoi recenti studi sulla rivoluzione tunisina [2014] Sebastiani sottolinea che la sfera pubblica è, inscindibilmente, spazio relazionale e fisico: per svilupparsi essa necessita di spazi fisici dove possano realizzarsi relazioni faccia a faccia capaci di generare, anche tra estranei, quella fiducia e intesa che presiedono alla formazione di idee condivise e autorevoli al punto da incidere sui governanti.

società, di differenziazione e di razionalizzazione burocratico-legale, la sua forza critica si indebolisce enormemente.

Al di là della sua parabola storica, e di un intento normativo, con la sfera pubblica Habermas elabora fin da subito un'idea che risulta tutt'oggi di estremo rilievo teorico: quella del potenziale argomentativo e critico che un pubblico razionante può esercitare, divenendo fattore ultimo di legittimazione dello stato democratico, nonché strumento di "dissoluzione discorsiva del potere" [Privitera 2001, 71]. Il vaglio argomentativo diviene, nelle democrazie moderne, l'unico modo plausibile di conferire legittimità al potere, sostituendo il potere fondato sulla tradizione e sulla consuetudine.

Per comprendere in pieno l'idea e l'articolazione della sfera pubblica nel pensiero di Habermas occorre però guardare a tutta la sua opera, in particolare alle già menzionate *Teoria dell'agire comunicativo* [1981, tr. it. 1986] e *Fatti e norme* [1992, tr. it. 1996]. Sono le tappe di un percorso lungo, che proseguirà anche in lavori successivi e che testimonia come tutto il pensiero di Habermas sia volto a rispondere al "problema" dell'agire comunicativo. Egli lo affronta occupandosi di diverse questioni, come il suo potenziale critico, la sua funzione emancipativa, il suo potere vincolante, la sua crisi e, in particolare nella prima parte della sua produzione intellettuale, i suoi presupposti epistemologici. È soprattutto in *Fatti e Norme* che Habermas delinea, riprendendo il modello di Peters [1993, 344 e ss.], la topografia del processo politico di articolazione della volontà popolare. Si tratta di quel processo attraverso il quale i cittadini, punti di intersezione di interessi, appartenenze e sensibilità diverse, si compongono e si orientano discorsivamente verso un indirizzo condiviso, offrendolo alla possibilità di essere filtrato nelle sedi democratiche formali. Per l'economia di questo saggio, mi limito a evidenziare che dalla topografia delineata da Habermas emerge il quadro di un circuito comunicativo in cui la periferia avverte e formula i problemi e il centro li elabora e li traduce in decisioni formali. Tuttavia, i problemi entrano nell'agenda delle questioni politiche principali solo se, superando certe "chiuse idrauliche", diventano visibili; se, attraverso discussioni e tematizzazioni, e passando per i diversi livelli di astrazione della sfera pubblica, le esperienze vissute nella sfera privata possono amplificarsi nella società civile e arrivare fino al centro, dove i

problemi vengono affrontati in termini istituzionali². Poiché ogni confine da un ambito all'altro rimane nei termini di Habermas sostanzialmente permeabile, diventa pressoché impossibile far valere meccanismi di esclusione. A prescindere dalle differenziazioni su più livelli della sfera pubblica, ogni sfera parziale resta infatti “reciprocamente porosa” [1992, tr. it. 1996, 443]. Come scrive Habermas

[...] interni confini sociali spezzano e moltiplicano l'unico “megatesto” della sfera pubblica generale – incessantemente riscritto e proliferante in tutte le direzioni – in un numero indefinito di “microtesti” [...]. C'è però sempre la possibilità – costruendo ponti ermeneutici – di passare da un testo all'altro. Le sfere pubbliche parziali e segmentate si costituiscono attraverso meccanismi di selezione; tuttavia esse non dispongono mai di regole di esclusione [...] giacché non possono mai rinsaldarsi in organizzazioni chiuse o sistemiche. [...]. Le sfere pubbliche liberali implicano diritti di eguaglianza e d'inclusione illimitata, tali da impedire meccanismi di selettivi di tipo foucaultiano e da fondare un *potenziale di autotrasformazione*. Già nel corso dell'Otto e Novecento diventò impossibile ai discorsi universalistici della sfera pubblica borghese di schermarsi nei confronti di chi li criticava dall'interno. A questi discorsi poterono collegarsi per es. movimento operaio e femminismo, con l'obiettivo di spezzare le strutture che li avevano determinati come «l'Altro» della sfera pubblica borghese [*Ibidem*].

Quel che resta, semmai, pur nel contesto di una porosità delle sfere parziali, è la questione di come la sfera pubblica contemporanea possa “liberarsi” dal “dominio” di flussi comunicativi che vanno dal centro verso la periferia e da attori capaci di occultare pratiche di manipolazione della sfera pubblica [Privitera 2001]. Dalla lettura integrata delle opere di Habermas risulta che il problema della sfera pubblica è legato al rischio della colonizzazione e manipolazione, a come vi possa convivere l'elemento democratico, e che la differenza tra sfera “manipolata” e “autonoma” si lega al tipo di discorsività che gli attori possono realizzare. Solo nel caso di una “discorsività comunicativa” non strumentale, volta ad interpretare i

2. In Habermas, il confine tra sfera pubblica e sfera privata non è mai netto: “nel contesto di mondi di vita condivisi [...] i canali comunicativi della sfera pubblica si connettono alle sfere della vita privata [...] l'orientamento all'intesa reciproca [...] non viene abbandonato neppure nella comunicazione tra estranei” [1992, tr. it. 1996, 433]. Sfera privata e sfera pubblica possono distinguersi solo in base alla “diversità delle condizioni della comunicazione” [*Ibidem*].

problemi senza vincoli di parte e a convincere con la sola forza degli argomenti, capace di affidarsi alla dinamica interna di una società civile emergente dal mondo della vita³, ci si trova nella condizione di possibilità di una sfera pubblica autonoma.

3. *Da Negte e Kluge a Benhabib. Sviluppi di un idealtipo e critiche di un ideale*

Se da questo excursus intorno al concetto e all'articolazione della sfera pubblica ci spostiamo a indagarne l'impiego negli studi contemporanei, sembra emergere che il termine si sia emancipato dal suo significato storico. Via via, il suo impiego si è spostato dai territori esplorati inizialmente da Habermas, quali la storia inglese del XVII, XVIII e XIX secolo, la formazione della civiltà borghese e della cultura politico-associativa tedesca ed europea, per divenire il riferimento di molti altri fenomeni, come la nascita di un'arena civile di azione ed esibizione nel campo delle arti e dello spettacolo; lo sviluppo del pubblico di lettori; il settore del volontariato; i nuovi spazi di socievolezza.

In questo slittamento semantico, si constata che anche azioni comunicative non ancora politiche, o non ancora partecipative, come conversazioni di strada, storie di osteria, o lettere ai giornali, finanche quelle che riguardino esperienze biografiche (sul piano dei contenuti non vi sono del resto limiti agli ambiti tematizzabili nel pubblico dibattito), vengono considerate *öffentlichkeit*. Proprio Habermas, in *Fatti e norme* [1992], arriva a considerarle come modalità di discorso della sfera pubblica, poiché anch'esse coinvolgono un pubblico e hanno un carattere di *performance* che implica la possibilità di un intervento estraneo e di un giudizio.

3. La distinzione tra “sistemi” e “mondo di vita” è centrale nell'impianto teorico di Habermas. In essa si riflette l'idea che nella vita sociale gli uomini convivono con due dimensioni irriducibili tra loro ma interrelate: quella di ambiti integrati in termini di razionalità sistemica, e il mondo vitale degli ambiti integrati in termini di agire comunicativo, dove questo è volto alla costituzione, e trasmissione, di idee condivise, nonché a resistere ai processi di colonizzazione [Habermas 1981, tr. it. 1986].

Considerata in questi termini, però, la sfera pubblica pone una serie di interrogativi. Intanto, ci si chiede se realmente questo concetto possa essere impiegato ogni qualvolta le persone si riuniscano in gruppo per uno scambio collettivo, per esprimere pubblicamente le proprie opinioni attraverso un'enunciazione coerente, per inviare messaggi ad altri organismi, come lo Stato, altre istituzioni o, più ampiamente, una cultura dominante [Eley 2002, tr. it. 2005]. Inoltre, ci si domanda se, così ampiamente intesa, la sfera pubblica riesca ancora a sussumere e a sostenere processi di attiva presa di parola democratica; o non sia, piuttosto, un concetto residuale per intravedere fermenti di partecipazione anche in un'epoca di cittadinanza delusa, dove la partecipazione sembra indebolita, quasi in declino, finanche nel momento del voto. Infine, si pone la questione se si debba parlare di sfera pubblica solo quando le persone si incontrano fisicamente. Se la sfera pubblica è quel fenomeno di natura cognitiva capace di attivare processi di riflessione che consentono di maturare azioni rispetto a un problema, e se i suoi livelli di organizzazione possono essere variamente strutturati (in una sfera pubblica effimera, messa fisicamente in scena e astratta), allora potrebbe realizzarsi anche quando le persone risultano dislocate nel tempo e nello spazio.

Insieme a questi interrogativi, la concettualizzazione habermasiana, nella preoccupazione di tenere insieme una molteplicità di momenti, dimensioni e livelli di un fenomeno estremamente complesso, presenta diversi punti critici.

Innanzitutto, ragionando sulla topografia della sfera pubblica, non vi si risolve la questione dell'autonomia dei flussi comunicativi e delle modalità di legittimazione discorsiva delle decisioni politiche. Un nodo problematico nel pensiero di Habermas riguarda il fatto che egli definisca la sfera pubblica, e la relativa autonomia, limitatamente alla fase in cui il flusso comunicativo va "dalla periferia verso il centro" [cfr. Privitera 2001]. Nel suo quadro Habermas guarda, infatti, al potere della comunicazione di fondare una volontà razionale capace di imporsi legittimamente fin dentro le istituzioni del centro politico, a partire dagli *input* che abbiano superato le chiuse idrauliche dei procedimenti democratici e raggiunto luoghi nevralgici come i parlamenti. E questo grazie alla capacità degli attori di rappresentare le istanze provenienti dal basso senza farsi condizionare dagli interessi dei gruppi di potere. Tuttavia, resta fuori da quest'analisi tutto il flusso comunicativo che va dal centro verso la periferia. Il carattere di autonomia

e apertura della sfera pubblica sembra così essere postulato in relazione alla sua funzione di formazione della volontà politica centrale ma non alla funzione che la sfera pubblica odierna è chiamata a esercitare quando gli attori del centro, anche attraverso i media, vogliono conquistare consenso sulle loro decisioni, manipolando le argomentazioni. Per Habermas

quanto più il pubblico unificato dai mass media ricomprende tutti gli appartenenti d'una società nazionale, [...] tanto più nettamente i ruoli degli attori che salgono sulle arene si contrappongono ai ruoli degli spettatori in galleria. Anche se resta vero che il successo degli attori dell'arena si decide in ultima istanza nelle gallerie, ci si può tuttavia chiedere fino a che punto siano autonome nel pubblico le prese di posizione [...fino a che punto] rispecchino il libero maturare d'una convinzione piuttosto che giochi di potere più o meno nascosti [1992, tr. it. 1996, 444].

In secondo luogo, sottolineando le radici borghesi, occidentali e cittadine della sfera pubblica, a molti critici Habermas sembra trascurare le tradizioni di dibattito pubblico nelle classi lavoratrici, nonché quelle dei contesti religiosi e inter-religiosi, o che si presentano in contesti non occidentali:

Öffentlichkeit nella lingua tedesca si forma dall'aggettivo *öffentlich*, più antico, solo nel corso del XVIII secolo [...]. Il fatto che solo in quel periodo si senta il bisogno di dare un nome alla [...] 'sfera pubblica', ci autorizza a supporre che [...] questa sfera si sia creata e abbia assunto la sua funzione soltanto allora; essa appartiene specificamente alla società borghese che si costituisce proprio in quel tempo [...]. La sfera pubblica borghese [...] si sviluppa nella misura in cui il pubblico interesse alla sfera privata della società civile non è più oggetto di cura esclusivamente del governo ma è preso in considerazione da tutti i sudditi come loro proprio interesse [...]. Storicamente senza precedenti è il tramite di questo confronto politico: la pubblica argomentazione razionale [1962, tr. it. 2002, 5-33].

Soprattutto a partire dalla prima traduzione inglese di *Storia e critica dell'opinione pubblica*, sono molti gli studiosi convinti che, nonostante il modello habermasiano postuli inclusività e permeabilità tra le sfere, la sfera pubblica sia stata a lungo esclusiva e per certi versi anche élitaria, in quanto ha privilegiato una modalità di comunicazione accessibile in maniera ineguale a classi e gruppi socia-

li differenti. Nel Settecento escludeva donne e ceti popolari; oggi può escludere rifugiati, migranti o gruppi che comunque vengono costruiti come marginali. Ciò comporta la creazione di una pluralità di sfere pubbliche antagoniste fra loro, oppure processi complessi di negoziazione dell'accesso a una sfera pubblica che resta comunque caratterizzata da contorni sfilacciati e da rapporti tutt'altro che "fra pari". Di contro, le tesi sulla possibilità di esistenza di sfere pubbliche alternative a quella borghese, occidentale e maschile, sembrano interessanti presupposti per ipotizzare che le condizioni della comunicazione pubblica che sostiene lo sviluppo democratico possano svilupparsi in contesti culturali diversi da quelli borghesi e occidentali.

Autori come Oscar Negt e Alexander Kluge [1979], a partire dall'analisi del proletariato in Europa, sono stati tra i primi a porre la questione dell'esistenza di sfere pubbliche "alternative" a quella borghese. Si tratta di sfere pubbliche autonome, che sorgono in ambiti di esperienza diretta e che nella loro esistenza empirica testimoniano bisogni non espressi dalla sfera pubblica ufficiale. La loro alterità non è muta resistenza ma produzione autonoma di culture e rapporti sociali non mediati; riguarda un percorso di attività, reale e fantastica, che non è intercettato, né rappresentato, ma che si dispiega a livello collettivo. In riferimento ad esse Negt e Kluge sottolineano quanto sia sorprendente, nelle interpretazioni predominanti, che col concetto di sfera pubblica si intendano molteplici fenomeni, tranne "tutto l'apparato industriale della fabbrica e la socializzazione che avviene nella famiglia" [1972, tr. it. 1979, 20].

I due studiosi vicini alla Scuola di Francoforte sostengono, inoltre, che gli individui, imparando a utilizzare le forme e le regole complesse del codice linguistico ufficiale, attraverso i vari livelli della scolarizzazione, subiscono un'inibizione e un'oppressione del bisogno di esprimere parti essenziali dei loro nessi di vita. Ma al contempo evidenziano che, quando la lingua si frappone all'organizzazione reale, le esperienze possono esprimersi ed essere scambiate pubblicamente. La loro idea è che la spinta di esperienze alternative tolga fondamento al dominio della sfera pubblica borghese e testimoni l'esistenza di una pluralità di sfere che, sebbene non siano ancora costituite in sapere e non siano visibili che nei momenti di emergenza e di crisi, esistono concretamente. Gli interessi delle sfere alternative a quella borghese, come in questo caso la sfera operaia, se non vengono valoriz-

zati ed elaborati socialmente rimangono, chiaramente, materia grezza; vanno a disporsi in aree extraeconomiche, negli spazi della fantasia, in zone di riflessione non assimilabili a quelle che si presentano in forma organizzata. Eppure, tali interessi costituiscono un baluardo di vita reale dei soggetti che esiste empiricamente e che non può venire repressa, una barriera all'espansione del potere dominante. Passando da riflessioni come quella di Negte e Kluge, l'assunto che la sfera pubblica europea di matrice borghese possa ritenersi un idealtipo della formazione discorsiva della volontà, secondo una razionalità comunicativa orientata all'intesa, sembra allora fondarsi su una contraddizione: quella per cui di fatto esclude alcuni interessi di vita sostanziali e alcune pratiche comunicative. O quanto meno, pur nella determinazione di fornire un concetto capace di integrarli tutti, non li intercetta e non li esprime come microsfele di una sfera più ampia, permeabile alle diverse istanze.

Diversi studiosi si sono, poi, preoccupati di portare all'attenzione del dibattito sulla sfera pubblica che pratiche deliberative "simili" a quelle che si realizzavano nella sfera pubblica borghese del '700 erano sorte in periodi precedenti, per esempio nella congregazione puritana inglese nel '600 [Mayhew 1997]; ma anche in contesti non occidentali, per esempio nella rivalità tra i missionari cristiani e i gruppi del risveglio Indù nell'India dell'età tardo Mughal/inizio India Britannica [van der Veer 1999]. Al contempo, altri autori hanno sottolineato che si potevano rintracciare sfere pubbliche basate su pratiche "differenti" da quelle dell'argomentazione razionale del pubblico borghese europeo. Un caso interessante è costituito dallo studio dei caffè ottomani di Uğur Kömeçoğlu [2005], che rappresentavano spazi di formazione culturale, con piccole librerie pubbliche e oratori di letteratura, poesia, storia, ma anche spazi di convivialità cui potevano accedere tutte le classi e categorie sociali. In essi le interazioni e i discorsi non si basavano solo sull'argomentazione razionale ma anche sull'emotività e sull'immaginazione; non solo sulla conversazione letteraria e sulla discussione politica, ma anche sul gioco e sul gusto di bere e mangiare, come pure su esibizioni a carattere teatrale e giullaresco. I caffè ottomani erano luoghi dove esprimere in varie forme di *performance* disprezzo e disapprovazione sociale e conquistare pubblicamente tutta una serie di piaceri.

Per quanto riguarda le società a maggioranza islamica, d'altro canto, Shmuel Eisenstadt [2002] ha messo in rilievo come in quei contesti si sia espressa una sfera pubblica autonoma e vitale che ha avuto un ruolo cruciale nel modellare le trasformazioni di quelle società. La sfera pubblica è un'arena a metà strada tra ciò che è ufficiale e ciò che è privato, che si estende e si restringe in funzione della forza di quei settori della società che non fanno parte del governo, e cui tutti in linea di principio possono partecipare. Nelle società a maggioranza islamica, secondo Eisenstadt, questi settori hanno potuto essere rappresentati dalle scuole di diritto e da istituzioni come le *waqfs* o dalle confraternite sufi, arene di organizzazione e di dibattito non interamente controllabili dai governanti, dotate di una sostanziale autonomia d'azione e di reclutamento, e in cui diversi ambiti della società possono dar voce alle loro richieste in nome di quelli che si ritiene siano i presupposti fondamentali della legge islamica. Come in Occidente, anche nel mondo islamico la sfera pubblica si è trasformata, e si sta ancora trasformando, nel quadro della modernizzazione, nel rapporto con processi di razionalizzazione in parte importati, all'interno di ricorrenti dinamiche tra sorveglianza della popolazione da parte dello Stato e spinte alla partecipazione del sistema politico [Salvatore 2005; Weismann 2009]. Ma risulterebbe inesatto escludere che nelle società islamiche la sfera pubblica si sia sviluppata secondo logiche proprie.

Altresì, è interessante l'approccio di Arjun Appadurai che, a metà degli anni Novanta, riflettendo sul problema dell'esclusione dei rifugiati e degli immigrati dalla sfera pubblica, ha posto l'attenzione sulle potenzialità che le diaspore sono in grado di innescare. Favorendo la costruzione di sodalizi extra-nazionali, le diaspore danno impulso a sfere pubbliche capaci di slegarsi da spazi nazionali e territoriali, quali crogiuoli di un ordine pubblico trans-nazionale. Generate dal veloce spostarsi e incontrarsi, fisico e mediatico di persone, risorse, immagini e significati, e dai bisogni di adattamento ai nuovi ambienti, queste "sfere pubbliche diasporiche", come le chiama Appadurai, si caricano delle esperienze migratorie e di forze come l'immaginazione, divenendo veicolo per progetti sociali inediti. Comunità in sé, ma potenzialmente "per sé", in grado di azione collettiva, non sono mai marginali. Sono elementi della dinamica urbana della maggior parte dei paesi contemporanei e sono il segno che anche gli interessi e le aspirazioni di soggetti sparpagliati possono trovare sintesi in progetti di emancipazione condi-

visi, grazie all'elaborazione collettiva di istanze di vita, gusti, idee e simboli. Questa analisi di Appadurai può contribuire peraltro a riflettere sull'idea, anche al fine di rivisitarla, che i recenti cambiamenti nella comunicazione mediatica, e i relativi effetti nella sfera pubblica, contrastino con lo sviluppo di un potenziale critico.

Insieme a questi approcci, tra quelli che maggiormente si sono concentrati sulla questione dell'esclusione dalla sfera pubblica, vi sono quelli sociologici e storici di genere in cui è stato evidenziato l'errore di Habermas di aver considerato accidentale l'esclusione delle donne dalla sfera pubblica, mentre ne rappresenta un elemento costitutivo. Oltre che soggetta a fratture di razza, classe e territorio, secondo questi studi, la sfera pubblica habermasiana si fonda su fratture di genere [Landes 1995], in quanto originatasi da un tipo di pubblico, quello europeo e borghese del Settecento, che si costituiva anche a partire dall'idea di un'inadeguatezza delle donne a partecipare alla vita politica. Proprio l'idealizzazione di un pubblico, di un contesto e di un'epoca, secondo vari critici ha occultato, dapprima, l'esclusione delle donne dalla sfera pubblica e, poi, il ruolo che le donne sono state capaci di costruire al suo interno nei secoli successivi.

Sono soprattutto gli studi sulla storia delle donne americane a sottolineare – contraddicendo, peraltro, la lineare cronologia habermasiana – come in America la sfera pubblica abbia avuto una vita più lunga e più pluralistica che in Europa, assumendo a metà Ottocento caratteristiche etniche e di genere sconosciute alla sfera pubblica europea [Ryan 2005]. Le donne americane di fine Ottocento erano una presenza pubblica rilevante. E questo avveniva nonostante le restrizioni pubbliche, nonostante venissero coinvolte principalmente per le loro abilità salottiere, o rimanessero spesso a bordo campo o, addirittura, venissero usate per orchestrare scandali e sfruttare il privato come arma politica, e sebbene si impegnassero per lo più negli enti di beneficenza. Di fatto, le donne americane si sono mosse per la tutela dei più deboli e per il riconoscimento dei propri diritti nel momento della massima crisi della sfera pubblica, durante la guerra civile, e almeno fino all'espansione dello stato assistenziale nell'epoca progressista [sostenuto prevalentemente dalle donne riformiste]. Tanto da portare la storiografia di genere a invitare alla prudenza rispetto a una distinzione netta tra pubblico e privato e a rimettere in discussione l'idea stessa di sfere pubbliche separate [ivi, 364]. D'altra parte, Deidre Lynch [2002] contesta l'ipotesi che la sfera pubblica sia degenerata per la pressione esercitata su

di essa dalla nascita della società dei consumi e dall'apparire sulla scena delle donne come consumatrici. Con lo sviluppo del commercio e con i cambiamenti del modo di vendere e di acquistare nacquero, anzi, per le donne della classe media occasioni per presentare aspetti della propria esistenza come questioni pubbliche [cfr. Caglioti 2005].

Da un ulteriore punto di vista, Miriam Hansen [1991], studiando il cinema americano delle origini ha mostrato che se, da un lato, le dinamiche industriali e commerciali del consumo culturale orchestravano dall'alto il sostegno popolare, dall'altro, in maniera imprevedibile, esse generavano contesti intersoggettivi per la rielaborazione dei vissuti. In questo modo, soprattutto per il fatto di mobilitare la partecipazione del pubblico femminile ad attività collettive, anche il mercato cinematografico ebbe un ruolo cruciale nel trasformare e regolare l'accesso delle donne alla sfera pubblica e nello sgretolare la segregazione gerarchica di pubblico e privato [ivi, 211].

Resta, infine, da considerare il contributo critico di intellettuali come Nancy Fraser [1992] e l'idea che il modello di Habermas sia inadeguato a spiegare le disuguaglianze del mondo reale, perché alcuni gruppi saranno sempre esclusi o marginalizzati dalla corrente principale della sfera pubblica, e troveranno conveniente costituirsi come sfere alternative. Il modello habermasiano, da questo punto di vista, risulta soprattutto inadeguato a spiegare che la comunicazione razionale è una "risorsa" disponibile in modo ineguale, nascondendo a sua volta forme di dominazione. Inoltre esso non sembra indicare quale comunicazione possa essere utilizzata per risolvere le divergenze tra partecipanti a sfere pubbliche alternative.

Soprattutto attraverso gli studi di Seyla Benhabib si può, poi, guardare alla sfera pubblica nei termini di uno spazio di contesa tra sfera pubblica orientata alla ragione e sfera pubblica orientata alla cultura. Se per Habermas è possibile che si sviluppino forme di comunicazione ragionata che trascendano le differenze culturali, per Benhabib il discorso è legato alle origini culturali; si può, al massimo, far acquistare forza, dentro la corrente principale, alle voci provenienti dalle sfere pubbliche alternative. Dunque, non è pensabile una risoluzione ragionevole dei conflitti. Norme e assetti istituzionali normativi, per Benhabib possono essere validi "solo a condizione che tutti coloro che siano investiti dalle conseguenze possano prendere parte al discorso pratico attraverso cui le norme vengono adottate" [2002, tr. it. 2005, 31].

Seppure Benhabib assuma che i discorsi costituiscano, direi in senso habermasiano, procedure di validazione tramite la quale norme e principi vengono legittimati, in maniera dialogica, essi sono però anche spazi attraverso cui si determina il tipo di problema da discutere. Bisogna pertanto considerare che quanti vi partecipano devono pervenire all'interpretazione delle norme in questione, ma anche alla condivisione di una "interpretazione situazionale delle loro programmate applicazioni" [*Ibidem*]. E non è mai possibile conoscerne l'implicazione: alcuni, per esempio, possono considerare determinate pratiche, giudizi o norme come "un affronto alla dignità umana", imputarle a "una sorta di imperialismo etnocentrico" [*Ibidem*], laddove altri possono ritenerle giuste. Così, soprattutto nell'ambito delle società multiculturali – scrive Benhabib – i discorsi esigono "la negoziazione di tali condivise interpretazioni situazionali" [ivi, 32]. Tutto ciò può avvenire solo attraverso un processo narrativo, in cui ciascuno possa prendere "consapevolezza di ciò che è imparando a farsi interlocutore" e, insieme, mantenere vivo il dialogo.

Naturalmente, la negoziazione si porta dietro i dilemmi e i conflitti del proprio mondo di vita. Tuttavia, "come le regole grammaticali di una lingua [...] non esauriscono la nostra capacità di formare in quella lingua [infinite] frasi ben costruite, così la socializzazione e l'acculturazione non decidono della capacità [di un individuo] di intraprendere nuove azioni" [ivi, 37]. Anche soggetti fino a un certo momento estranei a una pratica discorsiva, paria, figure marginali, transfughi [ivi, 36], possono prendervi parola. In questo processo, semmai, la formazione culturale risulta importante come e più della ragione per costituire il modo in cui le persone percepiscono il mondo e agiscono su di esso. Ogni volta che un soggetto politico nuovo fa ingresso nella sfera pubblica, il legislatore è posto di fronte a istanze che fino a quel momento erano difficili anche solo da pensare. E questo potenziale si può realizzare solo in un processo narrativo in cui il soggetto si percepisca come capace di interloquire e dialogare acquisendo consapevolezza di sé e dell'altro da sé.

Attraversando Benhabib si sente l'eco di Hannah Arendt e della sua idea del potenziale emancipativo delle narrazioni e dei racconti, grazie ai quali restano vive tanto le azioni compiute dagli uomini, quanto le relative interpretazioni, le relative memorie [cfr. Benhabib, 1996; 1992]. Insieme a Arendt, echeggia in Benhabib anche il pensiero di Paul Ricoeur, con la sua idea che è il discorso narrativo a consentire al soggetto di elevarsi rispetto alla sua esperienza fino a proiettarsi nella conoscen-

za dell'altro [cfr. Ricoeur 1990, tr. it. 2005]. Peraltro, in *Dal testo all'azione* [1986, tr. it. 2016], proprio a partire dal confronto tra Habermas e Gadamer, chiedendosi se sia possibile un'ermeneutica che renda giustizia alla critica delle ideologie, ovvero una "integrazione dell'istanza critica nel processo interpretativo", Ricoeur è tra gli intellettuali che hanno contribuito a mettere a fuoco la teoria habermasiana fin dalla prima ora. Con un approccio critico, e misurandosi soprattutto con l'Habermas di *Conoscenza e interesse* [1965, tr. it. 1978], Ricoeur ne ha messo in rilievo una delle principali preoccupazioni, quella di ricostruire la dissoluzione della funzione critica per riscoprire l'esperienza perduta della riflessione [1986, tr. it. 2016, 340], e una delle principali contromisure, ovvero l'auto-riflessione, come potenziale per liberare il soggetto dalla dipendenza dal potere [che si attiva solo attraverso lo smascheramento degli interessi strumentali e di parte operanti nelle attività di conoscenza]. Insieme a ciò Ricoeur ha ben sottolineato come per Habermas fosse pressoché impossibile "l'esperienza di essere preceduti nei nostri dialoghi più riusciti dall'intesa che li sostiene" [ivi, 347], perché tale intesa è frutto di un agire orientato al suo raggiungimento, in un processo comunicativo senza limiti, senza ostacoli.

Tornando a Benhabib, tra i critici di Habermas risulta particolarmente interessante per altri due punti salienti della sua riflessione, ai quali vale la pena dedicare ancora qualche rigo. Da un lato, accompagna a leggere il problema della frammentazione della cittadinanza, descritta a partire dal modello europeo, come una condizione di fluidità in cui si dia la possibilità che i principi di inclusione vengano continuamente ridiscussi. Dall'altro, in contrasto con diverse letture critiche di Habermas, Benhabib sottolinea la necessità di intrecciare la prospettiva culturalista, linguistica e politica di tipo empirico-comparativa, con quella a carattere normativo. In questo quadro, emerge che rivendicazioni e movimenti dello stesso genere possono avere significati ed esiti diversi in diversi paesi; che la questione delle differenze e dei conflitti culturali non è separabile da quella della posizione che all'interno di ogni cultura e negli scambi interculturali occupano gli uomini e le donne; ma al contempo che una democrazia deliberativa dinamica può ammettere la conflittualità culturale tra i gruppi, e che questa conflittualità, quando non è conservatrice, può spingere a denunciare il carattere esclusivo degli assetti esistenti, ampliando il dialogo, e quindi, in maniera, circolare il processo di inclusione democratico.

Pur sottolineando che la sfera pubblica sia generatrice di esclusione, e che quindi vi saranno degli esclusi che non potranno partecipare alle decisioni, soprattutto a quelle relative alle regole stesse di esclusione e inclusione, Benhabib critica Habermas ritrovando Habermas. Intanto, anche per Benhabib, come per Habermas, i conflitti e le tensioni che esplodono nella sfera pubblica sono potenziali di autotrasformazione [cfr. 1990, tr. it. 2002, XVI; Privitera 2013]; inoltre, Benhabib dichiara esplicitamente che il suo fine è “mostrare come la sensibilità alla politica culturale e una posizione universalista forte non sono inconciliabili” [2002, tr. it. 2005, 11]. Da qui, Benhabib [2006] arriva a intravedere la possibilità che, grazie a processi riflessivi, in una dimensione giusgenerativa dei diritti, vi siano delle forme di interazione democratica capaci di rendere le norme inclusive e aperte.

4. Uno spazio elementare di un mondo interpretato in comune

Se, come messo in rilievo fin qui, la sfera pubblica habermasiana è risultata a molti in prevalenza uno spazio di esclusione, a ben guardare il problema di Habermas è stato soprattutto quello del dominio e dell'autonomia [cfr. Privitera 2001]. Nei termini di Habermas è sempre possibile che nella sfera pubblica, soprattutto per il suo carattere utopico e aperto almeno in linea di principio, si mettano tra parentesi differenze di censo, cultura, razza. Risulta, invece, difficile che gli attori periferici possano articolare i problemi senza alcuna restrizione di parte; che il centro possa articolare gli argomenti in forma non imperativa ma come proposte criticabili e aperte verso posizioni dissenzienti; che il pubblico possa maturare discorsivamente opinioni, tesi, giudizi e punti di vista ponendosi come un arbitro delle questioni.

Naturalmente Habermas ha cercato di rintracciare un criterio per postulare l'autonomia nei processi di *output*, e lo ha trovato nel pluralismo. Quanto più numerosi sono gli attori messi in condizione di concorrere con pari mezzi discorsivi all'interpretazione dei problemi dell'agenda politica, tanto maggiore sarà la possibilità che l'azione del centro risulti legittima [Privitera 2001, 111]. Questo intento di risposta al problema dell'autonomia e del dominio si può cogliere per esempio nella *Prefazione* del 1990, dove esplicitamente Habermas reagisce alle critiche di studiosi come Eley, o come Fraser, che gli obiettano di aver eccessivamente idealiz-

zato la sfera pubblica borghese, che di fatto è l'infrastruttura dell'accesso al potere di una classe. Qui egli assume come un "errore parlare di un pubblico al singolare" e sottolinea la necessità di fare i conti con sfere pubbliche in concorrenza. Nelle stesse strutture della comunicazione, scrive Habermas, "si formano contemporaneamente più arene, dove accanto alla sfera pubblica egemonica emergono altre sfere pubbliche subculturali" [1990, tr. it. 2002, X].

Sono i prodromi di questioni che Habermas da qui in poi riarticolerà e svilupperà ampiamente, soprattutto sotto le spinte dell'urgenza posta dalle diversità culturali in contesti transnazionali [cfr. Mc Laughlin 2004]. Ma già da ora si colgono almeno due tendenze costanti nel lavoro di Habermas. La prima ha a che vedere con la convinzione che la sfera pubblica sia continuamente attraversata da correnti di potere, nonostante sia uno spazio di articolazione discorsiva, di scambio pubblico e ragionevole nel quale possano trovare cittadinanza tutti quei molteplici attori, livelli e modalità di legittimazione che riescono a esercitare autonomia di pensiero e di giudizio [cfr. Gregoratto 2013, 272]. La seconda consiste nello sforzo costante di Habermas [2012] di voler tenere insieme, con la categoria di sfera pubblica, troppe cose, troppe spinte, a volte contrapposte. È uno sforzo iniziato con *Storia e critica*, e che è continuato nei vari altri scritti. E questo sforzo porta con sé un rischio: di pervenire a un concetto troppo ampio, come quello che emerge nella ridefinizione che ne compie in *Fatti e norme*:

[...] pur essendo un fenomeno sociale elementare, – come azione, attore, gruppo o collettività – la sfera pubblica esula dai concetti tradizionalmente attinenti all'ordinamento della società. [...] non è pensabile come istituzione, né tanto meno come organizzazione; essa non è, di per sé, struttura normativa che preveda il diversificarsi di competenze e di ruoli, regole di appartenenza, ecc. Neppure rappresenta un sistema: se infatti consente differenziazioni interne, verso l'esterno resta sempre contrassegnata da orizzonti aperti, permeabili e mobili. Piuttosto potremmo definire la sfera pubblica come una rete per comunicare informazioni e prese di posizione, insomma opinioni [...]. Così, come l'insieme del mondo della vita, anche la sfera pubblica si riproduce attraverso l'agire comunicativo [dove basta padroneggiare un linguaggio naturale] e viene a dipendere dalla generale comprensibilità della prassi comunicativa quotidiana [1992, tr. it. 1996, 427].

Lo si coglie altresì dalla lettura dell'ultimo Habermas, con l'ulteriore articolazione della sfera pubblica, non solo "rete per comunicare informazioni, opinioni [...]

che] si riproduce attraverso l'agire comunicativo [...e che] viene a dipendere dalla generale comprensibilità della prassi comunicativa quotidiana" [ivi, 427], ma anche "sfera di un mondo interpretato in comune", si può dire interpretato simbolicamente in uno spazio semantico di convenzionalizzazione. La relazione interpersonale dei partecipanti s'intreccia a un riferimento esterno, qualcosa nel mondo oggettivo, che non è più soltanto "rivolto" nella stessa direzione ma è anche intersoggettivamente identico e condiviso. E la compenetrazione delle intenzioni avviene attraverso il gesto (deittico e mimetico) [2012, tr. it. 2015, 71]. Torna in primo piano l'importanza della compresenza. E diviene esplicito che per Habermas basta pochissimo per creare uno spazio semantico di condivisione. Per esempio, quell'elemento antropologico essenziale che è il gesto. Sia perché esso definisce l'uomo in quanto tale, sia perché consente quello scambio di ruolo da cui nasce la relazione io-tu.

Con questo, si arriva all'ultimo approdo della sfera pubblica di Habermas. E anche così intesa, non solo come fenomeno sociale elementare, ma come spazio di relazioni "antropologiche" essenziali, la sfera pubblica costituisce ancora un concetto enormemente significativo. Essa rimanda, infatti, a un tipo di pratiche discorsive senza la cui esistenza, almeno ideale, verrebbe meno non più soltanto la nozione di democrazia, ma la possibilità stessa che gli individui si coordinino, in senso consapevole, per la loro vita insieme.

Se da un lato Habermas ha accolto gran parte delle critiche che gli sono state mosse, riarticolarlo il concetto nelle trattazioni successive a *Storia e critica dell'opinione pubblica*, dall'altro ha sempre tenuto vivo l'intreccio tra la riflessione empirica sulle forme concrete della sfera pubblica e quella a carattere normativo.

Anche per questo, la sfera pubblica di Habermas, sia come tipo di argomentazione che come ideale di argomentazione, è continuamente messa alla prova delle sfide storiche e sociali e delle necessità che esse pongono. Tra queste, oggi è di particolare interesse per Habermas quella per cui si possono mettere liberamente in gioco nella sfera pubblica una "pluralità di idee di matrice religiosa". Tale necessità si lega al superamento dell'idea che il contenuto normativo, morale e conoscitivo della modernità debba essere fondato sulla sola ragione. Detto altrimenti, alla ragione non occorre più criticare la religione come elemento estraneo; serve piuttosto considerarla come elemento, "pur incomprensibile, ma capace di spingere a un

esame autocritico” [ivi, 193]⁴. Se dall’Illuminismo, e fino a un certo punto, si è potuto “razionalizzare” la religione e trattarla come un fatto oscuro, o trasparente, nella società post-secolare e post-metafisica, dove il complesso sacrale non è affatto dissolto e dove le tradizioni religiose non sembrano aver perso vitalità, il recupero critico delle eredità religiose da parte della sfera pubblica può stimolare l’auto-percezione degli individui come agenti pubblicamente responsabili. Come dire che la verbalizzazione pubblica della sfera sacra può favorire quell’autoriflessione che porta a rispondere alle sfide della globalizzazione, dell’individualismo e del fondamentalismo, e a stabilizzare il gruppo sociale.

Espressione della modernità e della dialettica tra controllo, rappresentanza e partecipazione, ma anche spazio dell’autocomprensione e della conoscenza umana, la sfera pubblica continua dunque a essere per Habermas il mezzo di resistenza alle trasformazioni sociali, economiche e culturali: a quelle che mirano a sottometterla, ai governi che la influenzano, alla commercializzazione e amministrazione burocratica che tendono a colonizzarla.

La sua forza e la sua qualità si giocano nella possibilità che, attraverso un agire comunicativo universalistico e critico, siano garantite la legittimità dei procedimenti decisionali e dei provvedimenti, la responsabilità e l’indipendenza degli attori e la pluralità delle voci in gioco, la sua autonomia. Ma, io direi, la forza della sfera pubblica risiede soprattutto nel suo essere, pur nei momenti della sua più grande crisi, pur di fronte alle sue mancate realizzazioni, una condizione sempre data – perché insita nell’umano e nel sociale – di quella incessante, “effervescente” attitudine collettiva a formulare e riformulare idee e immagini condivise con cui poter sovrintendere alla civile convivenza.

4. È però fondamentale che tutto ciò avvenga senza incorrere nell’errore di una ragione interessata a recuperare la propria tradizione religiosa per ottenere imperativi morali vincolanti [ivi, 168]. Noi dobbiamo limitarci a pensare che, quando è accessibile e argomentabile da tutti, il contenuto delle espressioni religiose può [...] nutrirne i principi costituzionali [o quanto meno le interpretazioni dei principi] [ivi, 101]. “L’autocomprensione collettiva di *tutti* i cittadini” trae “legittimità democratica dal fatto di alimentarsi *anche* alle [diverse] voci” [*Ibidem*].

Riferimenti bibliografici

APPADURAI, A.,

1996, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma, 2001.

ARENDT, H.,

1958, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1988.

BENHABIB, S.,

1992, *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas*, in C. Calhoun, (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT, Cambridge-London, pp. 73-98.

2000, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford.

2002, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianze e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna.

2004, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006.

CAGLIOTI, D. L.,

2005, *Il pubblico e il privato. Habermas e la sfera pubblica femminile in un dibattito americano*, in "Contemporanea", 8(2), pp. 352-358.

EISENSTADT, S. N.,

2002, *Le trasformazioni della sfera pubblica nelle società musulmane*, in Id. *Sulla modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.

ELEY, G.,

2002, *Politica, cultura e sfera pubblica*, in "Contemporanea", 8(2), 2005, pp. 337-345.

FRASER, N.,

1992, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT, Cambridge-London, pp. 109-142.

GREGORATTO, F.,
2013, *Il doppio volto della comunicazione. Normatività, dominio e critica nell'opera di Jürgen Habermas*, Mimesis, Milano-Udine.

HABERMAS, J.,
1962, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
1965, *Conoscenza e interesse*, in Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Roma-Bari, 1978.
1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.
1990, *Prefazione alla nuova edizione* in Id. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. VII-XLIV.
1991, *Dopo l'utopia*, Marsilio, Venezia, 1992.
1992, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini Associati, Milano, 1996.
2012, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

HANSEN, M.,
1991, *Babele e Babilonia. Il cinema muto americano e il suo spettatore*, Kaplan, Torino, 2006.

JEDŁOWSKI P.,
2007, *Prefazione*, in M. Rampazi, A.L. Tota, *Memorie pubbliche*, Utet, Torino.

KÖMECOĞLU, U.,
2005, *The Publicness and sociabilities of the Ottoman Coffee-house*, in "The Public", 2(12), pp. 5-22.

LANDES, J. B.,
1995, *The Public and the Private Sphere: A feminist reconsideration*, in J. Meehan (ed.), *Feminist Read Habermas. Gendering the subject of Discourse*, Routledge, New York, pp. 91-116.

LYNCH, D.S.,

2002, *Counterpublics: Shopping and Women's Sociability*, in G. Russel, C. Tuite (eds.) *Romantic sociability. Social Networks and Literary Culture in Britain, 1779-1840*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 211-236.

MC LAUGHLIN, L.,

2004, *Feminism and the Political Economy of Transnational Public Space*, in J. M. Roberts, N. Crossley (eds.), *After Habermas: New Perspectives in the Public Sphere*, Blackwell, Oxford, pp. 156-176.

NEGT, O., KLUGE, A.,

1972, *Sfera pubblica ed esperienza. Per un'analisi dell'organizzazione della sfera pubblica borghese e della sfera pubblica proletaria*, Mazzotta, Milano, 1979.

PETERS, B.,

1993, *Die Integration modern Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

PRIVITERA, W.,

2001, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari.

2012, *Gli Usi della sfera pubblica*, Mimesis, Milano-Udine.

RICOEUR, P.,

1986, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano, 2016.

1990, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 2005.

ROBERTS, J.M. AND CROSSLEY, N.,

2004, *Introduction*, in J. M. Roberts, N. Crossley (eds.), *After Habermas: New Perspectives in the Public Sphere*, Blackwell, Oxford, pp. 1-26.

RYAN, M.P.,

2005, *Sfera pubblica: un vaso di Pandora. Genere, sesso e democrazia in America*, in "Contemporanea", 8(2), pp. 358-365.

SALVATORE, A.,

2005, *Movimenti islamici, sfera pubblica e tessuto associativo*, in "Iura Gentium", 2(1).

SEBASTIANI, C.,

2001, *Il discorso della sfera pubblica*, in G. Chiaretti, M. Rampazi, C. Sebastiani (a cura), *Conversazioni, storie, discorsi. Interazioni comunicative tra pubblico e privato*, Carocci, Roma, pp. 245-251.

2014, *Una Città, una rivoluzione. Tunisi e la riconquista dello spazio pubblico*, Pellegrini, Cosenza.

VAN DER VEER, P.,

1999, *The moral state: religion, nation and empire in Victorian Britain and British India*, in P. van der Veer, H. Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, NJ, Princeton University Press, pp. 15-43.

WEISMANN, I.,

2009, *L'islam e il concetto di modernità*, in G. Filoramo (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*. Vol. II. *Islam*, a cura di R. Tottoli, Einaudi, Torino, pp. 5-28.

Olimpia Affuso*Le sfere pubbliche alternative. Critica di un ideal-tipo*

In questo saggio, a partire da *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [1962, tr. it. 2002], fino al fondamentale *Faktizität und Geltung* [1992, tr. it. 1996] si attraversa il percorso tramite il quale Jürgen Habermas ha elaborato la sua idea della sfera pubblica. In tale attraversamento si discutono alcuni tra i principali nodi problematici ed elementi propulsivi della sfera pubblica che sono diventati oggetto del dibattito internazionale grazie alla lettura critica che studiosi e studiose come Negt e Kluge, Eisenstadt, Appadurai, Fraser, Benhabib hanno compiuto dell'impianto teorico habermasiano. Contemporaneamente, il saggio ricostruisce il filo del lavoro dialogico di rielaborazione, quasi di "risposta", ma anche di sublimazione compiuto da Habermas intorno alle sue categorie e alle sue stesse tesi.

*Parole chiave**Öffentlichkeit*, sfere pubbliche alternative, fenomeno sociale elementare

Olimpia Affuso, PhD, insegna Sociologia all'Università di Napoli "L'Orientale" e collabora col Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università della Calabria. Tra le sue pubblicazioni: *Architetture del passato e rovine della memoria. La Cité de la Muette e la ri-significazione di un luogo del trauma* [2019]; *Memorie in pubblico. Sull'uso e sull'elaborazione dei passati traumatici* [2017]; *Shmuel N. Eisenstadt. Modernizzazione in pezzi* [a cura, 2016]; *Il concetto di sfera pubblica: Habermas rivisitato* [2010].

LUCA CORCHIA, ROBERTA BRACCIALE

La sfera pubblica e i mass media. Una ricostruzione del modello habermasiano nella *communication research*

1. Perché gli studi comunicativi sono il terreno di verifica del modello habermasiano

Il concetto di sfera pubblica compare nelle ricerche di Habermas sin dai primi scritti degli anni Cinquanta-Sessanta. Il modello caratterizza una parte rilevante del “programma di ricerca” sulla “teoria generale della società” della fase matura, con le sue applicazioni nel campo sociologico della teoria dell’evoluzione sociale e in quello politologico della concezione deliberativa della democrazia. Esso si pone, inoltre, come la chiave interpretativa per comprendere il rapporto tra la prassi e teoria e, quindi, i suoi interventi più politici, da ultimo focalizzati sul predominio della logica economica sulla politica, le radici religiose della solidarietà sociale, l’integrazione europea, la politica interna mondiale e altri grandi temi di attualità. Per l’analisi di tale concetto nell’itinerario intellettuale di Habermas la letteratura è ormai vasta [per l’Italia cfr. Privitera 2001, 2012; Affuso 2010]. In questa sede, invece, l’attenzione sarà rivolta su una serie di ipotesi e riflessioni critiche mirate a evidenziare l’importanza del modello nella *communication research* e la centralità che il campo di studi sui media ha avuto per le elaborazioni di Habermas.

In primo luogo, il “ciclo della comunicazione politica” dipende dalla circolazione di informazioni, idee e opinioni in tre diverse “arene” della sfera pubblica in cui essa assume forme specifiche: i dibattiti istituzionalizzati al centro del sistema politico; la comunicazione quotidiana nella società civile; la comunicazione di

massa nei media *mainstream*. Ciascuna delle tre arene ha le proprie strutture, funzioni e modalità di comunicazione – c'è una divisione del lavoro o differenziazione – e le interrelazioni tra i tre sistemi determinano la qualità del processo discorsivo di formazione delle opinioni e della volontà collettiva. Ciononostante, i mezzi di comunicazione di massa e gli attori sociali in essi protagonisti sono il fulcro della sfera pubblica nelle società contemporanee per cui essa “è prodotta attraverso i mass-media” [1992, tr. it. 1996, 94].

In secondo luogo, è interessante notare come Habermas abbia aggiornato continuamente il quadro teorico alla luce delle analisi fattuali sulla struttura e i mutamenti di funzione della sfera pubblica. Nel tempo, egli ha preso le distanze dalle “impostazioni teoriche” sull’“industria culturale” di Horkheimer e Adorno – ancora preminenti nelle ricerche giovanili e in *Strukturwandel Der Öffentlichkeit* [1962, tr. it. 1971; 1990, tr. it. 2002, VIII] –, finendo per assumere alcuni concetti – clima di opinione, *agenda-setting*, *framing*, *encoding-decoding*, etc. – tratti da programmi di ricerca consolidati negli studi comunicativi.

Infine, va osservato che, negli studi comunicativi, la letteratura ha sempre attribuito grande rilevanza all’approccio habermasiano. Almeno a livello internazionale, la sua opera è uno di quei punti di intersezione tra la teoria e la ricerca che Mancini [2009] indicava come l’unione naturale per le scienze sociali. In tal campo, Habermas è “il teorico della sfera pubblica” e la sfera pubblica viene valutata come un “concetto faro” e una “pietra angolare” della disciplina [Lits 2014, 77]¹. Inevitabilmente variegata nei giudizi, la qualità della recezione è buona [tra i tanti, cfr. Garnham 1992; Warner 1992; Johnson 2006; Dahlgren 1991, 2007; Livingstone, Lunt 1994; Hofmann 2017; Wessler 2018; Kautzer 2019] e tiene conto della revisione del modello che Habermas ha compiuto dalla *Teoria dell’agire comunicativo* [1981, tr. it. 1986], attraverso l’*Introduzione* alla seconda edizione di *Storia e critica dell’opinione pubblica* [1990, tr. it. 2002] e *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* [1992, tr. it. 1996], sino alla conferenza *Political Communication in Media Society*, tenuta al congresso dell’Associazione Internazionale di Comunicazione (ICA), a Dresda, il 20 giugno 2006 [tr. it. 2011].

1. Ciò è confermato da un’indagine delle occorrenze negli articoli, libri, manuali ed enciclopedie internazionali più influenti [Delanty 2007; Littlejohn, Foss 2009].

Dopo aver introdotto il modello normativo, con i suoi principi esigenti in merito alle condizioni pragmatiche e ai requisiti funzionali della sfera pubblica nella riproduzione dei sistemi sociali (2), il saggio intende sistematizzare le riflessioni di Habermas, distinguendo le dimensioni sociologiche in cui verificare l'adeguatezza empirica del modello habermasiano: l'indipendenza dei media dai sotto-sistemi economici e politico-amministrativi; gli effetti sul pubblico della comunicazione mediale, considerando la struttura delle relazioni e la qualità dell'informazione (3). Da ultimo, presenteremo la tesi di Habermas – oggi divenuta ancor più controversa per la configurazione ibrida del sistema mediale – che la concezione deliberativa dell'“opinione pubblica” mantenga una “grandezza controfattuale” grazie al ruolo-guida della “stampa di qualità” nel sistema mediale e non secondariamente per l'impegno degli intellettuali “veri” (4).

2. La definizione della sfera pubblica nel modello normativo

Se consideriamo la storia della *media research*, il modello di Habermas presenta evidenti somiglianze con la “teoria della dipendenza” di Melvin DeFleur e Sandra Ball-Rokeach [1976, 1985], che i due studiosi americani etichettarono come “ecologica”, nel senso che colloca il sistema dei media all'interno di un insieme di relazioni, da un lato, con il pubblico, d'altro lato, con gli altri sistemi sociali, in particolare la politica e l'economia. Infatti, anche Habermas concepisce la sfera pubblica come un sistema di comunicazione intermedio (una “cinghia di trasmissione”) tra il sistema politico-amministrativo – con i suoi processi formali e organizzati di negoziazioni, deliberazioni e decisioni –, la generalità degli individui (e fruitori di informazioni) e la società civile – con le sue conversazioni dirette e indirette, formali e informali, tra singoli, gruppi sociali e associazioni: “il sostrato organizzativo di un universale «pubblico di cittadini» emergente, per così dire, fuori dalla sfera privata” [1992, tr. it. 1996, 435; cfr. Eder 2006]. Possiamo dare per note le elaborazioni culminate nei *Contributi per una teoria del diritto e della democrazia*, come esplicita il sottotitolo di *Fatti e norme* [cfr. Ceppa 2001], per concentrarci sulle funzioni della sfera pubblica.

Le istituzioni pubbliche forniscono ai cittadini e ai corpi intermedi, sul versante dell'*output*, il riconoscimento – e la realizzabilità in termini di beni e servizi – di un articolato sistema di diritti (“libertà soggettiva”, “sicurezza sociale” e “partecipazione politica”, “riconoscimento culturale”), che dovrebbe assicurare, sul versante dell'*input*, la loro obbedienza alle regole e decisioni. Questo processo avviene per effetto di una lealtà allo *status quo*, se non proprio di una convinta legittimazione. Nell'attuale complessità sociale, tuttavia, il coinvolgimento dei cittadini e della società civile è divenuta una fonte di risorse conoscitive per il sistema politico-amministrativo nella programmazione e negoziazione di interessi: [2006a, tr. it. 2011, 78]. Questo surplus conoscitivo finalizzato alla “razionalizzazione” delle decisioni e al “consapevole assenso” dei loro destinatari dovrebbe essere elaborato in una sfera pubblica “ben funzionante”.

Contrariamente alla concezione elitista, per cui la soluzione dei complessi compiti di pianificazione e attuazione delle politiche è l'ambito esclusivo di professionisti con competenze tecnico-scientifiche e/o governative (la “tecnocrazia”), Habermas è convinto che proprio tali questioni, spesso conflittuali, richiedano di attingere alla ricchezza di esperienze, conoscenze e pratiche di cittadini e attori sociali. La sfera pubblica, in primo luogo, è uno spazio di mediazione, in cui i bisogni e le attese spontanee della gente comune e quelli più strutturati dei corpi intermedi della società civile così come le loro prese di posizione possono trovare ascolto. In tal senso, essa funziona come una “cassa di risonanza” e un “sistema di allerta”, drammatizzando ciò che è urgente [1992, tr. it. 1996, 423-424]. Questa funzione viene svolta con la rappresentazione e discussione pubblica di contenuti immediatamente politici, ma anche focalizzando l'attenzione sulle patologie sociali del mondo della vita e sui *deficit* di riproduzione simbolica e materiale dei sistemi politico-amministrativi.

Nella sfera pubblica, inoltre, si propaga normalmente una “babelica confusione di voci” che i mass media raccolgono, amplificano e “filtrano”, selezionando lo spettro di valori, norme e motivazioni presenti nella società civile, in modo che dalla “periferia” possano superare le “chiuse idrauliche” del sistema politico ed essere discusse e rielaborate al “centro” nelle *routine* delle istituzioni [ivi, 431]. Habermas concepisce la sfera pubblica, in secondo luogo, come un “filtro” e un “condensatore”, in quanto attrae i flussi di messaggi provenienti dalla società ci-

vile e li traduce in tematiche e argomenti di possibile discussione pubblica, su cui prendere posizione in modo “razionalmente accettabile” [2006a, tr. it. 2011, 68].

Va rilevato che Habermas lascia imprecisato un aspetto non secondario del concetto. Come nella vita quotidiana, anche nella sfera pubblica, soprattutto, in quella mediale, l’agire comunicativo assume la forma di conversazioni di tipo narrativo, in cui non sono distinte le pretese di validità tipiche delle argomentazioni². Se si ricerca nei suoi scritti una definizione di cosa siano le “opinioni pubbliche”, infatti, si legge che “si possono intendere come sintesi di innumerevoli prese di posizione specifiche da parte di un pubblico di massa su problemi e contributi d’interesse generale più o meno definiti” [ivi, 81]. E ancora, si tratta di “concrezioni” (depositi o aggregamenti) di molteplici modelli interpretativi, credenze generali, descrizioni e rappresentazioni di fatti, concezioni morali, valutazioni etiche, espressioni emotive e altre forme più o meno discorsive sui temi – attori, oggetti, eventi – più o meno controversi. Le opinioni pubbliche “costituiscono un *milieu* cui si adattano pensieri e sentimenti, ed esercitano pertanto una pressione indiretta su opinioni e atteggiamenti; nel lungo periodo influiscono sulla formazione di una mentalità” [ivi, 88]. Per Habermas, tale natura multiforme e indeterminata le rende difficili da definire empiricamente: “Un’opinione pubblica non è mai rappresentativa in senso statistico. Essa non è un aggregato di opinioni individuali singolarmente registrate e privatamente espresse; in questo senso non va scambiata con il risultato dei sondaggi d’opinione” [1992, tr. it. 1996, 429].

Ad ogni modo, le decisioni politiche collettivamente vincolanti si svolgono sotto il costante sguardo di un pubblico che le commenta, controlla e ne valuta le cause e gli effetti, mentre le élites politiche seguono “l’evolversi dell’opinione pubblica e dei sondaggi per poter meglio reagire” [2006a, tr. it. 2011, 78]. In terzo luogo, la sfera pubblica svolge una funzione di controllo che attiva i circuiti di *accountability e responsiveness*, limitando l’autoreferenzialità delle classi dirigenti, la deformazione e corruzione dell’interesse generale e la “ri-feudalizzazione”

2. Da una sistematizzazione dei suoi scritti risulta che le argomentazioni sono classificate in: 1. “discorsi esplicativi”; 2. “discorsi teoretici”; 3. “discorsi pragmatici”; 4. “discorsi pratico-morali”; 5. “discorsi esistenziali” (e le “critiche terapeutiche”); “discorsi etici”; 7. “critiche estetiche” [cfr. Corchia 2010, 86].

delle istituzioni da parte di particolari interessi organizzati, che delegittimano il sistema politico e aggravano la crisi di razionalità – un *deficit* di *output* che Habermas denuncia dagli anni Settanta [1973, tr. it. 1979, 52]. La tesi deliberativa afferma che esiste un legame tra le “virtù cognitive” e le “virtù di governo”. Per un verso, il confronto consente l’apertura dei circuiti decisionali, ridefinendo la natura dei problemi, gli argomenti e conducendo a soluzioni innovative che, in prima battuta, non si erano considerate. Per altro verso, è presumibile un risvolto pragmatico dovuto al fatto che, essendo maggiore la legittimità delle scelte partecipate, le decisioni assunte saranno più stabili e facili da attuare. Un limite per le deliberazioni della sfera pubblica, tuttavia, discende dal rapporto tra i discorsi e le decisioni. Secondo la tesi del “doppio binario”, il “potere comunicativo” che deriva dal confronto tra buoni argomenti nella sfera pubblica non può “dominare” il “potere amministrativo”, ma solamente dirigerlo, nella migliore delle ipotesi. Da qui, la celebre frase sul possibile livello di *empowerment*: “solo il sistema politico è veramente in grado di agire [...] i discorsi non governano” [1991, tr. it. 1996, 335-336; cfr. 2006a, tr. it. 2011, 71].

Il modello habermasiano, infine, concepisce la sfera pubblica come uno “spazio discorsivo”, in cui gli attori non solo rappresentano ciò che credono, compiono o auspicano bensì elevano il livello di conoscenza dei problemi e delle possibili soluzioni, attraverso il confronto argomentativo tra molteplici “ragioni”. Habermas ritiene che nel mondo della vita siano all’opera alcuni principali assunti che divengono palesi solo quando la normale trasmissione di pratiche e significati attraverso le *routine* e il senso comune viene interrotta da circostanze problematiche.

Il primo è che le “pretese di validità” hanno una forza maggiore rispetto alle “pretese di potere”, le quali, anche quando legittime, devono comunque dar conto del proprio contenuto di verità o giustizia, e, se illegittime, sono inconfessabili, a meno di screditarne i sostenitori: le rivendicazioni di autorità, l’esercizio dell’inganno o le minacce di violenza non generano, di per sé, alcun consenso razionale. Da qui la tesi sul “carattere parassitario” dell’agire strategico rispetto a quello comunicativo.

Secondariamente, il modello suppone che, avendo a disposizione tutti gli elementi informativi necessari, nelle “prese di posizione sì/no”, ciascuno sia in grado

di valutare la plausibilità delle buone ragioni addotte dai partecipanti. Non si disconoscono le differenziate dotazioni di capitale culturale (conoscenze generali e specialistiche, abilità, modi di essere) che i diversi temi richiedono per la comprensione dei problemi e le proposte di soluzione. Semplicemente, gli argomenti migliori sono tali perché, oltre al valore intrinseco, possono essere “tradotti” in un linguaggio facilmente accessibile. La deliberazione è un fatto sociale con valenze educative e formative e genera un circuito virtuoso di circolazione delle idee e chiarificazione dei giudizi.

Il terzo assunto presume che, in una discussione su questioni di rilevanza collettiva, gli argomenti migliori abbiano una propria forza persuasiva, in grado di responsabilizzare i partecipanti verso un atteggiamento che si avvicina al principio che Habermas ha definito “universalizzazione degli interessi” [1983, tr. it. 1985, 74] o almeno alla “progressiva comprensione delle ragioni altrui (senza rinunciare aprioristicamente alle proprie)”. Ciò dovrebbe generare “uno spostamento verso valutazioni più bilanciate, condivise, ragionate e orientate al cambiamento”, al di là dei propri tornaconti e orientamenti. Emerge qui la differenza della deliberazione (*deliberation*) rispetto al *voting* e al *bargaining*. Nel modello deliberativo, per quanto si possa far ricorso alla negoziazione e alla votazione, ciò che è rilevante è la trasformazione delle opinioni, condotte e motivazioni, mediante la “discussione razionale”, cioè i processi di apprendimento [2006a, tr. it. 2011, 70]. Questa concezione non implica alcuna sottovalutazione del conflitto – lo stesso Habermas descrive la deliberazione come una “lotta ritualizzata” [1999, tr. it. 2001, 138] – né la presunzione di raggiungere un consenso su che cosa sia, volta per volta e in contesti diversi, l’interesse generale. Nessuno può garantire *a priori* la verità delle descrizioni, la giustizia dei precetti, l’autenticità delle auto-rappresentazioni e l’efficacia delle decisioni pragmatiche. Tuttavia, questi criteri procedurali potrebbero salvaguardare la razionalità delle argomentazioni o, quanto meno, esercitare una “pressione razionalizzatrice”, che legittima la formazione democratica dell’opinione e della volontà pubblica.

Un ulteriore assunto è relativo al “capitale sociale” e discende dall’idea che al “conoscere per deliberare” si accompagna il “deliberare per condividere”. Con la ricerca di un’intesa discorsiva tra i partecipanti aumentano la densità e la significatività delle relazioni, a vantaggio di forme di solidarietà e reciprocità. Queste

sono una risorsa preziosa per la coesione e di cui si alimenta la fiducia collettiva nell'ordine politico. Habermas ritiene che, di fronte a problemi comuni, la ricerca cooperativa di progettualità orientate a interessi generali attraverso le procedure deliberative sia un fattore solidaristico che favorisce le identità e le appartenenze sociali.

Affinché tali assunti possano realizzarsi sono necessarie alcune “condizioni pragmatiche” che Habermas etichetta come “proceduralismo epistemico”, riproponendo nuclei tematici in precedenza definiti “situazione linguistica ideale”. Il dibattito pubblico dovrebbe soddisfare, “all’ingrosso”, quattro “premesse pragmatiche”: l’inclusione di tutti i partecipanti interessati, la distribuzione imparziale delle opportunità di parola, la sincerità delle dichiarazioni e l’assenza di vincoli esterni. Come abbiamo accennato, tali premesse “esigenti” e “idealizzanti”, secondo Habermas, risultano “radicate” nelle conversazioni quotidiane in cui danno e accettano ragioni e, quindi, esse assumono discretamente il carattere di veri e propri fatti sociali [2006a, tr. it. 2011, 72].

Il testo mette in luce due aspetti – *a*) l’emergere di nuclei tematici dallo sfondo culturale del mondo della vita e *b*) il passaggio dall’agire comunicativo al discorso – che Habermas ha approfondito in molti saggi. Va qui precisato che questa caratterizzazione delle condizioni di validità del discorso comporta che i presupposti pragmatici non siano né “fattualmente reali” né “meramente ideali”. Egli ha descritto come una “trascendenza dall’interno” le inevitabili supposizioni che gli interlocutori reciprocamente si accordano nei processi di intesa [1973, tr. it. 1980, 340].

3. Il ruolo dei mass media nella sfera pubblica

Tornando all’analisi della sfera pubblica, Habermas tenta quindi di chiarire il “significato critico” di un modello di ricerca “normativo” nel contenuto ma sufficientemente “realistico” nelle condizioni di realizzabilità. Ciò richiede lo spostamento dell’analisi dal piano ricostruttivo a quello empirico (o “sociologico”) e l’indicazione degli ambiti di verifica dei presupposti pragmatici discorsivi.

Scoperto da Habermas solo dalla fine degli anni Ottanta e, per così dire, di ritorno dalla recezione americana [cfr. Floridia 2017], il primo riguarda i processi partecipativi nelle piccole arene deliberative – i *minipublics*. Gli esigenti principi del modello – inclusione, trasparenza, imparzialità, discorsività – si possono ritrovare nelle procedure istituzionali e nelle pratiche partecipative oramai familiari in molti Paesi occidentali [cfr. Corchia 2016]. Tuttavia, a suo giudizio, tali esperimenti possono generare solo processi localizzati di apprendimento e di auto-chiarificazione. Le esperienze partecipative si sono dimostrate efficaci soprattutto su scale ridotte e questioni specifiche (*single issues*) e vicine ai problemi e conoscenze dei cittadini, ad esempio l’ambiente, la riqualificazione urbana, le politiche sociali, la sanità, lo sviluppo locale, le politiche di bilancio, la sicurezza, etc. In *Concluding comments on empirical approaches to deliberative politics* [2005] – una risposta in calce alla “Special Issues: Empirical Approaches to Deliberative Democracy” della rivista “Acta Politica” – e più nel dettaglio in *La democrazia ha anche una dimensione epistemica?*, Habermas ridimensionava la portata degli studi deliberativi di Fishkin, Luskin, van den Daele, Dörbert, Seiler, Steiner, Mansbridge, Bohman, Chambers, Christiano, Fung, Parkinson, Thompson, Warren, Conover, Searing, Chambers, Holzinger, Neblo, Esterling, Lazer, etc. – molti dei quali cercano di perfezionare l’applicabilità del suo modello ai processi partecipativi: “da tali ricerche possono giungere soltanto limitate delucidazioni sull’utilizzabilità di un piano investigativo con procedure deliberative nell’indagine dei processi di legittimazione graduali e complessi in estese società nazionali” [2006a, tr. it. 2011, 77].

Siamo così riportati al fulcro della riflessione di Habermas. Come accennato, egli differenzia due livelli di sfera pubblica. Il primo è quello della “comunicazione quotidiana” tra le persone presenti e/o i destinatari diretti e che si realizza in molteplici ambiti sociali sia informali sia organizzati. Questi attori individuali e collettivi cercano “sia di dare interpretazioni pubbliche ai loro interessi e alle loro esperienze sociali sia d’influencare la formazione istituzionalizzata dell’opinione e della volontà” nel sistema politico [1992, tr. it. 1996, 435]. L’altro è quello delle “comunicazioni dei mass media”, innescate e messe in scena da “élites” che creano, selezionano e diffondono, tramite canali locali o nazionali, contenuti informativi e forme di intrattenimento [2006a, tr. it. 2011, 86]. Questo secondo

livello è l'ambito privilegiato per verificare le funzioni della sfera pubblica. Ciò perché i mass media sono l'unico canale in grado di generare un'"opinione pubblica generale". In un brano dell'ultima lezione de *Il discorso filosofico della modernità*, intitolata "Il contenuto normativo della modernità", Habermas aveva già indicato nella forma discorsiva – o quanto meno nella riflessione – generata dai mass media una controforza alla frammentazione che unifica le sfere pubbliche particolari e crea un'"intersoggettività di grado superiore" [1985, tr. it. 1987, 374] – ossia, una "sfera pubblica generale" nella quale – attraverso processi di apprendimento collettivi – "la società in complesso sviluppa un sapere di sé": "Nelle sfere pubbliche vengono istituzionalizzati processi di formazione dell'opinione e della volontà che, per quanto possano essere specializzati, sono orientati verso la diffusione e la reciproca compenetrazione. I confini sono permeabili: ogni sfera pubblica è anche aperta verso altre sfere pubbliche. Alle loro strutture discorsive esse debbono una tendenza universalistica appena celata" [ivi, 359]. Questa tesi e il concetto stesso di "opinione generale" negli studi comunicativi sono oggetto di molteplici analisi critiche nell'ultimo decennio, in conseguenza della diffusione di internet e dei social media e della nuova costellazione del "sistema mediale ibrido" [Chadwick 2013; Bruns, Highfield 2015]. A tali questioni sarà dedicato un prossimo saggio. Qui, in via preliminare si tratta di comprendere perché, secondo Habermas, per quanto la comunicazione nei media *mainstream* manchi di alcune condizioni pragmatiche – per cui è improponibile ogni analogia con le conversazioni faccia a faccia e tanto meno con i discorsi specialistici – si tratta di accertare se i mass media funzionino o meno da "fedeli intermediari" nella trasmissione delle informazioni tra il sistema politico, i corpi intermedi della società civile e le sfere private del mondo della vita, concorrendo alla promozione di discussioni razionali e alla formazione di opinioni pubbliche "qualificate". Questa esigenza empirica conduce Habermas a confrontarsi con gli studi di comunicazione politica e più in generale con la *media research*. In particolare, egli esplora due terreni di verifica relativi: 1) all'indipendenza dei mass media; e 2) alla struttura e alla qualità delle comunicazioni (in letteratura, gli effetti dei messaggi sul pubblico).

3.1. L'indipendenza dei mass media

Un complesso mediatico “potenzialmente deliberativo” dovrebbe avere una relativa autonomia dall’ambiente in cui è inserito, ovvero dai sistemi politici ed economici che funzionalmente ne determinano la regolazione e l’approvvigionamento delle risorse. Gli Stati democratici, perciò, stabiliscono i diritti di libertà di espressione e di stampa, il pluralismo informativo e richiedono la professionalità dei giornalisti e degli altri attori del *newsmaking*. Questa autonomia prevede anche margini di autoregolamentazione disciplinati dai codici deontologici e dalle associazioni professionali e, informalmente, dalla critica interna alla comunità giornalistica [2006a, tr. it. 2011, 94]³. Habermas riporta inoltre le condizioni necessarie per “la presunzione di innocenza” ricostruite da John Thompson [1990] nello studio dei mass media americani – condizioni relativamente recenti e comunque continuamente esposte al pericolo della “colonizzazione” delle logiche sistemiche: la “mercificazione” economica e la “burocratizzazione” amministrativa, oltre alle censure e disinformazioni del potere diretto di influenza.

Se esistono strutture per monitoraggio della trasparenza e del pluralismo dell’informazione, altrettanto importanti sono gli assetti proprietari dei mezzi di

3. In *Fatti e norme* troviamo un riferimento al modello di Michael Gurevitch e Jay G. Blumler [1990] sui principi normativi per il sistema mediale: “1) vigilanza sull’ambiente socio-politico, al fine di segnalare ogni tendenza che possa interferire – positivamente o negativamente, sul benessere dei cittadini; 2) sensata composizione dell’agenda; identificazione dei problemi all’ordine del giorno, nonché delle cause che li hanno prodotti e delle forze che li potrebbero risolvere; 3) piattaforme per un comprensibile e illuminato patrocinio, da parte di uomini politici e rappresentanti del popolo, di cause e gruppi di interesse diversi; 4) dialogo attraverso un ampio ventaglio d’opinioni, come pure dialogo tra i detentori del potere (attuali e in prospettiva) e i pubblici di massa; 5) dispositivi obbliganti i funzionari a render conto di come hanno esercitato il loro potere; 6) incentivi perché i cittadini imparino, scelgano e si lascino coinvolgere, invece di limitarsi a seguire passivamente il processo politico; 7) un’opposizione di principio contro quelle forze esterne ai *media* che vorrebbero minarne l’indipendenza, l’integrità e le capacità di servizio; 8) un senso di rispetto per i membri della *audience*, in quanto persone potenzialmente interessate e capaci di capire ciò che avviene nel loro ambiente politico. Sono questi i principi cui si orientano, da un lato, il codice professionale dei giornalisti e l’autocomprensione etica della corporazione, dall’altro lato, l’organizzarsi della libertà di stampa sulla base d’una disciplina giuridica dei media” [1992, tr. it. 1996, 448].

comunicazione. Habermas distingue a tale riguardo tra il fenomeno della “differenziazione funzionale incompleta” e quello della “de-differenziazione di una forma già differenziata”. Per la definizione, egli ricorre a due casi di studio. Il primo è illustrato dal monopolio radio-televisivo nella “Prima Repubblica” italiana, almeno sino agli anni Settanta, dove il sistema dei mass media era in simbiosi con quello politico, tanto che i tre partiti principali – la Democrazia cristiana e, in misura minore, il Partito comunista e il Partito socialista – controllavano tutti gli ambiti della Rai: dalla regolamentazione, alle risorse finanziarie, all’assunzione del personale, sino ai palinsesti delle trasmissioni. Habermas condivide il giudizio di Cinzia Padovani [2005], secondo cui quel modello garantiva un certo pluralismo, ma non l’autonomia. Quindi, l’avvento della televisione commerciale viene interpretato come una “reazione di apertura” [2006a, tr. it. 2011, 98]. Un esempio di “de-differenziazione temporale”, invece, è dato dalla manipolazione dell’opinione pubblica compiuta dall’amministrazione di Bush junior, prima e dopo l’invasione dell’Iraq nel marzo 2003 – su cui Habermas intraprese una campagna di contro-informazione. Egli ritiene che, rispetto alla differenziazione incompleta, quella temporanea può sembrare un “male minore”. Tuttavia, questa variante di controllo sui mezzi di comunicazione può generare delle conseguenze ancor più gravi [*Ibidem*]. Questo avviene perché i partiti politici di governo sono, normalmente, i principali fornitori d’informazione politica ai mass media: producono e forniscono la maggior parte delle notizie, dei dati e dei commenti e hanno un accesso privilegiato, cioè sono in posizione dominante rispetto agli altri attori sociali. Se viene meno il potere di controllo e critica del sistema mediale il loro potere di influenza non sarà più soggetto ad alcuna limitazione e i mass media ne saranno screditati. Una considerazione analoga riguarda l’“influenza illegittima” dei sistemi sociali della società civile e dei soggetti economici, considerando *in primis* gli assetti proprietari dei mezzi di comunicazione di massa. La “conversione” del potere economico-sociale in influenza sui processi di formazione dell’opinione pubblica è relativamente problematica finché le idee sono trasparenti e gli attori possono contare solo sulla forza della loro reputazione e dei loro buoni argomenti [ivi, 92]. Certamente, Habermas riconosce che le *lobbies* riescono a promuovere i loro interessi particolari grazie al vantaggio di risorse materiali, alle campagne pubblicitarie, alle relazioni pubbliche e, non da ultimo,

alla corruzione [ivi, 94]. Ma l'indipendenza dei mass media è capitalmente messa in pericolo se i proprietari privati degli imperi mediatici – al di là della loro legittima funzione privata e aziendale – sfruttano il potere economico per ottenere un'influenza politica, come hanno ben dimostrato i casi di Rupert Murdoch a favore di Margaret Thatcher, George W. Bush e Tony Blair, e quello italiano di Silvio Berlusconi [ivi, 100]⁴.

3.2. *La struttura e la qualità della comunicazione mediale*

Anche se vi fosse una certa indipendenza del complesso mediale dai sistemi politici ed economici, dovrebbe essere ancora accertata la “struttura” e la “qualità” del dibattito pubblico su larga scala nei mezzi di comunicazione [ivi, 79]. Habermas segue quindi il doppio registro normativo ed empirico della teoria critica che ricostruisce pragmaticamente “le condizioni necessarie per il profilarsi di opinioni pubbliche rilevanti e sufficientemente elaborate nella riflessione” ma indica alla ricerca sociologica i “criteri per l'identificazione e l'analisi delle cause delle patologie della comunicazione” [ivi, 87].

Riguardo alla struttura delle comunicazioni mediali il primo elemento da considerare è che si tratta di una sfera relazionale “astratta”. L'assenza di interazioni dirette tra emittenti e destinatari rende impossibile il “gioco” di “domanda e risposta” tipico delle conversazioni in cui si avanzano pretese di validità e attivano processi di comprensione, intesa e “fusione di orizzonti”. Habermas rimarca che le “poderose correnti” della comunicazione mediale assomigliano piuttosto a “una rete di transazioni tra acquirente e offerente con prezzi regolamentati. [...] Sganciati dalle loro semplici interazioni, i contenuti semantici cominciano a fluttuare liberamente senza la forza imperativa delle pretese di validità sollevate dall'uno all'altro. Non appena le opinioni degenerano a *mere* opinioni, viene meno anche l'invito alla presa di posizione” [ivi, 81].

4. Per il caso italiano – divenuto un oggetto di studio per la comunità internazionale –, Habermas si affida alle analisi di Paul Ginsborg [2003, tr. en. 2004].

Il secondo aspetto che pregiudica lo scambio discorsivo è l’“impressionante densificazione e moltiplicazione” di messaggi, idee, voci e immagini [van den Daele, Neidhardt 1996]. Habermas segue la definizione di Manuel Castells [1996-98, tr. it. 2002] di una “età dell’informazione” segnata dall’estensione e accelerazione dei flussi comunicativi, in cui anche la politica sembra “liquefatta”, “assorbita” e “trasformata” nella sfera pubblica mediale [2006a, tr. it. 2011, 77-78].

Oltre all’overdose da esposizioni mediatica e alla spettacolarizzazione della politica, in terzo luogo, la crescita del sistema mediale si accompagna alla differenziazione della sfera pubblica, con molteplici media, fonti, forme e contenuti – e alla “frammentazione” del pubblico mediale. Il mega-testo della sfera pubblica generale è incessantemente riscritto in un numero indefinito di micro-testi e in una miriade di circuiti che tematizzano questioni sovente intrecciate di cronaca, politica, economia, cultura, sport o intrattenimento e che, attraverso ponti ermeneutici, definiscono sfere pubbliche parziali, porose, più o meno specializzate e in collegamento tra loro. Un fenomeno riconfigurato totalmente dai nuovi media.

Un quarto ostacolo alla riproduzione su ampia scala del modello deliberativo è la struttura “asimmetrica” delle relazioni tra gli attori. Ciò che viene meno è lo “scambio di ruoli” tra parlanti e destinatari tipico del discorso e si ha l’impressione che i cittadini siano trasformati in un pubblico anonimo e passivo di “spettatori”: “il modo migliore di immaginare la comunicazione di massa nella sfera pubblica è quello di porla in analogia con il palcoscenico, dove non è consentito uno scambio di ruoli tra il numero limitato degli attori e il pubblico di spettatori muti. Certo, gli attori recitano *per* il pubblico, ma questo ha solo la possibilità, alla fine, di un atto o dello spettacolo, di tributare *complessivamente* degli applausi o di esprimere la propria disapprovazione” [ivi, 82]. Sul ruolo tutt’altro che passivo del pubblico si tornerà a breve ma l’asimmetria è strutturale e Habermas trova ulteriori conferme negli studi empirico-normativi dell’allievo Bernhard Peters [2007]. I principali attori che compongono la scena politica della sfera pubblica sono i professionisti dei media e i politici di professione e, solo in misura inferiore, alcuni rappresentanti della società civile e della cultura (lobbisti, rappresentanti di ong, esperti, filantropici, intellettuali, scienziati, artisti, etc.). Qualunque sia il “capitale” – economico, sociale e culturale – detenuto da tali soggetti, essi

appartengono a un'élite e hanno maggiori opportunità di convertire quel capitale in influenza politica attraverso i mezzi di comunicazione di massa.

Habermas ritiene che, rispetto al pubblico, questi attori esercitino una serie di poteri informativi, cognitivi e normativi che nella *media research* sono stati studiati come effetti di “agenda setting”, “framing” e “spirale del silenzio” – un “potere dei media” che si basa sulle infrastrutture tecnologiche della comunicazione di massa e un ruolo svolto dagli attori dominanti [cfr. Jarren, Donges 2006].

I protagonisti dei mass media che ne costituiscono l’“infrastruttura”, in particolare i professionisti (giornalisti, redattori, registi, editori, etc.), dispongono del potere di stabilire l’agenda dei media, selezionando i messaggi salienti nel flusso di informazioni e decidendo se e quando presentarli sulla ribalta dell’agenda pubblica come questioni socialmente rilevanti [2006a, tr. it. 2011, 93]. Habermas conferma l’approccio dell’“agenda setting” proposto negli anni Settanta [McCombs e Donald Shaw 1972; Cobb, Ross e Ross 1976; Shaw 1979] e che nel tempo si è diffuso e sofisticato. Un secondo potere dei media concerne come le informazioni sono trasmesse al pubblico, il *format*, il contenuto, lo stile e l’angolo di presentazione o “inquadratura” (“cornice”) [Habermas 2006a, tr. it. 2011, 93]. I messaggi, infatti, non solo sono selezionati, ma anche interpretati. Egli conferma qui un effetto noto come “framing” [ivi, 76; cfr. Druckman 2004]. I mass media creano, infine, un “clima di opinione” (*Meinungsklimas*) dominante nella sfera pubblica. Troviamo, qui, un concetto introdotto da Elihu Katz e Paul F. Lazarsfeld [1955, tr. it. 1968, 95] e approfondito da Elisabeth Noelle-Neumann nella teoria della “spirale del silenzio” [1980, tr. it. 2002]. Per la “cumulazione”, “consonanza” e “onnipresenza” dei messaggi, più i mass media rappresentano certi argomenti e propongono certi giudizi, più essi si imporranno al pubblico. Viceversa, ciò che non appare sui mass media o vi è screditato tenderà a esserlo anche per il pubblico [Habermas, 2006a, tr. it. 2011, 90].

Nel modello deliberativo, le discussioni delle élites dovrebbero collegarsi con le conversazioni di una società civile pronta ad accoglierle e rispondervi in un processo di apprendimento collettivo che costituisca delle opinioni pubbliche “qualificate” [2006a, tr. it. 2011, 96]. Sennonché Habermas non ha mai nascosto il proprio sconforto per la bassa qualità della comunicazione mediale.

Sul lato della domanda, i dati sull’“ignoranza politica” dei cittadini non lasciano ben sperare, anche se le conclusioni non sono definitive. Per un verso, numerose ricerche [Somin 1998; Weinshall 2003; Friedman 1998, 2002; Talisse 2004] rilevano che i “cittadini medi” sono in genere disinformati e disinteressati alla politica [Habermas 2006a, tr. it. 2011, 96]. Per l’altro, diversi studi [Verba *et al.* 1995; Vester *et al.* 2001] evidenziano che le motivazioni e cognizioni per memorizzare ed elaborare dei messaggi politici complessi sono distribuite in maniera diseguale [Habermas 2006a, tr. it. 2011, 168]. Sul lato dell’offerta, se il consumo di programmi televisivi e radiofonici rafforza un senso di “impotenza”, “apatia” e “indifferenza” politica, “dobbiamo ricercarne le cause nei format e nei contenuti della comunicazione politica e non in uno stato di paralisi della società civile” [ivi, 102]. Le ricerche di Carl Boggs [1997] sul “declino della sfera pubblica” avrebbero mostrato che è il modo di presentare il contenuto della comunicazione mediale che concorre a estraniare i cittadini dalla politica e diffondere “disposizioni di spirito privatistiche e antipolitiche”. Habermas trova così conferma alla tesi che la “colonizzazione” della sfera pubblica da parte delle logiche di mercato riguarda anche la sfera della comunicazione politica: “Il mutamento di stile nella comunicazione di massa rivela la tendenza a una ridefinizione di questioni politiche in categorie proprie della pubblicità” [2006a, tr. it. 2011, 103]. Ancora nella “Prefazione alla presente edizione italiana” di *Fatti e norme*, Habermas ribadisce che i “selvaggi flussi comunicativi” della più ampia sfera pubblica dominata dai mass media possono, tutt’al più, mobilitare problemi importanti e risposte controverse mentre le argomentazioni vere e proprie sono sempre più rare [2012, tr. it. 2013, IX].

In particolare, gli aspetti più preoccupanti riguardano la diffusione dell’*infotainment*, la “popolarizzazione del messaggio”, la “personalizzazione dei dibattiti”, la “drammatizzazione degli eventi”, la “polarizzazione delle posizioni” e l’“accentuazione dei conflitti” [2006a, tr. it. 2011, 104] – tutti aspetti su cui Habermas torna più volte ma solo in commenti affidati a interventi giornalistici sui nuovi sviluppi del sistema mediale.

4. *La battaglia per la formazione di opinioni riflessive non è persa*

I risultati della *media research* mostrano il processo di “disgregazione della sfera pubblica liberale”. Eppure, Habermas ritiene che la concettualizzazione deliberativa dell’“opinione pubblica” mantenga una propria “grandezza controfattuale” [1990, tr. it. 2002, XXVI]. Nonostante la descrizione di una situazione linguistica lontana dai presupposti “ideali”, egli è convinto che né la struttura astratta e asimmetrica né la qualità degradata della comunicazione mediale ostacolino almeno la “formazione di opinioni pubbliche filtrate dalla razionalità e, in questo senso, «riflessive»” [2006a, tr. it. 2011, 64]. E tale aspettativa sembra bastargli [ivi, 84].

Per comprendere questa valutazione, va ricordato che Habermas ha sempre concepito i mass media come una “forma generalizzata di comunicazione” che resta “legata a contesti di mondo vitale” e che “alleggerisce” il rischioso e dispendioso processo di formazione delle opinioni e coordinamento delle azioni tramite l’intesa [ivi, 1069]. Una perdita di qualità nella comprensione linguistica dell’informazione è inevitabile e, anzi, è necessaria per la generalità dei diversi pubblici: “Accanto ai *media* di regolazione e controllo (il denaro e il potere) con cui i sottosistemi dell’economia e dell’amministrazione si sono resi autonomi dal mondo vitale, le forme generalizzate di comunicazione dei mass media non sostituiscono ma «condensano» la comprensione e discussione, allontanano la formazione dell’opinione pubblica dal provincialismo dei contesti culturali limitati e istituiscono una rete virtualmente compresente di contenuti semplificati” [1992, tr. it. 1996, 427].

Per altro verso, Habermas si è allontanato dalle tesi sulla “mercificazione” dei prodotti, “stereotipizzazione” dei contenuti e “manipolazione” del pubblico espresse da Horkheimer e Adorno nel capitolo sull’industria culturale [1947, tr. it. 1966; cfr. Corchia 2014] e in altri scritti. Già nella *Teoria*, dopo aver descritto le ricerche dei maestri, egli rilevava le “riserve empiriche che si possono mettere in campo contro ipersemplificazioni stilizzanti. Questa teoria, infatti, procede in modo astorico e non [...] è abbastanza complessa per tener conto delle accentuate differenziazioni nazionali, a cominciare dalle diversità della struttura organizzativa privata, di diritto pubblico e statale degli enti di trasmissione sino alle diversità

dell'impostazione dei programmi, delle abitudini di ricezione, della cultura politica [1981, tr. it. 1986, 1068]. Quelle tesi mostrano forti similitudini con quattro assunti della “teoria ipodermica”: 1) la raffigurazione del pubblico come soggetto “passivo” di una comunicazione di massa totalmente subita e compiutamente pervasiva; 2) la convinzione che l'industria culturale persegua nel suo insieme l'interesse a manipolare le coscienze degli spettatori; 3) l'idea che lo spettatore sia una monade isolata direttamente colpita dai mass media, senza alcuna intermediazione; 4) l'attenzione rivolta alla produzione dei messaggi comunicativi e culturali a discapito dell'effettiva ricezione e interpretazione anche negoziata e oppositiva dei pubblici. Tali assunti sono stati confutati dalle indagini empiriche [ivi, 1070-1071], per cui la “profonda revisione” della prima teoria critica doveva iniziare dalla constatazione degli effetti ambivalenti, al contempo “autoritari” ed “emancipatori” della comunicazione dei mass media [ivi, 1069].

Nonostante questi limiti alla deliberazione, infatti, Habermas ha evidenziato nel corso del tempo una serie di elementi contrapposti.

La prima considerazione può sembrare banale ma consente di replicare al modello ipodermico. Nelle società contemporanee – persino nei regimi politici meno democratici – esiste una molteplicità di portatori di diversi interessi materiali e culturali, spesso divergenti, per cui “gli enti di trasmissione sono esposti a interessi concorrenti e non possono affatto integrare senza soluzione di continuità punti di vista economici, politico-ideologici, professionali e di estetica mediale” [ivi, 1070; cfr. Kellner 1981].

Sul versante della struttura, poi, Habermas osserva che rispetto a quanto previsto da quel modello comunicativo, per cui vi sarebbe una relazione diretta e univoca tra i set di stimoli e risposte, “lo sviluppo tecnico dei *media* elettronici non si svolge necessariamente nella direzione di una centralizzazione delle reti, anche se per ora *video-pluralism* e *television democracy* non sono molto di più che visioni libertarie [1981, tr. it. 1986, 1071]. La suggestione che, sul finire degli anni Settanta, Habermas traeva dalle “Considerazioni impolitiche” di Hans Magnus Enzensberger [1974, tr. it. 1977], diventerà attuale tre lustri dopo con la rivoluzione del digitale e di internet.

Rispetto ai contenuti dei messaggi, inoltre, solo una concezione apocalittica può ritenere che i mass media siano portatori unicamente di effetti manipolatori

e non anche di contenuti critici: “le trasmissioni non corrispondono affatto soltanto o anche solo prevalentemente agli standard della cultura di massa e, persino quando assumono le forme banali dell'intrattenimento popolare, possono benissimo contenere messaggi critici – *popular cultur as popular revenge*” [1981, tr. it. 1986, 1970; Singlewood 1977].

Oltre a citare lo studio di Joseph T. Klapper [1960, tr. it. 1964] sui “fattori di mediazione” rispetto al messaggio e rispetto al pubblico [Habermas, 1990, tr. it. 2002, XXV], da cui emerge sia la differenziazione per forma e contenuto sia il ruolo delle variabili individuali, lo studioso tedesco pone in evidenza due dei risultati delle ricerche realizzate da Lazarsfeld e collaboratori [Lazarsfeld *et al.* 1948; Lazarsfeld, Katz 1955, tr. it. 1968] che misero in discussione gli assunti della teoria ipodermica proponendo il modello *Two-Step Flow*: a) gli individui non sono socialmente isolati di fronte ai mass media e anzi sono parte di una rete di relazioni che dà rilevanza ai messaggi e rielabora i significati; e b) i pubblici non sono tutti egualmente soggetti alle campagne di informazione e all'interno di questi “media di comunicazione personali” (conversazioni, incontri, etc.) vi sono leaders d'opinione che esercitano diverse forme di influenza [1981, tr. it. 1986, 1970; cfr. McQuail, Windahl 1993].

Habermas fa appena un cenno a uno dei temi di ricerca che identificano i *Cultural studies*, cioè quello delle possibili modalità di decodifica dei messaggi o letture – “egemonica”, “negoziata”, “oppositiva” – che il pubblico dei media elabora a dispetto degli intenti di provocare certi effetti da parte dei produttori dei contenuti e di chi organizza la codifica e la trasmissione: “i messaggi ideologici mancano il loro destinatario poiché il significato, inteso in condizioni di ricezione di un determinato sfondo sub-culturale, è capovolto nel suo contrario” [1981, tr. it. 1986, 1970; cfr. Kellner 1979]⁵. Anche gli studi sugli *information*

5. Nell'*Introduzione* alla seconda edizione di *Storia e critica dell'opinione pubblica*, citando gli studi di Raymond Williams [1979, tr. it. 2000; 1983], Stuart Hall [1980, tr. it. 2000] e David Morley [1986], Habermas sottolinea come l'analisi di quelle “diverse strategie di interpretazione degli spettatori” [...] ben illustra il mutamento di prospettive nei confronti dei più antichi modelli di spiegazione, che ancora procedevano con catene di effetti lineari” [1990, tr. it. 2002, XXV; ivi, XXIIIn]. Va detto che nelle sue opere non vi sono approfondimenti delle sfere pubbliche oppostive, al centro della teoria critica di Oskar Negt e Alexander Kluge, e poi Axel Honneth, Seyla Benhabib e Nancy Fraser [cfr. Neumann 2016].

shortcuts (le “scorciatoie informative”) nello sviluppo di orientamenti di lungo periodo [cfr. Delli Carpini 2004; Dalton 2006] ridimensionano il pessimismo sull’ignoranza dei cittadini: “risulta che ascoltatori e spettatori prendono posizione su temi politici in maniera razionale, ancorché sulla base di processi più o meno inconsci. Gli atteggiamenti di qualche rilievo si formano cioè per un accumularsi di reazioni – che sovente restano implicite e vengono “dimenticate” nel corso del tempo – di fronte a una serie di informazioni spezzettate e raccolte casualmente, valutate in prima battuta sullo sfondo di schemi concettuali emergenti e fluidi” [Habermas 2006a, tr. it. 2011, 96-97].

Infine, egli dà rilievo alla crescente “volatilità” delle posizioni e scelte politiche a breve termine degli elettori su partiti, temi ed eventi mediatici, assumendola come un indicatore del carattere riflessivo del pubblico [ivi, 90]. L’opinione pubblica negli Stati democratici manifesta una singolare resistenza ai tentativi di influenza esplicita e Habermas è convinto che le idee possano essere condivise nella sfera pubblica solo se capaci di suscitare reazioni di consenso e che siano capaci di colpire l’attenzione generale solo se entrano in “risonanza” con il pubblico [1992, tr. it. 1996, 431-432].

A ben vedere, però, la sua fiducia nella forza razionalizzante della sfera pubblica risiede, in ultima istanza, sul ruolo-guida della “stampa di qualità” sul sistema mediale e non da ultimo sull’impegno degli intellettuali nell’attivare processi di apprendimento. Ancora soltanto un decennio fa, Habermas presentava la stampa di qualità come il *medium* di approfondimento, riflessione e discussione – seppure in forma indiretta non essendo più la principale fonte di informazione. Ciò è dovuto al fatto che, sebbene molti studiosi ritengano che il giornalismo politico sia destinato storicamente a perdere rilievo [Hickethier, 2003], esisterebbe “una gerarchia informale che garantisce un ruolo di guida, nello scambio intermediatico, alla stampa nazionale di qualità (quotidiani e settimanali) e alle riviste specializzate. Le notizie e i commenti dei quotidiani e delle principali riviste a diffusione nazionale svolgono per gli altri una funzione di modello e d’ispirazione” [2006a, tr. it. 2011, 94]. Si tratta di una tesi che Habermas aveva fatto valere contro i maestri francofortesi già nei primi anni Ottanta, quando – facendo propri i risultati delle ricerche sulla televisione americana di Douglas Kellner [1981] – affermava che “gli enti di trasmissione non possono normalmente sot-

trarsi senza conflitti agli obblighi derivanti loro dal compito giornalistico” [1981, tr. it 1986, 1070].

Il timore che la logica di mercato impedisca alla stampa “seria” di svolgere la duplice funzione di soddisfare la domanda di informazione e cultura, pur rimanendo redditizia, è alla base della presa di posizione di Habermas a favore del finanziamento pubblico per i quotidiani e le riviste in difficoltà economica e di interventi che promuovano un “sistema televisivo duale”: “Senza gli impulsi di una stampa capace di fare opinione, di informazione affidabile e di commenti accurati, la sfera pubblica non può più prodigare queste energie” [ivi, 61]. Così Habermas conclude con un interrogativo apparentemente ingenuo ma illuminante: “Quando si tratta di gas, elettricità o acqua lo Stato ha l’obbligo di assicurare l’energia alla popolazione. Non dovrebbe essere parimenti obbligato quando si tratta di quel tipo di «energia», senza il cui afflusso sorgono perturbazioni che danneggiano lo stesso Stato democratico?” [ivi, 62].

Un ruolo particolare, infine, è riservato agli intellettuali o meglio agli intellettuali “veri”, distinti dagli “intellettuali dei media”. Sin dall’*Intervista con Hans Peter Krüger*, Habermas aveva criticato quest’ultimi come persone “esibizioniste” e “narcisistiche” che si ritengono responsabili di cose che non li riguardano e di cui non possiedono precise cognizioni. Facendo sfoggio di conoscenze, per così dire, di seconda mano, gli intellettuali dei media si presentano al pubblico come esperti anche se, principalmente, l’intento è quello di mettere in scena se stessi. Si assiste alla diffusione di una “sociologia vaga e talvolta improbabile” impersonata *ad hoc* da politici, giornalisti, satirici, conduttori d’avanspettacolo, ma anche accademici – pubblicisti improvvisati in cerca di consenso presso il pubblico e che si alternano sulla carta stampata, le trasmissioni radiofoniche e gli schermi televisivi. In questo “straripamento della comunicazione di massa”, gli “intellettuali veri” sembrano essere divenuti delle figure fuori moda, nella divisione del lavoro tra chi affolla il “palcoscenico mediatico” e coloro che interpretando i “ruoli di spettatori” restano in galleria [1989, tr. it. 1990, 100]. Per contro, l’intellettuale dovrebbe mobilitare un sapere diffuso che traduca il linguaggio degli esperti e dei comunicatori di professione in un linguaggio dell’esperienza, fruibile dal grande pubblico dei profani, senza che ciò comporti un’insensibilità verso la varietà dei problemi e temi di pubblico interesse [1992, tr. it. 1996, 435]. Tempo dopo,

Habermas coglierà l'occasione del conferimento del premio “Bruno Kreisky” per intervenire nella discussione sul ruolo dell'intellettuale nella società mediatica. La descrizione degli orientamenti e delle modalità comunicative dell’“intellettuale serio” riprende il modello del discorso: “La buona reputazione di un intellettuale, se ne ha una, non è basata in prima linea sulla fama, bensì sul credito che si è acquistato all'interno della propria disciplina e prima che si faccia un uso pubblico del proprio sapere e della propria reputazione. Quando un intellettuale prende parte argomentando a un dibattito, si deve rivolgere a un pubblico non composto da spettatori, bensì da potenziali interlocutori a cui può accadere di dover vicendevolmente rendere conto. Dal punto di vista idealtipico si tratta di uno scambio di argomenti, non di una somma di sguardi fabbricati ad arte. Forse questo spiega come mai i politici, gli esperti e i giornalisti che si incontrano in televisione non lasciano alcun vuoto da colmare per un intellettuale. Tutti gli altri da tempo svolgono in modo migliore il suo ruolo” [2006b, tr. it. 2011, 25].

Nelle parole di Habermas si avverte la consapevolezza del tramonto di una figura con cui, per due secoli si è identificato il “rischiaramento” illuministico delle idee. Una recente intervista al “El País” si apre proprio con la domanda sul “declino dell'intellettuale impegnato” e la risposta accennata contestualizza appena il problema nel “processo accelerato di deterioramento” della sfera pubblica nell'era di internet e dei social network, con la trasformazione della comunicazione degli attori e dell'*audience* [2018, tr. it. 2019].

La conferenza di Dresda dell'ICA è l'ultimo testo sistematico sulla sfera pubblica di Habermas. Nell'ultimo decennio, l'avvento della comunicazione politica sui social network, in un contesto segnato dalle campagne elettorali permanenti e l'ibridazione del sistema mediale, ha condotto molti studiosi delle discipline comunicative a interrogarsi sull'attualità del modello habermasiano. Nei suoi scritti non si trovano risposte compiute a queste nuove sfide bensì molti timori e alcune illuminanti intuizioni affidate ai suoi interventi più giornalistici. Valutare l'adeguatezza della sua concezione, alla luce delle indagini sulla comunicazione politica, che continuano a tenerla come modello di confronto, seppur criticamente, può essere solo l'oggetto di un altro saggio. Personalmente, riteniamo che quella di Habermas sia ancora una cornice teorica stimolante per la ricerca sociologica e fissi bene l'importanza della posta in gioco:

Le sfere pubbliche sono un'acquisizione delle moderne società occidentali fondate su numerosi presupposti e perciò difficilmente riconducibile a un modello evolutivo. Anche nei loro luoghi d'origine non possiamo essere sicuri che si manterranno intatte. Assieme al crollo di questa complessa e gracile struttura di comunicazione sparirebbe tuttavia un fondamento sociale essenziale per l'esistenza dell'autocomprensione politica propria delle società moderne, cioè di quelle democrazie organizzate in Stati di diritto, intese quali associazioni autonome di cittadini liberi e eguali [2006a, tr. it. 2011, 104].

Riferimenti bibliografici

AFFUSO, O.,

2010, *Il concetto di sfera pubblica: Habermas rivisitato*, in O. Affuso, P. Jedlowski (a cura di), *Sfera pubblica: il concetto e i suoi luoghi*, Pellegrini, Cosenza, pp. 9-39.

BOGGS, C.,

1997, *The great retreat: Decline of the public sphere in late twentieth-century America*, in "Theory and Society", 26(6), pp. 741-780.

CASTELLS, M.,

1996-1998, *L'età dell'informazione: economia, società, cultura*, 3 voll., Egea, Milano, 2002-2004.

CEPPA, L.,

2001, *Dispense habermasiane. Sommari da "Fatti e norme"*, Trauben, Torino.

COBB, R., ROSS, J.-K., ROSS, M. H.,

1976, *Agenda Building as a Comparative Political Process*, in "American Political Science Review", 70(1), pp. 126-138.

CORCHIA, L.,

2010, *La logica dei processi culturali. Jürgen Habermas tra filosofia e sociologia*, ECIG, Genova.

2014, *Le teorie sociologiche sulla comunicazione di massa*, Aracne, Roma.

2016, *Democrazia deliberativa e processi partecipativi*, in Id. (a cura di), *Esperienze partecipative locali*, Pisa University Press, Pisa, pp. 37-56.

DALTON, R. J.,

2006, *Citizen Politics. Public Opinion and Political Parties in Advanced Industrial Democracies*, CQ Press, Washington.

DAHLGREN, P.,

1991, *Introduction*, in P. Dahlgren, C. Sparks (eds.), *Communicating Citizenship: Journalism and the Public Sphere to the New Media Age*, Routledge, London, pp. 1-24.

2007, *Media and the Public Sphere*, in G. Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, John Wiley & Sons, Malden (MA), pp. 2906-2911.

DEFLEUR, M., BALL-ROKEACH, S.,
1976, *A Dependency Model of Mass-Media Effects*, in "Communication Research", 3(1), pp. 3-21.

1985, *Theories of Mass Communication*, Longman, White Plains (NY).

DELANTY, G.,
2007, *Public Sphere*, in Ritzer G. (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, John Wiley & Sons, Malden (MA), pp. 3721-3722.

DELLI CARPINI, M. X.,
2004, *Mediating Democratic Engagement: The Impact of Communications on Citizens' Involvement in Political and Civic Life*, in L. Kaid (ed.), *Handbook of Political Communication Research*, Lawrence Erlbaum Ass., New York, pp. 395-434.

DRUCKMAN, J. N.,
2004, *Political Preference Formation: Competition, Deliberation and the (Ir)relevance of Framing Effects*, in "American Political Science Review", 98, pp. 671-686.

EDER, K.,
2006, *Making sense of the public sphere*, in G. Delanty (ed.), *Handbook of Contemporary European Social Theory*, Routledge, New York, pp. 333-346.

ENZENSBERGER, H. M.,
1974, *Palaver. Considerazioni impolitiche*, Einaudi, Torino, 1977.

FRIEDMAN, J.,
1998, *Public Ignorance and Democratic Theory*, in "Critical Review", 12(4), pp. 397-411.

2002, *Attraction to Distraction: Live Television and the Public Sphere*, in Id., (ed.), *Reality Squared: Televisual Discourse on the Real*, Rutgers University Press, New Brunswick-New York, pp. 138-154.

- FLORIDIA, A.,
2017, *Un'idea deliberativa della democrazia. Genealogia e principi*, il Mulino, Bologna.
- GARNHAM, N.,
1992, *The Media and the Public Sphere*, in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge, pp. 359-376.
- GINSBORG, P.,
2003, *Berlusconi. Ambizioni patrimoniali in una democrazia mediatica*, Einaudi, Torino.
- GUREVITCH, M., BLUMLER, J. G.,
1990, *Political Communication Systems and Democratic Values*, in J. Lichtenberg (ed.), *Democracy and the Mass Media*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), pp. 269-289.
- HABERMAS, J.,
1962, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari, 1971
1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.
1983, *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in Id., *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 49-121
1989, *Intervista con Hans Peter Krüger*, in Id., *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano, 1990, pp. 86-102
1990, *Prefazione alla nuova edizione*, in Id., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. VIII-XLIV
1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano, 1996.
2005, *Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics*, in "Acta Politica", 40(3), pp. 384-392.
2006a, *La democrazia ha anche una dimensione epistemica? Ricerca empirica e teoria normativa*, in Id., *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. 63-108.
2006b, *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, in Id., *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, cit., pp. 5-13.

- 2007, *Media, mercati e consumatori. La stampa seria come spina dorsale della sfera pubblica politica*, in Id., *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, cit., pp. 57-62.
- 2012, *Prefazione alla presente edizione italiana*, in Id., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2013, pp. V-XII.
- 2018, *Il patriottismo liberale contro la melma nazionalista*, in "Reset", 1, 2019.
- HALL, S.,
1980, *Codifica e decodifica*, in A. Marinelli, G. Fatelli (a cura di), *Televisioni. L'audience come volontà e rappresentazione*, Meltemi, Roma 2000, pp. 66-83.
- HOFMANN, M.,
2017, *Habermas's Public Sphere. A Critique*, Fairleigh Dickinson University Press, Lanham.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, TH. W.,
1947, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.
- JARREN, O., DONGES, P.,
2006, *Politische Kommunikation in der Mediengesellschaft: eine Einführung*, Springer-Verlag, Wiesbaden.
- JOHNSON, P.,
2006, *Jürgen Habermas: Rescuing the Public Sphere*, Routledge & Kegan Paul, London-New York.
- KAUTZER, CH.,
2019, *Mass Media*, in A. Allen, E. Mendieta (eds.), *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 263-265.
- KELLNER, D.,
1979, *TV, Ideology, and Emancipatory Popular Culture*, in "Socialist Review", 45(3), pp. 13-53.
1981, *Network television and American society. Introduction to a Critical Theory of Television*, in "Theory and Society", 10(1), pp. 31-62.

- KLAPPER, J. T.,
1960, *Gli effetti delle comunicazioni di massa*, Etas Kompass, Milano, 1964.
- LAZARSELD, P., BERELSON B., GAUDET, H.,
1948, *The People's Choice: The Media in a Political Campaign*, Columbia University Press, New York.
- LAZARSELD, P., KATZ, E.,
1955, *L'influenza personale nelle comunicazioni di massa*, ERI, Torino, 1968.
- LITS, M.,
2014, *L'Espace public: Concept fondateur de la communication*, in "Hermès: Cognition – communication – politique", 70(3), pp. 77-81.
- LITTLEJOHN, S. W., FOSS, K. A. (eds.),
2009, *Encyclopedia of Communication Theory*, Vol. 1, Sage Publications, Thousand Oaks-London-New Delhi-Singapore.
- LIVINGSTONE, S., LUNT, P.,
1994, *The mass media, democracy and the public sphere*, in Id., Id. (eds.), *Talk on television audience participation and public debate*, Routledge, London, pp. 9-35.
- MANCINI, P.,
2009, *Vecchie radici, ambiguità e contraddizioni. La sociologia e lo studio della comunicazione politica*, in "Comunicazione politica", 1, pp. 35-44.
- MCCOMBS, M., SHAW, D.,
1972, *The agenda-setting function of mass media*, in "Public Opinion Quarterly", 36, pp. 176-187.
- MCQUAIL, D., WINDAHL, S.,
1993, *Communication Models for the Study of Mass Communication*, Longman, London-New York.

- MORLEY, D.,
1986, *Family Television. Cultural Power and Domestic Leisure*, Comedia Publishing Group, London.
- NEUMANN, A.
2016, *Conceptualiser l'espace public oppositionnel*, in "Variations", 19, pp. 1-26.
- NOELLE-NEUMANN, E.,
1984, *La spirale del silenzio. Per una teoria dell'opinione pubblica*, Meltemi, Roma, 2002.
- PADOVANI, C.,
2005, *A Fatal Attraction. Public Television and Politics in Italy*, Rowman& Littlefield, Lanham.
- PETERS, B.,
2007, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- PRIVITERA, W.,
2001, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari.
2010, *Per una politica della sfera pubblica*, in C. Papa (a cura di), *Vivere la democrazia, costruire la sfera pubblica*, Ediesse, Roma, pp. 237-253.
2012, *Gli usi della sfera pubblica*, Mimesis, Milano.
- SHAW, E. F.,
1979, *Agenda Setting and Mass Communication Theory*, in "Gazette", 25(2), pp. 96-105.
- SINGLEWOOD, A.,
1977, *The Myth of Mass Culture*, Macmillan, London.
- SOMIN, I.,
1998, *Voter Ignorance and the Democratic Ideal*, in "Critical Review", 12(4), pp. 413-458.

- TALISSE, R. B.,
2004, *Does Public Ignorance Defeat Deliberative Democracy?*, in “Critical Review”,
16(4), pp. 455-463.
- THOMPSON, J. B.,
1990, *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass
Communication*, Polity Press, Cambridge.
- VAN DEN DAELE, W., NEIDHARDT, F.,
1996, *Regierung durch Diskussion – über Versuche, mit Argumenten Politik zu machen*,
in Id., Id. (dir.), *Kommunikation und Entscheidung*, WZB Jahrbuch, Berlin,
pp. 9-50.
- VERBA, S., SCHLOZMAN K. L., BRADY H. E.,
1995, *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*, Harvard University
Press, Cambridge (Mass.).
- VESTER, M., VON OERTZEN, P., GEILING H., HERMANN, TH., MÜLLER, D.,
1995, *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*, Harvard University
Press, Cambridge (Mass.).
- WARNER, M.,
1992, *The Mass Public and the Mass Subject*, in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the
Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge, pp. 377-400.
- WEINSHALL, M.,
2001, *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel: Zwischen Integration und
Ausgrenzung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- WESSLER, H.,
2018, *Habermas and the Media*, Polity Press, Cambridge.
- WILLIAMS, R.,
1979, *Televisione, tecnologia e forma culturale. E altri scritti sulla TV*, Editori Riuniti,
Roma, 2000.
1983, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana Paperbacks, London.

Luca Corchia, Roberta Bracciale

La sfera pubblica e i mass media. Una ricostruzione del modello habermasiano nella communication research

Il saggio intende ricollocare gli studi di Jürgen Habermas sui mutamenti di struttura della sfera pubblica politica nel campo disciplinare della political communication research al fine di indicare operativamente quali elementi fattuali potrebbero confermare la validità del modello normativo deliberativo. Dopo aver introdotto gli esigenti principi pragmatici che improntano l'approccio funzionalista dello studioso tedesco, vengono sistematizzate le sue riflessioni sull'indipendenza dei media dai sotto-sistemi economici e politico-amministrativi e sugli effetti della comunicazione mediale sul pubblico, considerando la struttura delle relazioni e la qualità dell'informazione. Da ultimo, verrà presentata la tesi – oggi divenuta ancor più controversa – che la concezione deliberativa sia in grado di mantenere una “grandezza controfattuale” grazie al ruolo-guida della “stampa di qualità” e all'impegno degli intellettuali “veri”.

Parole chiave

Habermas, sfera pubblica, sistema mediale, comunicazione politica

Luca Corchia svolge attività di ricerca presso l'Università di Pisa (MediaLaB – Big Data in Social & Political Research) ed è associato all'Exzellenzclusters “Die Herausbildung normativer Ordnungen” della Goethe-Universität di Frankfurt am Main. È nel direttivo del Seminario di Teoria Critica e componente dei gruppi di ricerca “RILES” (Ricerche sul Legame Sociale) e “Officine Bourdieu”. Tra le sue pubblicazioni recenti: *I compiti di una teoria critica della società. Il percorso intellettuale di Jürgen Habermas* [2017]; *Bauman e Habermas su teoria e prassi. Alle origini di un confronto incompiuto* [2018]; *Political communication in Social Networks. Election campaigns and digital data analysis* [2019]. Assieme a Stefan Müller-Doohm e William Outhwaite è curatore del volume *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks* [2019].

Roberta Bracciale, Ph.D., è professoressa associata di Sociologia dei media presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Pisa. È direttrice del MediaLaB (Big Data in Social and Political Research Laboratory) dell'Università di Pisa; Membro del collegio di dottorato in "Data Science" della Scuola Normale Superiore di Pisa; Associata di ricerca presso l'Istituto di Informatica e Telematica (IIT) del Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR) di Pisa e Associata di ricerca presso il laboratorio "DeVisu" dell'Université Polytechnique Hauts de France. I suoi attuali interessi di ricerca si concentrano sull'impatto sociale dei media, prestando particolare attenzione alle nuove prospettive di analisi (es. big data e metodi computazionali) nel campo della comunicazione politica. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Define the Populist Political Communication Style: the case of Italian political leaders on Twitter* [con A. Martella, 2017]; *From Super-Participants to Super-Echoed. Participation in 2018 Italian Electoral Twittersphere* [con A. Martella, C. Visentin, 2018]; *Socially mediated populism: communicative strategies of political leaders on Facebook* [con G. Mazzoleni, 2018]; *La politica pop online. I meme e le nuove sfide della comunicazione politica* [con G. Mazzoleni, 2019].

STEFAN MÜLLER-DOOHM

L'Europa di fronte al capitalismo globale¹

1. Addomesticare il capitalismo

Habermas esamina le contraddizioni tra il capitalismo e la democrazia, in quanto ambiti regolati da opposti principi di organizzazione e regolazione [1981, tr. it. 1986, 1007-1010]. Nel capitalismo globale dei mercati finanziari [*globaler Finanzmarktkapitalismus*], in modo ancora più evidente, è inscritta una predisposizione esplosiva, che oltrepassa i limitati meccanismi di controllo statuali. Eppure, Habermas ritiene che il capitalismo possa essere salvato politicamente da sé stesso, grazie a normative giuridicamente legittime. Anche il modello di integrazione sovranazionale dei Paesi europei dovrebbe contribuire a mobilitare le forze di una democrazia cosmopolitica che, attraverso una coordinata “politica interna mondiale” [1995, tr. it. 1998, 169, *trad. mod.*] [*Weltinnenpolitik*], operi per civilizzare il capitalismo. La domanda, sempre più attuale, su come la democrazia possa addomesticare le dinamiche capitalistiche è stata ripresa dopo la crisi economica del 2008, nel saggio *Nach dem Bankrott* [2009, tr. it. 2008]. Qui, Habermas contesta che i costi della “bolla finanziaria” siano stati accollati agli strati della popolazione i cui introiti già non bastano a garantire la sicurezza degli *standard* di vita [*Lebensstandard*]. In tal modo è aumentata la disegualianza sociale, con una esponenziale crescita della povertà

1. In parte, il testo è una rielaborazione del saggio “La civilizzazione del capitalismo globale il futuro dell’Europa” [2014], tradotto da Luca Corchia e Fiorenza Ratti nella raccolta *Negazione e Argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas* [2018, 139-154].

materiale a fronte di maggiori ricchezze. Non si può spiegare la crisi finanziaria riconducendola unicamente all'avidità speculativa di alcuni attori, in particolare i manager bancari. Essa deriva "coerentemente" dalla "logica di massimizzazione del profitto": "ritengo un'ipocrisia puntare il dito su un capro espiatorio. Anche gli speculatori si sono comportati coerentemente, nel quadro legislativo, secondo la logica socialmente riconosciuta della massimizzazione del profitto. La politica si rende ridicola se si mette a moraleggiare, invece di basarsi sul diritto cogente del legislatore democratico. Essa e non il capitalismo è competente per indirizzare al bene comune" [ivi, 2]. Il fallimento dei singoli Stati nazionali è dovuto alla convinzione che gli andamenti dei mercati possano essere lasciati al loro libero corso. Gli interessi degli investitori sono stati trattati accettando il concetto neoliberale di una completa privatizzazione dei compiti delle istituzioni pubbliche, cioè impiegando poco o per nulla le loro possibilità di sanzione [*Sanktionsmöglichkeiten*]. Habermas si scaglia con veemenza [*Vehemenz*] contro questo stato di cose: "Nello Stato democratico costituzionale vi sono anche beni pubblici, come la comunicazione politica non distorta, che non possono essere tagliati su misura dell'aspettativa di guadagno degli investitori finanziari" [ivi, 3]. Al fine di arginare una finanziarizzazione fuori controllo, egli intende integrare il capitalismo, addomesticandolo attraverso la democrazia, ossia con i mezzi di una politica legittimata democraticamente e pubblicamente praticata. La critica del capitalismo ha il proprio punto di fuga [*Fluchtpunkt*] nel tentativo di contrastarne il potenziale distruttivo, prima che si manifesti. Ciò perché – come Habermas aveva preconizzato –, dalla fine del mondo bipolare, nei primi anni Novanta, – "non c'è più alcun modo per uscire dell'universo del capitalismo; è rimasta solo la questione della civilizzazione [...] della dinamica capitalistica dall'interno" [2007, 428]. A differenza degli esponenti che, nel solco della tradizione della teoria critica, insistono sul superamento del modo di produzione capitalistico – per la sua inconciliabilità con la democrazia –, nell'analisi habermasiana, il capitalismo è un prerequisito funzionale delle società altamente sviluppate. Esso può diventare un male allorché rimane de-regolamentato, come vorrebbe il credo neoliberale, ossia quando al rapporto di tensione [*Spannungsverhältnis*] tra il capitalismo e la democrazia sopraggiunge il disequilibrio di entrambi. Qui, il capitalismo risponde ciecamente all'imperativo della logica del profitto e della concorrenza,

con i mercati che dominano la politica, e non viceversa. Ad Habermas, per contro, interessa proprio il primato della politica: “Questa idea di una *programmata auto-modificazione tramite leggi* è verosimile solo a patto di immaginare tutta la società come un’associazione [*Assoziation*] formato gigante, la quale con i media del diritto e del potere politico sia in grado di determinare sé stessa. In realtà, le indagini sociologiche sulla circolazione fattuale del potere ci hanno mostrato che le cose stanno altrimenti” [1988, tr. it. 1992, 92]. Una democrazia stabile, con l’organo di controllo [*Kontrollorgan*] di una sfera pubblica politica, è il contrappeso di un capitalismo sulla cui produttività fanno affidamento, per la loro riproduzione materiale, delle società industriali funzionalmente differenziate. Queste ultime dipendono altresì, per la trasformazione economica dei cicli di crisi [*Krisenzyklen*], dai programmi congiunturali e dalle sovvenzioni politiche – un adattamento che, certo, contiene in sé un nuovo contenuto politico esplosivo [*politischer Sprengstoff*]. Ciò perché vi è il pericolo che le manovre del potere esecutivo producano nuovi dilemmi in merito ai criteri di orientamento verso il bene comune e la neutralità rispetto agli interessi particolaristici. Così, di fronte ai *deficit* di bilancio degli Stati europei, la politica – che persegue una ricapitalizzazione a carico dei contribuenti – non riesce a risolvere il dilemma descritto da Habermas, dotandosi di “una «rete di sicurezza» contro i rischi che minacciano l’integrazione complessiva della società”. E in tal senso – seguendo *Faktizität und Geltung* –, attraverso il *medium* di un diritto riconosciuto come strumento di un ordinamento legittimo divenuto riflessivo, il potere comunicativo deve trasformarsi in potere amministrativo e rendere possibile una politica democratica [1992, tr. it. 2013², 330-331; cfr. 1992, tr. it. 1998, 247-248]. Qui si pone la questione centrale: come può aumentare il potenziale di controllo di una politica democraticamente legittimata alla luce di una drammatica dinamica di crisi che lo mette a repentaglio?

2. La crisi della sovranità nazionale

A questo punto siamo arrivati al tema della democrazia, quale conquista della modernità e a cui Habermas affida la responsabilità di recidere “il nodo gordiano

di problemi che appaiono insolubili” [1991, tr. it. 1992, 99]. Egli conclude con una considerazione che restituisce bene le attese: “Non dico che ci riusciremo. Non sappiamo nemmeno se potremmo riuscirci. Ma poiché non lo sappiamo dobbiamo almeno tentare: le atmosfere apocalittiche consumano le energie di cui si potrebbero nutrire tali tentativi. L’ottimismo e il pessimismo, in questi contesti, non sono categorie appropriate” [*Ibidem*]. La messa a fuoco dei processi decisionali democratici, così come il riferimento ai problemi “apparentemente irrisolvibili” [*schier unlösbar*] di un’economia capitalista in cui lo Stato – nel senso letterale della parola – si rovina i denti con questo osso duro, mostra in tutta evidenza l’enorme fardello sulle spalle della democrazia. Come suoi presupposti generali valgono, anzitutto, i diritti di libertà individuali, ancorati alla Carta costituzionale, che proteggono l’autonomia privata di ogni cittadino nello stato di diritto e, quindi, la base di una costituzione democratica, con cui il principio di massimizzazione della libertà prende una forma legittimamente valida – attraverso l’auto-determinazione. Infine, vi è una sfera pubblica autonoma e strutturata pluralisticamente. Affinché possa essere una forza che promuove la razionalità [*rationalitätsfördernde Kraft*] del confronto politico e delle deliberazioni, la sfera pubblica deve essere istituzionalizzata come uno spazio di formazione dell’opinione e della volontà [*Raum der Meinungs- und Willensbildung*], riempito da singoli attori, ma anche associazioni, iniziative cittadine, movimenti politici e comitati di protesta. Il loro impegno politico – sino ad arrivare alla disobbedienza civile – si prefigge l’attivazione di una sfera pubblica che eserciti, tramite i *media* della comunicazione di massa, una pressione sul sistema politico. Infine, oltre alle libertà fondamentali e alla sfera pubblica, per la democrazia, è costitutivo un complesso di diritti di partecipazione politica [*politische Teilnahmerechte*], che assicuri la possibilità di coinvolgimento nel processo politico, attraverso una prassi di autodeterminazione politica [*politische Selbstbestimmung*].

Habermas traduce nella teoria comunicativa l’idea della sovranità popolare [*Volkssouveränität*] delle dottrine democratiche classiche: il popolo gioca il ruolo di sovrano nella misura in cui partecipa della formazione discorsiva della volontà pubblica. Si giunge, così, al “punto saliente”: il potere comunicativo – generato nella sfera pubblica e la cui legittima validità garantisce i diritti democratici di libertà e partecipazione – ha una doppia funzione: da un lato, esso rappresenta

un contrappeso contro l'autonomia degli interessi specifici dell'apparato statale nei confronti degli interessi generali dei cittadini; dall'altro lato, il potere comunicativo deve prevalere anche rispetto all'economia, per quanto non sia possibile controllare i sistemi economici complessi attraverso forme dirette di partecipazione. Tuttavia, egli ritiene che il processo democraticamente legittimato di formazione dell'opinione e della volontà pubblica possa “tenere sotto scacco tanto gli imperativi sistemici di un apparato statale interventista quanto quelli del sistema economico” [1986, 393].

Questo postulato, per cui anche un capitalismo anarchico su scala globale può essere addomesticato con gli strumenti politici della democrazia, a un primo sguardo, appare convincente. A un secondo sguardo, tuttavia, si nota che il concetto habermasiano di un capitalismo integrato nella democrazia lascia aperte due questioni. In primo luogo, non è chiaro da dove dovrebbe cominciare una civilizzazione [*Zivilisierung*] del capitalismo né quale sia la portata e quali siano i limiti del tentativo di salvare il capitalismo da sé stesso [Streeck 2009]. Secondariamente, ci domandiamo come un tale salvataggio si lasci trasformare in azione politica con l'ausilio di regolativi [*regulativ*] legittimati sul piano giuridico. Sembra, infatti, troppo generica l'indicazione più volte ripetuta, secondo cui si debba trovare un equilibrio tra i poteri di integrazione sociale [*Gewalten der gesellschaftlichen Integration*] – il denaro, il potere e la solidarietà – affinché la forza produttiva della comunicazione possa farsi valere – “e, quindi, orientare questa richiesta ai valori d'uso” [1982, ed. 1985, 36; cfr. 1984, tr. it. 1998, 50-51]. Da ultimo, ma non meno importante, che gli Stati nazionali siano ristretti ai confini operativi di competenza è dimostrato dal fatto che, ad anni di distanza dallo scoppio delle crisi dei mercati finanziari e, quindi, dei debiti sovrani, contro i “mercati”, i Paesi europei non siano stati in grado di attuare un'efficace comune politica di salvataggio. Ciò nonostante i numerosi consulto dei poteri esecutivi al più alto livello multilaterale, negli esclusivi vertici del G8 e G20, e malgrado i criteri di stabilità e le diverse misure fiscali e di politica monetaria dei pacchetti di salvataggio.

Habermas non tende, affatto, ad additare questo fallimento solo al ritegno, all'impotenza e al sovraccarico di richieste dell'élite politica. Piuttosto, egli riconduce il collasso del sistema finanziario alle limitazioni a cui sono soggette le poli-

tiche dei singoli Stati, le quali, peraltro – questa è la tesi – devono essere superate, ampliando la legittimità a livello transnazionale. Anche la concezione di una democrazia transnazionale europea, peraltro, lascia imprecisati i programmi politici e gli interventi necessari per influire sul capitalismo, in base alle regole giuridiche coperte da legittimazione democratica. Dopo tutto, vi sono elementi che lasciano supporre che l’addomesticamento del capitalismo attraverso la democrazia, dati le manovre ristrette della *governance* politica, non conduca a null’altro che al risanamento dell’attuale situazione economica². Non va sottovalutato che a tale riguardo, con l’intervento su *Die Zeit*, il 20 maggio 2010, Habermas ha avanzato alcune proposte: 1) aumento del capitale proprio delle banche; 2) maggiore trasparenza nel movimento degli *hedge funds*; 3) divieti di strumenti speculativi creativi, ma economicamente dannosi; 4) controllo delle transazioni finanziarie; 5) far pagare le tasse alle banche; 6) tenere separate le banche di investimento dalle banche di affari; 7) smembramento precauzionale di quei complessi bancari che sono troppo importanti perché si possa lasciarli fallire [2010, tr. it. 2011, 53].

Anche se si sfruttassero le opportunità offerte dalla politica nel mitigare gli eccessi dell’economia capitalistica, attraverso azioni statali finalizzate al principio democratico del bene comune, ciononostante crescerebbe pur sempre un’altra potenziale fonte di pericolo, che Habermas segnala: uno statalismo che alimenta la ricaduta in riduzionistiche forme tecnocratiche dei processi decisionali. Per lo studioso tedesco, evidentemente, il capitalismo è un “regalo funesto” [*Danaergeschenk*]: senza crisi e senza effetti collaterali patologici [*pathologische Nebenfolgen*], non lo si può avere. Di conseguenza, rimangono in agenda le questioni già sollevate: 1) le forze distruttive del capitalismo possono essere politicamente tenute a bada?; 2) come può il sovrano democratico controllare la logica del profitto, senza che gli interventi del governo siano inefficaci o conducano a un paternalismo civico?; 3) come può, attraverso gli strumenti politici, la società intervenire su sé stessa, cioè sugli aspetti problematici di un’economia di mercato organizzata capitalisticamente?

2. Nella analisi dell’Istituto per la ricerca sociale “Max Planck”, Jens Beckert sostiene che gli strumenti statali di macro-controllo non perseguono il fine di un controllo dell’economia. Viceversa, si tratta di misure adottate per il bene delle banche dei prosperi Paesi europei e che, quindi, perseguono l’unico obiettivo del «salvataggio dei sistemi economici di mercato dalla loro autodistruzione» [2009, 17].

Ho cercato di indicare come Habermas mantenga, sino ad oggi, il programma di ricercare le strade per addomesticare l'economia attraverso la democrazia. Ma la prospettiva si allarga. A causa di un'economia reticolare diffusa in tutto il mondo, che opera globalmente ed è, al contempo, de-regolamentata, c'è bisogno di una costruzione societaria su scala mondiale, che estenda agli stati nazionali dei nuovi contrappesi [*Gegengewichte*] e le strutture democratiche. Un elemento politico della democratizzazione [*Demokratisierung*] su scala globale – che, per Habermas, è divenuta imprescindibile – è dato dagli impulsi verso un'internalizzazione della politica democratica, che potrebbero e dovrebbero provenire dall'integrazione europea: “Solo strutture interregionali del tipo della Comunità europea sono ancora in grado di condizionare il sistema globale a partire da una prospettiva di «politica interna mondiale»” [1995, tr. it. 1998, 169, *tr. mod.*].

3. La doppia costituzionalizzazione dell'Unione Europea

Dalla metà degli anni Cinquanta agli anni Sessanta, quando l'idea di Europa era popolare, fu fondato il Consiglio d'Europa a Strasburgo e firmato il Trattato di Roma nel 1957, Habermas si impegnò poco nel processo di unificazione europea. Allora, per lui, l'unione doganale e la creazione di una comunità economica miravano principalmente a liberalizzare il commercio a vantaggio delle economie di mercato capitalistiche. Solo più tardi, Habermas iniziò a sottolineare le motivazioni pacifiste dell'integrazione, riconoscendo che i sei Stati fondatori erano spinti anche dal desiderio di prevenire future guerre nel continente europeo e integrare la Germania, responsabile della Seconda guerra mondiale e colpevole del mostruoso crimine della Shoah.

L'Unione europea è divenuta una questione politica dominante nella prospettiva habermasiana solo dopo i drammatici eventi del 1989 e le conseguenze della riunificazione tedesca [Patberg 2019, 288-301]. Da un lato, egli voleva scongiurare la rinascita del nazionalismo politico – al di là del nazionalismo del marco [*Deutsche Mark Nationalismus*] –, integrando una Germania politicamente ed economicamente rafforzata in un contesto sovranazionale. D'altro canto, per Habermas non c'erano più dubbi che solo un'Europa unita, dotata di una politi-

ca estera, sarebbe stata in grado di affermarsi nell'ordine multipolare, affermando un modello di riconoscimento delle diverse culture e un modello inclusivo di integrazione sociale basato sul *welfare state*.

Le riflessioni di Habermas sullo sviluppo del processo di integrazione europea, con le sue diagnosi sull'attuale crisi, a causa del suo "svuotamento intergovernativo" [2011a, tr. it. 2012, VIII], e la sua teoria di una democrazia transnazionale possono essere condensate in otto tesi.

1. "L'Unione Europea come comunità basata sullo Stato di diritto". L'idea innovativa delle considerazioni politiche di Habermas si basa sulla differenziazione tra la una "comunità di discendenza" [*Abstammungsgemeinschaft*] e una "comunità basata sullo Stato di diritto" [*Rechtsgemeinschaft*]. Il fondamento dell'Europa, in quanto comunità di cittadini solidali, è il sostrato normativo di una comunità repubblicana incardinata nello Stato di diritto, cioè in una costituzione giuridicamente vincolante e stabilita democraticamente. Ciò perché le procedure democratiche e discorsive dello Stato di diritto garantiscono una coesione sociale completamente nuova grazie alla loro legittimità democratica e su cui dovrebbe costituirsi un'identità europea. Per Habermas, il fallimento della Costituzione europea (il "Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa"), redatta nel 2003 e definitivamente abbandonata nel 2007, è stato un disastro, mentre il Trattato di Lisbona, entrano in vigore nel 2009, è una soluzione di emergenza e in prospettiva una base inadeguata.

2. "Patriottismo costituzionale". La democrazia transnazionale verso cui l'Unione europea si sta dirigendo è una nuova democrazia, senza una comunità di origine. Poiché non esiste ancora un popolo europeo, il patriottismo può essere solo un patriottismo costituzionale [*Verfassungspatriotismus*], basato sui diritti dell'uomo e relativo esclusivamente al contenuto e alla forma democratica di una costituzione politica ancora da creare. Questa costituzione, secondo Habermas, sarebbe il fondamento di un'identità collettiva post-nazionale che svolge il medesimo ruolo che un tempo hanno avuto le nazioni.

3. "Sfera pubblica europea". Contemporaneamente alla costituzionalizzazione del processo di integrazione, in cui si inserisce la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea (la "Carta di Nizza" del 2000), Habermas indica ripetutamente la creazione di una sfera pubblica a livello europeo come condizione

per superare la frammentazione degli Stati nazionali. Egli sostiene che le sfere pubbliche nazionali dovrebbero aprirsi reciprocamente a una comunicazione transnazionale che, attraverso media transfrontalieri, dibatta pubblicamente le questioni europee sottraendole al monopolio dell'espertocrazia. In una relazione tenuta al Goethe Institute di Parigi, nel novembre 2011, Habermas criticò senza indugio ciò che poi ha ripetutamente denunciato come “federalismo degli esecutivi” [*Exekutivföderalismus*]. Egli sostiene che l'integrazione europea non può più essere portata avanti in modo elitario dalle cancellerie. Il federalismo degli esecutivi del Consiglio Europeo è il “modello di un esercizio post-democratico del potere” [Habermas 2011a, tr. it. 2012, VIII]. Senza la formazione di un'opinione pubblica politica non esiste alcun *forum* democraticamente legittimato in cui dibattere sulla costituzione europea. Habermas non ha in mente “una sfera pubblica sovranazionale”, ma “la *transnazionalizzazione* delle sfere pubbliche nazionali esistenti” [2006, tr. it. 2011, 106]. Finché non si sarà creata, i cittadini avranno solo limitate possibilità di contribuire alla definizione dell'ordinamento giuridico europeo. Così, attualmente, essi possono considerarsi solo come destinatari delle leggi, ma non loro autori – una condizione che già in *Faktizität und Geltung* [1992, tr. it. 2013²], era indicata come un presupposto generale del diritto legittimo.

4. “Ordine transnazionale”. Habermas non si limita a questi tre postulati – costituzione europea, sfera pubblica transfrontaliera, partecipazione democratica della società civile –, ma sviluppa una concezione originale per l'Europa nell'ordine transnazionale. Il dato di fatto è la perdita di sovranità degli Stati nazionali e la necessità priva di alternative di ordini sovraordinati di fronte all'avanzare della globalizzazione. Che sia un processo inarrestabile, per Habermas, è una constatazione scontata. Per globalizzazione si intendono “i processi guidati della diffusione su scala mondiale del commercio e della produzione, dei mercati dei beni e della finanza, di mode, media e programmi di notizie e reti di comunicazione, di flussi di traffico e movimenti migratori, dei rischi della grande tecnologia, dei danni ambientali e di epidemie, della delinquenza organizzata e del terrorismo” [2004, tr. it. 2005, 176]. Poiché il campo d'azione degli Stati nazionali si riduce progressivamente, la sovranità nazionale deve essere trasferita al livello europeo – compreso il controllo comunitario sui bilanci nazionali (e la responsabilità

congiunta per i titoli di stato per i Paesi della zona euro). Non esistono limiti territoriali ai rischi ambientali, militari ed economici appena menzionati. Per tale motivo, è quanto mai indispensabile avere una politica che contrasti una progressiva de-solidarizzazione tra e nelle popolazioni degli Stati membri che mina il processo di integrazione.

5. “Democratizzazione”. L’Europa avrà un futuro solo se il Parlamento europeo sarà rafforzato, se la giurisdizione europea sarà ampliata e il potere esecutivo della federazione sarà effettivo. Habermas ribadisce la necessità di una maggiore cooperazione politica tra i Paesi della zona euro (le collaborazioni rafforzate) e, tra le riforme più urgenti, il suffragio universale, liste di partiti transnazionali, un bilancio condiviso e una politica estera comune. Solo attraverso una legalizzazione democratica dell’esercizio del potere politico e tramite una coerente parlamentarizzazione della politica dell’UE, le “forze della natura di tipo sociale che si scatenano a livello transnazionale”, come egli scrive, possono essere “domate” [Habermas 2011b, tr. it. 2012, 41]. Alla capacità di azione sovranazionale, in cui si gioca la sfida con i meccanismi di riproduzione del capitalismo globalizzato, devono affiancarsi procedure legittime di formazione della volontà, basate su democrazia e stato di diritto³.

6. “Un potere costituente misto”. La raccolta *Zur Verfassung Europas* contiene le più recenti riflessioni di Habermas. In questo libro, egli guarda all’Unione Europea dal “punto di vista di un processo costituente *razionalmente ricostruito*” [2011b, tr. it. 2012, 58]. Egli abbandona qui l’idea dello Stato federale (l’UE non è né una comunità di popoli né solo una comunità di cittadini) e giustifica la nuova idea che il potere costituzionale proviene da un *pouvoir constituant mixte*: sia la “comunità politica degli Stati membri” [*politische Gemeinschaft der Mitgliedsstaaten*] che la “comunità di cittadini dell’UE” [*Gemeinschaft der EU-Bürger*] sono soggetti del potere costituente. Si tratta di un potere costituzionale condiviso o più precisamente della “combinazione di sovranità popolare e sovranità statale”. L’Unione Europea è quindi considerata da Habermas come

3. Hauke Brunkhorst ha ragione a criticare il Parlamento europeo: “Mentre le quotazioni dei parlamenti democraticamente più legittimati negli Stati nazionali stanno diminuendo giorno dopo giorno, l’Europa ha un parlamentarismo d’élite. Non è ancora una democrazia che potrebbe finalmente «far ballare» i «rapporti pietrificati» (Marx)” [2012, 407, vedi anche 374 ss.].

una federazione dalla natura singolare. Gli Stati membri mantengono il monopolio dell'uso della forza, ma il diritto sovranazionale ha la precedenza sul diritto nazionale. L'Unione Europea non è e non sarà né uno Stato federale né una confederazione di Stati. Non ha carattere statale, bensì è una forma speciale di comunità sovranazionale legalmente costituita sulla base dei trattati di Amsterdam, Maastricht e Lisbona.

7. “Doppio ruolo degli Stati e dei cittadini dell’Unione”. L’idea di una “condizione della sovranità” implica che i cittadini europei hanno un duplice ruolo, in quanto partecipano al processo di legittimazione politica come cittadini dell’Unione, da un lato, e come cittadini del loro Stato, dall’altro. L’accusa frequente di voler rinunciare agli Stati nazionali fraintende del tutto il suo pensiero. Al contrario, secondo Habermas, gli Stati membri continuano a essere i garanti della giustizia e della libertà: “Gli Stati nazionali sono qualcosa di più di una mera incarnazione di culture nazionali degne d’essere conservate; essi *garantiscono* un livello di giustizia e di libertà che i cittadini vogliono veder conservato” [2011b, tr. it. 2012, 70; cfr. Brunkhorst 2012, 404].

In una prospettiva di lungo periodo, Habermas ricerca una condizione cosmopolita [*weltbürgerlicher Zustand*] nel senso di Kant: un’associazione di cittadini del mondo [*Verbindung von Weltbürgern*] che decidono sui loro affari, che sono di rilevanza globale, attraverso un parlamento mondiale. Nei suoi scritti, Habermas si interessa niente di meno che alla redazione di una costituzione politico-istituzionale per una società mondiale che è oramai sotto il controllo dei vincoli funzionali della globalizzazione economica. Con tale proposito, egli ha sostenuto una riforma cosmopolita delle Nazioni Unite [1998, tr. it. 1999, 70]. Per altro verso, anche nella macro-cornice di una “società mondiale senza governo mondiale” [*Weltgesellschaft ohne Weltregierung*], gli Stati nazionali rimangono una fonte di legittimità per una costituzione denazionalizzata. Questo quadro normativo, infatti, richiede “processi democratici di formazione dell’opinione e della volontà [...], che possono venire pienamente istituzionalizzati soltanto negli Stati costituzionali [...]. Solo nell’ambito di Stati costituzionali democratici sussistono misure di tipo giuridico-organizzativo per una uniforme inclusione dei cittadini nel processo legislativo. Là dove queste mancano, come nelle costituzioni sovranazionali, c’è sempre il pericolo che si affermino egemonicamente

gli interessi di volta in volta «dominanti», sotto il manto di leggi dal dominio imparziale” [2004, tr. it. 2005, 137].

8. “Ordine costituzionale globale”. In relazione alla “totalità di un collettivo sociale” [*Gesamtheit eines sozialen Kollektivs*], Habermas esprime una visione che ancora oggi sembra utopica. Egli immagina un’associazione di cittadini del mondo che decidano sui loro affari politici mondiali in una sorta di assemblea generale. Ancora una volta i popoli della terra – ma adesso tutte le persone – si presentano nel duplice ruolo di “cittadini dello Stato” e “cittadini del mondo”. Nel progetto futuro di un ordine cosmopolitico, a cui Habermas aspira, “la debole costituzionalizzazione destatalizzata rimane totalmente dipendente dal flusso di legittimazione proveniente da ordinamenti costituzionali imperniati sullo Stato” [ivi, 137]. Habermas non auspica un governo mondiale con il monopolio dell’uso della forza, ma un sistema politico “multipolare” privo di qualità statuali. Egli indica questa concezione, che si colloca nella tradizione kantiana, con l’espressione “politica interna mondiale senza governo mondiale” [*Weltinnenpolitik ohne Weltregierung*] [2005, tr. it. 2006].

4. *L’Europa come parte di un ordine mondiale democratico*

Con il modello di integrazione sovranazionale degli Stati europei, Habermas spera che si possano mobilitare le forze contro la temuta “perdita di sostanza” [*Substanzverlust*] della democrazia” [Crouch 2004, tr. de. 2008, 13]. Il futuro dell’Unione europea potrebbe essere quello di “precursore” [*Wegbereiter*] della democrazia cosmopolita. Vorrei sottolineare, infine, tre basilari motivazioni.

In primo luogo, in un ordine mondiale democraticamente costituito, nell’intento di accrescere la loro capacità di trovare soluzioni ragionevoli ai conflitti, tutte le parti interessate dovrebbero essere coinvolte e ogni voto essere rilevante nel processo di consultazione [*Beratungsprozess*]. In secondo luogo, dal processo democratico non scaturisce soltanto un’identità collettiva europea, basata su forme di “solidarietà civica” [*staatsbürgerliche Solidarität*], ma anche un patriottismo che si nutre di una costituzione politica definita assieme. Infine, l’Europa in quanto regime transregionale può accrescere importanza in un mondo globalizzato in cui

i rischi ecologici, militari ed economici non conoscono confini territoriali. Una società europea con le sembianze di una democrazia post-nazionale costituirebbe una svolta storica [*historischer Durchbruch*] verso una politica di autodeterminazione e dei diritti umani a livello transnazionale. Un'Europa democratica avrebbe anche la funzione di importante contrappeso [*Gegenpol*] all'anarchia di un capitalismo globale deregolamentato. Questa idea è l'essenza dell'appello firmato con Jacques Derrida. Qui vi leggiamo che, per essere pronta ad affrontare “una futura politica dell'addomesticamento del capitalismo”, la società europea deve praticare nuove forme di governo al di là degli Stati nazionali [2003, tr. it. 2005, 24]. Si tratta di uno dei traguardi principali – se non quello fondamentale – di una futura “politica interna mondiale”, considerando il fatto che, alla luce dell'esperienza storica, la “capacità di prestazione del mercato” e la “capacità di governo dello Stato” debbano essere maggiormente utilizzate [ivi, 26]. Tuttavia, Habermas non ha analizzato attentamente i meccanismi disfunzionali del capitalismo globale nella “società mondiale senza governo mondiale”.

Egli si concentra piuttosto sull'organizzazione mondiale sovranazionale – parte di un sistema federale a più livelli –, la cui missione politica è quella di concentrarsi sui tre ambiti del mantenimento della pace, dei diritti umani e dell'ambiente. Il compito funzionale della politica interna mondiale, di cui dovrebbero essere fattualmente responsabili gli organismi regionali, secondo Habermas, consiste “da una parte nel superare gli enormi dislivelli nel tenore di vita della stratificata società mondiale, nell'invertire gli squilibri ecologici e nello stornare le minacce alla collettività; dall'altra nel dar vita a un'intesa interculturale finalizzata a un'effettiva parità di diritti nel dialogo fra le civiltà mondiali” [2005, tr. it. 2006, 235]. Così come vi è diffidenza verso un mercato mondiale completamente liberalizzato, nello studio *Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?*, Habermas esprime scarsa fiducia che le crisi globali dei mercati capitalistici possano essere arginate con i soli mezzi politici. Ma allora come? Come già detto, egli confida, anzitutto, nella caparbietà normativa del *medium* giuridico. La speranza nella civilizzazione di un capitalismo che operi su scala planetaria è riposta nelle “risorse di governo: il diritto e il potere legittimo” [2004, tr. it. 2005, 177]. Nella misura in cui, nel contesto di processi di globalizzazione epocali, il sistema economico diviene egemonico, al crescere di questo potenziale di massa

[*Machtpotential*] deve essere contrapposto qualcosa: non già la forza conservativa delle tradizioni etniche o culturali, bensì il potenziale di una “forza comunicativa” che scaturisce dalle procedure democratiche che i cittadini stessi devono mettere in azione.

La riflessione di Habermas sugli aspetti normativi della condotta di vita si basa su di un discorso “dall’interno” della modernità occidentale. Quanto sia realistica tale aspettativa, oggi, continua a essere oggetto di discussione, soprattutto se si è convinti che nella struttura della società della comunicazione sia inscritto un potenziale di ragione pratica costituito intersoggettivamente.

Riferimenti bibliografici

BECKERT, J.,

2009, *Die Anspruchsinflation des Wirtschaftssystems: zur Theorie des Spätkapitalismus im Licht der Finanzmarktkrise*, in "Max Planck-Institut für Gesellschaftsforschung", 9-10.

BRUNKHORST, H.,

2012, *Legitimationskrisen. Verfassungsprobleme der Weltgesellschaft*, Nomos, Baden-Baden.

CROUCH, C.,

2004, *»Postdemokratie«: Dieser Begriff des Politikwissenschaftlers*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008.

HABERMAS, J.,

1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.

1982, *Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik*, in Id., *Kleine Politische Schriften V: Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, pp. 30-56.

1984, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, Edizioni Lavoro, Roma, 1998.

1986, *Entgegnung*, in Joas H., Honneth A. (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 327-405.

1988, *Sovranità popolare come procedura. Un concetto normativo di sfera pubblica*, in Id., *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino, 1992, pp. 81-103.

1991, *La seconda chance dell'Europa*, in Id., *Dopo l'utopia. Intervista ad Habermas raccolta da Michael Haller*, Marsilio, Venezia, 1992, pp. 75-99.

1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2013².

1995, *Una costituzione per l'Europa? Commento a Dieter Grimm*, in Id., *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 167-173.

1998, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Feltrinelli, Milano, 1999, pp. 29-101.

- 2004, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 107-197.
- 2005, *Una costituzione politica per la società plurale mondiale?*, in Id., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 214-253.
- 2006, *La democrazia ha anche una dimensione epistemica? Ricerca empirica e teoria normativa*, in Id., *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 63-107.
- 2007, *Kommunikative Rationalität und grenzüberschreitende Politik: eine Replik*, in Niesen P., Herborth B. (a cura di), *Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007, pp. 406-459.
- 2008, *Ordine planetario internazionale dopo la Bancarotta. La follia della privatizzazione è giunta alla sua fine*, Istituto Regionale di Studi sociali e politici "Alcide De Gasperi", Doc. 4, Bologna, 2008, pp. 2-14.
- 2010, *Abbiamo bisogno dell'Europa! La nuova intransigenza: siamo ormai indifferenti al destino comune?*, in Id., *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, cit., pp. 48-54.
- 2011a, *Prefazione*, in Id., *Questa Europa è in crisi*, Laterza, Roma-Bari, 2012, pp. VII-XII.
- 2011b, *La crisi dell'Unione Europea alla luce di una costituzionalizzazione del diritto internazionale. Saggio sulla costituzione dell'Europa*, in Id., *Questa Europa è in crisi*, cit., pp. 33-94.

HABERMAS, J., DERRIDA, J.,

- 2003, *Il 15 febbraio, ovvero ciò che unisce gli Europei*, in Habermas J., *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 19-30.

MÜLLER-DOOHM, S.,

- 2014, *La civilizzazione del capitalismo globale il futuro dell'Europa*, in Id., *Negazione e Argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas*, Nuova Trauben, Torino, 2018, pp. 139-154.

PATBERG, M.,

- 2019, *Habermas und die Europäische Union: Beiträge zu einer Diskurstheorie supranationaler Demokratie*, in L. Corchia, S. Müller-Doohm, W. Outhwaite (Hrsg.), *Habermas Global. Wirkungsgeschichte eines Werks*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2019, pp. 288-301.

STRECK, W.,
2009, *Und wenn jetzt noch eine Krise käme*, in "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 8
September.

Traduzione di Luca Corchia e Fiorenza Ratti

Stefan Müller-Doohm

L'Europa di fronte al capitalismo globale

Il saggio colloca le riflessioni sull'integrazione europea di Habermas così cruciali nella produzione degli ultimi trent'anni, nel quadro dell'analisi del dissidio tra il capitalismo globale e gli Stati democratici. Viene esaminata la tesi dell'“addomesticamento” degli *animal spirits* tramite normative giuridicamente legittime sia sul piano sovranazionale dei Paesi europei sia su quello internazionale di una “politica interna mondiale”. In particolare, in otto tesi sono condensate le sue considerazioni relative allo Stato di diritto, al “patriottismo costituzionale”, alla sfera pubblica europea, all'ordine transnazionale, alle istituzioni democratiche, al “potere costituente misto”, al “doppio ruolo degli Stati e dei cittadini dell'Unione” e, infine, all'“ordine costituzionale globale” in un quadro politico multipolare.

Parole chiave

Habermas, Unione Europea, capitalismo globale, democrazia

Stefan Müller-Doohm si è formato a Francoforte sul Meno, Marburgo e Gießen, studiando sociologia, scienza politica e psicologia. Dal 2007 è professore emerito presso l'Università di Oldenburg. I suoi interessi scientifici riguardano la teoria sociologica, le interazioni sociali e i processi comunicativi e culturali. È stato direttore del Deutsches Forschungsgemeinschaft-Projekts (DFG) “Ideenpolitische Kontroversen im diskursiven Raum publizistischer Öffentlichkeit. Eine Diskursanalyse intellektueller Interventionen in überregionalen Qualitätszeitungen”, dal quale sono scaturiti la biografia intellettuale su Adorno [2003], una curatela sulla critica adorniana [2008], uno studio introduttivo ad Habermas [2008] e un lavoro collettaneo sulla sociologia degli intellettuali in 20 ritratti [2009]. Dal 2010 a oggi, ha pubblicato una biografia dell'itinerario intellettuale di Habermas [2014] e numerosi articoli. Da ultimo, con Corchia e Outhwaite, ha curato *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks* [2019].

MASSIMO PENDENZA

Cosmopolitismi e cosmopoliti. Ripensare sociologicamente il cosmopolitismo¹

Introduzione

Le riflessioni sui classici della sociologia offrono preziose indicazioni sulla lettura delle dinamiche sociali effetto dei processi di interdipendenza mondiali e sul cosmopolitismo come materia della loro costruzione. Come da qui a poco cercheremo di mostrare, i loro argomenti sono addirittura indispensabili per accreditare la tesi di un *cosmopolitismo sociale*, capace di riconsiderare la nozione di “cosmopolitismo” alla luce del suo rapporto col concreto *milieu* di vita delle persone. Una tesi, vedremo, che avversa l'autonomia concettuale ed empirica del “locale”, inteso come appartenenza ad un particolare ambiente sociale, e del “cosmopolitismo”, generalmente interpretato, all'opposto, come adesione esclusiva alla comunità umana. Oppure, che è lo stesso, che ritiene singolarmente falsa ciascuna delle seguenti affermazioni: a) solo il proprio *milieu* sociale di esistenza può godere dello *status* di realtà tangibile e concreta, essendo la realizzazione dell'unità mondiale una pura utopia o un idealismo da visionario; b) soltanto l'umana comunità mondiale può elevarsi ad avere dignità morale universale, essendo quella locale fonte di conflitti e deleteria per la formazione del genere umano. Rifiutando l'*aut aut* di questa contrapposizione, si

1. Il testo è una revisione del saggio pubblicato sulla “Rassegna Italiana di Sociologia” [Pendenza 2015].

sostiene piuttosto una combinata e intrinseca relazionalità tra i due, tra il locale e il cosmopolitico. Si ritiene, cioè, che sia piuttosto il loro intreccio a dare forma alla realtà e che il cosmopolitismo sia più l'esito di una *trascendenza, senza annullamento, dallo spazio sociale particolare* che non l'espressione di un universalismo cognitivo basato su di una astratta natura dell'individuo e dell'umanità. Si tratta di una tesi elaborata a partire da argomenti germinali di taluni sociologici classici, costitutivi, secondo noi, della curvatura che qui si vuole dare alla nozione di "cosmopolitismo", ripensata sociologicamente.

1. Ripensare il cosmopolitismo

Sebbene con qualche eccezione, il cosmopolitismo è stato sempre presentato come l'alfiere della lotta universale al "particolare", espressione degli interessi dell'umanità contro questa o quella comunità locale. Sin dal pensiero stoico greco e latino – passando per Erasmo da Rotterdam, Kant e quindi dai filosofi dell'Illuminismo – il cosmopolitismo ha infatti sempre considerato il "particolare" – sia dal punto di vista epistemologico che culturale – un ostacolo alla costituzione di una grande comunità umana e universale e al pieno dispiegamento della ragione. Per questa tradizione di pensiero, ciò che più ha contato sono stati solo l'individuo innanzitutto e, con qualche limite, lo Stato ordinatore. Per essa, la relazione sociale non ha avuto bisogno di passare per l'appartenenza specifica ad un concreto *milieu* storico, così come nulla è importato, per il progresso e lo sviluppo, il concreto spazio sociale sui cui questi ultimi andavano ad innestarsi. Perfino il moderno Stato nazionale, il quale – dicono i cosmopoliti liberali – si regge sul principio della libertà di autodeterminazione in qualunque luogo del mondo, non ha avuto bisogno dell'elemento etnico nazionale se non come appendice del potere statale. Il risultato è stato un'enfasi verso i valori della solidarietà universale, che tutto accoglie purché staccata da ogni radice sociale, e una sottovalutazione dell'elemento particolare, nazionale o locale, che invece fissa l'esistenza ad una concreta realtà storico-culturale. Una contrapposizione oggi criticata da tanti cosmopoliti (*new cosmopolitans*), per i quali una riconciliazione non solo è possibile, ma è addirittura sentita come necessaria [Cheah, Robbins 1998;

Calhoun 2003; Pollock *et alii* 2000; Hollinger 2001; Fine 2003; Delanty 2006]. Una riconciliazione che avrebbe probabilmente come risultato la risoluzione di un dualismo ontologico nel quale ad essere denigrata è stata quasi sempre “l’esperienza e la pratica di vita locali, *implicitamente* presentate come misere, arretrate, provinciali, conservatrici, ignare, prive di una visione più ampia” [Tomlinson 1999, tr. it. 2001, 218].

Questa tensione tra il “cosmopolitico” e il “locale/particolare” ha costretto il cosmopolitismo a fare i conti con sé stesso aprendo di fatto una crepa al suo interno. L’esito è stata una netta divaricazione tra due posizioni: a) da una parte, coloro che continuano a propendere per una versione tradizionale del cosmopolitismo – che potremmo qui definire per comodità *universalista* – per i quali vale ancora il rifiuto del “sociale” e di tutto ciò che è locale e concreto; b) dall’altra, quelli che invece sostengono una versione situata del cosmopolitismo – che noi preferiamo denominare *sociale*² – per i quali invece è opportuna un’apertura al particolare *milieu* sociale, come aspetto situato dell’“universale”.

Sebbene le due versioni del cosmopolitismo abbiano in comune il fatto di pensare all’individuo come ad un cittadino del mondo che concede fedeltà alla comunità mondiale degli esseri umani [Sheffler 1999, 258], tra i due partiti la differenza è netta. Mentre per i cosmopoliti universalisti la “diversità” è un problema, per i cosmopoliti sociali è invece un “fatto” con cui bisogna fare i conti. Se per i primi il mondo può essere unificato senza il bisogno di ancoraggi in culture particolari e il concreto *milieu* locale è considerato un ostacolo alla solidarietà universale, per i fautori del “cosmopolitismo sociale” l’unità può essere viceversa realizzata solo dando importanza a coloro con i quali si è intimamente connessi e con cui si condivide la quotidiana (anche immaginata) solidarietà. Entrambi condividono il sospetto per la chiusura: laddove però per la versione universalista del cosmopolitismo questa è per lo più temuta, per quella sociale essa è solo

2. Ci sono in realtà parecchie formule con cui indicare questa combinazione, molte delle quali presentano poche e impercettibili differenze. Ne segnaliamo alcune: “rooted cosmopolitanism” [Cohen 1992; Ackerman 1994], “thin cosmopolitanism” [Dobson 2006], “actually existing cosmopolitanism” [Robbins 1998], “embedded cosmopolitanism” [Erskine 2000], “cosmopolitan nationalism” [Nielson 1999; Brett, Moran 2011], nonché interpretazioni nazionali del “constitutional patriotism” [Cronin 2003; Calhoun 2006].

una necessità contingente e provvisoria per intime e solidali relazioni [Hollinger 2001, 239].

Nel paragrafo che segue vedremo come la versione universalista del cosmopolitismo presenti molti punti di svantaggio rispetto a quella sociale. Quest'ultima sembra non solo euristicamente più attrezzata dell'altra, ma anche normativamente più sostenibile. Vedremo poi come per il "cosmopolitismo sociale" abbia senso rivitalizzare la tensione tra i suoi ideali costitutivi, relazionandoli, e come sia importante recuperare la dimensione del "particolare" – più spesso declinato come "nazionale" – senza con ciò mancare al suo carattere "universale". Il punto è che il "cosmopolitismo sociale" rifiuta la logica da codice binario, ritenuta inadeguata a comprendere una realtà in cui ogni singola cosa è legata a tutte le altre, e legittima invece il gioco dinamico dei due poli perché li ritiene entrambi imprescindibili per il pensiero cosmopolita contemporaneo.

3. *Il cosmopolitismo universalista e i suoi nemici*

Tra gli intellettuali più attivi sul fronte del "cosmopolitismo universalista" c'è sicuramente Marta Nussbaum [1994, tr. it. 1995]. La sua è una proposta chiara e radicale, che nega ogni valore morale ai gruppi particolari, soprattutto quelli nazionali, e che legittima soltanto l'umanità intera. Tale posizione ha un carattere prevalentemente *normativo* e si caratterizza per una forte connotazione universalista sul piano epistemologico, e liberale su quello politico.

In un dibattito della metà degli anni Novanta sulla natura dei comuni valori americani in una nazione caratterizzata da tanti gruppi e da tante credenze diverse³, questa studiosa ha preso posizione nei confronti della proposta *liberals*, secondo la quale per vivere come individui liberi e con uguali diritti bisogna essere cittadini di una collettività politica. Contro quella proposta, la Nussbaum

3. La *querelle* fra cosmopoliti e patrioti americani ha riguardato molti intellettuali, quasi tutti di sinistra. Oltre a M. Nussbaum, e ad A. Appiah che vedremo oltre, parteciparono al dibattito R. Rorty, A. Gutmann, H. Putnam, A. Sen, C. Taylor, I. Wallerstein, M. Walzer. Il testo che contiene i vari interventi è stato curato da J. Cohen e M. Nussbaum [1996], in parte tradotto in italiano [Nussbaum, Rusconi, Viroli 1996].

faceva osservare che se la democrazia ha bisogno della comune adesione ai principi politici universali della libertà e dell'uguaglianza civile, allora questi principi devono valere in modo universale e riguardare gli esseri in generale, non soltanto quelli della propria nazione. Da qui anche la sua proposta di educare i giovani ad una seria coscienza cosmopolita che ne alimenti la consapevolezza come cittadini del mondo. Convinta che "ampliare l'orgoglio patriottico sia moralmente pericoloso e in ultima analisi sovversivo di alcuni degli obiettivi che il patriottismo dichiara di servire" [1994, tr. it. 1995, 22], per questa studiosa, profondamente kantiana, i confini nazionali sono dati puramente arbitrari e accidentali, così che è del tutto irrazionale attribuire loro un significato morale. Per lei, nessun obbligo particolare e primario è dovuto con i propri nazionali. Fatto che considera non solo inaccettabile, ma – potremmo aggiungere di tolstoiana memoria – addirittura riprovevole sul piano morale. Da qui la sua concezione dell'"imparzialità cosmopolita", una bandiera con cui sventolare la validità dei principi egualitari e di libertà universali. Ma anche una proposta che toglie legittimità morale al contesto nazionale/particolare, dettata probabilmente dalla paura che la solidarietà nazionale possa minare quella più ampia nei confronti dell'umanità⁴.

Ancora universalista, sebbene in un ambito più *politico* che morale, è la posizione cosmopolita assunta dalla coppia Held e Archibugi [Archibugi, Held 1995; Held 1995, tr. it. 1999], con la nozione di "democrazia cosmopolita" (o "modello cosmopolitico di democrazia"), e da Jürgen Habermas con quella di "patriottismo costituzionale" [1990, tr. it. 1990]. Dato però che in entrambi i casi si esprime un giudizio positivo sul carattere "situato" del cosmopolitismo, per quanto spesso solo in maniera funzionale, possiamo definire "moderata" la loro proposta, per distinguerla da quella "radicale" della Nussbaum. In quanto riconosce alle identità nazionali (leggi lo "Stato") almeno il compito di regolare le pratiche civili e di garanzia delle libertà individuali, tale proposta non ritiene il locale in contraddizione con lo spirito cosmopolita.

4. A ragion del vero, bisogna riconoscere che nel tempo la Nussbaum ha attenuato di molto la sua posizione radicale, anche e soprattutto in relazione alla critica della disuguaglianza sociale, proponendo come risposta ai limiti della parzialità cosmopolita l'approccio delle *capabilities* [*capabilities approach*] [Nussbaum 2003].

La nozione di democrazia cosmopolita di Held e Archibugi pone l'accento più sui diritti che sulle obbligazioni morali, più su come dare concretezza istituzionale ad un ordine globale democratico che ad una comunità umana legata da vincoli solidaristici. In ragione di ciò, la loro visione del cosmopolitismo è più spesso etichettata come "istituzionale", contrapposta a quella "morale" à la Nussbaum. Per quanto esplorare le condizioni materiali della cittadinanza mondiale possa far pensare ad un ruolo ridotto degli Stati nazionali, tali autori non ritengono affatto quest'ultimi obsoleti [Held 1995, tr. it. 1999, 483]. Pur ammettendo che la globalizzazione metta a dura prova la loro esistenza, Held e Archibugi non ritengono infatti gli Stati nazionali incompatibili con una politica globale integrata e con la democrazia cosmopolita. Anzi, nel costruire un modello di *governance* mondiale, essi tengono in seria considerazione il piano locale degli Stati nazionali o dei gruppi dentro cui le persone si riconoscono. Dov'è però il limite di questa posizione, e perché – secondo noi – difetta nella natura del sociale? La loro visione tradisce un cosmopolitismo astratto e individualistico perché, nel sostenere la maturità storica per una piena rappresentanza dei cittadini nella sfera mondiale, manca completamente di ogni riferimento a come le persone costruiscono concretamente i diritti cosmopoliti e a come l'appartenenza al concreto *milieu* sociale possa mediare tra questi e la loro definizione e applicazione. La nostra opinione al riguardo è che per questi due autori il significato e il ruolo degli Stati nazionali, e delle cerchie intermedie in generale, sono ridotti troppo spesso ad una visione debole delle lealtà, una visione in cui la solidarietà sociale appare non giocare alcun ruolo di mediazione tra le singole individualità, gli Stati e gli organismi internazionali deputati al funzionamento della democrazia cosmopolita a livello globale. Argomenti, questi, che possono valere anche per la nozione di "patriottismo costituzionale" di Habermas.

Di quest'ultimo è nota l'iniziale filosofia normativa volta a portare le norme universalistiche dell'etica del discorso al di là dei confini dello stato-nazione⁵. Come Held e Archibugi, anche il filosofo tedesco non disconosce il compito

5. Se ci riferiamo infatti alla sua teoria dell'agire comunicativo, è facile intuire che poiché egli è interessato ad edificare una teoria etica del discorso questa finisce per esprimere un punto di vista morale universalista, che non può limitare la portata della conversazione morale solamente a coloro che risiedono all'interno di confini riconosciuti, ma estenderla potenzialmente a tutta l'umanità.

dello Stato nazionale, quando questo esprime l'attualizzazione dei principi universalistici impliciti nella costituzione democratica. Il suo "patriottismo costituzionale" è tutto ispirato da una tensione concettuale e normativa tra ciò che è assoluto e universale, da un lato, e tra ciò che è storico e particolare, dall'altro; tra la dimensione patriottica del cittadino, legata alla solidarietà con una *res publica* determinata, e quella post-convenzionale e trans-nazionale che ha invece per oggetto i principi universalistici della modernità. Ciò che nelle intenzioni di Habermas il patriottismo costituzionale realizza è, in altre parole, un universalismo morale e della ragione mitigato dalla necessità di un ancoraggio particolaristico alla collettività concreta e storica. Si tratta appunto di una collettività *politico-normativa*, non culturale, la quale fa da "sfondo sociale", dentro un determinato ambito territoriale, ad un comune agire rispettoso delle persone e dei loro diritti di libertà e che acuisce la sensibilità per la molteplicità e l'integrità delle diverse "forme di vita" [1991, tr. it. 1992, 116]. Un particolarismo, in pratica, che vale solo come "contesto" che vivifica e traduce i principi costituzionali universalistici nelle pratiche multiculturali, e che – in quanto tale – è tendenzialmente cosmopolitico [Müller 2007, 49]. Per Habermas, infatti, non c'è ragione che la cittadinanza politica "si radichi dentro l'identità nazionale di un popolo" [1991, tr. it. 1992, 117]. Piuttosto, è necessario che essa si costituisca nel rispetto della partecipazione e della deliberazione attiva dei cittadini mediante comunicazione. Da questo punto di vista, il patriottismo costituzionale è un particolare tipo di coscienza dello stato nazionale che ispira lealtà razionale ai suoi cittadini, senza alcun bisogno di un radicamento sostanziale ai valori della nazione come cultura di popolo e di destino.

Tuttavia, come per Held e Archibugi, nell'idea di patriottismo costituzionale appare troppo implicito il legame tra aderenza a principi giuridico-procedurali e solidarietà. Cosa che tradisce, ancora una volta, tutta la debolezza del pensiero liberale (e kantiano) di cui sono interpreti tutti loro. Inoltre, come fa notare Fine, ciò che non è chiaro in Habermas è quale sia il limite oltre il quale il consolidamento dei principi costituzionali all'interno di una particolare comunità nazionale non diventi poi ostacolo alla diffusione dello spirito cosmopolita oltre frontiera. Se è troppo forte, se cioè la declinazione di questi principi è troppo condizionata dalla particolarità storica nazionale, l'identificazione cosmopolita

potrebbe risentirne; se, viceversa, è troppo debole, a rimetterci potrebbe essere il collante della solidarietà nazionale [2007, 44]. In sostanza, pur dentro una versione moderata del cosmopolitismo, che dà senso e scopo agli stati nazionali, ciò che è assente nella proposta di Habermas (ma ciò vale anche per Held e Archibugi) è un riferimento al ruolo della cultura e del legame sociale come costituenti della vita umana in pratica, che ridia centralità al “sociale” come elemento unificante e radicato delle relazioni umani. Un riferimento di cui sembrano essere invece consapevoli i cosmopoliti liberali nella versione *radicata*.

Benjamin Barber e Anthony Appiah, protagonisti della *querelle* tra cosmopoliti e patrioti di cui si parlava prima, considerano ad esempio la lealtà verso la patria non in contrasto con quella verso l'umanità. Il primo fa opportunamente notare che le persone tendono a sviluppare attaccamenti e un senso di appartenenza a cose specifiche e tangibili piuttosto che astratte [Barber 1994, ed. 1996, 34], mentre il secondo dichiara esplicitamente che non c'è incompatibilità tra cosmopoliti e patrioti [Appiah 1994, tr. it. 1995, 29]. A proposito di quest'ultimo, particolarmente interessante è la sua figura del “patriota cosmopolita” – espressione della sua versione radicata del cosmopolitismo [Appiah 1997, 618]. Questa è una nozione che fonda la propria argomentazione sulla distinzione tra Stato e nazione. Diversamente dalla Nussbaum, Appiah fa ad esempio notare che se è vero che la nazione è (potrebbe essere) qualcosa di moralmente arbitrario, lo stesso non può dirsi per lo Stato. Questo, infatti, non è considerato un'entità astratta, ma una comunità politica che regola la vita dei cittadini e che dispone di una natura morale, tale per cui deve sempre giustificare la regolazione che promuove e impone. Per quanto poi non disconosca della nazione un possibile radicamento con elementi del passato, non la ritiene un dato “naturale”, quanto piuttosto una “comunità immaginata”, un costrutto culturale che aspira a un'espressione politica. Ne ammette l'importanza per coloro che vi si riconoscono come suoi membri, solo che, questa la sua opinione, le nazioni non dovrebbero mai essere intese come luoghi in cui si convive solo con chi ha le nostre stesse origini, quanto piuttosto come luoghi culturali in cui si condividono legami di obbligatorietà, speciali certo, ma non esclusivi. Da buon liberale qual è, Appiah reinterpreta in sostanza l'autonomia individuale come libertà di scegliere il proprio piano di vita e di decidere non tanto *cosa* si voglia, bensì *chi* si voglia essere, all'interno di una

visione in cui l'individualità è concepita come la capacità di essere autori di sé stessi, di scegliere il proprio piano di vita, assumendo un'identità sociale. Ed è in tal senso che rilancia l'evidenza di una compatibilità tra gli ideali del cosmopolitismo e quelli del patriottismo [ivi, 622; 2005].

La versione radicata del liberalismo cosmopolita proposta da Appiah è in parte rigettata da Calhoun, per il quale l'etnicità non può essere *essenzialmente* una scelta di identificazione. Cosa che negherebbe per di più l'onnipresenza dell'ascrizione e della discriminazione come determinante delle identità sociali [2005, 443]. Per Calhoun, è impossibile non appartenere a qualcosa, ad un gruppo, ad una relazione, o ad una cultura. Per questo ritiene l'idea di individuo nel discorso liberale troppo astratta e allo stesso tempo troppo flebile per poter essere una risorsa ai fini della scelta razionale di appartenenza. In altre parole, per Calhoun, il cosmopolitismo ben temperato espresso dalla visione liberale (dentro cui possiamo far rientrare molti degli autori appena visti) esprimerebbe troppo l'illusione di una fuga dalle costrizioni delle determinanti sociali verso un regno della libertà immaginato senza limiti. Per questo, afferma, i problemi con questa visione sono molti [ivi, 443-444]. Spesso – e questo è il suo primo problema – non si può scegliere un'appartenenza perché le determinanti identitarie agiscono con troppa forza, tanto da ostacolare o influenzare la scelta; inoltre, l'appartenenza a reti di persone particolaristiche può giocare un ruolo decisivo ai fini di una connessione con reti più aperte e legate all'umanità in generale. Anche le disuguaglianze sociali sono un ostacolo alla scelta delle appartenenze. E questo è il suo secondo problema. Il capitale culturale e quello economico possono infatti rappresentare un ostacolo alla costituzione di una mentalità cosmopolita, che – per certi versi – rimane ancora una possibilità elitaria. Terzo problema: enfatizzare l'identificazione invece che l'appartenenza (la visione liberale di individuo piuttosto che quella sociale) nega ogni idea di responsabilità sociale, nega cioè il fatto di sentirsi in colpa o orgogliosi di qualcosa che viene compiuta dal gruppo. L'accento sulla responsabilità individuale dell'azione riceve, in altre parole, un peso eccessivo rispetto alla realtà dei fatti.

Tutto il discorso di Calhoun funziona inoltre assai bene anche come critica alla nozione di democrazia cosmopolita e di ordine globale liberale espressa da Held e Archibugi, che, lo ricordiamo, pongono più l'accento sui diritti che sui

doveri o sugli obblighi reciproci. Calhoun – ma su questo punto anche Benhabib [2006, tr. it. 2008, 23] – fa infatti opportunamente notare che la democrazia cosmopolita, per funzionare, ha bisogno di solidarietà, nonché di essere praticata e continuamente aggiornata. Cosa che avviene, prima di tutto, in ambito nazionale. Ne consegue, conclude Calhoun, che, prima ancora di dare il ben-servito all'appartenenza nazionale, servirebbe riflettere bene sull'utilità che ogni riferimento al locale può offrire all'ordine globale cosmopolita. Soprattutto bisognerebbe esplorare più a fondo le società nazionali per capire quale tipo specifico meglio si adatta a sostenere quell'ordine. Per Calhoun, i teorici della democrazia cosmopolita hanno troppo sottostimato il ruolo delle solidarietà nazionali e dei nazionalismi nell'organizzare le vite e la politica, ribadendo con forza la mutualità tra cosmopolitismo e un nazionalismo coesivo, non sciovinista [2007, 7].

3. Il perché del “sociale” nel cosmopolitismo

Queste ultime osservazioni sulla democrazia cosmopolita e sulla natura delle identità nazionali da un punto di vista liberale suggeriscono in sostanza anche quale sia il limite del cosmopolitismo astratto e universalista, come lo abbiamo chiamato noi. Questo consiste nello scarso apprezzamento del sentimento del “noi”, aspetto vitale dell'elemento coesivo di una nazione e del buon funzionamento della democrazia cosmopolita in un ordine globale. Aspetto che rappresenta in sostanza anche il cuore della nostra nozione di “cosmopolitismo sociale”. In generale, il cosmopolitismo astratto rifiuta qualsiasi tipo di appartenenza reale, sebbene ne promuova una a livello mondiale. Esso realizza, come dire, una “comunità senza appartenenza”: una situazione che nega ogni riferimento al “sociale” e che trae la propria legittimità dal riconoscimento di una sola esistenza reale, quella dell'individuo astratto. E anche quando rivaluta lo Stato nazionale lo fa più su un piano politico che culturale o morale, più sulla libera identificazione che non sulla solidarietà sociale. Negando però i legami di appartenenza, tale posizione – ci ricorda ad esempio Calhoun – caratterizza sé stessa come “una visione dal nulla o dal tutto piuttosto che da uno spazio sociale particolare” [2003, 532]. La conseguenza, inevitabile viene da dire, è che una teoria dell'umanità vista da

questo punto di vista risulta astratta e priva di un concreto ancoraggio alla realtà, mostrando tutta la sua deficienza sociologica. Una realtà che è invece fatta di una natura “sociale”. Negare senso e legittimità ai legami sociali significa allora negare il fatto morale basilare che le persone stabiliscono relazioni tra loro [Hollinger 2001; Brubaker 2002]. Cosa che giustifica la nostra preferenza per la nozione di “cosmopolitismo sociale”, che, proprio perché non le esclude, è anche capace – secondo noi – di cogliere la realtà empirica meglio della versione universalista.

Possiamo ancora apprezzare la differenza tra le due versioni anche solo semplicemente affermando che mentre il cosmopolitismo *astratto* si oppone a tutto ciò che è particolare, locale, situato, quello *sociale* avversa qualsiasi riduzionismo di matrice individualista e universalista in senso generico e neutrale. Quest’ultimo tende cioè a ridare ai gruppi sociali – come ad esempio lo Stato nazionale – il ruolo che secondo questa specifica visione essi dovrebbero meritare, di ancoraggio e mediazione connettiva tra i due principi assiali della modernità: l’“individuo” e l’“universale”. La nozione di “cosmopolitismo sociale” introduce una concezione che punta nella direzione di un genuino cosmopolitismo post-universalista (in contrasto con altre concezioni del cosmopolitismo, per esempio quella centrata sui diritti umani, che hanno invece difficoltà ad abbandonare una posizione universalista), accettando come corretto solo quell’“universalismo situato” che declina e coniuga l’universale con il domestico, il locale, il territoriale, senza tuttavia fagocitarli. In tal senso, esso considera reali le due polarità dell’universale e del particolare solo in quanto non le pensa come autosufficienti, quanto funzione l’uno dell’altra.

Tornando ancora a Calhoun, questi ci ha dimostrato in sostanza come il sociale sia parte costitutiva del cosmopolitismo e come il primo non possa essere rimosso senza con ciò minare la stessa realtà empirica del cosmopolitismo. Noi però vogliamo offrire un ulteriore contributo alla riflessione e mostrare come sul piano formale il “sociale” – qui inteso come radicamento del particolare – sia addirittura *condizione di possibilità* del cosmopolitismo e che solo quando trasceso nella sua dimensione localizzata, senza tuttavia essere dissolto, può darsi la possibilità di una relazione cosmopolita concreta. Tale meccanismo – fondato sull’idea che solo dalla dialettica senza sintesi tra i due poli del locale e del cosmopolitico, del particolare e dell’universale, è possibile un concreto tipo di relazione che è

allo stesso tempo di apertura e di chiusura verso l'altro – rappresenta il nocciolo della nostra idea di “cosmopolitismo sociale”. Nel dare forma e sostanza a questo meccanismo dobbiamo però guardare indietro nel tempo e tornare ad autori del pensiero sociologico classico, come Durkheim e Simmel. In loro, vedremo, la dialettica senza sintesi tra cosmopolitismo e locale si presenta sotto le spoglie della nozione di “patriottismo spiritualizzato” (*patriotisme spiritualisé*), nel primo, e di “legge dello sviluppo dell'individualità”, nel secondo. Nozioni con cui entrambi, sebbene con parole diverse, esprimono la reciproca necessità dei due principi assiali di “totalità” e di “particolarità”, nonché la convinzione che sia lo sviluppo dell'individualità moderna che della comune appartenenza al genere umano siano in fondo una diretta conseguenza della natura “sociale” dell'individuo. Un “cosmopolitismo sociale”, in altre parole, esito di una dialettica, mai doma, tra individuo, il suo particolare spazio sociale di esistenza e l'umanità intera.

4. Sulla scia del “cosmopolitismo sociale”

Con la nozione di “patriottismo spiritualizzato”⁶, Durkheim ravvisa la possibilità di un patriottismo mondiale, contenuto dentro i confini nazionali e riguardoso dell'individuo. Non si tratta, come la terminologia potrebbe lasciar trasparire, di un'affiliazione ad uno Stato mondiale, da egli mai preconizzato se non in un futuro assai lontano a venire. Al contrario, Durkheim vi si riferisce come ad un *sentimento*, allo stesso tempo nazionale e cosmopolita, rispettoso dell'autonomia dell'individuo e di quella delle altre comunità nazionali. Per Durkheim, è noto, solo le società organizzate producono morale, perché disciplinano, regolamentano, sanzionano. Quando le prime sono disorganizzate, la tendenza è l'anarchia e l'anomia morale. Ecco allora che un sentimento nazionale troppo debole, causato dall'approssimarsi della società globale, è per lui da considerare come pericoloso perché lega poco gli

6. Per quanto l'espressione sia stata usata la prima volta ne l'*Educazione morale* [1925, tr. it. 1977², 552], è tuttavia nelle *Lezioni di sociologia* [1950, tr. it 2016] – cioè 30 anni prima (le lezioni tenute a Bordeaux sono del 1894 – che Durkheim offre una piena esposizione di questa nozione, veicolata allora dall'espressione di “patriottismo aperto”. Sul tema si vedano Turner [2006] e Pendenza [2014b].

individui e li espone ad una possibile disgregazione sociale. Come pericoloso è però anche l'opposto: un sentimento troppo nazionalista è infatti valutato da Durkheim altrettanto grave perché può, ad esempio, impedire una pur auspicabile convivenza umana e tra le nazioni⁷. La sua speranza è che si possa invece realizzare l'equilibrio tra i due sentimenti del patriottismo e del cosmopolitismo, o, come dirà in un passo spesso citato delle *Lezioni di Sociologia*, che si possa concretizzare una situazione in cui sia possibile “confondere l'ideale umano con l'ideale nazionale” [Durkheim 1950, tr. it. 2016, 155]. È questa una situazione, spiega, in cui ogni Stato, ciascuno con le proprie forze, si fa carico dell'ideale generale contribuendo a far sparire ogni “contraddizione fra la morale nazionale e la morale umana” e rendendo “il patriottismo [...] una piccola parte del cosmopolitismo” [*Ibidem*].

Ciò che Durkheim valorizza con la nozione di “patriottismo spiritualizzato” è dunque la pacifica coesistenza del cosmopolitismo con lo stato-nazione, da lui considerato una forma moderna e razionale di organizzazione socio-politica. Egli è cioè dell'avviso che l'attaccamento allo Stato (e con esso il patriottismo) sia giustificabile solo se permeato da un impegno universalistico nei confronti dell'umanità nel suo insieme. La conseguenza è un'idea di cosmopolitismo allineata ad un sentimento morale che necessita di un'espressione concreta all'interno degli Stati-nazione e che non pretende di cancellare ogni sentimento di carattere nazionale. Durkheim considera l'umanità e lo Stato-nazione entrambi indispensabili, in quanto ugualmente funzionali e legittimati a contenere e a sostenere la dignità dell'uomo. Non ravvede contrasto fra loro, anzi li ritiene entrambi indifendibili se presi isolatamente, e niente affatto in contraddizione [Wallwork 1972]. Cosa che, secondo noi, contribuisce ancor di più a rendere “radicata” (oltre che attuale) la sua concezione del cosmopolitismo e a distinguerla da quella “universalista”. Il suo cosmopolitismo è “sociale” perché la nozione di umanità è considerata troppo astratta per poter contribuire a dare forza al legame sociale nella vita di tutti i giorni. Convinto infatti che gli individui vivano concretamente le loro relazioni quotidiane, per lui la nozione di umanità non è abbastanza forte per creare le fonti *sociali* della moralità. Anche

7. In questo caso abbiamo il “patriottismo aggressivo”, come lo chiama lui, tema affrontato in un piccolo opuscolo sulla prima guerra mondiale intitolato *L'Allemagne au-dessus de tout. La mentalité allemande et la guerre*, con il quale spiega le responsabilità tedesche nelle cause della guerra [Durkheim 1915, tr. it. 2004].

per questo considera lo Stato-nazione come la più importante forma socio-politica della modernità. Una forma associativa, la cui forza morale deve tuttavia essere controbilanciata da una uguale e contraria, quella cosmopolita, per non rischiare di scivolare in derive sciovinistiche. Il risultato è un gioco dinamico di pesi e contrappesi, dove da una parte c'è la vita sociale moderna che richiede la creazione di un legame basato su di un riferimento concreto e accessibile (e *la patrie* – afferma Durkheim – è il livello concreto più elevato di sviluppo) e dall'altra c'è l'umanità, che, nel caso venga meno, può aprire le porte ad un nazionalismo sciovinista invece che ad un patriottismo aperto [Dubreucq 2004; Pendenza 2014a; 2014b].

È facile dimostrare come la nozione di “patriottismo spiritualizzato” – con cui Durkheim sintetizza l'idea di sviluppo dell'individualità e dell'umanità (cerchia sociale più estesa), per via delle cerchie intermedie (le nazioni *in primis*) – abbia numerosi punti di contatto con alcune idee di Simmel espresse in diversi momenti del suo lavoro. Questa tensione, tutta giocata sull'importanza dell'elemento sociale dell'individuo, è infatti bene rappresentata da un punto di vista formale nella sua nota “legge” sullo sviluppo dell'individualità, dispiegata da Simmel in forma estesa nel capitolo dieci della *Grosse Soziologie* [1908, tr. it. 1998, 601-653], intitolato *L'allargamento del gruppo e lo sviluppo dell'individualità*.

Secondo questa legge, una persona sarà tanto più indifferenziata e insieme vincolata quanto più il suo gruppo è altamente differenziato, piccolo e delimitato; viceversa, un individuo sarà tanto più differenziato, libero e la sua personalità affermata quanto più il suo gruppo è indifferenziato, esteso e dai contorni sfumati. Ciò deriva dal fatto che lo sviluppo umano, per Simmel, implica la considerazione che “in ogni uomo sussist[a], *ceteris paribus*, quasi una proporzione inalterabile tra l'individuale e il sociale, che cambia soltanto di forma” [ivi, 606]. Implica cioè una correlazione tra i due elementi. In tal senso, l'allargamento della cerchia sarebbe alla base della formazione dell'autonomia individuale, nonché della sua libertà e singolarità. Un risultato tanto più vero – si evince scorrendo ancora il testo – quanto più questa cerchia tende a coincidere con il massimo di espansione, ovvero l'umanità. L'uomo, afferma Simmel, è contemporaneamente un essere che si riconosce nel sociale, nel gruppo, e del quale è anche il prodotto, ma anche un essere che *trascende* il proprio gruppo e la società per tendere verso l'umanità. Esso è animato dalla voglia di andare oltre il gruppo per realizzare se stesso, ma trova che anche gli altri fanno

altrettanto. Solo superando i confini del gruppo egli può quindi pensare di costituirsi come qualcosa di unico rispetto agli elementi comuni che lo caratterizzano stando entro quel gruppo. La tensione verso l'esterno, verso il gruppo più ampio possibile, lo induce infatti a sbarazzarsi di quell'essere sociale che solo, però, gli dà una definizione di fronte agli altri. In altre parole, per Simmel, l'irriducibilità all'essere sociale o collettivo diventa la base della dinamica sociale.

Quell'essere mai completamente dentro e comunque mai completamente fuori – che denota il secondo degli apriori simmeliani [ivi, 33] – diventa inoltre, per usare le parole di Cotesta, il “ponte gettato verso gli altri” che dota l'uomo di una certa disposizione cosmopolita [2008, 224]. La “legge” dello sviluppo umano – quale esito della *trascendenza* dei confini del gruppo e della dinamica tra individualità, gruppo e umanità – diviene in sostanza la base della formazione dell'atteggiamento cosmopolita dell'individuo e dunque, secondo noi, della nozione di “cosmopolitismo sociale”. In altre parole, Simmel è convinto che il gruppo sia allo stesso tempo condizione di possibilità dell'uomo e suo limite. Per questo, afferma, l'uomo cerca di *trascenderlo* in direzione di uno più ampio. Questa dualità dinamica determina il carattere universale e allo stesso tempo singolare dell'individuo [ivi, 220]. Se da una parte abbiamo l'elemento sociale – il gruppo, la cerchia, la formazione intermedia – che è condizione di possibilità della sua esistenza, dall'altra è anche vero che lo stesso impedisce all'uomo di progredire verso la propria singolarità, trattenendolo. L'esito è una tensione che l'uomo sente come necessità per sviluppare il senso pieno della sua singolarità e della sua universalità, ovvero ciò che è comune a tutti. Questo è allora il tratto del suo “cosmopolitismo sociale”, che è “sociale” proprio perché si realizza per mezzo e grazie alla dinamica senza fine della trascendenza dell'essere sociale dell'individuo.

Conclusioni

Vivere il cosmopolitismo come valore in sé omette ogni riflessione sul modo in cui le persone costruiscono concretamente le relazioni sociali, come creano i loro giudizi, collettivamente, e come elaborano i loro rapporti con gli altri. A questa idea ‘astratta’ di cosmopolitismo (liberale) abbiamo ritenuto opportuno

contrapporre la nozione di “cosmopolitismo sociale”, capace di cogliere meglio – secondo noi – la realtà empirica di questa relazione. Il “cosmopolitismo sociale” contrappone a una visione della relazione astratta e neutrale una visione della stessa concreta e situata, radicata in quella imprescindibilità del legame sociale grazie al quale esistiamo come soggetti, e che non possiamo in nessun caso mettere tra parentesi. All’individualismo atomistico liberale esso risponde con la consapevolezza del carattere costitutivo che il nesso sociale, e il tessuto normativo di cui questo è fatto, ha per le personalità individuali. È questo un *cosmopolitismo piantato per terra*, radicato nei luoghi e nelle tradizioni, come la nozione di *patriottisme spiritualisé* di Durkheim e quella di *trascendenza dai confini* del gruppo di Simmel hanno ben mostrato. Mentre la prima mostra come il patriottismo non sia una lealtà a un valore universale che dà spessore e rende unico e irripetibile il rapporto con il proprio paese, quanto piuttosto un sentimento di appartenenza che trova fondamento nei valori cosmopoliti improntati alla dignità umana che ogni nazione, come una scintilla dell’umanità, può e deve realizzare nel proprio piccolo, l’altro, viceversa, mostra come più che la trascendenza da un preciso contesto sociale conti la trascendenza dalla cerchia sociale in sé come atto generalizzato e continuo, atto con cui – e soltanto mediante cui – l’individuo si libera e si rende disponibile per la relazione cosmopolita, ovvero non esclusiva.

Riferimenti bibliografici

ACKERMAN, B.,

1994, *Rooted Cosmopolitanism*, in "Chicago Journal", 104(3), pp. 516-535.

APPIAH, A. K.,

1994, *Dal villaggio allo Stato Mondo*, in M. Nussbaum, G. E. Rusconi, M. Viroli (a cura di), *Piccole patrie, grande mondo*, Reser, Roma, 1995, pp. 29-33.

1997, *Cosmopolitan Patriots*, in "Critical Inquiry", 1997, 23(3), pp. 617-639.

2005, *Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton.

ARCHIBUGI, D., HELD, D. (EDS.),

1995, *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for A New World Order*, Polity Press, Cambridge.

BARBER, B. R.

1994, *Constitutional faith'* in J. Cohen, M. Nussbaum (eds.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, Boston, 1996, pp. 30-37.

1995, *Guerra santa contro McMondo*, Marco Tropea Editore, Milano, 2002.

BENHABIB, S.,

2006, *Cittadini globali*, il Mulino, Bologna, 2008.

BRETT, J., MORAN, A.,

2011, *Cosmopolitan Nationalism: ordinary people making sense of diversity*, in "Nations and Nationalism", 17(1), pp. 188-206.

BRUBAKER, R.,

2002, *Ethnicity without Groups*, in "European Journal of Sociology", 43(2), pp. 163-189.

CALHOUN, C.,

2002, *Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere*, in "Public Culture", 14(1), pp. 147-171.

2003, «Belonging» in the *Cosmopolitan Imaginary*, in "Ethnicities", 3(4), pp. 531-568.

2006, *Constitutional Patriotism and the Public Sphere: Interests, Identity and Solidarity in the Integration of Europe*, in “International Journal of Politics, Culture and Society”, 18(3-4), pp. 257-280.

2007, *Nations Matter*, Routledge, London and New York.

2008, *Cosmopolitan and nationalism*, in “Nations and Nationalism”, 14(3), pp. 427-448.

CHEAH, P., ROBBINS, B. (EDS.),

1998, *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minneapolis, Minneapolis.

COHEN, J. M.,

1992, *Rooted Cosmopolitanism*, in “Dissent”, autumn, pp. 478-83

COHEN, M. NUSSBAUM, EDS.,

1996, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, Boston.

CRONIN, C.,

2003, *Democracy and Collective Identity: In Defence of Constitutional Patriotism*, in “European Journal of Philosophy”, 11(1), pp. 1-28.

DELANTY, G.,

2006, *Nationalism and Cosmopolitanism: The Paradox of Modernity*, in G. Delanty, K. Kumar (eds.), *Handbook of Nation and Nationalism*, Sage, London-Thusand Oaks-New Delhi, pp. 357-368.

DOBSON, A.,

2006, *Thick Cosmopolitanism*, in “Political Studies”, 54, pp. 165-184.

DUBREUCQ, E.,

2004, *Figures du cosmopolitisme: Durkheim ou Bergson?*, in H. Vincent Hubert (dir.), *Citoyen du monde: Enjeux, responsabilités, concepts*, L'Harmattan, Paris, pp. 75-93.

DURKHEIM, É.,

1915, *La Germania al di sopra di tutto. La mentalità tedesca e la guerra*, in M. Proto (a cura di), *La mentalità tedesca e la guerra*, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma, 2004, pp. 175-217.

1925, *L'educazione morale*, UTET, Torino, 1977².

1950, *Lezioni di sociologia. Per una società giusta*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2016.

ERSKINE, T.,

2000, *Embedded Cosmopolitanism and the Case of War: Restraint, Discrimination and Overlapping Communities*, in "Global Society", 14(4), pp. 569-90.

FINE, R.,

2003, *Taking the 'Ism' out of Cosmopolitanism. An Essay in Reconstruction*, in "European Journal of Social Theory", 6(4), pp. 451-470.

2007, *Cosmopolitanism*, Routledge, London-New York.

GOWAN, P.,

2001, *Neoliberal Cosmopolitanism*, in "New Left Review", 11, pp. 79-93.

HABERMAS, J.,

1990, *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano, 1990.

1991, *Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell'Europa*, in Id., *Morale, diritto, politica*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino, 1992, pp. 105-138.

HELD, D.,

1995, *Democrazia e ordine globale*, Asterios, Trieste, 1999.

HOLLINGER, D. A.,

2001, *Not Universalists, Not Pluralists: The New Cosmopolitanism Find Their Own Way*, in "Constellations", 8(2), pp. 236-248.

MULLER, J-W.,

2007, *Constitutional Patriotism*, Princeton University Press, Princeton, Oxford.

- NIELSON, K.,
1999, *Cosmopolitan Nationalism*, in “The Monist”, 82(3), pp. 446-468.
- NUSSBAUM, M. C.,
1994, *Educare cittadini del mondo*, in M. Nussbaum, G. E. Rusconi, M. Viroli (a cura di), *Piccole patrie, grande mondo*, Reser, Roma, 1995, pp. 21-28.
2003, *Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, in “Feminist Economics”, 9(2-3), pp. 33-59.
- PENDENZA, M.,
2014a, «*Merging the National with the Human Ideal*». *Émile Durkheim on Nationalism and Cosmopolitanism*, in M. Pendenza (ed.), *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*, cit., pp. 155-181.
2014b, *Sociologia del cosmopolitismo e canone classico. Un legame tutt'altro che, controverso*, in “Quaderni di Teoria Sociale”, 14, pp. 121-160.
2015, *Radicare il cosmopolitismo. La nozione di “cosmopolitismo sociale”*, in “Rassegna Italiana di Sociologia”, 2, pp. 265-287.
- POLLOCK, S.,
2000, *Cosmopolitan and Vernacular in History*, in “Public Culture”, 12(3), pp. 591-625.
- POLLOCK, S., BHABHA, H. K., BRECKENRIDGE, C. A., CHAKRABARTY, D.,
2000, *Cosmopolitanism*, in “Public Culture”, 12(3), pp. 577-589.
- ROBBINS, B.,
1998, *Introduction Part I: Actually Existing Cosmopolitanism*, in P. Cheah, B. Robbin (eds.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 1-19.
- SHEFFLER, S.,
1999, *Conceptions of Cosmopolitanism*, in “Utilitas”, 11(3), pp. 255-276.
- SIMMEL, G.,
1908, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino, 1998.

TOMLINSON, J.,

1999, *Sentirsi a casa nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 2001.

TURNER, B.,

2006, *Classical sociology and cosmopolitanism: a critical defence of the social*, in “The British Journal of Sociology”, 57(1), pp. 133-151.

VIROLI, M. (A CURA DI),

1995, *Piccole patrie, grande mondo*, Donzelli, Roma.

WALLWORK, E.,

1972, *Émile Durkheim: Morality and Milieu*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Massimo Pendenza

Cosmopolitismi e cosmopoliti. Ripensare sociologicamente il cosmopolitismo

Con la nozione di “cosmopolitismo sociale” l’articolo cerca di accreditare la tesi di un cosmopolitismo radicato nel sociale, avversando di conseguenza la reciproca autonomia concettuale ed empirica del “locale”, inteso come appartenenza ad un particolare ambiente sociale, e del “cosmopolitismo”, generalmente interpretato, all’opposto, come adesione esclusiva alla comunità umana. L’articolo rifiuta l’*aut aut* tra i due tipi di appartenenza e sostiene piuttosto una loro combinata e intrinseca relazionalità. Sociologicamente, si ritiene che sia il loro intreccio a dare forma alla realtà e che il cosmopolitismo sia più l’esito di una trascendenza, senza annullamento, dal proprio spazio sociale particolare che non l’espressione di un universalismo cognitivo basato su di una astratta natura dell’individuo e dell’umanità.

Parole chiave

Cosmopolitismo, universale, locale, Durkheim, Simmel

Massimo Pendenza è professore di Sociologia presso l’Università di Salerno, dove dirige il Centro di Studi Europei. Le sue più recenti pubblicazioni includono *Rethinking Self-Responsibility: An Alternative Vision to the Neoliberal Concept of Freedom* [2019, con Lamattina], *Aporie della solidarietà. Rivitalizzare l’ideale della persona di Durkheim* [2019], *Radicare il cosmopolitismo* [2017], *Societal cosmopolitanism: the drift from universalism towards particularism* [2017], *Intimations of methodological nationalism in classical sociology?* [2016].

LEONARDO CEPPA

La rinascita delle religioni all'interno della democrazia¹

Introduzione

Cominceremo con il ricordare i due concetti costituzionali di “tolleranza” individuati da Habermas nella rivoluzione francese e nella rivoluzione americana (2). Passeremo poi a illustrare il significato della “sorprendente sopravvivenza” della ritualità religiosa nelle società secolarizzate: una funzione rigenerativa-della-solidarietà, derivabile dai meccanismi evolutivi della specie (3). Illustreremo il nuovo significato del “rasoio di Occam” e la nuova idea habermasiana di “secolarismo”: non più filtro antireligioso della tradizione, ma piattaforma politica della democrazia internazionale e del multiculturalismo (4). Concluderemo infine con l’evocazione delle risorse religiose nella rigenerazione motivazionale della modernità e nella istituzionalizzazione di nuovi “riti di passaggio” (5).

Nella costituzionalizzazione internazionale del pluralismo culturale, le risorse religiose potrebbero sopperire alla crisi della solidarietà liberal-democratica. Benché “abissalmente eterogenee”² tra loro, infatti, le due “trascendenze norma-

1. Il testo è una rielaborazione dei capitoli 6 e 9 del libro *Habermas. Le radici religiose del Moderno* [2017, 89-106, 145-158].

2. Di “incolmabile eterogeneità” tra i giochi linguistici della trascendenza filosofica e della trascendenza religiosa Habermas ha parlato nel saggio kantiano *Il confine tra scienza e fede. Storia dell’infusso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant* [2005b, tr. it. 2006, 143-144]. Anche nel saggio qui trattato, *La religione nella sfera pubblica*, Habermas è sempre memore di Kierkegaard nel sottolineare come il linguaggio religioso sia “abissalmente estra-

tive” discendono da una stessa “età assiale” (quinto secolo avanti Cristo) e potrebbero addirittura reagire (ove l’ipotesi speculativa di Habermas trovasse conferma) ai deficit contemporanei della legittimazione.

Nel concludere, metteremo sotto la lente due saggi di Habermas raccolti nel volume quinto dei *Philosophische Texte. Kritik der Vernunft* [2009]. Il primo s’intitola: *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* [“La coscienza di ciò che manca”, 2007, ed. 2009], il secondo (una conferenza del gennaio 2008 nel frattempo tradotta in italiano presso La Morcelliana) s’intitola *Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?* [“La rinascita delle religioni. Una sfida contro un’idea secolare di modernità?”]. Cercheremo di ricapitolare le tesi habermasiane circa la simultanea nascita di religione e filosofia a partire dall’età assiale. Questa “cooriginarietà” diventa per Habermas il presupposto *sia* della democrazia interculturale *sia* di una nuova lettura del Moderno.

Sulla stessa globalizzata (e irrevocabile) “rete” che lega tra loro tutte le nazioni (rete economica, tecnica, giuridica e scientifica) le religioni stanno ferocemente lottando per l’egemonia culturale, cioè per il potere di definire la modernità a partire dai loro opposti punti di vista. Una concorrenza spietata, che solo gli strumenti del diritto democratico (nazionale e internazionale) possono impedire dal farsi selvaggia e cruenta. Anzi – nell’utopia habermasiana della comunicazione e del riconoscimento reciproco – proprio dal diritto democratico (e non dalla vecchia lotta di classe) potrebbe nascere la forza motivazionale necessaria per trarre in salvo l’umanità dal gorgo della violenza naturale.

1. Dalla moralità rispettosa al “role taking”

L’articolo 16 del *Bill of Rights* della Virginia (1776) concedeva libertà religiosa ai profughi della vecchia Europa. Perché Habermas chiama “magnifico” questo articolo? [2005a, tr. it. 2006, 22]. Perché Habermas contrappone la maniera americana di concepire la libertà religiosa a quella della Rivoluzione francese? In

neo al pensiero discorsivo” della filosofia postmetafisica [2005a, tr. it. 2006, 46]. Insomma, secondo Habermas, fede e ragione possono collaborare solo partendo dalla consapevolezza tanto della loro comune origine quanto della loro radicale autonomia.

queste due concezioni noi troviamo esemplificati i modelli di “tolleranza” sviluppati da Rainer Forst [2003] e prontamente adottati da Habermas.

A una tolleranza come “permesso”, Forst e Habermas contrappongono la tolleranza come “rispetto”. La prima, fondata sulla libertà *soggettiva* e meramente strategica dell’autointeresse, è tipica del liberalismo classico (francese e inglese); la seconda, fondata sulla libertà *comunicativa* dello scambio-di-ruolo, dunque sull’impegno morale sancito dal principio di reciprocità, è quella anticipata dal *Bill of Rights* della Virginia. Se in Francia la tolleranza religiosa era un “permesso” che lo Stato laicizzato concedeva dall’alto, in America essa esprimeva il rispetto solidale (la reciprocità repubblicana) con cui i singoli cittadini si davano l’un l’altro la mano [Ampola, Corchia 2010, 269-290].

In altre parole: la neutralizzazione religiosa della Repubblica francese serviva *ex negativo* a schermare i cittadini dalle intromissioni delle “altre” fedi, laddove le nuove costituzioni americane servivano a promuovere *ex positivo* nei cittadini la pubblica manifestazione del loro credo personale.

Rispetto alla ristretta concezione laicistica della Francia, nella costituzione americana troviamo una *valenza filo-religiosa supplementare* – valenza che in questo saggio Habermas sviluppa in base all’idea di “libertà comunicativa” e di “uso pubblico della ragione”. Con il risultato di trasformare dall’interno l’idea liberale della democrazia, l’ethos civico che ne sta alla base, la separazione tra Stato e Chiesa che ne consegue.

La libertà religiosa si fonda in ogni caso sul riconoscimento e sul rispetto reciproco. Ma nella versione *debole* del liberalismo classico, reciprocità è semplicemente il “dovere di cortesia” cui sembra arrestarsi John Rawls (*duty of civility, willingness to listen the others, fairmindedness*, etc.). Invece nella versione *forte* anticipata dai rivoluzionari americani – e oggi teorizzata da Forst e Habermas – la libertà religiosa è “role taking”, scambio di prospettiva e di ragioni, debito giustificativo di ognuno verso l’altro (dunque il contrario del “self-restraint” e dell’auto-inibizione).

Habermas *mantiene* la separatezza istituzionale di religione e politica, ma *solle-va* la coscienza del credente dall’oneroso compito di scindere tra loro motivazioni religiose e partecipazione politica. Questo *spostamento* del filtro istituzionale della democrazia – vale a dire, il trasferimento della neutralizzazione ideologica (delle

verità etiche e religiose) dal piano della condotta privata al piano degli organi politico-amministrativi – trasforma in Habermas la sostanza del vecchio *ethos civico*. Da atteggiamento compromissorio e auto-restrittivo del cittadino – nel quadro della società atomistica delle preferenze arbitrarie – l'*ethos civico* diventa ora *collaborazione* di principio e *debito* giustificativo delle parti.

La scommessa di Habermas è che questa promozione dell'identità postmetafisica e postconvenzionale (sul piano morale e giuridico) possa svilupparsi *dall'interno stesso* delle religioni mondiali. Essa dev'essere in primo luogo fatta propria dai diversi sistemi di ermeneutica teologica. Ma dev'essere anche assimilata, come progetto esistenziale, da tutti coloro (anche laici) che trasformano la finitezza dello spirito (*the burdens of judgment, the reasonable disagreement* di cui parlava Rawls) in motivo di impegno fraterno e non di semplice rispetto.

Sull'obbligo di *tradurre* il dogma religioso nella neutralità del discorso giuridico, Habermas ha parole chiare. Polemizzando con Nicholas Wolterstorff [Audi, Wolterstorff 1997] e Paul J. Weithmann [2002]³, egli osserva che ove si concedesse al legislatore di avvalersi direttamente di argomenti religiosi – senza passare attraverso il filtro della traduzione neutralizzante – ciò finirebbe per scatenare, all'interno dei parlamenti, una ingovernabile controversia religiosa, consentendo all'autorità statale di farsi agente di una maggioranza confessionale a spese delle minoranze [2005a, tr. it. 2006, 37].

Ma Wolterstorff è un fondamentalista cristiano. Egli pensa che i diritti dell'uomo, già perfettamente presenti nella Bibbia, debbano essere *sempre e soltanto* quelli commentati dai Padri della Chiesa e ribaditi da Calvino. Il fondamentalismo, infatti, non vuole *distinguere* il linguaggio repubblicano della neutralità giuridica dal linguaggio teologico della comunità di fede. Questa distinzione è per Wolterstorff assurda, inaccettabile. Essa implica infatti la *priorità normativa* della moderna astrazione comunicativa (il rispetto del diversamente credente) rispetto alla propria fede particolare (una verità “non negoziabile”).

3. Per un'ampia critica all'integralismo neo-ortodosso di Nicholas Wolterstorff e Alvin Plantinga cfr. Joan Stavo-Debaugé [2012]; purtroppo anche Stavo-Debaugé, fraintendendo il postsecolarismo di Habermas come una porta aperta al fondamentalismo religioso, finisce per ricadere nel modello “cordone sanitario” del positivismo antireligioso.

A questo punto siamo in grado di capire perché il fondamentalismo ideologico delle nuove ortodossie, nell'arbitrarietà dei loro proclami di salvezza, non possa evitare di *dare segretamente la mano* all'empirismo nominalistico della post-modernità. Due più due fa quattro, e non si tratta né di una convenzione né di un *flatus vocis*. Ma chi non crede alle determinatezze formali della ragione deve necessariamente puntare sulla forza irrazionale della vita. Al comando della ragione si sostituisce allora il vigore della salute. All'imperativo della ragione l'ingegneria genetica. Nei serial televisivi di successo, tipo *The walking dead*, lo zombi non può che esser fatto fuori: una crudeltà necessaria.

Ridurre i concetti teorico-costituzionali a "*flatus vocis*" significa *svellere* l'integrazione repubblicana dalle radici normative della modernità e nello stesso tempo liberare la fantasia dal pesante obbligo della responsabilità. Così superstizione e positivismo, integralismo religioso e cordone sanitario, guerre stellari e relativismo etico possono immediatamente allearsi nella *new age* postmoderna di stampo californiano [Cfr. Ceppa 1983].

2. *Discesa al regno dei morti*

I saggi raccolti in *Nachmetaphysisches Denken II* [2012, tr. it. 2015] annunciano una sorta di "svolta iconica" nella speculazione di Habermas. La teoria dell'agire comunicativo – già dilatata in *Fatti e norme* [1992, tr. it. 2013²] a una grandiosa teoria della modernità – si allarga ora a ricomprendere le "ampie praterie" che stanno *prima e dopo* il linguaggio grammaticalmente articolato. La normatività comunicativa diventa l'ipotesi in grado di dare spiegazione sistematica a) alla gestualità filogenetica dei primati superiori, b) al "complesso sacrale" con cui la modernità può ancora attingere a fonti arcaiche di solidarietà, c) a quella "cooriginaria interferenza" di elementi proposizionali, appellativi ed espressivi che giustifica (nella sua trascendenza) il carattere *inassimilabile e intraducibile* dei discorsi estetici, psicologici, religiosi ecc. rispetto alla "prosa" della riflessione discorsivo-grammaticale [Müller-Doohm 2018].

Cerchiamo di ricapitolare brevemente. Nell'età assiale di cui ha parlato Karl Jaspers, dall'800 al 200 avanti Cristo, potenti rivoluzioni mentali (*mentale*

Revolutionen) condensano – nelle religioni mondiali e nelle metafisiche filosofiche – le forze magiche sparpagliate in natura. “Queste religioni si configurano come dottrine che, canonizzate da scritture, influenzano intere civiltà storiche” [2011, tr. it. 2015, 61]. Tuttavia, la legittimazione religiosa dei grandi imperi *non cancella* l’unità preistorica di mito/rito. Questo “complesso sacrale” non solo sopravvive alle rivoluzioni mentali del “razionalismo occidentale” (Max Weber), ma sembra oggi vivacemente “risorgere” nel rifiorire delle religioni all’interno della globalizzazione.

Arnold van Gennep – nella classica opera intitolata *Le rites de passage* [1909, tr. it. 2002]⁴ – aveva messo in luce quello stadio intermedio di esilio-dalla-società in cui l’adolescente, nel passaggio all’età adulta, attraversa una terribile esperienza di morte e rinascita: “La sua esistenza sociale – commenta Habermas – si spegne temporaneamente, fino all’istante in cui viene recuperata dalla società attraverso l’atto della sua accettazione nel nuovo status. La fase intermedia – dell’isolamento dalla società, del suo esilio nella terra di nessuno – rinnova l’esperienza estrema di una esistenza infondata, pencolante letteralmente sul nulla” [2011, tr. it. 2015, 68].

La rituale messa-in-scena dell’esperienza del “passaggio” obbliga l’adolescente a prendere atto della *modalità sociale, linguistica, comunicativa* con cui *deve* integrarsi al gruppo. Egli non può né gettarsi indietro nella conservazione della vecchia identità, né evitare il rischio di una totale alienazione da cui potrebbe anche sparire. L’uomo deve affrontare in maniera inedita – con un comportamento inventato culturalmente e non più inscritto nel DNA – nascita e morte, vulnerabilità dell’anima e del corpo, convivenza precaria, esaurimento delle risorse materiali ecc.

Il passaggio dal comportamento istintuale al comportamento simbolico implica un rovesciamento dei rapporti tra l’individuo e l’ambiente. Ora la coscienza individuale si trova come stretta in una tenaglia: essa deve *contrastare e nello tempo salvaguardare* la forza del collettivo da cui dipende. La sua individuazione procede di pari passo alla socializzazione: si tratta di gestire *in proprio* un’esistenza che va *affidata* senza remore al collettivo: “Una esperienza che trova eco letteraria nel-

4. Il rito-di-passaggio trova trasfigurazione letteraria in *Joseph und seine Brüder* di Thomas Mann [1952, 741-746 – è il primo capitolo di *Giuseppe in Egitto*, intitolato “Il silenzio dei morti”]. Per una diversa prospettiva del rapporto tra antropologia e primatologia (circa il comportamento sociale delle scimmie superiori) cfr. Rothe, Henke 2005.

la teoria rousseauiana del contratto sociale come atto di simultanea alienazione e riscatto dell'individuo alla/dalla società" [ivi, 75].

L'assenza nel rito di ogni riferimento esterno – il suo distacco dalla dimensione funzionale della quotidianità lavorativa – nasce dalla necessità spirituale di elaborare questa presa di coscienza collettiva. Il significato religioso del rito, segretamente "incapsulato" in forme prelinguistiche e simboliche, sta nella rigenerazione innovativa della solidarietà-di-specie, nella rinascita di una identità comunicativa che prescinde da ogni riferimento esterno, utilitaristico, pragmatico.

Habermas osserva sbalordito come *nulla o pochissimo – attraverso i secoli – sia cambiato nella prassi rituale*. Tanto che il bisogno autoriflessivo di *tornare* a quella fonte arcaica della solidarietà sembra oggi ripetersi più forte che mai: "Il complesso sacrale *non* si è dissolto. Le tradizioni religiose, in simbiosi con il culto comunitario, non hanno perso vitalità. Anzi – conclude Habermas – i membri delle comunità religiose possono persino arrogarsi il privilegio di avere accesso a quella esperienza arcaica – a quella fonte di solidarietà – cui i figli e le figlie miscredenti della modernità hanno da tempo voltato le spalle" [ivi, 78].

3. Più kantiano di Kant

Habermas critica i residui metafisici che inficiano la teoria kantiana della religione. Con la dottrina dei postulati Kant *oltrepassa* i limiti dell'imperativo morale. Facendo ricorso alla facoltà del giudizio e alla realtà storica della religione, Kant finisce, paradossalmente, per ripristinare la metafisica poco prima abbattuta. Egli cerca di rubare sostanza alla "religione" storica per contrabbandarla, di nascosto, alla "ragione" speculativa. Di più: Kant non vede, secondo Habermas, la *abissale eterogeneità* della fede rispetto alla ragione. C'è voluto Kierkegaard per "rovesciare il rovesciamento": non la fede deve render conto alla ragione, bensì la ragione (socratico-kantiana) deve arrendersi alla fede.

Senonché Habermas vuole essere più kantiano di Kant. Andare con Kant al di là di Kant. Così, per Habermas, l'universalità dell'imperativo morale non viene né contraddetta né sminuita dalla pluralità delle etiche e delle religioni. Morale razionale e diritti dell'uomo, solidarietà politica e universalismo giuridico, *non*

spariscono affatto quando s’inseriscono – diramandosi e rifrangendosi – all’interno delle reti comunicative dei mondi-di-vita. Habermas ritiene infatti che la “spinta” della democrazia abbia radici antropologiche inestirpabili nella responsabilità e nell’impegno dello spirito umano, nel suo linguaggio e nella storia biologica della specie, mentre *una medesima* genealogia può spiegare il parallelismo di “ragione” e “fede” nonché la prepotente rinascita delle religioni nel mondo disincantato.

Dunque il progresso della storia passata, a posteriori ricostruito dagli occhi sgranati della civetta che prende il volo al calar della notte, può dare una direzione all’inarrestabile scavo della talpa. Non siamo ancora sconfitti, non siamo di fronte *all’ultimo* tramonto della civiltà europea – come temevano Horkheimer e Adorno negli anni dell’esilio americano. La molteplicità concorrenziale delle fedi, delle religioni, dei modelli di vita, *rafforza e non indebolisce* l’autonomia della ragion pratica nella sua versione comunicativa. La ragion pratica è un “regno di Dio” che tocca all’uomo di realizzare.

Due punti ancora prima di concludere. Primo: la *complementarità* di discorso religioso e discorso politico negli imprevedibili processi-di-apprendimento che continuamente scandalizzano e “sorprendono” le avventure della democrazia. Secondo: la *dimensione performativa, esistenziale e personale* dell’ipotesi su cui poggia tutto il castello speculativo dello Habermas maturo.

Sul primo punto, Habermas ribadisce che la cooperazione civica di laici e credenti – nella formazione dell’opinione e della decisione democratica – si colloca sempre all’insegna di una idea normativa di *giustizia* intimamente legata alla *verità*: nessuna *post-truth democracy* potrà mai legittimarsi in base al *modus vivendi* della forza e della propaganda. La *presunzione* speculativa di Kant e di Hegel chiede tuttavia d’essere subito controbilanciata dalla *modestia materialistica* di Marx e di Freud. Habermas sa di dover inserire l’imperativo categorico di Kant dentro le “mentalità complesse” derivanti dai processi della socializzazione economica e psicologica.

Solo un mondo-di-vita *che sia già entrato nella modernità* – un mondo in cui le persone si siano già liberamente convinte (*aus Einsicht*) dei principi della morale-di-ragione e del diritto positivo – dispone delle motivazioni e delle risorse pulsionali necessarie all’esercizio riflessivo dell’autolegislazione democratica. Da questo punto di vista Habermas resta un materialista vecchio stampo. Il senso è una risorsa scarsa, non disponibile a piacere.

“*Queste mentalità sono di origine prepolitica*” [2005a, tr. it. 2006, 47]. Su queste parole occorre riflettere. Esse significano che le mentalità moderne (democratiche e liberali) non sono arbitrariamente producibili tramite decreti legge, conquiste militare, prestazioni assistenziali, pianificazioni politiche. Qui lo *state-building* che segue al *peace-keeping* trova i suoi limiti interni. Come per il comunismo non fu sufficiente aggiungere ai soviet la corrente elettrica, così per la democrazia non basta elargire le prestazioni infrastrutturali, assistenziali e pianificatorie del *welfare*⁵.

Alla fine del saggio – e siamo al secondo punto che volevamo sottolineare – Habermas passa in rassegna le alternative cui l’etica pubblica si trova oggi di fronte: ripresa conservatrice della metafisica, fondamentalismo religioso, darwinismo eugenetico, auto-oggettivazione naturalistica del *bios*, danza di Zarathuštra, fine postmoderna della democrazia ecc. Qui Habermas sottolinea la natura fallibilistica e personale della *sua* proposta filosofica. Fondare la democrazia sulla speranza di promuovere “cambiamenti di mentalità” – nell’auspicabile collaborazione di credenti e non credenti – non è che *una delle proposte* oggi esistenti nel panorama della filosofia professionale.

Ecco perciò la domanda cruciale che Habermas pone a sé stesso sulla base della dimensione consapevolmente *ipotetica e performativa* del suo quadro teorico: “Da quale punto di vista possiamo affermare che il contrasto disgregante fra mentalità fondamentalistiche e laicistiche è il risultato di un ‘deficit di apprendimento’?” [*Ibidem*].

Nel suggerire ai credenti di aggiornare dall’interno le loro teologie, Habermas è consapevole di non poter affatto giudicare/condannare i credenti riluttanti (o addirittura fondamentalisti) bollandoli come arretrati, reazionari, immaturi. Così come sa di non poter convincere *ex ante* i laicisti – siano essi scettici discepoli di Hume oppure danzanti allievi di Zarathuštra – a collaborare con i concittadini credenti nel processo dell’emancipazione democratica.

Si tratta infatti di *cambiamenti prepolitici di mentalità* che possono avvenire soltanto *aus Einsicht*, per libera decisione e responsabile scelta. La risposta che

5. Una tesi dimostrata – *ex negativo* – anche dalle patologie populistiche degli elettorati americani ed europei, dopo che l’incapacità dei governi ad affrontare la crisi finanziaria ha prodotto una drammatica crisi di legittimazione. Ma dietro alla teoria democratica di Habermas non troveremo mai una pregiudiziale “filosofia della storia” – né ottimistica alla Marx né pessimistica alla Adorno.

Habermas auspica – di fronte alla sfida del “pluralismo religioso” già sottolineata con tanta efficacia da John Rawls – sta nella *ragionevole speranza* che i cittadini laici e i cittadini religiosi si mostrino disponibili “ciascuno dal suo punto di vista – come scrive Habermas nelle ultime righe – a voler interpretare il rapporto scienza/fede in maniera tale da rendere possibile, nella sfera pubblica politica, una reciproca relazione riflessivamente illuminata” [ivi, 50].

4. Nuovi riti di passaggio?

Nella Collegiata protestante di San Pietro in Zurigo ha logo, il 9 aprile 1991, una cerimonia funebre in onore di Max Frisch cui partecipa anche Habermas. In cosa consiste il carattere paradossale dell’evento? Nella natura, diciamo così, *laicamente religiosa* della funzione. Non ci sono preti, gran parte dei presenti non sono credenti, lo stesso Max Frisch ha scritto – prima di morire – le sobrie parole di circostanza che vengono lette in chiesa dalla sua compagna di vita Karin Pilliod. In esse, lo scrittore ringrazia il parroco, per aver concesso al feretro l’ospitalità in una chiesa della confessione riformata di Zwingli, e poi così conclude: “Diamo la parola agli amici che sono il nostro prossimo, senza tuttavia pronunciare la parola *amen*. Le ceneri saranno disperse da qualche parte”. Anche nel banchetto che fa seguito alla cerimonia, il menù era stato preparato in anticipo da Max Frisch.

Di fronte alla morte, la ragione secolare si scopre *inquietata*. In certe occasioni, si accorge che quel rapporto con la religione che dava per chiarito non è affatto risolto. Per giunta, l’inquietudine della ragione secolare non si manifesta solo verso l’esterno, nel suo opaco e irrisolto rapporto con la religione. Anche al suo interno, la ragione sembra scivolare in una sorta di disfattismo (*Vernunftdefätismus*). Habermas ricorda a questo proposito tre aspetti – decisamente “oscuri” – della filosofia contemporanea. a) La radicalizzazione in senso nietzscheano della “dialettica dell’illuminismo” francofortese, ovvero l’idea della ragione come di un demoniaco dispositivo della forza vitale [cfr. Forti 2012]; b) lo scientismo antifilosofico e irriflessivo che in campo bioetico diventa una sorta di “naturalismo fideisticamente legato alla scienza” (così tradurrei il *wissenschaftsgläubiger Naturalismus*); c) la crisi motivazionale di una ragion pratica che “si congela” nel

disincanto, dopo che la morale-di-ragione si è ristretta al volto austero di un sapere astratto e formalizzato (la morale di un empiristico e scettico rispetto formale).

A questo punto Habermas può presentare la sua ipotesi più impegnativa: se noi facciamo *discendere in parallelo* la metafisica e la religione a partire dall'età assiale (metà circa del primo millennio avanti Cristo), allora questi problemi assumono una prospettiva nuova: “*Entrambe* le modalità conoscitive – la fede e il sapere, la tradizione di Gerusalemme e la tradizione di Atene – appartengono in realtà *alla stessa genesi* di quella ragione secolare in cui i figli e le figlie della modernità cercano oggi di mettersi d'accordo circa la propria identità e circa la loro posizione nel mondo” [2007, ed. 2009, 410].

Questa ipotesi genealogica fa nascere una *dinamica inedita* tra la ragione disincantata della modernità e la teologia riflessiva delle religioni mondiali.

Due sono le condizioni. Per un verso, il partito religioso deve riconoscere l'autorità della ragione naturale (antropocentrica), il pluralismo delle fedi, l'universalismo egualitario del diritto e della morale-di-ragione. Per l'altro verso, la ragione secolare deve rinunciare a giudicare “*in munere alieno*” ergendosi ad arbitro delle verità religiose – pur conservando il diritto di accettare, alla fine, solo quei significati dogmatici che, dopo la traduzione, le sembrano ispiranti e convenienti. In questo caso, il cosiddetto *rasoio di Occam* – la rivoluzione nominalista, la separazione definitiva tra fede soggettiva e sapere mondano – diventa paradossalmente il presupposto per *rifondare* il ruolo delle religioni nella costruzione del Moderno: “Allora la secolarizzazione non funzionerebbe più come un *filtro* che elimina contenuti ereditati dalla tradizione, bensì come un *trasformatore* che metamorfizza il flusso della tradizione” [ivi, 411]⁶.

La *secolarizzazione* teorizzata da Habermas non è più la modernizzazione tecnologica che fa svanire i sogni religiosi dalla testa degli uomini. È invece l'istituzione di un discorso interculturale con cui la società mondiale può decidere *di rilanciare (ri-orientare) il progetto della modernità*.

6. La metafora del “trasformatore” è spesso usata da Habermas per indicare un *medium* universalizzante. Per esempio il *pollice*, nell'evoluzione dei primati; il *linguaggio quotidiano*, per un'informazione che divulghi i saperi specialistici; il *diritto positivo*, la cui ambivalenza può servire sia all'autovalorizzazione sistemica di denaro e potere, sia all'immissione di impulsi democratici dentro l'amministrazione.

La vecchia disputa tra credenti e non-credenti impedisce di pensare la modernità in termini autenticamente democratici. Cioè di pensare la *pari dignità* del cittadino laico e del cittadino religioso nel momento della loro partecipazione politica. Una equiparazione morale e giuridica che finisce in Habermas per rivoluzionare il modello liberale di “ragione pubblica” e “cittadinanza”.

Il *consenso per intersezione* (o “consenso sovrapposto”) di cui parla Rawls è, secondo Habermas, una concezione meramente strumentale della ragione pubblica. Per Habermas, la ragione pubblica non ha valore strumentale, bensì epistemico e normativo. Essa può essere *non-metafisica*, e pertanto ragionevole, solo in quanto è anche *postmetafisica*, e pertanto moralmente vera. Insomma, Habermas non è d'accordo di *deflazionare* il momento “ragionevole” della politica fino al punto da espungere da esso il momento universale (e kantiano) della “verità” [ivi, 401-402]⁷.

Habermas associa al concetto sociologico di “società mondiale” un'idea normativa di “giustizia tra le nazioni”. Questa idea è la dimensione *secolare* su cui deve poggiare il discorso *interculturale* delle religioni e delle visioni etiche: “Perché questa integrazione abbia successo, non basta che tutte le comunità religiose sviluppino dal proprio interno le condizioni imprescindibili della modernità – dunque senza chiudersi a riccio contro di essa in maniera fondamentalistica ed aggressiva. Bisogna anche che nelle società postsecolari s'instauri un *complementare* processo di apprendimento che metta in questione l'idea-di-sé coltivata da una ragione secolare sclerotizzata e irrigidita” [ivi, 402-403].

Religione e filosofia devono restare abissalmente separate, quali logiche diverse del “tenere-per-vero”, epperò, nello stesso tempo, devono essere consapevoli dello scambio profondo e secolare che le collega. Dunque: logiche diverse, ma non estranee e tanto meno comunicabili. Piuttosto polarità che devono imparare a riconoscersi reciprocamente.

7. “Noi possiamo deflazionare il concetto di ragionevole (*reasonable*): ma allora esso sarà troppo debole per caratterizzare la validità di una concezione della giustizia intersoggettivamente riconosciuta. Oppure possiamo definirlo in modo sufficientemente forte: ma allora l'ambito del praticamente ragionevole verrà a coincidere con quello del moralmente giusto” [Habermas 1996, tr. it. 1998, 91]. Sul punto si veda anche Forst 2007, 127-186; Schmidt 2009, 37-43. Sulle radici teologiche della filosofia di Rawls cfr. Habermas 2010, tr. it. 2015, 237-255; Merrihew Adams 2010; Reidy 2014.

Questa polarità dialettica è ciò che in Habermas tiene insieme (anzi radicalizza) i due estremi: il momento *negativo* della definitiva scissione di fede e sapere (scissione seguita alla riforma protestante, alla rivoluzione nominalistica e al crollo della teologia aristotelica), e il momento *positivo* per cui la storia della filosofia occidentale si accorge di avere “contrabbandato” – e segretamente assimilato – dalla metafisica greca e dal messaggio evangelico tutta una serie di temi, argomenti, intuizioni.

La tarda scolastica spagnola ha mostrato in dettaglio come l'egualitarismo universalistico della modernità derivi dal modello teologico di un Adamo creato “a immagine e somiglianza” [ivi, 404]. Successivamente, il “discorso della modernità” ha ricevuto impulsi diretti sia dal pensiero apocalittico ed escatologico del cristianesimo sia dalle utopie sociali seguite alla scoperta del “nuovo mondo”. Di quel “discorso della modernità” fanno parte essenziale la coscienza della crisi, l'attesa e la proiezione temporale del passato sul futuro, le idee di emancipazione politica e di solidarietà/fraternità sociale [ivi, 405].

Tutte idee che la filosofia postmetafisica ha imparato a “estrapolare” dall'incapsulamento religioso in cui le aveva inizialmente ricevute. Quale insegnamento si può trarre dalla ricostruzione genealogica della ragione secolare?

Occorre che il discorso filosofico assuma un atteggiamento di *curioso e disponibile agnosticismo*. Senza mai abbandonare il suo carattere secolare e antropocentrico, razionale e progressivo, il discorso filosofico deve rinunciare alla pretesa di giudicare come “superato” il pensiero religioso: “Rispetto al sapere, la fede conserva *un che di opaco* che non dev'essere né respinto né semplicemente accettato. Pur insistendo sulla differenza esistente tra le certezze di fede, da un lato, e le pretese di verità pubblicamente accettabili, dall'altro, la ragione secolare rinuncia a emettere giudizi sulla razionalità/irrazionalità complessiva della religione” [ivi, 407].

“Io mi chiedo con preoccupazione se il disfattismo della ragione (coltivato persino all'interno della filosofia) non finisca per consumarne la stessa forza interna di trascendenza, snervando la tensione di quella coscienza normativa che vuol sempre oltrepassare lo status quo” [2013, 299-300]. Agli occhi di Habermas, tuttavia, solo a partire da *questo* dubbio riflessivo i figli della modernità diventano capaci di legare kantianamente la volontà soggettiva all'universalismo della ragione, trasformando così la modernità da destino subito a progetto incompiuto.

Riferimenti bibliografici

- AUDI, R., WOLTERSTORFF, N.,
1997, *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Md.).
- AMPOLA, M., CORCHIA, L.,
2010, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, Ets, Pisa.
- CEPPA, L.,
1983, *Schopenhauer diseducatore*, Marietti, Casale Monferrato.
2017, *Habermas. Le radici religiose del Moderno*, Editrice Morcelliana, Brescia.
- FORST, R.,
2003, *Toleranz im Konflikt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
2007, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- FORTI, S.,
2012, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano.
- HABERMAS, J.,
1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2013².
1996, *Ragionevole contro vero. La morale delle visioni del mondo*, in Id., *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 88-115.
2005a, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in Id., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 19-51.
2005b, *Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant*, in Id., *Tra scienza e fede*, cit., pp. 111-149.
2007, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft*, in Id., *Philosophische Texte. 5. Kritik der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, pp. 408-416:
2008, *Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?*, in Id., *Philosophische Texte. 5. Kritik der Vernunft*, cit., pp. 387-407.

- 2010, «Vita buona»? Un'«idea orribile». *L'etica religiosa del giovane Rawls quale premessa della sua teoria politica*, in Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2015, pp. 237-255.
- 2011, *Un'ipotesi sulla funzione evolutiva del rito*, in Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, cit., pp. 61-78.
- 2013, *Politik und Religion*, in F. W. Graf, H. Meier (Hg.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, Beck Verlag, München, pp. 287-300.
- MANN, TH.,
1952, *Stockholmer Gesamtausgabe der Werke: Joseph und seine Brüder*, Bd. I, Bermann Fischer Verlag, Frankfurt am Main.
- MERRIHEW ADAMS, R.
2010, *Die theologische Ethik des jungen Rawls*, in J. Rawls, *Über Sünde, Glaube und Religion*, Suhrkamp, Berlin, pp. 35-121.
- MÜLLER-DOOHM, S.,
2018, *Negazione e argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas*, Nuova Trauben, Torino.
- REIDY, D. A.,
2014, *From Philosophical Theology to Democratic Theory*, in J. Mandle, D. A. Reidy, *A Companion to Rawls*, John Wiley & Sons, Hoboken (NJ), pp. 9-30.
- ROTHER, H., HENKE, W.
2005, *Machiavellistische Intelligenz bei Primaten. Sind die Sozialsysteme der Menschenaffen Modelle für frühmenschliche Gesellschaften?*, in B. Kleeberg, T. Walter, F. Crivellari (Hg.), *Urmensch und Wissenschaft. Eine Bestandsaufnahme*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 161-194.
- SCHMIDT, TH. M.,
2009, *Discorso religioso e religione discorsiva nella società postsecolare*, Nuova Trauben, Torino.

STAVO-DEBAUGE, J.,
2012, *Le Loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace publique*, Les Éditions Labor et Fides, Genève.

VAN GENNEP, A.,
1909, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

WEITHMANN, P.J.,
2002, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Leonardo Ceppa

Liberalismo, positivismo e marxismo privatizzano (o cancellano) la religione, temendola come sorgente di disordine politico o come ortodossia antimoderna. Habermas ricolloca invece la fede religiosa al fianco della ragione secolare, cioè in parallelo ai discorsi politici, scientifici, giuridici, morali, estetici. Nella nuova età assiale delle “*multiple modernities*” le fedi religiose (fattesi riflessive) non devono né nascondersi nel segreto della coscienza privata, né scivolare nel terrorismo fondamentalistico, bensì uscire allo scoperto nella concorrenza argomentativa e culturale della società globale.

Parole chiave

Modernità, secolarismo, solidarietà

Leonardo Ceppa ha insegnato Filosofia teoretica, fino al 2007, all'Università di Torino. Ha tradotto testi della vecchia e della nuova Scuola di Francoforte, tra cui Horkheimer, *Taccuini* [1988] e Habermas, *Fatti e norme* [Laterza 2013]. È autore di *Schopenhauer diseducatore* [1983], della Prefazione a *Minima moralia* di Adorno [1991], della Postfazione a *L'inclusione dell'altro* di Habermas [1998], della raccolta *Il diritto della modernità* [2011] e della monografia *Habermas. Le radici religiose del moderno* [2017]

PAOLO JEDLOWSKI

Socievolezza e sfera pubblica. Tipi di conversazione nei “luoghi terzi”¹

Nella prima parte di questo saggio richiamerò i concetti di socievolezza e di sfera pubblica per come sono stati proposti rispettivamente da Simmel e da Habermas. Ciò che vorrei mostrare è come i tipi di conversazione cui i due concetti rimandano siano permeabili tra loro. Questa permeabilità è particolarmente evidente nella storia dei “luoghi terzi”, e in modo speciale dei caffè: su questi mi concentrerò nella seconda parte.

Nelle società contemporanee i luoghi terzi si sono via via trasformati, e fra queste trasformazioni va annoverato il parziale dislocarsi di pratiche comunicative legate alla socievolezza e alla sfera pubblica sul *web*. Diversi autori parlano oggi di una “cultura del caffè virtuale”: ma se tale cultura esiste, la storia dei caffè del passato ne costituisce una sorta di preistoria, e i concetti che servono a leggere quest’ultima possono forse, con opportuni adeguamenti, essere utili anche per leggere forme e funzioni di alcune delle interazioni comunicative che oggi nel web si dispiegano. Del *web*, tuttavia, io non parlerò, riservando dunque al mio contributo un ruolo complementare rispetto ai temi affrontati da altri.

1. Il saggio è stato pubblicato nel monografico “Le reti socievoli. Fare ricerca sul/nel web sociale” della rivista “Sociologia della comunicazione” [22(41-42), 2011, pp. 15-29], che si ringrazia per il consenso alla ripubblicazione in questa sede.

1. La socievolezza

Il concetto di socievolezza (*die Geselligkeit*) è stato proposto da Georg Simmel nel 1910 al primo convegno dell'Associazione tedesca di Sociologia. Successivamente rivisto, il testo venne poi inserito da Simmel in *Lineamenti fondamentali della sociologia*, del 1917². Entrambe le collocazioni suggeriscono la rilevanza che il tema aveva per l'autore.

La socievolezza è “la forma ludica della socializzazione” [Simmel 1910, 43]. La sua rilevanza deriva da due fattori. Il primo è che, per Simmel, ogni società pone in essere una tensione fondamentale, quella tra le pretese all'individuazione da parte dei singoli, da un lato, e quella alla limitazione di tali pretese da parte dell'insieme sociale, dall'altro. Rispetto a questa tensione, la socievolezza appare un momento esemplare in cui individuo e società sublimano, pur senza eliminarla, la propria contraddittorietà: nell'atteggiamento “socievole” ciascuno rinuncia infatti, almeno in una certa misura, all'affermazione unilaterale della propria individualità, accettando di regolare il proprio comportamento in vista della creazione di uno spazio comune dove l'interazione sia fonte di piacere reciproco.

Il secondo motivo della rilevanza della socievolezza sta nel fatto che per Simmel la società è essenzialmente interazione, e la socievolezza è una sorta di interazione “allo stato puro”. Più propriamente, è l'espressione dell'essenza stessa della “socializzazione” (*Vergesellschaftung*), cioè della tendenza delle interazioni ad assumere forme determinate. La società politica, quella economica o quella con qualsivoglia altra finalità – scrive Simmel – sono certamente sempre “società”, ma solo l'incontrarsi socievolmente, la socievolezza (*Geselligkeit*) costituisce “società” (*Gesellschaft*) senza ulteriori qualificazioni: ne rappresenta così una sorta di “forma pura”.

Il saggio di Simmel si muove a un alto livello di astrazione. Quando evoca esempi concreti di ciò a cui si riferisce, richiama tuttavia una realtà piuttosto precisa: le conversazioni mondane quali si dispiegano nei salotti della borghesia a lui contemporanea.

2. Il testo in italiano reca il titolo *Forme e giochi di società* [Simmel 1917].

Sebbene i contenuti di queste conversazioni non siano estranei a rapporti sociali determinati, alle attività, ai ruoli e agli orientamenti degli interlocutori che hanno radici all'esterno della conversazione, la conversazione socievole in sé tende tuttavia a emanciparsi dalle tensioni che a ciò possono riferirsi. Ha qualcosa di “stilizzato”, di astratto: ci si rapporta gli uni agli altri in quanto partecipanti alla conversazione, non in quanto medici, notabili o quant'altro.

È a causa di questi tratti che questo tipo di conversazione ha qualcosa del gioco. Del gioco mutua il carattere circoscritto dell'ambito in cui si dispiega e l'esistenza di regole convenzionali (ma non per questo liberamente aggirabili) che ne definiscono le forme opportune. E, soprattutto, mutua l'essere relativamente “svincolata da criteri di utilità”.

Un tratto, quest'ultimo, particolarmente sottolineato da Simmel: nella sua forma pura, la socievolezza non possiede alcun fine, non tende “ad altro risultato al di fuori di sé”. Come un gioco, appunto. L'impulso alla socievolezza distilla dunque, per così dire, dalle realtà della vita sociale la pura essenza della socializzazione, del processo di associarsi come valore in sé e come fonte di piacere.

Un piacere che comporta del resto, per dispiegarsi, un requisito ulteriore: che ciascuno sia disposto ad appagare il proprio impulso alla socialità soltanto nella misura in cui si concili con l'appagamento del medesimo impulso da parte degli altri. Si tratta di una “struttura democratica” che è intrinseca all'idea della socievolezza: essa è un gioco in cui “si fa come se” tutti fossero uguali.

Una finzione, indubbiamente. Confermata dalla difficoltà di applicarla laddove i partecipanti a una riunione appartengano a strati sociali troppo marcatamente diversi. Ma non una menzogna: così come non sono menzogna le finzioni di ogni gioco e dell'arte. Si tratta piuttosto di una cornice di senso, di una definizione della situazione, tale per cui ognuno agisce “come se” tutti fossero uguali, spogliandosi temporaneamente delle proprie determinazioni di status. Del resto, se finalità egoistiche si esprimono con troppa forza, la socievolezza diviene una mera forma piegata strumentalmente a fini a essa estranei: il che in concreto avviene assai spesso, ma non rientra nell'idealtipo che Simmel disegna.

2. *Un tipo di conversazione*

Nel discorso di Simmel, la pratica in cui la socievolezza si manifesta è dunque essenzialmente la conversazione. In generale, quest'ultima è riconosciuta come il "supporto più ampio di ogni comunanza umana" [ivi, 53]. Ma, mentre "nella serietà della vita" gli uomini discorrono intorno a un contenuto che intendono comunicarsi o sul quale vogliono giungere a un accordo, nella conversazione puramente socievole "il discorrere diventa fine a se stesso" in quella che Simmel definisce una vera e propria "arte dell'intrattenimento". In virtù del suo essere bilaterale per antonomasia, la conversazione crea una relazione: ma nella misura in cui è conversazione puramente socievole, la relazione ne diviene il contenuto autosufficiente.

Riconoscere che tra le forme in cui l'interazione può dispiegarsi ne esista una in cui l'interazione stessa è oggetto autosufficiente dell'agire non è di poco conto. Si tratta di una forma la cui esistenza sembra contraddire, nella modernità, il predominio dell'orientamento all'agire di tipo strumentale. È piuttosto il permanere di un orientamento al valore: dove il valore, in questo caso, è costituito dall'agire sociale in se stesso, dalla socialità che vi è intrinseca. Non che Simmel neghi il predominio dell'orientamento strumentale. Ma, qui come altrove, è caratteristica del suo pensiero la capacità di cogliere ciò che alle tendenze dominanti si contrappone, o fornisce compensazione.

Si potrebbe sviluppare questo punto in molte direzioni diverse. In questa sede sottolineerei soprattutto questo: che Simmel si sta affacciando qui sulla questione della crucialità della conversazione per la comprensione di tutti i processi comunicativi e del loro contribuire al formarsi e al riprodursi della vita sociale. Più specificamente, e pur senza usarne il concetto, mi sembra percepire la rilevanza dell'orientamento "fatico" che appartiene a ogni enunciato, e al suo ruolo elementare per la costituzione dei legami sociali³.

L'orientamento fatico è uno degli orientamenti (o delle funzioni, come traducono alcuni) che secondo Jakobson pertengono a ogni atto comunicativo. Affiancandosi agli orientamenti referenziale, poetico, espressivo, conativo e meta-

3. Riprendo qui quanto esposto in Jedlowski [2007], cui rimando per una trattazione più estesa.

comunicativo, intende l'orientamento della comunicazione verso il mero fatto di costituire un contatto fra gli interlocutori. Ricordiamo ciò che Jakobson [1963, tr. it. 1972] scrive:

Vi sono messaggi che servono essenzialmente a stabilire o interrompere la comunicazione, a verificare se il canale funziona (“pronto, mi senti?”), ad attirare l'attenzione dell'interlocutore o ad assicurarsi la sua continuità [...]. Questa accentuazione del contatto (la funzione fatica [...]) può dare luogo a uno scambio sovrabbondante di formule stereotipate, o anche a interi dialoghi, il cui unico scopo è prolungare la comunicazione [...]. Lo sforzo mirante a stabilire e a mantenere la comunicazione è tipico degli uccelli parlanti [...]. Ma è anche la prima funzione verbale che viene acquisita dai bambini, nei quali la tendenza a comunicare precede la capacità di ricevere e trasmettere un messaggio comunicativo [cit. in Ronchi 2003, 37-38].

Questa “accentuazione del contatto”, questa riduzione della comunicazione al suo semplice essere tale, al di qua dell'intenzione di veicolare un messaggio specifico, corrisponde abbastanza precisamente a molto di ciò che avviene nella conversazione socievole.

Che si chiacchieri di niente o che si comunichi un contenuto determinato, l'orientamento fatico della comunicazione assicura la funzione basilare che la comunicazione svolge: quella di stabilire un legame fra gli interlocutori. In questo senso, come ha notato Rocco Ronchi, la comunicazione nella sua dimensione fatica “*comunica l'essenziale* [perché] mette in comune ciò senza di cui nessun'altra comunicazione sarebbe possibile” [ivi, 43].

Potremmo muovere da qui a una decisa rivalutazione della chiacchiera (è quello che fa Ronchi, tra l'altro). Ma non è questo il mio tema. Per quanto un orientamento fatico sia implicito in ogni atto comunicativo, non tutte le conversazioni vi si riducono. Né del resto corrispondono tutte all'idealtipo della socievolezza. Sicuramente non vi corrispondono quelle a cui pensiamo quando usiamo il concetto di sfera pubblica. A questo vorrei ora avvicinarmi.

3. *Dalla socievolezza alla sfera pubblica*

A mo' di transizione, vorrei tuttavia richiamare prima un recente saggio di Dipesh Chakrabarty. Si tratta del saggio sullo *adda* contenuto in *Provincializzare l'Europa* [2000, tr. it. 2004]. Lo *adda* è una pratica sociale tradizionale che ha trovato una diffusione specifica e caratteristica nella città di Calcutta. Il termine rinvia sia a un "luogo", il luogo dove ci si riunisce per parlare "spensieratamente in piacevole compagnia", sia all'attività stessa che nel luogo si svolge, e cioè "chiacchiere tra amici". In sintesi, *adda* è "l'attività di un gruppo di amici che si riunisce per conversazioni lunghe, informali e non rigorose" [ivi, 238].

In queste conversazioni si parla di tutto e di niente. Esse configurano un'attività senza scopo apparente. Come scrive Chakrabarty: "le conversazioni dell'*adda* si contrappongono all'idea di raggiungere un risultato preciso. [...] L'introduzione di una finalità che potrebbe rendere la conversazione 'strumentale' al raggiungimento di un obiettivo diverso dalla vita sociale dell'*adda* stesso ne ucciderebbe lo spirito e il principio" [ivi, 267].

Il fine dell'*adda* è dunque il piacere della conversazione. O di ciò che la conversazione socievole crea e riproduce: un legame sociale, per effimero e privo di contenuti che possa apparire. È un'interazione che non serve che a sé.

L'analogia con quanto scriveva Simmel a proposito dei salotti borghesi è evidente. Del resto, proprio come le conversazioni di cui parlava Simmel, lo *adda* è in linea di principio una conversazione fra pari:

In un'*adda* tutti devono godere del medesimo status [...]. È inevitabile che nella sfera della vita in cui ci si guadagna da vivere vengano fatte delle distinzioni fra le persone. Ma chi non può spogliarsi di quel senso di differenziazione come ci si spoglia dell'abito con cui si va in ufficio non conoscerà mai il sapore dell'*adda* [ivi, 251].

Le corrispondenze tra le descrizioni di Simmel e di Chakrabarty suggeriscono che il concetto di socievolezza abbia applicazioni effettivamente universali, o quanto meno transculturali. Certo, fra lo *adda* e la conversazione in salotto non tutto è uguale (criteri di inclusione ed esclusione nella conversazione, per esempio, sono diversi); inoltre, Chakrabarty manifesta una certa nostalgia per lo *adda*,

qualificandolo niente meno che come “un modo di sentirsi a casa nel mondo”: in Simmel non ci sono affermazioni del genere; in ogni caso ciò che Chakrabarty dice delle conversazioni nell’*adda* coincide largamente con la nozione simmeliana di socievolezza (anche se questa non è menzionata).

Ma se cito ora il saggio di Chakrabarty è soprattutto per un altro motivo. Nel corso del Novecento, scrive infatti l’autore, lo *adda* ha conosciuto alcune trasformazioni importanti. Si tratta del momento in cui, in contesti urbani, lo *adda* si è spostato nell’interno delle case e, soprattutto, nei caffè. Siamo negli anni verso la metà del secolo: quando lo *adda* diviene occasione di conversazioni letterarie e politiche. Nell’India coloniale, le discussioni letterarie hanno un ruolo importante nella definizione di un’identità nazionale. Le conversazioni in proposito si fanno accese. Lo *adda* si apre a contaminazioni fra persone appartenenti a strati sociali diversi, e persino alle donne. Con ciò muta le sue funzioni: o meglio, assume una funzione, laddove prima pretendeva di non averne nessuna. Luogo di costituzione di legami sociali, diventa anche luogo di elaborazione di un’identità collettiva e, per quanto ciò avvenga timidamente, di discussione di temi e prospettive propriamente politiche.

Si assiste così alla nascita di una “sfera pubblica” borghese come quella che Habermas aveva visto sorgere nei caffè e nei salotti del Sei e Settecento in Europa. Chakrabarty conosce e cita Habermas ma non sviluppa il punto, soprattutto perché lo *adda*, assumendo questa veste, non è più *adda*. Ma per noi il passaggio è rilevante. Segnala la possibilità, storicamente concreta, che la conversazione socievole possa trasformarsi in altro: addirittura, forse, che possa costituire una precondizione per altre forme, più specializzate, di conversazione.

4. Sfera pubblica

La discussione del concetto di sfera pubblica (*Öffentlichkeit*) non può naturalmente prescindere dai contributi di Habermas. Le sue prime formulazioni a riguardo sono in *Storia e critica dell’opinione pubblica*, del 1962 [tr. it. 1984] (più avanti Habermas è ritornato sul concetto a varie riprese, tra cui in *Fatti e norme*, del 1992, tr. it. 1996).

La sfera pubblica è uno spazio di discorsi e di pratiche discorsive pubblicamente accessibili. Non si riferisce a ciò che è “pubblico” in senso istituzionale, bensì a uno spazio in cui sono i privati cittadini a incontrarsi. È difficile circoscrivere empiricamente questo spazio, perché i confini tra ciò che circola pubblicamente e ciò che appartiene alla sfera privata è assai labile. Ciò non riduce però la rilevanza ideale che il concetto può assumere.

La sfera pubblica è intesa da Habermas come uno spazio discorsivo in cui i cittadini discutono liberamente, razionalmente e tra pari di ciò che concerne la vita di tutti, valutando reciprocamente la fondatezza delle proprie argomentazioni e affiancando e controllando in tal modo le azioni del proprio governo.

Si tratta di uno spazio sorto grazie alla borghesia nei circoli e nei caffè del Seicento e Settecento. Ma è uno spazio che ha modo di riprodursi tuttora. Come scrive Walter Privitera [2001, XI], la sfera pubblica “ha a che fare con tutte le condizioni che ci aiutano a farci un’opinione ragionata assieme ad altri su problemi di interesse generale”. La ritroviamo dunque, almeno potenzialmente, in tutti i luoghi dove ci si ritrova per riflettere su qualcosa “di interesse generale”. Il luogo fisico è importante, però può essere vario. Un vagone di metropolitana per esempio, pur essendo un luogo pubblico, non è di per sé sfera pubblica, ma lo diviene quando la conversazione assume certe caratteristiche:

per esempio, il treno si ferma improvvisamente nel tunnel e i passeggeri cominciano a discutere sul da farsi. Oppure: un soggetto socialmente debole (un immigrato, un handicappato) viene schernito o molestato. Se gli altri passeggeri ignorano quanto sta accadendo, abbiamo un fatto che si svolge in pubblico, ma è come se avesse luogo in privato [...]. Immaginiamo invece che qualche passeggero abbia il coraggio civile di dire qualcosa in difesa della vittima, e che il suo esempio venga seguito anche da altri, e che poi tutti insieme trovino anche i modi e le parole giuste per capovolgere la situazione, trasformando il divertimento di un prepotente nel disagio di sentirsi chiamato a giustificare il proprio comportamento. In quel momento si genera *Öffentlichkeit*, sfera pubblica. A un agire basato su pretese di potere si è sostituito un agire basato su pretese di validità [ivi, XI-XII].

Così intesa, la sfera pubblica è insomma il luogo di forme di agire discorsivo fondate sulla necessità di legittimare le proprie posizioni attraverso argomentazioni adeguate, la cui pretesa di validità è offerta essa stessa alla discussione. È

dunque lo spazio in cui si forma l’opinione pubblica, non come somma di opinioni private, ma come risultato di confronto e di discussioni informate, e come tale è cruciale per il funzionamento di una società democratica: in essa i cittadini si confrontano in modo tale che – almeno in linea di principio – le argomentazioni più convincenti si diffondono, e in casi determinati arrivano a influenzare le azioni dei governanti.

Il concetto originario di Habermas è stato variamente criticato e riformulato, anche da Habermas stesso. Non posso ripercorrere qui la storia di queste critiche e di queste riformulazioni⁴. Mi limiterò a ricordare con Privitera che, quanto alle pratiche comunicative e ai discorsi o ai testi cui danno luogo, per Habermas appartengono alla sfera pubblica solo quelli che hanno a che fare con questioni di “interesse generale”: innanzitutto, la valutazione e il controllo dell’operato dei governi o delle proposte dei politici di professione. Ma, come lui stesso ha indicato, la sfera pubblica non ha mai riguardato e non riguarda solo la politica in senso stretto: alle sue origini era innanzitutto sfera di dibattito attorno a testi letterari, e tutt’oggi rientrano nei suoi oggetti di interesse romanzi, film, opere teatrali o musicali. Per questa via, anche certe esperienze private di carattere biografico o autobiografico possono rientrarvi. In ogni caso, la definizione di ciò che è di “interesse generale”, più che essere un presupposto, è esattamente ciò che i discorsi in pubblico si incaricano di stabilire. È nella sfera pubblica che ci si accorda (implicitamente o meno, non di rado attraverso conflitti e negoziazioni diverse) attorno a quali ambiti dell’esperienza dei partecipanti siano rappresentabili pubblicamente.

Anche grazie alle critiche che gli sono state rivolte, Habermas è stato sensibile nel corso del tempo a diversi raffinamenti della sua teoria: la struttura della sfera pubblica, in quanto rete di interlocuzioni, può essere in concreto più o meno inclusiva, può differenziarsi in una pluralità di sfere più o meno permeabili l’una con l’altra, può favorire la circolazione dei discorsi fra periferia e centro o comportare certi sbarramenti, e così via. Ma di tutto questo qui non posso occuparmi.

Ciò che vorrei sottolineare è che, come il concetto di socievolezza, anche quello di sfera pubblica rimanda in ogni caso a un certo “tipo di conversazione”. È es-

4. Tra le rivisitazioni segnalo in particolare Calhoun [1992]; Crossley, Roberts [2004]; Affuso [2010]; Vecchio [2011].

senzialmente una rete strutturata di interlocuzioni: ma di “certe” interlocuzioni, cioè appunto certi tipi di conversazione, e non altri.

Nel caso della socievolezza, si trattava di un tipo di conversazione in cui a predominare è la funzione fatica della comunicazione (ciò che conta è comunicare). Nel caso della sfera pubblica, a essere dominante è la funzione referenziale (si parla di qualcosa, questo qualcosa è inteso come rilevante, e la conversazione ha dei fini espliciti).

Entrambi questi tipi conversazione, in linea di principio, possono dispiegarsi nei luoghi più vari. In concreto, vi sono luoghi però che le favoriscono. Ma ciò che è interessante, e su cui vorrei attirare l’attenzione, è che in generale si tratta di luoghi che le favoriscono “entrambe”.

5. Luoghi terzi

Si tratta di quelli che Ray Oldenburg [1985] ha denominato, in un saggio ormai piuttosto famoso, i “luoghi terzi”. Sono gli spazi intermedi tra l’ambito familiare e quello professionale: caffè, bar, osterie, ma anche negozi di parrucchieri, mercati, piazze e altri luoghi, la cui caratteristica saliente è di essere spazi aperti a una socialità informale, al cui interno i cittadini hanno modo di impegnarsi in conversazioni spontanee sugli argomenti più vari.

L’elenco di questi luoghi è ampio e necessariamente indeterminato. Ma non si tratta di luoghi marginali. Riprendendo la nozione di Oldenburg, Christopher Lasch notava come questi siano decisivi per la formazione e il mantenimento delle “virtù civiche” [Lasch 1995]. Queste ultime sono quelle che agevolano la vita in comune: espressioni e condizioni insieme di quella che chiamiamo la “civiltà”, e specialmente della civiltà urbana, la cui caratteristica è di mettere fianco a fianco innumerevoli persone che non appartengono alle medesime cerchie, medesime famiglie, clan e simili, ma che devono essere capaci di intrattenere rapporti che prescindono da queste appartenenze, sviluppando la capacità di interagire con sconosciuti.

Fra queste virtù, la capacità di confrontarsi discorsivamente con gli altri è cruciale. Tale capacità ha bisogno tuttavia di luoghi in cui svilupparsi. E tali luo-

ghi sono essenzialmente i “luoghi terzi”. Fra questi, i più importanti parevano a Lasch i bar e i caffè, luoghi che:

a prima vista non sembrerebbero aver nulla a che fare con la politica o le arti civiche, ma che contribuiscono a quel genere di conversazione a ruota libera su tutti i possibili argomenti di cui si nutre la democrazia [ivi, 101].

Per Lasch, questi luoghi hanno propriamente un carattere “proto-politico”. Habermas non sarebbe in disaccordo: in *Storia e critica dell'opinione pubblica* ravvisava nei caffè il luogo della formazione originaria della sfera pubblica nella società moderna. Ma i caffè sono indubbiamente anche luoghi di socievolezza [Jedlowski 2010].

In un volume dedicato ai luoghi quotidiani nella storia d'Europa, lo storico Etienne François si esprime così a proposito della nascita dei primi caffè:

La prima funzione dei caffè è, in effetti, di essere un luogo di libertà e di liberi incontri, un luogo nuovo per la vita di società in pubblico, che rende possibile all'allora nascente società borghese relazioni piacevoli e scambi al di fuori dei legami usuali del ceto, della corporazione, della casa o della famiglia. In linea di principio il locale era aperto a tutti, chiunque vi poteva entrare a bere il caffè e l'unica vera limitazione era posta dalla possibilità di sostenere la spesa, anche se, nei fatti, la frequentazione del caffè era selettiva: essenzialmente borghese (al punto che i caffè diventano uno dei luoghi d'elezione dove le nuove élite si incontrano e formano la loro coscienza comune), essa era anche esclusivamente maschile [1993, 150].

Le storie dei caffè in Europa redatte dagli storici devono ad Habermas almeno parte dell'attenzione con cui guardano a questo oggetto, e confermano il rapporto fra *coffee-houses* e nascita della sfera pubblica borghese. Ma non si tratta solo di sfera pubblica: la prima funzione, sottolinea François, è quella di essere luoghi di incontro, e specialmente di incontri “piacevoli”. La socievolezza, come si vede, è presente nel quadro. Il caffè è un luogo polifunzionale. Serve il piacere e l'intrattenimento reciproco, serve l'informazione, serve gli affari. Se può fungere da luogo elettivo della sfera pubblica, è innanzitutto perché la gente ci va volentieri.

Come ha notato un altro storico, le conversazioni al caffè non avevano molto spesso le caratteristiche del dibattito razionale che Habermas ravvisava quando li

riconosceva come luoghi originari della sfera pubblica borghese: più di frequente si trattava di conversazioni tumultuose, spesso interrotte dall'andirivieni dei clienti: una "sociovolezza carnascialesca, a volte tutt'altro che ben educata" [Ellis 2004, 37].

Che le pratiche discorsive che si svolgevano entro le *coffee-houses* sei e settecentesche fossero considerevolmente più varie di quanto Habermas sembrasse disposto a pensare è particolarmente sottolineato da altri due autori, Eric Laurier e Chris Philo [2007]. I due ribadiscono che queste pratiche potevano allontanarsi considerevolmente dall'ordinato concerto di "menti eloquentemente impegnate a discorrere" che Habermas dipingeva. Parlano dei primi caffè usando termini come "promiscuità", "confusione", arrivando a suggerire persino il "regime deviante" che poteva caratterizzarli. Ma mi pare utile soprattutto citare quello che scrivono a proposito del concetto di Habermas:

Habermas sopravvaluta la misura in cui le *coffee-houses* furono spazi di un dibattito critico-razionale relativamente calmo e disciplinato [...]. Ciò non porta a negare che una sfera pubblica simile a quella descritta da Habermas sia apparsa: sembra ci siano sufficienti prove storiche per dire che effettivamente lo sia, e che abbia incluso un'accettazione specificamente "moderna" e crescente della legittimità di discussioni pubbliche riguardo agli affari dello Stato. Porta però a sottolineare che la realizzazione di una sfera pubblica deve essere stata fin dall'inizio un compimento precario, reso possibile da particolari configurazioni pratiche dello spazio sociale, forse da specifici caffè e in certi particolari momenti, sostenuto e reso visibile proprio da queste stesse configurazioni. [...]. Si tratta di riconoscere che per la maggior parte del tempo le approssimazioni concrete al modello habermasiano di discussione critico-razionale devono essere state più un gesticolante e concitato blaterare di persone eccitate che il ben educato discorrere di "teste parlanti". Il che non toglie che sia opportuno continuare a prendere sul serio i suggerimenti di Habermas riguardo a una sfera pubblica che si è materializzata in luoghi sociali specifici [...], permettendo un modo di comportarsi in pubblico con altri, specialmente altri sconosciuti, che è civile, relativamente conviviale, ospitale e a volte amichevole, e in determinate occasioni anche razionale e coerente [ivi, 275].

La citazione conferma che la sfera pubblica in quanto spazio di discorsi critici e razionali riguardo a questioni collettivamente rilevanti "può" emergere in luoghi come i caffè. Ma si tratta di qualcosa che emerge temporaneamente e spesso

precariamente “dall’interno di una congerie di altri generi di discorso” e altri atteggiamenti.

6. Il ruolo dei contesti

A far sì che nei caffè europei del Seicento e del Settecento sia emerso qualcosa come una “sfera pubblica” hanno concorso molti fattori. Ma tra questi è decisivo il contesto storico e sociale entro cui i caffè si collocano. Credo sia molto importante segnalarlo. Ciò è evidente se si mettono a confronto i caffè europei con quelli ottomani.

Il fatto è che la “casa del caffè” è innanzitutto, storicamente, un’istituzione ottomana. Nelle città dell’impero ottomano – specialmente Istanbul e il Cairo – iniziò a diffondersi intorno alla metà del XVI secolo. È da queste aree che si diffuse in Europa nel secolo successivo, raggiungendo via mare le città commerciali e, seguendo la dorsale balcanica, arrivando fino a Vienna. La sua prima città di elezione fu Istanbul, dove il primo caffè fu aperto attorno al 1550: alla fine del secolo, ne erano attivi circa 600. Si trattava di luoghi polifunzionali, deputati al consumo di bevande non alcoliche, talvolta al consumo di droghe, sempre a una intensa vita sociale fatta di conversazioni piacevoli, di scambi di notizie, di pettegolezzi. In una società caratterizzata da forti distinzioni di status, i caffè si distinguevano come luoghi di una intensa promiscuità: mettevano insieme “ufficiali, uomini del clero, commercianti e artigiani, il pio e il profano” [Kömecoğlu 2005, 8]. Avevano caratteri analoghi a quelli che i caffè assumeranno in Europa. Anche in questi caffè e fin dalle origini:

ci si ritrova per ammazzare il tempo, da soli o in società, per giocare a scacchi e fumare, proprio come a Parigi o a Vienna. Vi si commentano le ultime notizie. Si ragiona, si discute, si complotta, proprio come altrove [Carlier 1990, 987].

Si tratta di luoghi esclusivamente maschili: ma non bisogna scordare che molto a lungo è stato lo stesso per i caffè europei. La vera differenza tra il caffè “occidentale” e quello “orientale” nella storia consiste meno nelle sue caratteristiche

intrinseche (tranne il fatto che l'alcool nel secondo è di norma bandito) che nel “contesto” in cui viene a inserirsi.

In Europa, infatti, il caffè si nutrì della vitalità delle città e di nuovi classi in ascesa, quasi diventando un canale di energie che spingevano verso il mutamento. Nell'impero ottomano, che nel XVI secolo era al massimo dello splendore e iniziava la sua fase calante, caratterizzata da una forte rigidità istituzionale, non vi sono classi che premano per la creazione di nuove forme di governo rappresentative, e il caffè non entra in sinergia con la stampa e i giornali per formare una “opinione pubblica”. Del resto, non è alle viste nulla di simile a un regime politico basato sulla rappresentanza: il potere è assoluto e tale rimane. In queste condizioni, non c'è spazio per una “sfera pubblica” con funzioni critiche.

Il caffè si dispiega così con altre funzioni: specialmente come luogo d'elezione della ricerca dei modi migliori di vivere in quella che viene considerata come una “società perfetta” (che si tratta di preservare, e non di trasformare). Con ciò diventa il luogo per eccellenza dell’“arte di vivere”, ma diminuiscono le sue chances in altre direzioni [Carlier 1990].

Il principio affermato da questi cenni è generale. La sorte dei luoghi terzi dipende dal contesto in cui sono inseriti, dalle esigenze dei gruppi che concretamente li abitano e dalle opportunità che sono loro offerte.

Così, per restare alla storia del Mediterraneo, i caffè dell'Algeria coloniale diventeranno luoghi di aggregazione per chi lotta per l'indipendenza; in Europa, i caffè e le osterie proletarie diventeranno luoghi di formazione di una sfera pubblica alternativa a quella borghese e luoghi di organizzazione della classe operaia; i caffè dei migranti, in ogni metropoli europea, sono oggi luoghi di scambio di informazioni e di costruzione di reti sociali di mutuo sostegno; i caffè o i pub in cui si ritrovano oggi i giovani dai lavori precari servono a esporre stili di vita ma anche a sviluppare relazioni informali utili a individuare opportunità di lavoro; e così via.

Non posso sviluppare qui una storia del genere, per interessante che sia. Ciò che emerge è in ogni caso che i luoghi terzi hanno la possibilità di ospitare conversazioni analiticamente interpretabili secondo diversi idealtipi: a volte sono orientate meramente alla socievolezza, altre volte alla costruzione di una sfera pubblica, in altri casi sono orientate ad altro ancora [Jedlowski 2011]. In ogni

caso, una volta che la conversazione abbia aperto uno spazio sociale, i diversi tipi di conversazione hanno la possibilità di transitare da un registro a un altro. Dipende dal contesto, dal momento, dalle esigenze che gli attori sociali avvertono di poter soddisfare.

Conclusioni

È ancora la storia dei caffè, del resto, che mostra quanto socievolezza e sfera pubblica siano più vicine di quanto si possa pensare. Di nuovo, ricorro a un esempio tratto dalla letteratura sui caffè ottomani. In un saggio su *The Publicness and Sociabilities of the Ottoman Coffee-house*, Uğur Kömecoğlu [2005] mostra di conoscere infatti sia il saggio di Simmel che i libri di Habermas. Descrive i primi caffè di Istanbul come luoghi di conversazioni che possono effettivamente non avere altro fine che se stesse: luoghi propriamente di “socievolezza”. Tuttavia, nota anche che i caffè sono malvisti dalle autorità: queste percepiscono le conversazioni che vi si svolgono come “una minaccia all’ordine sociale”; di fatto, cercano a più riprese di controllarle o sopprimerle. È la stessa disponibilità dei caffè al pettegolezzo o alla circolazione di voci, di dicerie, che ha infatti qualcosa di sovversivo, può manifestare una certa resistenza popolare al potere. Come osserva Kömecoğlu:

il carattere anonimo della diceria e del pettegolezzo minimizza i rischi di venire identificati e puniti, ed è così particolarmente minaccioso per le autorità. Le dicerie possono trasformare le parole da medium di comunicazione a strumento di forza [ivi, 10].

Luoghi della socievolezza per eccellenza, i caffè ottomani sono stati dunque anche l’alveo della formazione di una sfera pubblica *ante litteram*. Per quanto una vera e propria “opinione pubblica” non si formi in Turchia prima del XIX secolo, e per quanto dunque nei termini di Habermas non si possa parlare immediatamente di una sfera pubblica sul modello borghese, i caffè furono da molto tempo prima luoghi dell’espressione e della formazione di opinioni e di atteggiamenti che avevano per oggetto i comportamenti delle autorità, le forme della vita collet-

tiva, l'esercizio della giustizia o la corruzione. Non in vista della rappresentanza, certo, ma non in modo del tutto inefficace. Tale funzione veniva svolta anche grazie alla presenza di alcune figure caratteristiche del caffè ottomano cinque e seicentesco: cantori, mimi e cantastorie le cui performance costituivano tanto un modo di far circolare notizie quanto un modo di criticare il potere, sottoponendolo a satira, sbeffeggiandolo, trattandolo burlescamente. Vi era qualcosa di carnevalesco, dice Kömecoğlu, nelle attività che si svolgevano nei caffè di Istanbul. O, addirittura, qualcosa che ricorda il concetto foucaultiano di "eterotopia": che allude a luoghi alternativi, ambigui, liminali ma anche compensativi e potenzialmente sovversivi rispetto all'ordine consolidato.

Indubbiamente, per utilizzare il concetto di sfera pubblica riguardo a tutto ciò si tratta in parte anche di modificarlo. Innanzitutto, si tratta di sganciarlo dal riferimento esclusivo all'idea che a parlare siano dei "cittadini", nel senso che le istituzioni moderne danno a questa parola. E soprattutto, rispetto alla caratterizzazione che ne offriva Habermas, si tratta di sganciarlo da una troppo stretta associazione con una razionalità discorsiva modellata sul discorso scritto, sul *pamphlet* o su un articolo che si scriverà su un giornale. Come nota Kömecoğlu, "vari gruppi sociali nella sfera pubblica ricorrono spesso ad altri tipi di espressione per connettere il sociale al politico" [ivi, 11]. In fin dei conti, si tratta di riconoscere come il tipo di conversazioni che associamo al concetto di sfera pubblica sia intrecciato e spesso difficilmente distinguibile da altri tipi di conversazione.

Del resto, i concetti non devono essere statici. Hanno un valore analitico, euristico: applicandoli via via a situazioni diverse possono venire affinati. Credo che questo sia il caso anche provandosi ad applicare i concetti di socievolezza e di sfera pubblica alle pratiche comunicative che oggi si dispiegano nelle diverse articolazioni del web, intrecciandosi variamente con le conversazioni che ancora si svolgono in luoghi come i caffè ed ereditandone dalla storia parte delle forme e delle funzioni.

Riferimenti bibliografici

AFFUSO, O.,

2010, *La sfera pubblica. Habermas rivisitato*, in P. Jedlowski, O. Affuso (a cura di), *Sfera pubblica: il concetto e i suoi luoghi*, Pellegrini, Cosenza, pp. 9-39.

CALHOUN, C. (ed.),

1992, *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge.

CARLIER, O.,

1990, *Le café maure. Sociabilité masculine et effervescence citoyenne*, in “Annales ESC”, 45(4), pp. 975-1003.

CERULO, M.,

2011, *La danza dei caffè. L'interazione faccia a faccia in tre luoghi pubblici*, Pellegrini, Cosenza.

CHAKRABARTY, D.,

2000, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma, 2004.

CROSSLEY, N., ROBERTS, S. M. (eds.),

2004, *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*, Oxford University Press, Oxford.

ELLIS, M.,

2004, *The Coffee-house: A Cultural History*, Weidenfeld and Nicolson, London.

FRANÇOIS, E.,

1993, *Il caffè*, in H.-G. Haupt (a cura di), *Luoghi quotidiani nella storia d'Europa*, Laterza, Roma-Bari, pp. 148-159.

HABERMAS, J.,

1962, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 1984.

1992, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini & Associati, Milano, 1996.

JAKOBSON, R.,

1963, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano, 1972.

JEDLOWSKI, P.,

2007, *La conversazione socievole. Simmel, Chakrabarty e l'orientamento fatico della comunicazione*, in "Studi culturali", 4(1), pp. 3-25.

2010, *I caffè e la sfera pubblica*, in P. Jedlowski, O. Affuso (a cura di), *Sfera pubblica: il concetto e i suoi luoghi*, Pellegrini, Cosenza, pp. 57-92.

2011, a cura di, *Luoghi terzi. Forme di socialità e sfere pubbliche*, numero monografico di "Rassegna Italiana di Sociologia", 52(1).

KÖMECOĞLU, U.,

2005, *The Publicness and Sociabilities of the Ottoman Coffeehouse*, in "The Public", 12(2), pp. 5-22.

LASCH, C.,

1995, *La conversazione e le arti civiche*, in Id., *La ribellione delle élite*, Feltrinelli, Milano, 2001, pp. 101-109.

LAURIER, E., PHILO, C.,

2007, "A Parcel of Muddling Muckworms": *Revisiting Habermas and the English Coffeehouses*, in "Social & Cultural Geography", 8(2), pp. 259-281.

OLDENBURG, R.

1985, *The Great Good Place*, Paragon House, New York.

PRIVITERA, W.,

2001, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari.

RONCHI, R.

2003, *Teoria critica della comunicazione*, Bruno Mondadori, Milano.

SIMMEL, G.,

1910, *La socievolezza*, Armando, Roma, 1996.

1917, *Forme e giochi di società*, Feltrinelli, Milano, 1983.

VECCHIO, B.,

2011, *Note sulla “fisicità” della sfera pubblica*, in M. Loda, M. Hinz (a cura di), *Lo spazio pubblico urbano*, Pacini, Pisa, pp. 39-46.

Paolo Jedlowski

Socievolezza e sfera pubblica. Tipi di conversazione nei “luoghi terzi”

Il testo rilegge i concetti di socievolezza di Simmel e di sfera pubblica del primo Habermas come tipi di conversazioni che si intrecciano nelle pratiche comunicative ordinarie e in modo evidente nei “luoghi terzi” caratterizzati da una socialità prevalentemente informale. Si concentra sull’analisi dei caffè e della loro storia, osservandone le successive modificazioni e l’emergere di pratiche comunicative ispirate sia alla socievolezza, sia alla sfera pubblica, mostrandone attraverso casi empirici le implicazioni reciproche e la dialettica.

Parole chiave

Sfera pubblica, interazione, socievolezza, caffè

Paolo Jedlowski è professore ordinario di Sociologia all’Università della Calabria, dove dirige fra l’altro il laboratorio “Ossidiana” e coordina il Dottorato in Politica, cultura e sviluppo. Si è occupato prevalentemente di storia della sociologia, teoria sociale e sociologia della cultura. Fra i suoi ultimi volumi: *Intenzioni di memoria. Sfera pubblica e memoria autocritica* [2016] e *Memorie del futuro. Tra sociologia e studi culturali* [2017].

WALTER PRIVITERA

Ragione e comunicazione. La teoria di Habermas tra filosofia e scienze sociali

Introduzione

Jürgen Habermas si è occupato del concetto di ragione per tutta la sua lunga parabola intellettuale. Sono rari gli scritti in cui non si trovi una menzione o non si faccia uso di questo termine. Tuttavia con la pubblicazione, nell'autunno del 2019, del monumentale volume *Auch eine Geschichte der Philosophie* ("Anche una storia della filosofia"), il tema acquista un rilievo molto maggiore che in passato e per la prima volta non si parla di ragione come di un concetto accanto ad altri, ma come di uno degli oggetti principali della sua analisi. Così la ragione diventa una chiave di volta per comprendere alcuni dei motivi teorici dell'ultima fatica habermasiana e nel contempo per gettare retrospettivamente una luce nuova anche sulle opere precedenti.

La riflessione di Habermas ha sempre oscillato, come in un movimento a pendolo, tra filosofia e scienze sociali, e il concetto di ragione è uno tra quelli che meglio aiutano a illustrare questo campo di tensione. Come già per Marx e per la tradizione da esso inaugurata, anche per Habermas il rapporto tra filosofia e scienze sociali non è qualcosa di contingente, quanto piuttosto un elemento caratteristico di quel particolare tipo di approccio sociologico che in Germania si chiama *teoria della società* (*Gesellschaftstheorie*), ossia una teoria che, oltre a descrivere l'esistente, ne analizza criticamente le tendenze di fondo e le relative *patologie sociali*. Marx, come è noto, praticava la propria teoria critica con un approccio che prendeva i

concetti idealistici di Hegel e li rovesciava materialisticamente. Habermas procede in maniera simile, ma in forma potremmo dire generalizzata. Nella sua opera più recente egli affronta un imponente lavoro di ricerca non solo dei contenuti utopici nascosti dell'idealismo tedesco, ma anche dell'intera tradizione filosofica e in parte anche di quella teologica, seppure da miscredente, come egli stesso precisa con un po' di autoironia nel recente volume *Verbalizzare il sacro* [2012b, tr. it. 2015, 78]. Una novità rispetto agli scritti passati è il suo approccio genealogico, che si distingue da quello di tipo foucaultiano perché è teso a cercare nei classici della filosofia e della teologia alcune prime approssimazioni dei contenuti della modernità culturale e sociale. Genealogia significa qui ricostruire processi di apprendimento dimenticati che pure hanno contribuito a costruire nel tempo le coordinate culturali, sociali e politiche del mondo di oggi. In tal modo Habermas rende visibile a noi contemporanei, spesso appiattiti su un più o meno inconsapevole empirismo scienziato, il carattere storicamente costruito della nostra vita sociale. In questa operazione di ricostruzione, Habermas procede con la stessa radicalità con cui Marx si sforzava di mettere la filosofia di Hegel "con i piedi per terra," appunto nel senso di "andare alla radice delle cose" [Marx, 1843, tr. it. 1969, 101]. Oggi tuttavia la radicalità del pensiero non può che condurre ad esiti differenti da quelli cui era approdato Marx. Se per Marx andare alla radice delle cose significava spogliarle delle loro vesti idealistiche e considerare l'uomo sulla base della scienza sociale del proprio tempo (sostanzialmente l'economia politica), oggi una reinterpretazione in termini scientificamente avvertiti dei contenuti della tradizione filosofica può contare sull'apporto di scienze sociali ben più numerose e sviluppate: la psicologia cognitiva, la psicoanalisi, l'antropologia, la linguistica, la paleontologia, l'archeologia e, *last but not least*, la stessa sociologia, intesa come teoria della società. E i risultati di queste scienze convergono nel fornirci un quadro della vita sociale dove accanto ai fattori economici acquistano rilevanza anche fattori culturali, politici, giuridici, demografici, senza che nessuno di essi, da solo, possa essere considerato decisivo. Questo è il motivo per cui Habermas, che pure imposta sin dall'inizio la sua teoria come una sorta di nuovo marxismo¹, non definisce più il proprio operato

1. Che gli studi preparatori della *Teoria dell'agire comunicativo* [1981, tr. it. 1986] portino il titolo *Per la ricostruzione del materialismo storico* [1976, tr. it. 1979] illustra bene con quali intenti Habermas abbia costruito la propria teoria.

come una critica materialistica. Se infatti l'andare "alla radice delle cose" ci fa scoprire che le radici della vita umana sono molteplici e che le conquiste cognitive e gli orientamenti normativi degli attori sociali sono altrettanto importanti dell'economia per comprendere non solo la normale riproduzione della società ma anche le sue trasformazioni più profonde, allora una teoria critica della società non può più dirsi materialistica in senso classico, pena la caduta nella trappola del riduzionismo economico. Deve piuttosto porre al proprio centro, accanto ai fattori economici, anche le trasformazioni storiche della normatività, ossia di cultura, valori, principi politici, visioni utopiche.

Ciò comporta anche un'altra importante differenza tra l'approccio di Marx e quello di Habermas. Per Marx, come per i maggiori intellettuali della sua epoca, l'illuminismo rappresentava un orizzonte storico-culturale indiscusso. Non c'era bisogno di illustrare il valore normativo dei principi di libertà e uguaglianza, perché essi costituivano l'orizzonte inaggrabile della sua epoca. Per questo motivo Friedrich Engels poteva parlare del movimento operaio come dell'erede della filosofia classica tedesca senza dover aggiungere ulteriori spiegazioni [1886, tr. it. 1972]. Ai tempi di Marx ed Engels appariva come un fatto incontrovertibile che gli ideali umanistici della tradizione filosofica europea, con il loro potenziale utopico nascosto nel linguaggio idealistico della filosofia tedesca, fossero di per sé buoni, e che si trattasse soltanto di riformularli in una forma scientificamente fondata.

Per Habermas, e per noi contemporanei, la domanda principale è invece un'altra: non si tratta solo di capire se sia davvero il proletariato (o piuttosto una pluralità di movimenti sociali, o ancora la spinta democratizzante della sfera pubblica) a portare a compimento l'eredità della filosofia classica tedesca, quanto di chiedersi se quell'eredità meriti di essere accettata e portata avanti. Si tratta insomma di una domanda *normativa*, che riguarda i nostri orientamenti presenti e la nostra idea di futuro. Nietzsche e i suoi nipoti post-moderni, e con essi gli scienziati delle più svariate discipline che aspirano a sostituirsi alle scienze sociali, non sono affatto convinti che questa eredità sia degna di essere accettata; la considerano un'illusione, se non addirittura una maschera del Potere di cui cercare di disfarsi. Per questo motivo il concetto classico di ragione diventa oggi un con-

retto conteso e di rilevanza strategica, specie per chi, come Habermas, cerchi di tenere in vita l'idea di una teoria della società con intenti critici.

Occuparsi di ragione significa per Habermas interrogarsi sui potenziali di critica insiti nella vita sociale, e la sua genealogia della normatività è una storia del farsi dell'utopia, ossia di quell'orientamento di fondo che in Occidente ha prodotto rivoluzioni e, col passare dei secoli, sempre più incalzanti rivolgimenti dell'ordine sociale. Per Habermas gli uomini di tutte le culture, in quanto dotati di linguaggio sono capaci di critica. Ma in Occidente questo potenziale ha avuto modo di svilupparsi in circostanze storico-culturali che hanno favorito e in parte persino istituzionalizzato l'uso della critica. Nella sua nuova opera egli mette in relazione questa particolare attitudine alla critica con le forme che ha assunto storicamente il concetto di ragione.

Ho scelto tre questioni legate al concetto habermasiano di ragione. La prima riguarda la sua riformulazione in chiave linguistica, la seconda la genesi della ragione ai primordi dell'umanità e la terza i destini della ragione attraverso un allargamento del concetto weberiano di disincantamento. Tutti e tre i punti sono trattati con riferimento prioritario al recente *Auch eine Geschichte der Philosophie*.

1. *La ragione comunicativa*

Habermas è uno tra i maggiori rappresentanti della cosiddetta svolta linguistica in filosofia, un mutamento culturale di portata epocale con rilevanti conseguenze anche nel modo di intendere la teoria sociale. Secondo una classificazione diffusa in Germania, nella storia del pensiero filosofico si possono distinguere tre grandi paradigmi [cfr. Schnädelbach 1991, 37]. Nell'antichità e nel medioevo dominava un *paradigma ontologico*, in base al quale si credeva di poter arrivare a conoscere il mondo così com'è oggettivamente, per così dire dalla prospettiva di dio. Da Cartesio fino all'inizio del XX secolo si afferma invece un *paradigma mentalista*, basato sulla convinzione che, prima di interrogarsi direttamente sul mondo, fosse necessario chiedersi da un punto di vista gnoseologico come il soggetto pensante possa conoscere le cose fisiche. Infine, a partire dagli anni Venti del secolo scorso, soprattutto grazie al contributo di George Herbert Mead

[1934, tr. it. 2010], si instaura il *paradigma linguistico*, basato su un'ulteriore consapevolezza di fondo: che prima di chiedersi ontologicamente come sia fatto il mondo, e prima ancora di domandarsi mentalisticamente come il soggetto possa conoscere gli oggetti fisici, la domanda da porsi debba riguardare lo studio della *condizione di possibilità* di ogni tipo di pensiero, ossia la comunicazione linguistica. In tal modo l'analisi del linguaggio diventa la principale chiave di accesso per la comprensione del mondo.

È interessante notare che la svolta linguistica è anche una *svolta intersoggettiva*, perché il linguaggio, al più tardi dopo Mead e dopo Wittgenstein [1945, tr. it. 1967], non si presta più ad essere compreso come un mero codice, qualcosa di simile ad un sistema "postale" di trasmissione di informazioni tra soggetti concepiti come preesistenti alla comunicazione, ma viene piuttosto considerato come un sistema di simboli indipendente da noi, con significati condivisi cui attingono tutti gli attori sociali. Noi stessi in quanto attori sociali siamo *il risultato* di comunicazioni simbolicamente mediate che letteralmente ci costituiscono come soggetti capaci di conoscere e di agire. Prima impariamo a parlare e solo dopo diventiamo soggetti pienamente sviluppati. Secondo l'Habermas di *Teoria dell'agire comunicativo* [1981, tr. it. 1986], la comunicazione simbolicamente mediata – ossia il linguaggio umano con le sue specifiche caratteristiche comunicative – non è che la riproposizione, nel linguaggio delle moderne scienze sociali, di ciò che la filosofia classica tedesca, con gli strumenti conoscitivi limitati di cui disponeva ai suoi tempi, aveva chiamato ragione. Per questo motivo il teorico francofortese, quando studia l'agire comunicativo e ne analizza i suoi risvolti nelle pratiche sociali, parla di una *ragione comunicativa*. Il risultato forse più rilevante della sua analisi della ragione comunicativa (si badi bene: si tratta di un'analisi *empirica* della struttura della comunicazione linguistica, quindi scientificamente confutabile) è che *l'attitudine alla critica è intrinseca all'agire comunicativo*. Ciò significa che ogni bambino, quando impara a parlare, impara anche a criticare: a dire sì e no a seconda dei casi e, se necessario, anche a litigare sui sì e sui no su cui non concorda. La ragione incarnata nell'agire comunicativo coincide in ultima analisi con la nostra *quotidiana ragionevolezza*. Questo è il senso della tesi habermasiana, spesso fraintesa, secondo cui l'agire comunicativo è finalizzato all'intesa. L'agire comunicativo è un nuovo meccanismo evolutivo che coincide con la comparsa di

homo sapiens e ci consente di coordinare meglio le nostre azioni. È possibile usarlo anche per finalità strategiche o manipolative, ma l'uso manipolativo del linguaggio rimane un sottoprodotto del linguaggio orientato all'intesa. Il parlante con finalità manipolative può aver successo solo finché il suo interlocutore è in buona fede, ossia finché chi comunica con lui rimane orientato all'intesa. In un mondo dove tutti facessero un uso solo manipolativo del linguaggio, la vita sociale collasserebbe. Detto in altri termini, l'agire comunicativo finalizzato all'intesa *non ha equivalenti funzionali*. Ciò vuol dire che esso non può essere sostituito dalla forza o dall'astuzia come duraturo strumento di coordinamento della vita sociale. E ciò rimane vero anche nelle società moderne in cui gli imperativi sistemici del sistema capitalistico e degli apparati di potere politico-amministrativo tendono ad autonomizzarsi dalla ragione comunicativa e a colonizzare ambiti crescenti del mondo della vita sociale. La riproduzione della vita sociale richiede *sempre* il contributo della ragione comunicativa.

Queste tesi, presentate in *Teoria dell'agire comunicativo*, sono confermate anche nella riflessione teorica di oggi. Tuttavia l'elemento di novità del recente libro di Habermas consiste nel fatto che esso mette maggiormente a fuoco lo *sfondo sociale* da cui la ragione comunicativa di ciascun singolo trae alimento. A tal fine acquista particolare importanza l'analisi del *mondo della vita*, che viene definito come "il luogo delle ragioni incarnate simbolicamente" [2012a, tr. it. 2015, 39]. I simboli che incorporano i nessi di senso linguistici dei rapporti comunicativi diventano così un oggetto privilegiato dell'analisi habermasiana. Nell'ultimo libro, la dinamica simbolica della comunicazione viene trattata non solo sul piano sistematico, ma anche dal punto di vista storico. Nella ricostruzione habermasiana, prima della svolta linguistica nella tradizione occidentale la realtà dei simboli appariva come qualcosa di secondario e sostanzialmente neutrale; per usare una metafora scelta dallo stesso Habermas, i simboli linguistici erano considerati riduttivamente come il semplice vetro di una finestra, una cosa attraverso cui poter guardare senza il rischio di compromettere la propria visuale. I simboli linguistici erano insomma concepiti (se e quando venivano presi in considerazione) come meri strumenti empirici di scarsa rilevanza e, quanto al loro statuto, come oggetti non diversi dagli oggetti del mondo esterno. Con l'avvento del paradigma linguistico si dischiude invece un nuovo spazio per la loro comprensione. Questo spa-

zio viene paragonato da Habermas ad un “nuovo continente” che diventa visibile solo non appena si riconosce la specificità della realtà simbolica creata dalla comunicazione linguistica e fatta di storia, cultura e istituzioni – un continente che nella sua realtà simbolica si presenta ai nostri occhi come una “seconda natura.” L’immagine della seconda natura, molto nota nella tradizione teorica tedesca, ha il pregio di mettere bene in chiaro che i suoi oggetti non sono quelli del mondo fisico ma che tuttavia nelle loro forme simboliche rimangono, come il mondo fisico, sostanzialmente indipendenti da noi. Sono quindi qualcosa che “non si può più ridurre a entità nella [nostra] testa” [2019, 1, 168, *TdA*]. Per approssimarsi in maniera intuitiva a questa peculiare realtà simbolica fatta da noi ma a noi esterna potrebbe essere utile immaginare un grande fuoco attorno al quale noi umani sediamo fin dai primordi della nostra specie. Il falò è una realtà creata e alimentata da noi, di generazione in generazione, con sempre nuovo materiale. Tuttavia il fuoco è anche esterno a noi; arde in maniera più o meno intensa secondo dinamiche che noi non padroneggiamo. E il suo effetto (il calore benefico che genera) interviene su di noi *dall'esterno*. Chi pensa che esso sia pura natura misconosce il contributo che noi diamo affinché esso non si spenga. Ma c’è anche l’errore opposto, commesso da coloro i quali ignorano il peculiare “nuovo continente” della realtà simbolica e pensano (come taluni neuroscienziati) che la vita sociale si esaurisca nelle nostre teste. Per rimanere nella metafora del falò, questo approccio induce a credere che il calore del nostro corpo possa essere spiegato solo in modo endogeno, senza porlo in relazione con la sua fonte esterna. Studiare le relazioni reciproche tra la nostra attività come creatori di simboli e la realtà simbolica autonomizzata fuori di noi grazie alla quale siamo in grado, sempre meglio, di riprodurre la nostra vita è il compito delle scienze sociali.

Seguendo la narrazione storica habermasiana, la realtà simbolica viene riconosciuta per la prima volta nella sua autonomia da Hegel, che, senza ancora disporre degli strumenti scientifici per indagarne con precisione i contenuti, parlava di “spirito oggettivo.” Solo con l’avvento delle scienze sociali, da Marx in avanti, le forme simboliche della seconda natura iniziano a diventare conoscibili e a offrirci mappe sempre più particolareggiate della complessa trama simbolica su cui si costruisce la vita umana. L’uomo può essere definito da Habermas “animale dotato di ragione” perché secondo la sua teoria la ragione consiste *nel suo uso* [ivi, 173],

ossia nell'attitudine, tipica dell'uomo, di relazionarsi all'enorme serbatoio simbolico creato dalle generazioni che ci hanno preceduto e di rinnovarlo. Guardando ai contenuti del serbatoio simbolico del mondo della vita sociale, Habermas spiega che esso consta di tutti i tipi di argomenti, o meglio di *ragioni*, di cui ci siamo dotati nel corso della nostra evoluzione culturale: ragioni teoretiche e empiriche, ma anche ragioni etiche, morali, giuridiche, ragioni riferite a valori e norme della vita sociale e ragioni estetiche ed esistenziali [*Ibidem*]. Habermas riprende la formula hegeliana dello spirito oggettivo perché essa è particolarmente efficace nel rendere il carattere esterno della realtà simbolica. Il continente delle ragioni teoretiche, empiriche, etiche, giuridiche etc. che non stanno nel nostro cervello quando veniamo al mondo, ma non sono nemmeno parte del mondo fisico delle cose, è il fertile terreno di cui si nutre la ragione: “la ragione non viene più concepita come nella tradizione idealistica come un puro spirito distinto dalla materia o dalla natura. Piuttosto la ragione si incarna simbolicamente nel significato di sostrati di segni comprensibili intersoggettivamente e nelle operazioni cognitive che vengono svolte nel tempo e nello spazio tramite i sistemi di segni organizzati linguisticamente; essa si oggettiva nelle disposizioni, negli orientamenti di azione e nelle storie di vita delle persone, negli artefatti e nelle pratiche dei loro mondi vitali, in tecniche, procedure e istituzioni nonché in strutture sociali e nel sapere culturale tramandato” [2019, 2, 374, *TdA*].

2. *La genesi della ragione*

Se la *Teoria dell'agire comunicativo* era stata un'operazione di de-trascendentalizzazione della ragione attraverso la sua riformulazione in termini linguistici, con la nuova opera storica l'accento è posto sulla corporeità e sulla materialità di una ragione intesa come parte del nostro organismo vivente nonché sul carattere socialmente e storicamente *situato* della ragione. Habermas descrive un'ampia parabola storica con cui ricostruisce la *genesì* della ragione dalla comparsa di *homo sapiens* fino alla società moderna. Uno dei più immediati risultati nella lettura di questo lavoro genealogico è una sorta di vertigine intellettuale di fronte ai numerosi esempi che illustrano l'ampiezza delle costruzioni sociali su cui poggia la

nostra vita. Al contrario degli approcci decostruttivi che mostrano la fragilità del senso comune, l'approccio ricostruttivo habermasiano prova a rendere consapevole il lettore della profondità dei processi storico-culturali che hanno condotto al mondo d'oggi. A tal fine Habermas si avvale di ricerche in varie discipline, dalla paleontologia alla psicologia evolutiva, grazie al cui contributo è possibile ricavare alcune indicazioni sulla lunga e incerta fase di ominizzazione, in cui *homo sapiens* si differenzia dagli altri primati. Quando si occupa di questa fase primordiale, l'autore utilizza un modello sorprendentemente empirico di ragione. Essa infatti agli albori dell'umanità viene fatta coincidere con la semplice intelligenza – una caratteristica presente, seppur in misure diverse, in tutto il regno animale. Noi del resto condividiamo con gli scimpanzé il 98% del DNA e gli studi più recenti utilizzati da Habermas, soprattutto quelli di Michael Tomasello, mettono in risalto la notevole intelligenza dei nostri stretti parenti sulla scala evolutiva. Il principale contributo di Tomasello è però un altro. Nei suoi libri, davvero rivoluzionari [2008, tr. it. 2009], egli mostra, grazie ad una impressionante batteria di osservazioni comparate tra il comportamento dei primati e quello dei bambini in età prelinguistica, come la differenza tra uomo e animale consista nella nostra specifica capacità di *gesticolare* con intenti cooperativi. Mi limito a riportare la sua scoperta più nota: quella sull'uso dell'indice. Quando noi puntiamo l'indice in una direzione, il nostro interlocutore, di qualsiasi cultura o lingua esso sia, guarda nella direzione indicata. Invece lo scimpanzé guarda il dito. Questa osservazione è rilevante per la teoria sociale perché rappresenta il nucleo di un'ipotesi molto precisa sul modo in cui *homo sapiens* potrebbe aver sviluppato la sua capacità di generare simboli. Nell'intenzionalità condivisa che si instaura nella triangolazione tra ego, l'oggetto da lui additato e alter (che grazie a quel gesto sposta la propria attenzione su quell'oggetto), sapiens genera per la prima volta quello *spazio simbolico* con significati intersoggettivamente condivisi che potrebbe essere definito il luogo di nascita della società umana. Tomasello insiste sul fatto che i primati, che pure sono gli animali più simili a noi, conoscono solo un'intelligenza *egocentrica*, qualcosa di analogo a forme estreme di autismo, e da ciò fa discendere che il nostro vantaggio evolutivo non si spiega soltanto con le maggiori dimensioni del cervello umano. Se le conquiste dell'uomo rispetto a quelle delle altre specie animali dipendessero soltanto dalle differenze nella massa cerebra-

le, il cervello umano dovrebbe essere centinaia di volte più grande e pesante di quello dei nostri più prossimi parenti del mondo animale. Occorre allora cercare una risposta diversa, e quella di Tomasello consiste nel sottolineare la nostra capacità di *produrre cooperativamente intenzionalità condivisa* (l'indice puntato). In tale specifica capacità di cooperare risiede per lo psicologo americano la specificità di *homo sapiens*. Per Habermas i risultati di queste ricerche sono molto importanti. Da una parte essi sono una sorta di conferma empirica delle sue tesi sull'orientamento all'intesa dell'agire comunicativo. Dall'altra gli consentono di illustrare con maggiore plausibilità un passaggio cruciale dello sviluppo della ragione. L'uscita di *homo sapiens* dalla prigione cognitiva dell'egocentrismo e il suo passaggio ad una ragione più evoluta rispetto a quella degli altri primati avviene tramite un meccanismo di *socializzazione delle intelligenze individuali*. Grazie a tale socializzazione si possono mettere in moto processi comunicativi che fanno crescere in misura esponenziale i saperi e le abilità della specie umana². Ma non è solo l'accumulazione dei saperi a rendere importante per Habermas la socializzazione delle intelligenze individuali. Il superamento della naturale ragione egocentrica attraverso la creazione di un universo di simboli linguistici condivisi comporta per l'uomo anche l'acquisizione di un'inedita capacità di decentramento pratico-cognitivo: “la socializzazione dell'intelligenza va [...] di pari passo con una *rivoluzione nella modalità di coordinamento del comportamento*, ossia con un passaggio dalle interazioni istintive, regolate affettivamente e provocate da segnali tra esemplari della stessa specie che nel loro agire intenzionale sono condizionati in termini egocentrici, alle interazioni simbolicamente mediate tra membri di gruppi che nell'orizzonte del loro comune mondo della vita devono trovare soluzioni *cooperative* per affrontare le contingenze del mondo” [2019, 1, 263, *TdA*].

In questo contesto va menzionata anche un'altra caratteristica di fondamentale importanza per spiegare la genesi della ragione umana: i processi di apprendimento. L'apprendimento umano non si esaurisce nella semplice capacità, presente anche in altre specie animali, di imitare il comportamento altrui. Per l'uomo apprendere significa appropriarsi di contenuti simbolici, e tale appropriazione è tale per cui i simboli comunicativi fatti propri *possono essere anche tramandati ad*

2. In ciò Habermas trova sostegno negli studi di Merlin Donald [1991, tr. it. 1996] e Robert Bellah [2017].

altri. Le scimmie apprendono molte cose, ma a causa della chiusura egocentrica della loro intelligenza non sono in grado di trasferire i loro saperi ad altri. Detto diversamente: non sanno creare tradizioni. Nel caso dell'uomo, invece, ciò che impara un singolo viene subito condiviso comunicativamente con gli altri. In tal modo ciascun singolo è anche messo nelle condizioni di correggere se stesso, creando quell'attitudine autocritica che rappresenta una delle caratteristiche principali del decentramento cognitivo.

Da questa nuova prospettiva storica, la ragione appare quindi come la capacità di ciascun singolo di relazionarsi con il continente dei simboli linguistici sedimentati nel mondo della vita sociale in un incessante processo di apprendimento e di rinnovamento del mondo simbolico. Detto con le parole di Habermas: "ciò che chiamiamo ragione è solo il riflesso soggettivo di una forma di vita socio-culturale di *soggetti socializzati linguisticamente* che non solo non possono *non* imparare, ma imparano in una maniera del tutto nuova – una maniera formatrice di tradizioni, cumulativa e *auto-accelerantesi* – e in tal modo trasformano incessantemente il profilo storico delle loro forme di vita. E che, nella misura in cui queste trasformazioni sono riconducibili a processi di apprendimento, sono anche in grado di *migliorare* la loro forma di vita in modo razionale. In questo senso la forma di vita di *homo sapiens* è apparentata con 'progressi', ciò che tuttavia dischiude anche la dimensione delle regressioni" [2019, 1, 174].

3. I destini della ragione

La sottolineatura dell'importanza dei processi di apprendimento comporta nuovi interessanti sviluppi anche rispetto alla concezione habermasiana della storia e alla sua diagnosi del nostro tempo. Ciò che viene proposto con il nuovo libro è sostanzialmente una riformulazione e nel contempo una relativizzazione della nota tesi weberiana del disincantamento all'interno della teoria della razionalizzazione [Weber 1905, tr. it. 1991, 1920a, tr. it. 1982; cfr. Habermas 1981, tr. it. 1986].

Habermas condivide con Weber [1920b, tr. it. 1995, 44] un'idea kantiana di storia secondo la quale gli uomini sono attratti dalla razionalità, e, quando non

si producono circostanze avverse, realizzano progressi conoscitivi. Da qui la concezione weberiana della storia come processo di disincantamento che conduce a orientamenti più razionali nei confronti del mondo. Tuttavia questa celebre tesi weberiana secondo Habermas non è sufficiente a offrire un quadro completo delle tendenze di lungo periodo generate dai processi di apprendimento. La teoria del disincantamento infatti spiega bene l'affermazione di *tendenze oggettivanti*, ma non la generale *crescita di riflessività* che accompagna i processi di apprendimento nella storia dell'uomo. Com'è noto, il processo di disincantamento illustra una parabola che parte dalle credenze magiche e approda al suo esatto contrario: una società totalmente razionalizzata in cui si cancella ogni traccia animistica della comprensione del mondo e al suo posto subentra una descrizione del mondo basata soltanto su nessi causali. Secondo Habermas, nella concezione weberiana si passa così da un mondo primordiale tutto schiacciato sulla soggettività animistica ad un mondo moderno che appare invece tutto schiacciato sull'oggettività. Ciò finisce col rimuovere dalla teoria lo stesso soggetto della vita sociale e con esso l'intero "continente" costituito dalla trama simbolica cui esso attinge. In tal modo il trionfo della razionalità tecnico-scientifica finisce col coincidere con l'occultamento sistematico della ragione, che della trama simbolica del mondo della vita è, come abbiamo visto, il riflesso.

Sullo sfondo di questa figura di pensiero diagnostica che accomuna il Weber della "gabbia d'acciaio" e della "perdita di senso" e "perdita di libertà" con le tesi della prima generazione della Scuola di Francoforte [Horkheimer, Adorno 1947, tr. it. 1966; Horkheimer 1947, tr. it. 1969], Habermas propone una diagnosi diversa da quella del disincantamento, basata sul concetto di *Versachlichung*, un termine di difficile traduzione e che potrebbe essere reso in italiano con *distanziamento*, nel senso di un approccio degli uomini alle cose del mondo sempre più sobrio e distaccato. Il distanziamento/*Versachlichung* è per Habermas un concetto generale che riguarda un atteggiamento soggettivo di fondo: "con il termine «distanziamento» intendiamo una descrizione sempre più imparziale che è resa possibile da un crescente decentramento delle prospettive percettive e interpretative dei nostri mondi della vita" [2008, tr. it. 2015, 28, *trad. mod.*].

Nella teoria del distanziamento troviamo inizialmente soggetti che proiettano animisticamente o metafisicamente i contenuti simbolici intuitivi del loro

mondo della vita nel mondo esterno delle cose fisiche, come sulla tela di un cinema. Tale meccanismo è la fonte che genera le immagini mitiche del mondo (*Weltbilder*). Anche Habermas, come Weber, ripercorre il processo attraverso il quale le narrazioni mitiche nel corso della storia dell'uomo sono progressivamente superate tramite processi di apprendimento. Nella versione habermasiana, tuttavia, da questo processo di graduale distanziamento dalle immagini del mondo risultano *due rami del processo di razionalizzazione*: uno scientifico-oggettivante che considera il mondo come l'insieme dei fenomeni fisici misurabili (quello descritto da Weber in termini di disincantamento), l'altro simbolico-riflessivo che si presenta come una storia della riflessione sui contenuti simbolici del mondo della vita: una sorta di *storia della ragione*. Secondo questo doppio schema di razionalizzazione, la vicenda dell'atteggiamento oggettivante che disincanta il mondo grazie ai progressi della scienza e della tecnica appare come parte di un più ampio *percorso di distanziamento* che, nel suo versante non oggettivante, prima sostituisce le immagini mitiche del mondo con le grandi religioni assiali dell'antichità e con la filosofia greca, e poi, grazie ad ulteriori processi di apprendimento, sviluppa forme sempre più razionalizzate di ragione grazie alla teologia e alla filosofia metafisica. Ma la vera affermazione definitiva del distanziamento si verifica con l'emersione della consapevolezza *riflessiva* che dietro alle nostre spalle (in ciò che Husserl ha chiamato il mondo della vita) operano delle forze che costituiscono e plasmano la nostra soggettività e sui cui noi soggetti interveniamo a nostra volta per trasformarle e rinnovarle. Il processo di distanziamento giunge infine a compimento quando esso comincia a declinare il concetto di ragione nel nuovo vocabolario delle scienze umane e sociali. Queste scienze, quando non sono frantese positivisticamente, invece di occultare, come fanno le scienze naturali, la dimensione simbolica di cui si alimenta la vita sociale, ne approfondiscono la conoscenza e ci mettono in condizione di comprenderne meglio il funzionamento: "mentre le scienze della natura si avvicinano all'idea di imparzialità attraverso una eliminazione delle qualità quotidiane del mondo della vita (producendo per tale via un sapere controintuitivo), le scienze dello spirito e della società perseguono questa stessa imparzialità attraverso un accertamento ermeneutico e ricostruttivo delle esperienze e delle pratiche di questo stesso mondo della vita" [*Ibidem*].

Auch eine Geschichte der Philosophie è un'opera che per la sua straordinaria ampiezza non si lascia ridurre ad una tesi di fondo o ad un solo chiaro messaggio diagnostico. Troppo numerosi sono i temi trattati e troppo complessi i piani argomentativi su cui si dispiega il discorso habermasiano. Per questo motivo queste pagine non possono concludersi con osservazioni finali che rendano conto sinteticamente dell'intero disegno teorico. La traccia del discorso habermasiano sulla ragione permette però di individuare almeno *una* delle direttrici teoriche su cui si muove il suo discorso: quella sul modo in cui oggi si può pensare di praticare una teoria critica della società. Qui il messaggio di Habermas è chiaro e si lascia tradurre, in estrema sintesi, nel modo seguente: se si vuole criticare l'assetto neolibérale della società globale di oggi, gli approcci decostruzionisti non sono la strada migliore. In singoli casi circoscritti il decostruzionismo può fungere da campanello di allarme che ci mostra fino a che punto ci siamo assuefatti ad un crescente appiattimento della vita sociale sulla sola logica del mercato³. Ma come strategia di fondo la critica decostruttiva rischia di ridursi ad uno sterile esercizio intellettuale incapace di parlare alla grande platea della sfera pubblica⁴. Invece la proposta ricostruttiva di Habermas, per quanto accessibile solo a intellettuali e specialisti di teoria sociale, indica nei suoi contenuti una via per rispondere ad un diffuso bisogno di orientamento valoriale e politico che la società di oggi non riesce a soddisfare. Illustrando con una grande mole di evidenze l'attualità della ragione come punto di arrivo di un lungo processo collettivo di apprendimento, la teoria habermasiana mostra quanto sia ancora promettente e radicato il potenziale di critica insito negli ideali politici della tradizione illuministica, umanista e religiosa. Ed è un invito a farne uso.

3. Uno degli esempi più suggestivi del potenziale di critica che può dispiegare un approccio decostruzionista si può trovare nelle analisi di Wendy Brown [2015].

4. Bourdieu parla a tal proposito di "radicalismo da campus" [1997, tr. it. 1999, 90].

Riferimenti bibliografici

- BELLAH, R.,
2017, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- BOURDIEU, P.,
1997, *Controfuochi. Argomenti per resistere all'invasione neoliberista*, Libri di Reset, Roma, 1999.
- BROWN, W.,
2015, *Undoing the Demos*, Zone Books, New York.
- DONALD, M.,
1991, *L'evoluzione della mente*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.
- ENGELS, F.,
1886, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972.
- HABERMAS, J.,
1976, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano, 1979.
1981, *Teoria dell'agire comunicativo* [Vol. I. *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*; Vol. II. *Critica della ragione funzionalistica*, il Mulino, Bologna, 1986.
1984, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2013.
2008, *Dalle immagini-di-mondo al mondo-di-vita*, in Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2015, pp. 5-38.
2012a, *Il mondo-di-vita come luogo delle ragioni incarnate simbolicamente*, in Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, cit., pp. 39-60.
2012b, *Un'ipotesi sulla funzione evolutiva del rito*, in Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, cit., pp. 61-78.

2019, *Auch eine Geschichte der Philosophie* [Band 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*; Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Berlin.

HORKHEIMER, M.,

1947, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino, 1969.

HORKHEIMER, M., ADORNO, T.W.,

1947, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.

MARX, K.,

1843, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in Id., *La questione ebraica ed altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma, 1969, pp. 105-110.

MEAD, G.H.,

1934, *Mente, sé e società*, Giunti e Barbera, Firenze, 2010.

SCHNÄDELBACH, H.,

1991, *Philosophie*, in E. Martens, H. Schnädelbach (Hg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Rohwohlt, Reinbeck, pp. 37-76.

TOMASELLO, M.,

2008, *Le origini della comunicazione umana*, Cortina, Milano, 2009.

2009, *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.

WEBER, M.,

1905, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano, 1991.

1920a, *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1982.

1920b, *Considerazioni intermedie*, Armando, Roma, 1995.

WITTGENSTEIN, L.,

1945, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967.

Walter Privitera

Ragione e comunicazione. La teoria di Habermas tra filosofia e scienze sociali

Nella fase più recente del pensiero habermasiano il concetto di ragione acquista una rilevanza che prima non aveva. Esso infatti cessa di essere uno strumento analitico accanto ad altri e diventa invece uno degli oggetti principali dell'analisi di Habermas. Il saggio propone una sintesi di questo mutamento di prospettiva prendendo in considerazione tre questioni legate al concetto di ragione. La prima riguarda la sua riformulazione in chiave linguistica, la seconda la genesi della ragione ai primordi dell'umanità e la terza i destini della ragione in relazione alla critica del concetto weberiano di disincantamento.

Parole chiave

Ragione, teoria della società, critica sociale

Walter Privitera è professore associato di sociologia generale all'Università di Milano-Bicocca. Studioso della teoria di Habermas, si occupa di teoria sociale, sociologia della cultura e studi europei. Fra le sue pubblicazioni più recenti: *Sfera pubblica e democratizzazione* [2012]; *Gli usi della sfera pubblica* [2012]; *The Public Sphere and Populism* [2017].

Sezione quarta
DIALOGHI SULLO SPIRITO DEL TEMPO



ANDREA BORGHINI

Norbert Elias e Jürgen Habermas. Un confronto critico

Introduzione

Non è impresa semplice sviluppare una riflessione comparativa tra le proposte teoriche di Norbert Elias (1897-1990) e Jürgen Habermas (1929-). Pur avendo, infatti, entrambi vissuto intensamente il medesimo secolo, il Novecento, le distanze e la reciproca estraneità sembrano maggiori di ciò che gli autori condividono¹.

Da un lato, abbiamo un sociologo *sui generis* come Elias, che ha raggiunto la fama solo a partire dagli anni Settanta, che ha solo raramente riconosciuto i propri debiti intellettuali², ed è difficile da collocare in una qualunque scuola di pensiero ben definita³. Dall'altro lato, abbiamo un pensatore come Habermas che, malgrado la sua opera di affrancamento dalla Scuola di Francoforte, perlomeno

1. Alla domanda di un intervistatore sui motivi per i quali il successo gli arrise così tardi e sui motivi per i quali autori come Habermas e Luhmann poco seppero di lui fino agli anni Settanta, Elias risponde nel suo solito stile *tranchant*: “[...] ho la massima stima per Habermas e Luhmann. Ma ci manca una base comune di discussione” [Elias 2014, 80].

2. A volte, ha addirittura affermato di essere stato lui un modello per altri e non viceversa. È il caso del rapporto con la Scuola di Francoforte: “*La Dialettica dell’illuminismo* uscì otto anni dopo il mio *Processo di Civilizzazione* e sono sicuro che il mio libro influenzò Horkheimer” [Elias in Tabboni 1993, 51].

3. Ciò deriva anche e soprattutto dal fatto che Elias assume una posizione critica nei confronti dei dualismi della sociologia classica, unitamente ad uno stile espositivo del tutto peculiare e ad un atteggiamento, a tratti ingeneroso e dissacrante, verso maestri e colleghi.

nella sua versione classica, è considerato ancora oggi l'epigono di tale grande tradizione di pensiero e ha intrecciato, nel corso del tempo, un dialogo proficuo con intellettuali appartenenti ad una molteplicità di campi disciplinari⁴.

Da un lato, con Elias, abbiamo un'analisi che rifugge da qualsiasi sistematicità, che prende ad oggetto temi apparentemente secondari della vita sociale – la solitudine del morente, la professione navale, l'alimentazione, lo sport⁵ – per riportare la sociologia alla sua vera funzione, l'analisi della vita quotidiana. Dall'altro, abbiamo un pensiero sistematico, una ricostruzione scientifica delle condizioni epistemologiche attraverso le quali si costruisce la “competenza comunicativa”, che ha reso Habermas una figura di riferimento per il dibattito nelle scienze sociali e umane⁶.

Ciononostante, se si guarda più da vicino la loro opera e si sceglie una chiave di lettura opportuna, in grado di far emergere con chiarezza i nessi che ci sono, accostare i due autori si rivela sempre arduo, ma non impossibile, anzi si tramuta in una scelta di ricerca stimolante e interessante.

È quello che faremo in questo breve saggio, provando a collocare i due pensatori in uno schema di lettura comparativo che eviti il rischio di banalizzarne il confronto. Non basta infatti dire che entrambi offrono una diagnosi delle patologie della modernità – anche se, come vedremo, la “qualità” di tale critica è diversa in Habermas rispetto ad Elias – o che condividono una posizione critica verso Weber⁷, o hanno un atteggiamento laico e contro ogni profetismo rispetto allo sviluppo della modernità.

È necessario che i tratti comuni appena accennati o quelli che possono emergere, scandagliando la loro biografia e le loro posizioni teoriche, acquistino senso

4. Basti ricordare il fitto scambio intellettuale avuto con Luhmann, Apel, Honneth, Gadamer, solo per citare alcuni dei numerosi pensatori che punteggiano lo sviluppo della teoria sociale habermasiana nel corso del secolo scorso [cfr. Petrucciani 2000].

5. Opere pubblicate prima e dopo la scomparsa dell'autore, rispettivamente nel 1982 [tr. it. 1985], 2007 [tr. it. 2010], e 1986 [tr. it. 1989].

6. Per misurare l'impatto dell'opera di Habermas cfr. Petrucciani [2000, 165 ss.].

7. Pur ammirando molto Weber, Elias gli rimprovera il fatto che “nella sua attività teorica fu uno dei grandi rappresentanti del nominalismo sociologico [...] che considera la società umana semplicemente un *flatus vocis*” [1987, tr. it. 1990, 135-136]. Sulla ricostruzione critica del pensiero di Weber da parte di Habermas cfr. 1981a, tr. it. 1986.

e valore all'interno di un percorso che restituisca sia lo scenario intellettuale in cui hanno vissuto, sia lo spirito critico con il quale hanno compiuto le loro scelte e sostenuto le proprie posizioni; sia, infine, apra il campo a ulteriori linee di lettura e approfondimento comparative tra di essi.

Altrimenti, si rischia semplicemente di svolgere un esercizio di riflessione sterile e piatto, una giustapposizione di ritratti intellettuali, privi di vita, che nulla aggiunge alla conoscenza che abbiamo dei due pensatori e nulla tramette a chi li osserva e li studia.

È la loro idea di una storicità profonda della sociologia che ci interessa far emergere. A tal fine, dopo aver introdotto, in via preliminare, la chiave di lettura ipotizzata, cercheremo di testarne il valore, mettendo a confronto le posizioni dei due autori, attorno ad alcune parole chiave del loro lessico e ad alcuni dei loro temi centrali. Nelle ultime pagine, argomenteremo ulteriormente su tali intersezioni per comprenderne l'utilità ai fini della teoria sociale.

1. Proposte di metodo

Abbiamo accennato al rischio di banalizzare il confronto tra Elias e Habermas, dal momento che, al di là delle differenze, entrambi, figure di spicco del Novecento, hanno osservato le trasformazioni della modernità, utilizzando come parole chiave del loro lessico sociologico concetti come quello di "Stato"⁸, "razionalità", "agire", e hanno assunto posizioni analoghe rispetto ad alcune correnti e autori del pensiero sociale.

Inoltre, se commettessimo l'errore di iscrivere acriticamente Habermas tra i semplici prosecutori dell'opera della Scuola di Francoforte, le parole di Elias che qui riportiamo ci indurrebbero ad arrestare immediatamente ogni ipotesi di confronto: "parlavano di collettivo ma erano individualisti, io li chiamo degli Io senza Noi" [Elias in Tabboni 1993, 50].

8. Secondo Elias, lo Stato costituisce il vettore storico fondamentale attraverso il quale seguire la sociogenesi del processo di civilizzazione in Francia [1969, tr. it. 1988] mentre, per Habermas, esso svolge un ruolo fondamentale, a più riprese e sotto varie forme, dallo Stato sociale a quello liberale, all'interno della costruzione della "Modernità" [1973, tr. it. 1975].

Secondo Tabboni, Elias esibiva un sarcasmo particolarmente corrosivo nel descrivere le personalità degli esponenti della Scuola di Francoforte, *in primis* di Adorno, che così tanta presa facevano sui salotti e sulla classe colta di Francoforte: “Adorno me lo ricordo come fosse ora: rotondetto, ancora molto giovane e, bisogna dirlo, un po’ vanesio. Quando entrava in un posto faceva in modo che tutti se ne accorgessero: è arrivato Adorno” [*Ibidem*].

Al tempo stesso, Elias considerava Adorno una delle menti più brillanti del tempo, anche se lo leggeva poco perché troppo filosofico per i suoi gusti. E paragonando la *Dialettica dell’illuminismo* al suo *Il processo di civilizzazione*, sosteneva come il primo fosse molto hegeliano, poco empirico e mancasse di quel concetto di società di cui il concetto di spirito era solo, secondo Elias, un surrogato.

In realtà, sappiamo che Habermas si distaccò progressivamente dall’ingombrante eredità della Scuola di Francoforte⁹, soprattutto in relazione a temi come quello della razionalità e del progresso, iniziando un percorso autonomo che lo portò, senza rinnegare lo spirito critico dei suoi maestri, a elaborare una propria teoria sociale per la quale è oggi universalmente noto.

Come ebbe ad affermare egli stesso, “i concetti fondamentali di azione di Marx, Max Weber, Horkheimer e Adorno non sono abbastanza complessi per cogliere nelle azioni sociali tutti gli aspetti ai quali si può applicare la razionalizzazione sociale” [Habermas 1981a, tr. it. 1986, 231].

Proseguendo in questo percorso che ha preso le mosse dalle biografie dei due autori, possiamo fare riferimento ad un carteggio, che ci offre qualche utile spunto di riflessione, sia per comprendere i tratti caratteriali di entrambi, sia per cogliere la temperie dell’epoca¹⁰.

In una lettera del 29 giugno 1977, Habermas si rivela un sostenitore convinto della figura di Elias, e del suo *opus magnum*, *Il processo di civilizzazione*, invitando il sociologo di Breslavia a pubblicare e valorizzare i propri lavori. Nel complimentarsi per aver raggiunto il traguardo degli 80 anni, aggiunge: “vorrei associare

9. Ecco come Habermas dipinge Adorno: “Adorno ha svolto, per così dire, un ruolo elettrizzante. Fu lui il primo ad insegnarmi che non ci si può riferire a Marx solo da un punto di vista storico” [1981b, tr. it. 1983, 221-222].

10. La corrispondenza tra Habermas e Elias, disponibile nell’archivio della Biblioteca universitaria J. C. Senckenberg della Johann Wolfgang Goethe-Universität di Francoforte, ci è stata gentilmente messa a disposizione da Luca Corchia.

soprattutto la speranza che il vostro lavoro venga ora presentato come merita, in tutta la sua ampiezza e con favore anche nella Repubblica Federale. L'edizione in broccia del *Zivilisationsprozesses* potrebbe avere, da quello che posso osservare, un effetto clamoroso". L'incoraggiamento si traduce concretamente, nella possibilità che Habermas offre ad Elias di pubblicare i due volumi della sua opera maggiore nella collana "taschenbuch wissenschaft", da lui co-fondata assieme a Hans Blumenberg, Dieter Henrich, Niklas Luhmann e Jacob Taubes, presso la Suhrkamp Verlag.

Dall'altro lato, il 4 luglio Elias risponde ad Habermas ringraziandolo per l'opportunità, ma senza venire meno al suo stile riservato e afflitto dal perfezionismo: "il lavoro è piuttosto lento, perché non riesco a spezzare completamente la coazione al perfezionismo".

È noto infatti come Elias pubblicasse poco, preoccupato dell'impatto che le proprie opere avrebbero potuto sortire. Lavorava di cesello a smussare, perfezionare gli scritti, corredandoli peraltro di poche note e pochi riferimenti al dibattito dell'epoca. Carattere schivo, ma al tempo stesso orgoglioso, Elias è un sociologo storico che ricostruisce, senza cedere a facili idolatrie del Fatto, le ragioni storiche di una serie di eventi. Ma lo fa, evitando il confronto diretto con la comunità accademica e preferendo, alla ribalta, l'anonimato di un impegno quotidiano con gli studenti e con le incombenze accademiche.

A portarlo invece a quella ribalta, alla quale rinunciava volentieri, negli anni della tarda maturità, è il conferimento, nel 1977, del premio Adorno, a Francoforte – tra l'altro si tratta della prima edizione di questo prestigioso riconoscimento –, ricevendo il quale egli presenta, nel discorso di ringraziamento, la nota metafora della conoscenza come processo di crescita e dell'intellettuale come portatore della fiaccola del sapere: "come in altre scienze, anche nelle scienze sociali, il lavoro è come una staffetta: si riceve la fiaccola dalle generazioni precedenti, la si porta avanti per un pezzo e la si cede nelle mani della generazione successiva, affinché essa possa superarci" [Elias in Tabboni 1993, 64], facendo del passato e della voce degli antichi un prezioso tesoro a cui attingere, ma mantenendo, sempre, la propria autonomia di pensiero e di azione.

In quegli anni Habermas è già un autore noto e affermato, ha già pubblicato alcune delle sue opere fondamentali, ed è stato protagonista di celebri dispute

intellettuali ed epistemologiche, basti ricordare il *Positivismusstreit*, inaugurato nel 1961 e protattosi lungo tutto il decennio sino alla pubblicazione degli atti del convegno di Tubinga e dei contributi aggiunti nel 1969 [tr. it. 1972].

Se proviamo ora ad andare oltre questi pochi incroci tra le biografie, e ampliamo lo sguardo alla storia, osserviamo che vi è stato un evento che ha condizionato entrambe le esistenze e le opere dei nostri due autori: il nazismo.

Come noto, si tratta di una stagione tragica della storia che non ha toccato solo loro, ma indubbiamente, ha segnato la loro biografia. Elias fu esule a lungo, sia come ebreo e poi come prigioniero degli inglesi in quanto tedesco e perse la madre ad Auschwitz; Habermas, come tutta la generazione scampata alla catastrofe, fu segnato da tale esperienza e denunciò in alcune opere giovanili le connivenze con il regime di alcuni mostri sacri dell'intelligenza filosofica del tempo, uno su tutti, Heidegger¹¹.

È certamente la loro avversione al nazismo, il ricordo di quella immane tragedia che li spinge a scrivere libri come *Humana conditio* [1985, tr. it. 1987] o *I Tedeschi* [1989, tr. it. 1991] (quest'ultima, un'opera dedicata all'analisi dello sviluppo sociale ed economico della Germania fino all'avvento del nazismo, nella quale Elias si interroga su motivi storici che hanno spinto i tedeschi ad accettare passivamente il regime hitleriano) e a motivare alcune scelte in Habermas, legate alla dimensione critica ed emancipativa del suo pensiero¹².

Biografia e tempo storico, eventi della vita quotidiana e processi di lungo periodo, sono i poli che consentono di inquadrare coerentemente la loro traiettoria biografica, di avvicinarne, in alcuni frangenti, i destini, e di comprendere come anche le loro opere e il rapporto con i grandi temi e autori della modernità acquistino senso e significato alla luce di essi.

11. Si tratta di articoli giovanili, in particolare l'articolo del 25 luglio 1953, raccolto successivamente nei *Profili politico-filosofici* [Habermas, 1981c, tr. it. 2000].

12. Secondo Hauke Brunkhorst, Habermas, come altri pensatori del tempo, fu profondamente influenzato dal rapporto con il nazismo, al punto da definire "catastrofe igienico-sociale" la non rimozione dei nazisti nel neonato Stato federale tedesco. Lui, come altri intellettuali tedeschi, "non possono evitare di reagire e di prendere chiaramente posizione rispetto al regime nazista. Devono, in altre parole, pensare la loro biografia a partire dallo spartiacque discriminante del 1945" [2006, tr. it. 2008, 3].

Ecco, allora, che sotto i nostri occhi si è composto una ipotesi interpretativa al cui interno collocare, senza eccessive forzature, l'obiettivo del nostro contributo. Si tratta di uno schema di lettura comparativo di tipo storico-processuale che ha come suoi poli la dimensione individuale e quella strutturale, in cui l'una richiama decisamente l'altra, in cui, attraverso la biografia, si legge la storia e in cui la struttura indirizza la biografia.

Una prospettiva nella quale Elias si trova ovviamente a suo agio, se pensiamo che costituisce il *fil rouge* di tutta la sua teoria sociale – citiamo, tra tutti, il testo dedicato a Mozart –, ma nella quale anche Habermas trova una collocazione adeguata, anche se alcuni termini sono diversi, e la “scala” delle questioni individuali e strutturali è differente.

Definito a questo punto il nostro punto archimedeo, proviamo ora a testarne la validità ponendo a confronto alcuni aspetti della produzione intellettuale dei due pensatori.

2. *Soggetto, struttura, temporalità*

A parte subiecti. Nelle note introduttive di questo lavoro accennavamo alla necessità di praticare il nostro ipotizzato schema di lettura comparativo. È opportuno, per ragioni analitiche, provare a scomporre tale schema negli elementi di base – soggetto, struttura, temporalità – in modo da rafforzare la prospettiva comparativa, far emergere in modo più chiaro possibile i punti di contatto e sovrapposizione tra i due autori, senza che tale scomposizione infici la validità dello schema stesso.

Partendo dal presupposto che entrambi gli autori intendono superare il dualismo che ha percorso il pensiero filosofico e sociale negli ultimi due secoli (soggetto-oggetto), si tratta di coglierne le posizioni rispetto ai singoli poli del dibattito azione-struttura.

Se dunque guardiamo al rapporto dei due autori con il primo tema, quello del soggetto/attore, emergono immediatamente alcune analogie che consentono di rendere praticabile un dialogo tra le loro due filosofie.

Sia Elias che Habermas si mostrano critici verso il dualismo cartesiano e si oppongono all'idea di un soggetto, chiuso in sé stesso, che pensa un mondo, posto ontologicamente come oggetto altrettanto omogeneo e circoscritto.

Elias su tale aspetto è molto determinato¹³, prendendosela in particolare modo con tutte le filosofie che postulano l'esistenza di un *homo clausus* e contrapponendo ad esse invece l'idea dell'esistenza di *homines aperti*, legati tra loro in una catena intergenerazionale in perenne divenire¹⁴.

Tale scelta è ovviamente funzionale a individuare nella vita quotidiana l'oggetto specifico, concreto e sostanziale della sociologia, intendendo con tale espressione non una dimensione ancorata al presente, ma la vita reale di individui concreti e storici di cui la sociologia deve cogliere tutti gli aspetti esperienziali, nobili e meno nobili, emotivi e fisici, culturali e simbolici, perché è la vita la dimensione che tiene insieme passato e futuro, memoria e aspettative.

In apertura del testo *Mozart. Sociologia di un genio*, Elias è netto quando afferma che “per comprendere un individuo è necessario conoscere le aspirazioni dominanti che desidera realizzare” [1991, tr. it. 1992, 23]. E ovviamente tali aspirazioni si costruiscono e si colgono solo inserendo la biografia nel tempo storico.

Tra l'altro, la scelta di un approccio di questo tipo, la scelta di parlare di società degli individui, non vuole riportare la riflessione ai canoni di un individualismo metodologico ingenuo, ma è funzionale a quel superamento della dicotomia di cui parlavamo all'inizio, nel momento in cui entra in gioco la dimensione strutturale, in una relazione di continuo richiamo e rispecchiamento tra azione e struttura. Così si esprimono, a tal proposito, due dei maggiori studiosi di Elias: “human beings are born into relationships of interdependence. The social figuration that they form with each other engender emergent dynamics which cannot be reduced to individual actions or motivations. Such emergent dynamics

13. Così ne presenta i tratti Tabboni: “l'*homo sociologicus* di Elias può essere conosciuto solo attraverso i molteplici rapporti, nelle soluzioni che inventa per plasmare un materiale storico-sociale che non ha scelto, ma che contribuisce a modificare” [1993, 31].

14. Da questo punto di vista, l'immagine dello scienziato che raccoglie il testimone della conoscenza dallo scienziato precedente e lo consegna a quello successivo, già menzionata in precedenza, rende in modo esemplare l'idea della catena intergenerazionale che lega le vicende umane.

fundamentally shape individual processes of growth and development, and the trajectory of individual lives” [Loyal, Quilley 2004, 4].

Lo stesso Elias ce lo conferma in un altro passo su Mozart: “il destino individuale di Mozart [...] fu influenzato in maniera determinante dalla sua situazione sociale [...]. Si deve essere in grado di delineare un quadro chiaro delle costrizioni sociali che egli venne a subire. Si tratta allora non tanto di una narrazione storica, ma dell’elaborazione di un modello teorico verificabile di quella configurazione che un uomo [...] forma in virtù della propria interdipendenza con altre figure sociali del proprio tempo” [1991, tr. it. 1992, 29].

Su analoghe posizioni si colloca anche Habermas, il quale innanzitutto rifugge da qualunque ipostatizzazione del sociale, preferendo porre al centro della sua riflessione la nozione di agire.

Anche il sociologo francofortese è mosso, nella sua riflessione, da un atteggiamento critico verso il mondo sociale, che lo porta, come Elias, a incontrare Weber, per poi allontanarsene attraverso un ripensamento critico della tipologia weberiana dell’agire.

Come sostiene Privitera [2001], Habermas, pur partendo dalla medesima distinzione weberiana tra agire e agire sociale, cambia sia la terminologia che l’impostazione teorica. Egli infatti intende l’agire come un “agire strumentale”, ossia un tipo di agire che, pur essendo inevitabilmente calato in contesti sociali, è rivolto sostanzialmente a incidere nel mondo dei nessi causali. Nel caso dell’agire sociale invece, la tipologia viene ampliata a includere la nozione di “agire comunicativo” inteso come quello in cui gli attori hanno come loro obiettivo quello di trovare un terreno comune dato dall’atto dell’intendersi. La seconda tipologia che rientra nell’agire sociale è quella di “agire strategico” che indica la prassi di attori sociali che tentano di influenzarsi reciprocamente.

A partire da questo ampliamento delle forme di agire razionale, la scelta originale di Habermas va verso lo studio dell’agire comunicativo, quell’agire per cui “tutti i partecipanti perseguono senza riserve i propri fini illocutivi per raggiungere un’intesa che costituisce la base per un coordinamento unanime dei progetti di azione perseguiti di volta in volta in modo individuale” [1981a, tr. it. 1986, 406].

Come nel caso di Elias, non si tratta di individui isolati, perché la nozione stessa di agire comunicativo implica la dimensione relazionale e intersoggettiva

di tale agire. Entrambi dunque prescindono sia da forme ingenue di olismo metodologico sia di individualismo metodologico e provano a combinare questi due costrutti secondo canoni cari alla sociologia storica¹⁵.

Da questa prima considerazione ne discende immediatamente una seconda, ossia che anche verso la struttura vi sarà un atteggiamento sostanzialmente cauto e critico.

A parte obiecti. Come sostenuto, la dimensione strutturale non è ridotta alla somma di azioni individuali, bensì si sviluppa, nei due autori, in un rapporto altrettanto sostantivo e generativo delle rispettive filosofie.

Da un lato, Elias parla di macro-strutture come Stato, razionalità, società, il cui significato non si impone astoricamente sugli individui, ma acquista senso e valore solo in quel rapporto di continuo rimando e richiamo a cui abbiamo già fatta riferimento.

Lo osserviamo, ad esempio, nella sua opera maggiore, nella quale, a partire dalla distinzione tra *Kultur* e *Zivilisation*, egli offre una lettura storico-comparativa dello sviluppo del processo di civilizzazione in Francia e Germania, guardando non solo alla dimensione individuale, ma anche a quella strutturale – si pensi alla descrizione della nascita dello Stato nazionale. L'opera ricostruisce le vicende sia della formazione dello Stato moderno – in quanto monopolista della violenza fisica –, che costituisce il piano sociogenetico; sia lo sviluppo del controllo e della repressione delle emozioni, che costituisce invece il piano psicogenetico.

Dall'altro lato, anche per Habermas la dimensione dell'agire non può essere pienamente compresa senza un riferimento a meccanismi anonimi e indipendenti dall'agire individuale come quelli di mercato. La traduzione habermasiana dei termini azione e struttura lo porta, nel definire una società, a distinguere tra due punti di vista, quello di un “mondo vitale strutturato simbolicamente” e quello del sistema, che, in quanto sistema, deve, parsonsiamente, riuscire a “conserva-

15. Non è ovviamente questa la sede per introdurre una digressione sulla sociologia storica. Ci basta rimandare, oltre che ad un autore italiano che negli ultimi anni ha lavorato molto su questo approccio [Paci, 2013; 2019], alla seguente riflessione di un sociologo storico “classico” come Philip Abrams: “non ha proprio senso parlare di sociologia e storia come due discipline distinte, in quanto entrambe affrontano il problema dell'azione umana in relazione ai problemi della struttura e lo fanno non potendo prescindere da una prospettiva cronologica” [1982, tr. it. 1983, 7].

re i propri limiti e la propria sussistenza, avendo ragione della complessità di un ambiente circostante” [1973, tr. it. 1975, 7-8].

Traspare da quanto detto fino ad ora che le due teorie sociali, ancorché essere tradotte in uno stile narrativo che, nell’un caso rifugge da qualsiasi sistematicità (Elias), nel secondo risente fortemente di un approccio filosofico e di una concettualizzazione organica stratificatasi nel tempo (Habermas), sono accomunati dal tratto della relazionalità e dalla temporalità, mentre in Habermas, rispetto ad Elias, emerge, come più marcata, la dimensione critica, figlia dell’eredità francofortese. Riprenderemo questo aspetto nelle note conclusive di questo lavoro. Dedichiamo ora alcune osservazioni al terzo degli elementi che compone lo schema di lettura da noi proposto: la temporalità e la storicità.

Temporalità e processualità storica. La dimensione temporale e processuale, storica, consente di legare in un nesso inscindibile agire e struttura. Se guardiamo ad Elias, le figurazioni – che divengono configurazioni – “are in a state of constant flux and transformation, with interweaving processes of change occurring over different but interlocking time-frames [...]. Long-term transformations of human social figurations have been and continue to be, largely unplanned and unforeseen” [Loyal, Quilley 2004, 5].

Se, abbiamo detto, struttura e biografia si richiamano vicendevolmente e lo studio della vita quotidiana è il luogo privilegiato dove cogliere la correlazione tra le trasformazioni nella struttura della personalità e gli analoghi processi che riguardano la struttura sociale, la storia è costituita dallo sviluppo – e in alcuni casi dalla scomparsa – delle figurazioni sociali, sistemi di interdipendenze tra individui storici, in continuo mutamento.

Ampliando ulteriormente la nostra prospettiva osservativa, constatiamo, con Elias, che nella storia non vi è nulla di necessitato, che le catene trasformative non sono pianificate e dunque che non vi è una causa ultima dei fenomeni sociali e un punto archimedeo da cui guardare alla storia. Elias è contro le spiegazioni causali assolute e contro l’individuazione di una causa prima, mentre, coerentemente con il proprio approccio di sociologia storica, egli si domanda il perché alcune configurazioni storico-sociali si siano sviluppate a partire da altre, in un modello di sviluppo non lineare, discontinuo e aperto.

Habermas usa il concetto di processo di razionalizzazione come presupposto della distinzione tra ambiti sistemici e ambiti di agire comunicativo. Secondo Privitera [1996], da una parte, la teoria della razionalizzazione ricostruisce retrospettivamente come si sia sviluppato il potenziale di razionalità insito nelle strutture comunicative del linguaggio. Dall'altra, mostra come si siano lentamente costituiti, per differenziazione, gli ambiti sistemici. Secondo Habermas parlare di razionalizzazione significa soprattutto studiare differenti principi di organizzazione della società legati alla graduale differenziazione delle pretese di validità insite nel linguaggio. Da qui emergono tre grandi fasi della società, quella delle società arcaiche, delle società tradizionali, e delle società moderne, contraddistinte da un progressivo dispiegamento delle differenti pretese di validità.

Sia Elias che Habermas fanno della storia e della processualità un tema centrale, il che si traduce in Habermas, secondo Privitera, in un evolucionismo debole, che è possibile, a nostro parere, mettere a confronto con l'immagine del fiume coniata da Elias: "una corrente che spinge sempre in una direzione determinata, spinge sempre verso il mare. Essa non ha però davanti a sé un letto immobile entro cui scorrere, un letto attribuitole una volta per sempre, ma un grande territorio all'interno del quale le si offrono molte possibilità di costruirsi un letto nella direzione assegnata" [1970, tr. it. 1990, 61].

In Habermas è la razionalizzazione che mostra di avere un impianto debolmente evolucionistico: "Qui evolucionismo significa che si studia la storia sociale sotto il profilo delle soluzioni che rispetto ad altre si sono rivelate più adatte ad affrontare e risolvere alcuni problemi e per tale motivo si sono imposte" [Privitera 2010, 286].

Ciò però non fa di Habermas un autore che individua una qualche filosofia della storia: "l'idea di progresso evolutivo è sempre il frutto di una concezione provvisoria e rivedibile che costruiamo noi, a partire dalle domande e dalla prospettiva dei nostri tempi. In base a questa concezione noi possiamo cercare di ricostruire la storia passata mettendo in luce tendenze che hanno favorito le trasformazioni che hanno portato fino ai nostri giorni, ma non possiamo in alcun modo predire alcunché rispetto al futuro, che rimane per noi del tutto oscuro" [*Ibidem*; cfr. Habermas 1976, tr. it. 1979].

3. Riflessioni conclusive

Abbiamo cercato di restituire il senso di una riflessione che ha inteso accostare due autori apparentemente molto lontani l'uno dall'altro. Nel farlo sono emersi aspetti inediti che li legano. Prima di tornare su ulteriori aspetti in comune, è opportuno segnalare anche i punti di divergenza e le distanze.

A parte la perentorietà con la quale Elias ritiene di non avere granché in comune con Habermas, le distanze si misurano sulla distinzione tra fatti e critica all'interno dei rispettivi sistemi di pensiero.

Il processo conoscitivo in Habermas non è mai disgiunto da un processo valutativo, mentre in Elias prevale un atteggiamento di coinvolgimento e distacco, perché la dimensione critica è molto più radicale nel primo rispetto al secondo. Per Elias, la critica può mostrare tutto il suo valore solo se consegue da una ricostruzione oggettiva, razionale e distaccata della realtà. Solo quando la nostra conoscenza della realtà è congruente con essa, precisa e ampia, le nostre facoltà valutative e decisionali possono essere altrettanto precise ed efficaci. È la congruenza con i fatti che rende l'agire efficace, non le ideologie.

In Habermas, invece, non si può affrontare lo studio della realtà storica senza valutarla e prendere posizione rispetto ad essa: i due momenti – conoscenza e critica – non possono essere distinti in modo chiaro e netto. Anche le scienze empiriche, la cui validità empirica, ai tempi del *Positivismustreit*, era stata difesa dai filosofi della scienza come Popper e Albert, sono da Habermas sottoposte a critica, perché egli dimostra come anch'esse, nelle loro prognosi, siano guidate da un interesse: “non si può contestare il valore descrittivo delle informazioni scientifiche; però esso non deve essere concepito nel senso che le teorie riproducano fatti e relazioni tra fatti. Il contenuto descrittivo vale solo in riferimento a prognosi per azioni controllate quanto al loro risultato in situazioni date” [1964, tr. it. 1969, 141].

Ma le distanze non impediscono, come abbiamo cercato di argomentare, di mettere in rilievo le analogie e il terreno comune dei loro sistemi di pensiero. In particolare, vorremmo concludere questo contributo con alcune riflessioni sull'approccio storico-critico dei due autori.

Entrambi, secondo una letteratura che ha provato a mettere a confronto i loro profili intellettuali, hanno una concezione analoga della modernità, basata sull'avanzare di un processo di civilizzazione e razionalizzazione. Se, commenta Petrucciani, in Habermas la modernità sorge dall'emergere di due grandi innovazioni evolutive che sono l'impresa capitalistica e lo Stato centralizzato e burocratico [cfr. Petrucciani 2000, 114-115], in Elias "la modernità è prima di tutto autorepressione, esercizio di quella presa di distanza dalle passioni" [Tabboni 1993, 21]. Comune è anche lo sforzo di formulare una "diagnosi" della società che metta in risalto le patologie sociali prodotte dalla società moderna, ma anche individuare i potenziali di critica in essa presenti. Anche se, come traspare dalle loro opere, esso svolge un peso diverso nei due autori, più marcato in Habermas, come prodotto anche del mondo culturale di appartenenza (Weber, Scuola di Francoforte), e meno evidente in Elias.

Ciò che però certamente li accomuna ulteriormente è il tema della "possibilità". In altri termini, l'aver denunciato i rischi insiti nei regressi a cui può andare soggetta la "civilizzazione" (Elias) o aver descritto i pericoli che vengono dalla "colonizzazione del mondo della vita" (Habermas) non implica abbandonarsi e abbandonare il mondo e gli uomini ad un fatalismo distaccato, bensì la dimensione storica della processualità sociale – storica, quindi fatta di possibilità la cui realizzazione dipende dagli uomini – e critica – intesa come critica emancipativa e liberatrice –, rende i due pensatori aperti rispetto all'orizzonte futuro. Come sostiene Smith, "essi hanno una comune visione di un miglioramento della società, l'uno collocato nella sfera della morale e della legge, l'altro nella sua sociologia della conoscenza. Entrambi si mostrano fiduciosi nei processi di apprendimento nella società" [2001, 43].

Elias ritiene che la battaglia per la civiltà non sia mai vinta, che l'Occidente si sia cullato troppo a lungo nella vanagloriosa e narcisistica apologia di sé stesso, e della tecnologia di cui è divenuto il creatore, dimentico della reversibilità di una civilizzazione ancora incompiuta e di una violenza pronta a riemergere, perché "immagazzinata dietro le quinte", e pronta ad esercitare "una pressione costante e uniforme sulla vita del singolo, della quale egli quasi non si avvede, perché fin dall'infanzia il comportamento e la conformazione pulsionale sono stati formati in armonia con questa struttura della società" [1969, tr. it. 2010, 311].

Egli è convinto che non vi sia nulla di preordinato o di prescrittivo nel processo stesso, anzi, la possibilità di un regresso è sempre presente¹⁶. Aniché formulare leggi della storia, si tratta semplicemente di descrivere e analizzare un processo di crescita delle interdipendenze, di coglierne alcuni aspetti salienti – la moderazione, la repressione dell'istintualità – e tenere a mente come il rischio di un ritorno alla violenza sia sempre presente per l'umanità.

Habermas, pur condividendo con i suoi maestri francofortesi le preoccupazioni per l'avanzare della colonizzazione dei mondi vitali, ritiene che la dimensione intersoggettiva, sorretta da una razionalità comunicativa, improntata alla massima *Veritas, non auctoritas facit legem*, possa rappresentare una strada per contrastare i mali della modernità.

Habermas, pur ritenendo che il processo evolutivo si caratterizzi inevitabilmente “come un processo di differenziazione di secondo grado: *sistema e mondo vitale* si differenziano, a mano a mano che cresce la *complessità* dell'uno e la *razionalità* dell'altro, non solo rispettivamente come sistema e come mondo vitale – entrambi si differenziano nel contempo *l'uno dall'altro*” [1981a, tr. it. 1986, 741], ritiene che l'intersoggettività del comprendersi, già a partire dai suoi primi scritti sull'opinione pubblica¹⁷, contenga una dimensione irriducibile a qualun-

16. Interessanti le seguenti due prese di posizione rispetto al tema della razionalità e della violenza. Secondo Elias, la civilizzazione, attraverso l'aumento del grado di razionalizzazione, sposta sul piano interiore le angosce individuali, angosce che potranno risolversi “soltanto se si attenueranno le tensioni tra gli uomini, le contraddizioni insite nella struttura del consorzio umano. Allora non sarà più un'eccezione, ma la regola, il fatto che il singolo individuo trovi quell'equilibrio ottimale della sua psiche che spesso evochiamo con parole quali 'felicità' e 'libertà' [...]. Soltanto quando la cooperazione tra gli uomini funzionerà in modo che tutti coloro i quali operano nella complessa catena dei compiti comuni possano almeno trovare questo equilibrio: soltanto allora gli uomini potranno davvero proclamare a buon diritto di essere 'civili'. Ma fino a quel momento, potranno dire nella migliore delle ipotesi che sono inseriti nel processo di civilizzazione. E fino ad allora dovranno ripetersi di continuo: 'La civilizzazione non è ancora compiuta: è in divenire'” [1937, tr. it. 1983, 429]. Per Habermas, la razionalità comunicativa produce “cancellazione di quei rapporti di violenza che, penetrati impercettibilmente nelle strutture comunicative, impediscono con blocchi sia intrapsichici sia interpersonali della comunicazione che i conflitti vengano sostenuti in modo consapevole e regolamentati in modo consensuale” [1975, tr. it. 1979, 35-36].

17. In *Storia e critica dell'opinione pubblica* [1962, tr. it. 1970], Habermas sviluppa una ricostruzione storica della nascita della sfera pubblica, facendo di quest'ultima il mezzo a

que tentativo di manipolazione e che costituisca il fondamento della critica: “il dominio della sfera pubblica è, secondo l’idea che le è propria, un ordinamento in cui si dissolve la sovranità in generale; *Veritas, non auctoritas facit legem*” [1962, tr. it. 1970, 103] e dunque possa rappresentare una strada per contrastare i mali della modernità.

Distinguendo la propria posizione da quella dei francofortesi, per Habermas la società dispone delle risorse necessarie per correggere le proprie patologie. Egli vede nella sfera pubblica il luogo della critica sociale, perché la discussione in pubblico, nonostante tutte le possibili e frequenti manipolazioni, contiene un potenziale di critica. Il suo è sì un atteggiamento critico, ma al tempo stesso convinto che all’interno di essa si collochino anche le strategie e i mezzi per un superamento degli aspetti più problematici del mondo occidentale.

Secondo Privitera, in questa sua convinzione Habermas è guidato da una serie di eventi storici che hanno visto, nell’Europa democratica del dopoguerra, emergere una nuova effervescenza della vita pubblica: “Movimenti di protesta giovanile, pacifismo, trasformazioni che impongono un profondo ripensamento delle tradizionali identità di ruolo e di genere, costituiscono lo sfondo su cui egli avvia una complessa riflessione che parte dalla sfera pubblica e si concentra poi sul tentativo di costruire una teoria capace di definire la natura dei potenziali di critica presenti nella società moderna” [2010, 280].

Se è vero che la razionalità tecnico-scientifica, negli ultimi secoli, ha compiuto enormi conquiste al punto tale da minacciare il mondo della vita, mentre le conquiste sul versante della razionalità comunicativa e dei suoi principi di libertà e uguaglianza sono meno evidenti – e per tale ragione si parla di una modernità dimezzata –, la prognosi non è infausta.

Recuperando il ruolo dell’Illuminismo come un progetto storico incompiuto, Habermas è convinto che non si esca mai dal discorso, perché “la vita dell’uomo sociale si svolge sempre già in contesti di agire comunicativo, che incorporano pretese di validità discorsivamente riscattabili” [Petrucciani, 2000, 95]. L’agire comunicativo non solo rende visibili i rischi di colonizzazione del mondo della vita, ma al tempo stesso fornisce anche gli strumenti analitici per individuare

processi opposti, che spingono verso forme di vita emancipate, tra cui, a partire dagli anni Novanta, Habermas coglie il rapporto tra diritto, politica e morale.

Processualità storica e critica emancipativa sono certamente tra gli aspetti più moderni che i due autori ci hanno consegnato e hanno testimoniato con la loro opera. Costituiscono il valore più alto del loro magistero intellettuale e un lascito che costituisce un patrimonio intellettuale e morale per le scienze sociali. Basterebbe questo a giustificare il senso di una comparazione tra le rispettive filosofie, ma ci piace pensare che si possa andare oltre, perché entrambi gli autori sono accomunati da qualcosa di più, da un'istanza morale molto forte, da un umanesimo critico e da un atteggiamento verso la storia che Marc Bloch avrebbe definito *intelligenza delle anime*.

Riferimenti bibliografici

ABRAMS, PH.,

1982, *Sociologia storica*, il Mulino, Bologna, 1983.

ADORNO, TH. W., POPPER, K. R., DAHRENDORF, R., HABERMAS, J., ALBERT, H.,
PILOT, H.,

1969, *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*, a cura di
H. Mauss, F. Fürstenberg, Einaudi, Torino, 1972.

BRUNKHORST, H.,

2006, *Habermas*, Firenze University Press, Firenze.

ELIAS, N.,

1937, *Potere e civiltà*, il Mulino, Bologna, 1983.

1969, *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna, 1988.

1970, *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990.

1982, *La solitudine del morente*, il Mulino, Bologna, 1985.

1985, *Humana conditio*, il Mulino, Bologna, 1987.

1986, *Sport e aggressività*, il Mulino, Bologna, 1989.

1987, *La società degli individui*, il Mulino, Bologna, 1990.

1989, *I tedeschi. Lotte di potere ed evoluzione dei costumi nei secoli XIX e XX*, il Mulino,
Bologna, 1991.

1991, *Mozart. Sociologia di un genio*, il Mulino, Bologna, 1992.

2007, *Marinaio e gentiluomo. La genesi della professione navale*, il Mulino, Bologna,
2010.

2014, *La pazienza dell'inquietudine. Quattro interviste con Norbert Elias*, Medusa,
Milano.

HABERMAS, J.,

1962, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari, 1970.

1964, *Contro la riduzione positivista del razionalismo*, in Id., *Teoria e prassi nella
società tecnologica*, Laterza, Bari, 1969, pp. 133-161.

1968, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari, 1970.

- 1971, *Teoria della società o tecnologia sociale? Una discussione con Niklas Luhmann*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano, 1973, pp. 95-195.
- 1973, *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari, 1975.
- 1975, *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano, 1979, pp. 11-48.
- 1976, *Storia ed Evoluzione*, in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano, 1979, pp. 154-206.
- 1981a, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986
- 1981b, *Dialettica della razionalizzazione: J. Habermas a colloquio con A. Honneth, E. Knödler-Bunte e A. Widmann*, in Id., *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di Emilio Agazzi, Unicopli, Milano, 1983, pp. 221-264.
- 1981c, *Profili politico-filosofici*, Guerini e Associati, Milano, 2000.
- LOYAL, S., QUILLEY, S. (eds.),
2004, *The Sociology of Norbert Elias*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PACI, M.,
2013, *Lezioni di Sociologia storica*, il Mulino, Bologna.
2019, *Sociologia storica e spiegazione causale*, Ediesse, Roma.
- PERULLI, A.,
2012, *Norbert Elias, Processi e parole della sociologia*, Carocci, Roma.
- PETRUCCIANI, S.,
2000, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari.
- PRIVITERA, W.,
1996, *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
2001, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari.
2010, *La teoria di Jürgen Habermas*, in M. Protti, S. Franzese (a cura di), *Percorsi Sociologici. Per una storia della sociologia contemporanea*, Mondadori, Milano, pp. 277-294.

SMITH, D.,
2001, *Norbert Elias and modern social theory*, Sage, London.

TABBONI, S.,
1993, *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, il Mulino, Bologna.

Andrea Borghini

Norbert Elias e Jürgen Habermas. Un confronto critico

Il contributo offre suggestioni comparative tra due autori, come Elias e Habermas, che la critica ha solo raramente messo a confronto. A partire da una sintetica ricostruzione delle rispettive biografie, basata anche su di un carteggio che vede protagonisti i due autori, il contributo individua alcune parole chiave del loro lessico – azione, struttura, temporalità – che, opportunamente combinate tra loro, consentono di far emergere nessi inediti tra le rispettive filosofie. In particolare, è la dimensione storica delle loro teorie del mutamento sociale e i presupposti critici, laici e antidogmatici a costituire un punto di incontro tra Elias e Habermas che rappresenta, al tempo stesso, un punto di partenza per successive esplorazioni, su di essi, da parte della teoria sociale.

Parole chiave

Azione, struttura, storia, critica

Andrea Borghini è docente di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Pisa. I suoi principali interessi di ricerca riguardano le trasformazioni del potere dello Stato nell'era globale, la sociologia di Pierre Bourdieu e i mutamenti del controllo sociale. Ha lavorato a una rilettura, in chiave sociale, del pensiero di Karl Popper. Dirige, dal 2012, il Seminario Permanente su Pierre Bourdieu ed è direttore della rivista *The Lab s Quarterly*. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni, nazionali e internazionali, in riviste e volumi. Tra i suoi ultimi lavori ricordiamo: *The Role of the Nation-State in the Global Age* [2015], *The Relationship between Globality and Stateness* [2017], *Le radici durkheimiane della nozione di Stato in Bourdieu* [2017], *Norbert Elias* [2018], *Public sociology and southern European societies: a critical view* [2020].

BARBARA HENRY

Habermas e Arendt a confronto con il paradigma oblativo del potere in Marco (Mc 10,41-45)

1. Premesse, condizioni e contesti di riferimento

Lanciare uno sguardo *selettivo* sulle posizioni interne alle discipline politologiche ampiamente intese è la condizione di possibilità di un confronto onesto, perché contestualizzato, con una fonte imprescindibile, oggi, per chi intende proseguire sulla via di Jürgen Habermas una corretta ermeneutica di temi cardine della società post-secolare. Affrontare la nozione di potere come oblazione, così come appare nei versetti di Marco Evangelista, può aprire una stagione inedita di un confronto che voglia essere effettivamente paritetico fra filosofia, teoria sociale e teologia¹.

⁴¹Gli altri discepoli, avendo sentito, cominciarono a indignarsi con Giacomo e Giovanni.

⁴²Allora Gesù li chiamò a sé e disse loro: “Voi sapete che coloro i quali sono considerati i governanti delle nazioni dominano su di esse e i loro capi le opprimono. ⁴³Tra voi però non è così; ma chi vuole diventare grande tra voi sarà vostro servitore, ⁴⁴e chi vuole essere il primo tra voi sarà schiavo di tutti. ⁴⁵Anche il Figlio dell’uomo infatti non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti”.

1. Proporsi questo obiettivo è una possibile risposta alla domanda che Habermas pose come sottotitolo provocatorio *Wozu Philosophie ?* (A che serve la filosofia?) al suo volume *Philosophisch-politische Profile* [1971, tr. it. 2000].

Formulazioni siffatte non sono una mera replica o una silloge dei versetti di Matteo (20, 20-48), come invece pensava Agostino d’Ippona, quanto piuttosto assunti carichi di un plusvalore simbolico consistente, e ciò per alcune peculiari caratteristiche della dimensione salvifica a cui appartiene la concezione di potere come *oblazione* (“il servire è sacrificio di sé per gli altri/e”) – di questo si parlerà più avanti, e a partire da specifici presupposti critici, da sondare in fase preliminare.

I versetti di Marco hanno lasciato in eredità ai/lle testimoni del Vangelo la pietra dello scandalo di una visione del potere politico ribaltata rispetto al potere secolare definito, per converso, alla stregua del dominio tirannico: il potere come oblazione viene identificato da Gesù di Nazareth con la donazione di Sé, sull’esempio delle relazioni primarie autentiche, pratica esercitata volontariamente da parte di coloro che ne sono insigniti nei confronti di coloro che al potere sono assoggettati/e.

Al messaggio di Marco Evangelista fa da contrappunto la teoria sociale, prima che politica, classicamente moderna (e con antecedenti remoti) sul potere. Che sia desiderato o *abborrito* (e quest’ultima è appunto anche la posizione di Gesù di Nazareth), il potere è generalmente pensato, dall’antichità a oggi, come dominio; le teorie variano nella valutazione di esso, ma quasi tutte riconoscono nel potere la figura dell’oppressione e della costrizione, sia essa arbitrariamente subita, o razionalmente giustificata, o volontariamente desiderata.

All’assunzione circa l’esistenza di un unico paradigma, valido soprattutto per la modernità e la contemporaneità, si contrappongono in queste pagine tre prospettive di critica interna al paradigma, e comparabili alla visione evangelica, ciascuna per un aspetto specifico: a) la contrapposizione, filosofica e *politica*, al potere inteso come dominio (*Gewalt*), b) il superamento, nell’ottica della teoria dell’agire comunicativo di Habermas, della contrapposizione fra *Macht* e *Gewalt*, c) la reinterpretazione, a *più livelli di significato*, anche conflittuali, della soggezione volontaria.

Fra queste tre linee, la prima costituisce un modello, *diverso, ma altrettanto diametrico rispetto al dominio, di quello cristologico*: la nozione di “agire di concerto” di Hannah Arendt. La seconda linea, rappresentata da Habermas contribuisce a rimodulare, e far dialogare, la teoria sociale e la teoria dell’agire entro la cornice della società post-secolare contemporanea, senza preclusioni rispetto alle risorse

di senso non scientifiche, ma senza alcun debito nei confronti di matrici teoriche pre-moderne, come l'aristotelismo, che invece depotenziano la prima delle tre prospettive. La terza linea persegue il fine di giungere all'autentica dimensione della "donazione di Sé senza capitolazione", *to surrender without subjugate*, ricongiungendo le dimensioni *intersoggettive* intra-psichiche con quelle extra-psichiche, e socio-politiche, in particolare. Occorre iniziare dalla concezione dominante, con cui tutti e tre paradigmi fanno i conti, e la assumiamo nella sua versione moderna.

2. Dominio, obbedienza, potere; oltre Max Weber?

Nel linguaggio moderno di Max Weber, potere è la capacità, di un soggetto individuale o di un gruppo, di ottenere i propri fini in una particolare sfera dell'agire contro la volontà contraria di altri/e soggetti o gruppi. La politica è a sua volta l'aspirazione al potere e lotta per la conquista di esso, e monopolio legittimo dell'uso della forza. Potere legittimo è la possibilità di trovare obbedienza, presso certe persone, ad un comando che abbia un determinato contenuto, e non mera *chance* di poter affermare la propria volontà, anche contro chi non vuole.

Esercizio di potere, questo, su una popolazione, su contenuti determinati, e, quando si tratta dello Stato politico, anche su un territorio determinato. Non è una specificazione inutile. Il potere deve riuscire a costringere perché esso, per Weber e per molti/e dopo di lui, è la capacità di imporre a qualcun altro diverso da noi di fare ciò che noi vogliamo, *ad obbedire ad un comando ben definito*, anche senza mettere effettivamente in atto la coercizione minacciata. Il potere così inteso è *Herrschaft*, talvolta tradotto come dominio gerarchico precedente [1921, tr. it. 1980, vol. I, 52]; è tale se sia giustificabile (legittimabile) dal punto di vista di chi deve obbedire ad esso. Si tratta quindi, come scriveva Alessandro Passerin d'Entrèves, di una forza "accettata" dal punto di vista del destinatario del comando, di una forza, tuttavia, che non per questo risulta anche mitigata [1962, tr. en. 1967, 31].

Il *discrimen* è fra potere e violenza, qualora il potere venga concepito *al contrario* nella forma che Arendt propone. Per l'autrice il potere non è infatti "della

stessa pasta della violenza”, nonostante la tradizione occidentale dominante consideri la violenza stessa il genere ultimo di potere, la quintessenza di esso. Charles Wright Mills, citato in forma contrappuntistica da Arendt [1970a, tr. it. 1996], ripropone, parlando di violenza, la stessa definizione dello Stato politico di Max Weber, di quella compagine istituzionale e territoriale intesa come “il dominio degli uomini sugli uomini basato sui mezzi di una violenza legittima, o quanto meno ritenuta legittima” [1956, 171].

Se dunque volessimo, come fa Arendt, rinviare allo sforzo di disambiguazione di Passerin d'Entrèves, potremmo scrivere che “potenza, potere, autorità (siano) tutte parole al cui esatto significato non si attribuisce gran peso nel discorso corrente; anche i maggiori pensatori a volte le usano a caso. Eppure, non è difficile immaginare che esse facciano riferimento a proprietà diverse, per cui il loro significato dovrebbe essere definito ed esaminato attentamente” [1962, tr. en. 1967, 32].

3. *Agire di concerto. Potere versus dominio*

Arendt costruisce la propria teoria in opposizione diametrica all'idea che tutta la riflessione sulla politica si debba ridurre alla domanda su chi governa. Si può dire con Arendt che il potere scaturisca fra gli esseri umani quando agiscono insieme e che svanisca non appena si disperdano. Parafrasando, si può dire che “potere” (*Power*) sia la capacità umana di agire di concerto; non essendo mai di proprietà di un singolo individuo, quanto di un gruppo, il potere continua a esistere soltanto finché il gruppo rimane unito per il fine collettivo. Quando diciamo di qualcuno che è “al potere”, ci riferiamo al fatto che questi sia stato messo in quella posizione direttiva da un certo numero di persone per agire in loro nome e in virtù dell'aggregazione da cui promana. Nel momento in cui il gruppo, dal quale il potere ha avuto la sua origine iniziale (*potestas in populo*) scompare, anche il potere svanisce [1970a, tr. it. 1996, 33. *tr. mod.*]. Le ulteriori definizioni derivano da questo assunto principale.

A motivo del parallelo con l'esempio tratto dalla storia romana, la seconda nozione più rilevante è quella di autorità. Questa, che ha come sinonimo l'auto-revolezza, si fonda sul riconoscimento indiscusso della propria validità ed effetti-

vità da parte di coloro cui si chiede di obbedire; non richiede né coercizione né persuasione². La potenza è la facoltà indipendente e individuale di chi è in grado di prevaricare sugli altri, la forza è l'energia "bruta" sprigionantesi dagli eventi naturali o collettivi. Una volta chiarite queste fondamentali nozioni, ci troviamo nella sfera pubblica ovvero nella dimensione della politica; in tale ambito, secondo Arendt, le parole sono chiare e distinte, le azioni si manifestano creando la realtà preziosa del potere, distintamente umana, *perché creativa, intersoggettiva, anti-gerarchica*, antitetica al dominio così come si è articolato nelle varie fasi storiche dopo la *polis*, in particolare nella modernità. Per Arendt occorre prescindere dallo Stato politico³, dall'apparato esercitante il monopolio della forza legittima su una popolazione e su un determinato territorio; questo passaggio è necessario secondo lei qualora si voglia realmente individuare la peculiare costellazione concettuale che orbita intorno al potere come dimensione costitutiva dell'agire. A questo punto occorre lasciar spazio, e con ampio margine, al contrappunto di Habermas, di cui in prima battuta sarà esposta la serrata critica interna, volta a porre le conseguenze della visione arendtiana in contraddizione con le rispettive premesse.

4. Habermas, agire comunicativo, critica interna al paradigma arendtiano e neutralizzazione dell'agire strumentale

Nelle sue riflessioni sulla concezione del potere in Hannah Arendt, Habermas ripropone, pur se in una forma attenuata, il confronto con la nozione weberiana [1976, tr. it. 2000, 179-180], facendo notare come quella arendtiana provenga dal modello dell'agire comunicativo, a differenza della precedente [Weber 1921,

2. L'autorità (*Authority*) può risiedere nelle persone oppure in cariche, come nel Senato romano (*auctoritas in senatu*), o nelle strutture gerarchiche delle Chiese [Arendt 1970, tr. it. 1996, 34].

3. Con "Stato" si intende la configurazione assunta dalle forme istituzionali, giuridiche e amministrative in cui si esplica il potere *alias* coazione nella modernità (occidentale) e fino a oggi [Weber 1921, tr. it. 2000, 53].

tr. it. 1980, vol. I, 51]⁴: “Potere corrisponde alla capacità umana non solo di agire, ma di agire di concerto” [1970, tr. it. 1996, 40].

Il fenomeno fondamentale del potere (*Macht, Power*) non risiede – prosegue Habermas interprete di Arendt – nella strumentalizzazione della volontà altrui ai propri scopi, ma nella formazione di una volontà comune in una comunicazione orientata alla comprensione (*Verständigung – Understanding*) [1976, tr. it. 2000, 229-230]. Peraltro, la comprensione in Arendt riguarda i significati delle interpretazioni e delle azioni che gli interlocutori /interlocutrici condividono nello scambio che è espressivo, prima ancora che comunicativo. Tale incontro di prospettive mira alla formazione di un’“opinione su cui molti si sono pubblicamente messi d’accordo” [*“die Meinung, auf die sich viele öffentlich geeinigt haben”*] [1965, tr. it. 1996, 80]. Sotto questo profilo, Habermas si contrappone alla teoria comunicativa arendtiana con una critica interna al paradigma comunicativo, e fondato sulla intrinseca validità del principio dell’argomento migliore, che è anche il criterio fondante della critica alle illusioni e alle ideologie. Per accettare il modello arendtiano, agli occhi di Habermas sarebbe necessario individuare una misura per esercitare la critica e riuscire a distinguere fra opinioni fallaci e opinioni non fallaci. È proprio questa possibilità che Arendt contesta, a partire dall’adozione incondizionata della distinzione classica fra teoria e prassi. La prassi si basa su opinioni e convinzioni, che non sono per Arendt compatibili con pretese veritative in senso stretto: “Nessuna opinione è autoevidente. In materia di opinione – a differenza che in materia di verità – il nostro pensiero è veramente discorsivo, come se «trascorresse» per così dire da un posto all’altro del mondo e passasse attraverso tutti i generi di opinioni tra loro contrastanti, fino al momento in cui abbandona finalmente tutte queste particolarità per raggiungere una qualche generalità imparziale” [1969, 115; cfr. Habermas 1976, tr. it. 2000, 196-197]. Habermas contesta esattamente questa dicotomia. Si tratterebbe di una visione ormai superata di conoscenza teoretica, questa, che si basa sulla

4. La citazione originale della definizione di Arendt recita: “*Macht entspringt der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln*” [1970, 45]. Habermas [1976, tr. it. 2000, 180n] afferma anche che Talcott Parsons [1967, 310 ss.] distingue quattro tipi di esercizio del potere: “persuasione”, attivazione dell’impegno”, “incentivazione” e “coercizione”.

presunzione della sussistenza e del carattere discriminante di prove ultimative; tale ancoraggio a una visione superata impedisce ad Arendt di comprendere le questioni pratiche nella forma di costituzione razionale della volontà. In questo modo, Arendt perderebbe la possibilità di trovare una fondazione cognitiva per le convinzioni condivise in cui si innesta il potere; il potere non può risolversi nel riconoscimento fattuale di pretese di validità criticabili e risolubili in forma discorsiva. Infatti, Arendt vede aprirsi un abisso fra conoscenza e opinione, che non è colmabile attraverso argomentazioni che ambiscano ad essere vere. Anche se l'impresa di Arendt è proprio quella di cercare al di là della teoria un diverso fondamento per il potere dell'opinione, la soluzione non pare affatto risolutiva agli occhi di Habermas. Questa diversa fonte sta nella facoltà di soggetti capaci di parola e di azione di farsi promesse e di mantenerle, dando appunto origine al potere. Il limite di questa posizione sta per Habermas non tanto nel carattere normativo di essa, quanto piuttosto nel debito insolubile con il contesto storico e la costellazione concettuale del pensiero aristotelico che la condiziona pesantemente. Conseguentemente, la categoria di potere su base comunicativa di Hannah Arendt avrebbe la chance di trasformarsi in uno strumento critico "affilato" alla sola condizione del suo distacco dalla teoria dell'azione di matrice aristotelica [Habermas 1976, tr. it. 2000, 240]. A seguito della quale, appunto, Arendt stabilisce la distinzione della prassi, per un verso, dalle dimensioni impolitiche del lavoro e della fabbricazione, e per un altro verso, dal pensiero. La prassi si identifica per lei con "il parlare e l'agire in concerto di individui nel mondo", con la dimensione a cui soltanto è riconducibile il potere come manifestazione suprema dell'agire. Il coibente, il cemento che tiene insieme i consociati si identifica con la forza vincolante insita nella "promessa di mantenere i patti", che alla fine si condensa nel contratto, nell'accordo sancito da pari e con effetti ordinanti sui loro comportamenti futuri, a garanzia dell'equivalenza fra libertà e potere come frutto benefico dell'agire in concerto [Arendt 1958, tr. it. 1964, 240]. In questa soluzione, Habermas vede la riproposizione, del tutto inattuale ed obsoleta, del diritto naturale. Comunque si voglia pensare in merito, con o contro Habermas, unicamente la promessa che si fa tutela della dimensione pratica permette a Hannah Arendt di svincolare totalmente il concetto di potere dal modello teleologico di azione. Il potere si costituisce nell'agire comunicativo, è l'effetto del discorso a

livello di gruppo; in tale cornice discorsiva, la comprensione è fine in sé per tutti i partecipanti. Ci si può chiedere, a questo punto seguendo più direttamente Habermas, in che forma si esplicherebbe il potere se fosse il potenziale per la realizzazione di scopi, risolvendosi in azioni basate sulla razionalità strumentale, contrariamente a quanto ritiene Arendt.

5. Critica esterna a Arendt e tentativo di conciliazione fra il paradigma comunicativo e il paradigma teleologico

Per rispondere alla precedente domanda, Habermas imprime una diversa direzione al confronto, che diviene una critica esterna, inserendo una terza posizione, rappresentata dalla concezione funzionalistica (sistemica) di Talcott Parsons, per chiudere il cerchio, per così dire [1976, tr. it. 2000, 180-181]. Quest'ultima intuizione interpretativa permetterebbe di uscire da una sterile contrapposizione, improduttiva sia sul versante della teoria che della prassi politica contemporanee; infatti, per Habermas, “potere” e “violenza” si potrebbero concepire semplicemente come due distinti aspetti del medesimo esercizio del dominio politico (*Herrschaft*). “Potere” verrebbe a indicare l'accordo consensuale dei sodali mobilitati al conseguimento di fini collettivi, la disponibilità dei medesimi a sostenere una direzione politica qualsivoglia, mentre “violenza” designerebbe la capacità di disporre delle risorse e dei mezzi coercitivi mediante i quali la suddetta direzione politica assume e mette in essere decisioni vincolanti, miranti al conseguimento dei fini collettivi. Habermas ammette immediatamente che questa idea stia alla base della nozione di potere tipica della teoria dei sistemi di Luhmann e, soprattutto, di Parsons; entrambi concepiscono il potere (*Macht*) quale abilità universale di un sistema sociale qualsiasi, di “fare delle cose nell'interesse di obiettivi comuni” [Parsons 1958, ed. 1960, 181]. La mobilitazione dell'accordo consensuale produce il potere, che viene trasformato in decisioni cogenti tramite l'uso delle risorse sociali. Parsons può dunque ricondurre ad un unico concetto unitario di potere (*Macht*) i due fenomeni che Arendt pone in antitesi, giacché egli concepisce il potere come proprietà generale di un sistema che si atteggia rispetto alle proprie componenti sempre secondo un medesimo schema [Habermas 1976,

tr. it. 2000, 180]. Parsons riproduce secondo il vocabolario concettuale della teoria sistemica la medesima concezione teleologica del potere (*Macht*), inteso quale potenziale necessario alla realizzazione di scopi determinati, nozione che Max Weber ha seguito sul piano della teoria dell'azione. Habermas ammette che in entrambi i casi si vada a perdere l'elemento specifico che sottrae il potere al lessico caratteristico della violenza esercitata secondo la struttura della razionalità strumentale.

Secondo quanto precede, la visione di Arendt non potrebbe venir emendata neppure grazie alle critiche di Habermas, ma soltanto sostituita, attraverso un irrobustimento "sistemico" della intuizione weberiana. D'altra parte, né Habermas, nonostante la maggiore predisposizione al dialogo con i linguaggi teologici, né Arendt né tantomeno Weber e Parsons costituiscono i referenti adeguati rispetto al paradigma del potere oblativo, da cui si è esordito. Una situazione comunicativa ideale è certo libera da dominio, ma non si potrebbe concepire all'interno del suo perimetro il sacrificio volontario come fondamento del coibente simbolico – l'accordo sull'argomento migliore raggiunto attraverso una comunicazione ideale – necessario al conseguimento di fini in sé che siano liberamente scelti e perseguiti. Neppure si può invocare la pretesa di validità tipica per ciascun ambito in cui si esplica la comunicazione libera da dominio. La solidità di un consenso scaturito da una comunicazione del genere si misura non nei termini del successo, o del risultato, bensì della pretesa, immanente al discorso, di avere validità razionale, ossia tramite l'invocazione dell'argomento migliore. Il potere come oblazione, che sfugge all'accordo, essendo asimmetrico e unilaterale, non può essere facilmente fondato, né giustificato, seguendo le premesse di Habermas. Neppure il criterio di validità specifico per le convinzioni motivanti le azioni, l'autenticità, può risolvere il problema secondo i presupposti habermasiani; l'autenticità delle nostre convinzioni sta in piedi o viene a cadere assieme alla consapevolezza che il riconoscimento di queste pretese di validità sia motivata da argomenti, oppure no.

Cosa accade se usciamo dal mondo visibile in cui ci si manifesta e ci si distingue per le parole e le azioni degne di memoria (Arendt), o lo si fa in relazioni intersoggettive libere da violenza (Habermas) e sostenute da argomenti sostenuti da pretese di validità? Esistono infatti "luoghi" umani altrettanto fondamentali, perché condizionanti la capacità di agire in quanto tale, ma non *fenomenicamente*

spazializzati: i tessuti intra- e intersichici dell'amore primario e del suo possibile rovesciamento in sottomissione volontaria. Sono luoghi simbolicamente coinvolgenti individui concreti, calati in condizioni asimmetriche e di grandissimo impatto sulle loro vite, in cui le riflessioni di Arendt e di Habermas, fra gli altri/e, non possono giungere, per struttura concettuale intrinseca. Per converso, *proprio la concezione del potere come oblazione*, di cui parla Marco, *è in grado di arrivare al livello delle dimensioni sottratte alla luminosità tipica dell'agire*, non da ultimo grazie a massicce mediazioni critiche del pensiero laico; questo avverte che la concezione evangelica, per esser accettata, debba considerarsi *antitetica alla condizione dell'asservimento mimetico interiorizzato*. La modalità positiva è quella della resa di sé che deve avvenire, per essere "buona e giusta", senza che l'agente si sottometta per debolezza, o per viltà, ma, al contrario, nella forma *salvifica e dialettica* del riscatto vittorioso per tutti/e. *To surrender without subjugate*.

6. *Resa senza sottomissione. Come giustificare (dopo il femminismo) il paradigma oblativo?*

Cambiando completamente il quadro di riferimento e il vocabolario, possiamo accettare la sfida che tanto il portato teologico quanto l'innovazione psicoanalitica combinata alla rivoluzione femminista ci lanciano, per riconfigurare adeguatamente, questa volta, il paradigma oblativo del potere, difficilmente riconducibile perfino al paradigma comunicativo, in tutte le sue variazioni. Recenti studi hanno mostrato la forza e la consistenza dell'amore primario, quello espresso nella diade madre-infante; contro il dettato freudiano, una diade siffatta è già interattiva, essendo ciò che apre la possibilità stessa della prospettiva intersoggettiva successiva. Essa dischiude la continuità corporea fra sé e l'altro/a, in quanto include l'esperienza precocemente relazionale degli elementi emozionali impliciti nella relazione di cura e di servizio, *libera da dominio*; il binomio primario interagisce attraverso la tattilità e la polifonia dei sensi come nella capacità di rispondere, di far fronte all'altro/a positivamente. Una diade fisica e simbolica, che si muove già secondo il ritmo triadico della dialettica dei ruoli e dei posizionamenti.

Nelle risorse dell'amore identificativo, che si muove fra ruoli, *in primis* materni e poi paterni, fra "sottomissione seducente" e "libertà invitante", "si trova la potenzialità di uno sviluppo post-edipico, in cui si apre uno spazio di libertà in grado di allentare l'antagonismo fra atteggiamento passivo e atteggiamento attivo, motivo per cui anche l'identificazione perde la propria assolutezza, la propria fissità su l'uno o sull'altro polo. Il libero giocare con le posizioni produce qualcosa di nuovo, di Terzo, in cui le strutture complementari vengono "tolte e mantenute" in senso hegeliano e in cui si può "andar incontro alle complesse forme di manifestazione della vita in modo più aperto" [Benjamin 1993, 95. *TdA*]. Tale libertà, a sua volta, aiuta a indebolire la *fissità asimmetrica e inamovibile* delle polarità di genere che sono state invece indebitamente reificate nelle nostre, e altrui, società [Benjamin 1988; 2014]. Si può dire che il ritmo dialettico hegeliano sia un buon antidoto alla fissità lesiva dei ruoli di genere come li conosciamo; in tale soggezione senza sbocco, si è ancorato stabilmente il dominio patriarcale attraverso l'idealizzazione socialmente accreditata di un paradigma oblativo distorto, antitetico a quello evangelico perché annichilente rispetto a chi vi si sottomette.

La dimensione "terza" è invece il luogo in cui si incontrano Hegel e la psicoanalisi femminista di matrice intersoggettiva. Tale combinazione ci aiuta a) a conservare *traslando nella dimensione extrapsichica* "l'altro/a esterno al Sé", e nel suo spessore situato; b) a non sottovalutare la permanente fatica che il riconoscimento fattuale di tale "altro/a concreto e irriducibile", comporta per il Sé, altrettanto concreto, finito, vulnerabile. Il processo di un riconoscimento ben riuscito si verifica quando il soggetto e l'altro/a si concepiscano reciprocamente in quanto riflesso mutevole del rispettivo interlocutore, in modo tale che il rispecchiamento non sia né mimetico né sfavorevole per alcuna delle parti in gioco. Piuttosto, il gioco dei posizionamenti reciproci è un continuo trascorrere di polarità che non si fissa in una forma oppositiva (*doer-done-to*) data una volta per tutte, consentendo invece un divenire aperto negli esiti. Questo fluire, il Terzo, è lo spazio dinamico, mentale e simbolico, dello scambio emotivo e cognitivo fra le polarità; è la dimensione condivisa e *dinamicamente asimmetrica*, nel senso di una positiva superiorità del momento "terzo" del movimento che non ricade, almeno secondo il dispiegamento sano del movimento, nella diade senza sbocco "soggiogante-soggiogato". L'obiettivo è il superamento della logica diadica "agen-

te /paziente” (*doer-done to*), per giungere all’autentica dimensione triadica della “donazione di sé senza capitolazione”, *to surrender without subjugate*. La dialettica psicanalitica del “Terzo” *potrebbe* permetterci di arrenderci senza sottometerci, riscattando pur senza garanzie di successo le debolezze proprie e altrui a favore di una vita pienamente dispiegata. L’utilità del modello sta nella sua dialetticità modale; il terzo non è un momento, o una fase, ma è la polarità che non si fissa mai nello *splitting* fra agente e paziente. Ma paradossalmente ha il limite di potersi dispiegare efficacemente soltanto estrinsecamente ed *ex post*, in casi esemplari di terapia o di *restorative justice* ben riusciti. Ovvero, dalla dimensione dell’amore primario e dalla cura delle sue distorsioni attraverso la dialettica, occorre ritornare al principio di essa, irrobustito e ispessito dal precedente approfondimento; è la psicoanalisi femminista e dialettica che attraversa, come una corrente che ne scioglie le rigidità, le dimensioni, già intersoggettive, sottostanti al potere manifesto e collettivo, quello che appare alla luce del giorno.

Torniamo alle origini hegeliane. Secondo il *Frammento* del periodo di Francoforte (1797-99), “Tragedia nell’ethos”, possiamo dire che “la vita è unione dell’unione e della non unione” [Hegel 1800, tr. it. 1972, 475]. Significa sinossi/superamento (unione fra unione e non-unione), a partire dall’immediatezza (unione), e tramite la scissione (non-unione); è riunificazione finale *mai statica* fra finito e infinito, e a partire da una precedente unità, dapprima immediata. Una unità immediata, questa, che deve concedersi, usando la stessa metafora impiegata altrove da Hegel, alla passione e alla morte per poter risorgere nella pienezza in cui si è articolato. È questo un terreno comune, e luogo di dialogo, con il portato simbolico e lo stile espressivo del sapere teologico. Un credente, cosa che non è chi scrive, potrebbe riprendere la lettera del messaggio cristologico: Gesù di Nazareth, incarnandosi, ha spezzato lo scettro del potere divino facendosi carico attraverso la morte in croce della massima umiliazione degli ultimi/e, per riscattarla con la Resurrezione e la trasfigurazione del corpo, che vive in eterno. Meno semplice resta emulare tale *eccedenza salvifica, duratura e collettiva*, nella nostra limitata e mondana umanità, laica o, diversamente credente, o atea. Questo è indubbio, anche se l’evitare l’umiliazione della sottomissione tanto agli altri/e quanto a sé stessi/e (con l’agire vigile della comunicazione critica e libera da dominio e delle istituzioni che ne sono condizione), è l’obiettivo permanente

e asintotico, e la ragion d'essere, di tutte le forme di governo e di società civile democratiche, o non orientate al dominio autocratico, di cui abbiamo nozione. La teodicea politica intrinseca al principio della forma repubblicana e democratica di cui parlava Cassirer ne è il correlato non utopistico nella storia della filosofia politica. Il paradigma del potere dialettico *e* comunicativo lo è nella filosofia politica *in actu*.

Riferimenti bibliografici

ARENDT, H.,

1958, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1964.

1965, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996.

1967, *Truth and Politics*, in P. Laslett, W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, Blackwell, Oxford, pp. 104-133.

1970, *Sulla violenza*, Guanda, Parma, 1996.

BENJAMIN, J.,

1988, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, feminism and the problem of domination*, Pantheon Books, New York.

1993, *Phantasie und Geschlecht. Psychoanalytische Studien über Idealisierung, Anerkennung und Differenz*, Stroemfeld/Nexus, Frankfurt am Main.

2014, *The Bonds of Love, Revisited*, Karnac Books, New York.

HABERMAS, J.,

1971, *A che cosa serve ancora la filosofia?*, in Id., *Profili politico-filosofici*, a cura di L. Ceppa, Guerini Associati, Milano, 2000, pp. 17-38

1976, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in Id., *Profili politico-filosofici*, cit., pp. 179-198.

HEGEL, G.W.F.,

1800, *Frammento di sistema del 1800*, in Id., *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida Editori, Napoli, 1972, pp. 473-479.

PARSONS, T.,

1958, *Authority, Legitimation and Political Action*, in Id., *Structure and Process in Modern Societies*, Free Press, Glencoe (Ill.), 1960, pp. 170-198.

1967, *On the Concept of Power*, in Id., *Sociological Theory and Modern Society*, The Free Press, New York, 1967, pp. 297-354.

PASSERIN D'ENTREVES, A.,

1967, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli, Torino.

WEBER, M.,

1921, *Economia e società. Vol. I. Teoria delle categorie sociologiche*, Milano, Edizioni di Comunità, 2000.

WRIGHT MILLS, C.,

1956, *The Power Elite*, Oxford University Press, New York.

Barbara Henry

Habermas e Arendt a confronto con il paradigma oblativo del potere in Marco (Mc 10,41-45)

All'assunzione, molto influente per secoli in Occidente, circa l'esistenza di un unico paradigma *egemonico e valido* per definire il potere, quello che lo equipara al dominio/coazione, si contrappongono in queste pagine tre prospettive di critica interna al paradigma; sono comparabili alla visione evangelica di "potere oblativo", ciascuna per un aspetto specifico: a) la contrapposizione, filosofica e *politica*, al potere inteso come dominio (*Gewalt*), b) il superamento, nell'ottica della teoria dell'agire comunicativo di Habermas, della contrapposizione fra *Macht* e *Gewalt*, c) la reinterpretazione, *a più livelli di significato*, anche conflittuali, della soggezione *volontaria e liberatoria*.

Parole chiave

Potere, violenza, oblazione, paradigma comunicativo/dialettico

Barbara Henry è ordinaria di Filosofia Politica presso la Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. Ha svolto ricerca presso l'Università di Bochum, Saarland, Erlangen-Nürnberg, Lucerna, Berlino (Humboldt), Monaco, Pechino, e insegnato presso l'Università di Francoforte sul Meno e di Monaco. Coordina il Ph.D in *Human Rights and Global Politics* presso la Scuola Superiore Sant'Anna; è stata responsabile di svariati progetti nazionali ed europei nonché Commissaria per la Abilitazione Scientifica nazionale (2012-2016) per la propria disciplina. I suoi temi e interessi di ricerca sono la filosofia classica tedesca, il neokantismo, la teoria del giudizio politico e l'ermeneutica, l'identità politica e culturale, la tolleranza, il multiculturalismo e l'interculturalità, i *gender issues* e i femminismi, i miti politici e l'immaginario contemporaneo, gli studi ebraici sugli umanoidi artificiali, la filosofia della tecnica e la roboetica. Tra i suoi ultimi scritti: *Dal Golem ai cyborgs. Trasmigrazioni nell'immaginario* [2016], *El sometimiento voluntario como lado oscuro de la preferentia adaptiva. La contribución del psicoanálisis relacional a la filosofía política* [2018].

VINCENZO ROMANIA

Lebenswelt, motivi e normatività in Habermas e Wright Mills

In questo articolo ricostruiremo la concettualizzazione del “mondo-di-vita”¹ offerta da Jürgen Habermas nei testi *Teoria dell’agire comunicativo* [1981, tr. it. 1986] e *Verbalizzare il sacro* [2015, tr. it. 2012]. A partire da ciò, approfondiremo gli aspetti normativi del mondo-di-vita e il loro rapporto con i motivi pubblicamente plausibili, nell’accezione data da Max Weber prima e da Charles Wright Mills poi. Come sosterremo, da punti di vista differenti, Habermas e Wright Mills affermano la centralità delle pratiche performative di narrazione e gli usi strategici delle ragioni normative nella definizione di un ordine sociale situato. Entrambi, ancora, dimostrano come non sia possibile eludere la componente normativa nei processi di comprensione esplicativa (*Erklärendes Verstehen*) dell’azione sociale.

1. Ci riferiamo al celebre concetto di *Lebenswelt*, introdotto in filosofia e sociologia da Husserl. Fra la traduzione offerta da Leonardo Ceppa in *Verbalizzare il Sacro. Sul lascito religioso della filosofia* [2015], che traduce il termine come “mondo-di-vita” e quella di Gian Enrico Rusconi [1986], che in *Teoria dell’agire comunicativo* rende il termine come “mondo vitale” preferiamo la prima, poiché più vicina al concetto fenomenologico di vita e più disambigua rispetto a possibili accezioni socio-biologiche. Per tale ragione, parleremo in tutto l’articolo di mondo-di-vita, correggendo coerentemente le citazioni letterali della traduzione di Rusconi.

1. *Mondi-di-vita e agire comunicativo*

Publicato originariamente nel 1981, *Teoria dell'agire comunicativo* rappresenta uno snodo focale nella carriera intellettuale di Jürgen Habermas. Nei due volumi del testo vengono infatti a compimento sia il tentativo di superare i limiti della teoria critica, a partire dal concetto weberiano di razionalizzazione; sia, ancora, la definizione – cumulativa, in senso scientifico – di un più ampio paradigma dell'azione sociale; sia, infine, il tentativo di trascendere i limiti di astrazione della ragione funzionalistica, distinguendo fra sistemi sociali e mondi-di-vita (cfr. *intra*). Il testo ha ancora la pretesa di offrire un modello integrato e multifattoriale di teoria sociale; analizzare criticamente le radici sociali, linguistiche, semantiche, biologiche e psicologiche dell'azione sociale; proporre una nuova epistemologia, fondata sulle radici della sociologia comprendente e dell'ermeneutica, in antitesi alle scienze naturali.

In tale impresa, un contributo fondamentale è dato dalla fenomenologia e in particolare dal concetto husserliano di *Lebenswelt*, che Habermas sviluppa – e, in un certo senso, operativizza – in termini linguistico-comunicativi, quale sfondo implicito di tutta l'azione sociale.

Nella *Teoria dell'agire comunicativo*, il filosofo tedesco distingue fondamentalemente fra due modelli di coordinamento dell'azione sociale: l'“agire comunicativo”, caratterizzato dall'intenzione – anzi meglio dal *télos* – di intendersi; e l'“agire strategico”, che invece mira solo all'auto-affermazione, al successo, alla influenza di *Ego* su *Alter*². Habermas propone perciò un doppio posizionamento – tutt'altro che semplicistico – rispetto alla classica dicotomia hobbesiana: interesse soggettivo *vs.* legame sociale.

I processi comunicativi conducono infatti al realizzarsi pragmatico e normativo di una razionalità trans-soggettiva, fondata su di un consenso valorialmente orientato. La forza dei valori non dipende infatti dalla loro universalità, ma dalla plausibilità rispetto a un particolare mondo-di-vita³ condiviso dai soggetti inte-

2. La distinzione segna anche una presa di distanza dalla teoria weberiana dell'azione sociale, che Habermas considera troppo schiacciata sull'agire strumentale razionale rispetto allo scopo.

3. “I valori culturali non vengono considerati universali. Come dice il nome, essi sono circoscritti all'orizzonte nel [mondo-di-vita] di una determinata cultura. I valori possono

ragenti, un mondo che si pone a monte – e a premessa – dei mondi oggettivo, sociale e soggettivo. Ma che cos'è tale mondo-di-vita che fa da sfondo e premessa necessaria a ogni scambio comunicativo?

2. Le componenti del *Lebenswelt*

La sua definizione nell'opera di Habermas non è semplice, né lineare. Essa si articola secondo schemi di sottodimensioni e di confronto teorico con altri autori, fino a includere, secondo lo schema che di seguito proponiamo, almeno sei componenti: a1) un sapere di riserva implicito, in senso fenomenologico; a2) l'insieme culturale su cui poggia la definizione della situazione, a3) il consenso normativo implicito, che Habermas riferisce al concetto meadiano di altro generalizzato; a4) la coscienza collettiva, in senso durkheimiano; a5) una dimensione epistemica, nella distinzione fra sistema e mondo-di-vita; e, infine, a6) la vita quotidiana come esperienza partecipata e narrativa.

a1) *Il mondo-di-vita come sapere di riserva*. Secondo Habermas, in analogia alla classica concettualizzazione di Edmund Husserl, il *Lebenswelt* è un insieme composto, definito ma non delimitato, formato da “convincimenti, non necessariamente razionali, ma legittimati dalla tradizione. Costituisce l'insieme delle premesse condivise perché ap problematiche su cui gli interlocutori possono fondare una discussione – volta alla comprensione” [ivi, 138]. Ha quindi la caratteristica ambivalente dell'essere dato per scontato e accettato in quanto tale da tutti i membri di una comunità o di un gruppo⁴, da una parte; e del non essere definito e problematizzato, dall'altra. È la base implicita, il “sapere di sfondo” (*Hintergrundwissen*) atematico in senso schütziano, su cui è possibile fondare l'intesa fra gli interlocutori. Ha un carattere conservatore e inerziale, che indirizza ermeneuticamente la stabilità delle azioni sociali: “è il contrappeso conservatore contro il rischio di dissenso che sorge con ogni processo effettivo dell'intendersi” [*Ibidem*].

essere resi altresì plausibili soltanto nel contesto di una particolare forma vitale” [ivi, 104].

4. Non sono mai del tutto definiti i confini di ciò che Habermas valuta come gruppo di riferimento dei mondi-di-vita stessi, dato il loro già citato carattere aperto, poroso e indefinito.

a2) *Il mondo-di-vita come definizione della situazione*. Tale aspetto è definito da Habermas come sintesi di almeno tre grandi tradizioni: la già citata fenomenologia, il pragmatismo di William Isaac Thomas⁵ e la sociologia drammaturgica di Erving Goffman. La situazione è infatti concepita come un accordo operativo che si basa su premesse di senso comune condivise, derivanti dal mondo-di vita, che i soggetti rielaborano e adattano vicendevolmente durante l'interazione. La situazione si trasforma così in *frame*, tramite cui le premesse del mondo-di-vita vengono accordate alle contingenze dell'interazione: “La situazione di azione costituisce di volta in volta per i partecipanti il centro del loro mondo-di-vita; essa ha un orizzonte mobile poiché rimanda alla complessità del mondo-di-vita”. [ivi, 709-711].

Il concetto di definizione della situazione è ancora una volta normativamente orientato e orientante. Habermas infatti dimostra come è dalle situazioni quotidiane di definizione della situazione che emerge, come reagente, l'aspetto regolatore e stabilizzante dei mondi-di-vita.

a3) *L'altro generalizzato*. I mondi-di-vita rappresentano ancora il sapere a disposizione ove si conservano i significati oggettivi propri dell'agire simbolico. L'oggettivazione collettiva dei significati trasforma i gesti in simboli e marca la distinzione comportamentale fra l'uomo – in quanto *homo symbolicus* – e gli animali, capaci soltanto di risposte dirette, ego-centrate e impulsive. In tali passaggi, Habermas riprende in pieno le teorie ontogenetiche del sociale e del simbolico di Mead⁶, il quale a sua volta rielabora la teoria dei gesti di Wundt. Secondo Mead⁷, il sé si forma tramite una interazione di gesti che ogni soggetto conduce riflessivamente e prospetticamente, prima durante e dopo una interazione,

5. Nell'opera di Thomas, il concetto di definizione della situazione incontra una progressiva evoluzione concettuale e tematica [cfr. Romania 2016].

6. Sul legame fra l'opera di Habermas e la psicologia sociale di Mead cfr. Hinkle 1992 e Corchia 2009.

7. Habermas introduce il pensiero del sociologo americano nella seconda parte della *Teoria dell'agire comunicativo* (cap. V), accostandolo significativamente all'ultimo Durkheim, quello più idealista. Entrambi gli autori sono infatti accomunati da una spiegazione dell'azione sociale e dei sistemi sociali fondata sulla centralità delle rappresentazioni sociali e della comunicazione interpersonale, per quanto Mead parta da un *background* filosofico più esplicitamente pragmatista.

tramite il dialogo interiore. La mente, in altre parole, è lo spazio ove l'individuo conosce e determina il sé, distinguendolo dal mondo esterno, tramite una forma riflessiva-evolutiva di conversazione internalizzata⁸. È attraverso il linguaggio della comunità che l'individuo definisce la propria personalità e i propri ruoli, tale simbolismo “compenetra altresì le [sue] motivazioni e il [suo] repertorio comportamentale” [Habermas 1981, tr. it. 1986, 578].

L'individuo risponde alle contingenze della situazione conformandosi alle aspettative del cosiddetto “altro generalizzato”, concetto che G. H. Mead introduce per indicare la risposta universalizzata e normativa che guida il comportamento degli individui indipendentemente dalle relazioni e dalle informazioni in loro possesso [1934, tr. it. 1966].

Habermas sottolinea il carattere kantiano dell'altro generalizzato in quanto imperativo categorico universale, sebbene nel pensatore americano esso non abbia un'origine aprioristica, ma pragmatica; e ancora il suo carattere istituzionale⁹. L'autorità dell'altro generalizzato è infatti, secondo Habermas, sia pragmatica che morale: s'impone sul nostro comportamento, indipendentemente dalla forza della sanzione a esso normativamente connessa, grazie alla forza datagli dal rappresentare degli interessi presuntamente universali.

a4) *La coscienza collettiva*. Un'altra fonte fondamentale nella elaborazione del concetto è la teoria della “coscienza collettiva” di Émile Durkheim. A differenza di Mead, secondo Durkheim la coscienza collettiva ha una origine prelinguistica, che affonda nei processi rituali e nelle rappresentazioni sociali veicolate dalla re-

8. “L'esistenza della mente o dell'intelligenza è possibile solo in termini di gesti, in quanto simboli significativi: infatti solo in termini di gesti che siano simboli significativi può realizzarsi il pensiero che è semplicemente una conversazione internalizzata o implicita dell'individuo con se stesso attuata tramite tali gesti” [Mead 1934, tr. it. 1966, 74].

9. Sul rapporto fra imperativo categorico kantiano e universali pragmatici, è illuminante leggere le conclusioni di *Mente, sé e società*: “L'utilitarista dice che il principio dell'etica deve essere il vantaggio più grande del numero più grande degli individui; Kant dice che l'atteggiamento dell'azione deve essere un atteggiamento che prende la forma di una legge universale. Voglio mettere in evidenza la comunanza di atteggiamento di queste due scuole filosofiche che, per altri versi, sono così diverse e opposte. [...]. Ambedue le scuole riconoscono che la moralità implichi l'universalità, che l'azione morale non è solamente un affare privato. Una cosa buona, da un punto di vista morale, deve essere un bene per tutti nelle stesse condizioni” [ivi, 366-367].

ligione. Per Habermas, Durkheim ha il merito di sottolineare le “analogie strutturali fra sacro e morale”¹⁰ e di dimostrare il carattere mentale e comunicativo dei rituali collettivi. Il rito in quanto fonte morale, genera mondi-di-vita, poiché costituisce “modi di agire che sorgono in mezzo a gruppi costituiti e sono destinati a mantenere o a riprodurre certi stati mentali di questi gruppi” [Durkheim 1914, tr. it. 1967, 11].

Entrambe le componenti – l’altro generalizzato e la coscienza collettiva – permettono ad Habermas di elaborare un concetto di mondo-di-vita che convoglia rappresentazioni sociali, norme esplicite ed implicite e imperativi morali e che, analogamente all’evoluzione della solidarietà studiata da Durkheim ne *La divisione del lavoro sociale* [1893, tr. it. 1971], è sottoposto a un processo di progressiva razionalizzazione¹¹.

a5) *Soggetto, sistema e dimensione epistemica*. In altri punti dell’opera, soprattutto nella seconda parte dedicata alla *Critica della ragione funzionalistica*, il *Lebenswelt* è definito da Habermas quale punto di vista soggettivo dell’agire comunicativo, in opposizione al “sistema” che è invece il punto di vista societario sui meccanismi funzionali. Attraverso tale distinzione, Habermas produce una critica alla ragione sistemica, dimostrando l’irriducibilità dei mondi-di-vita alle logiche funzionali della complessità sociale [Habermas, 1981, tr. it. 1986, pp. 703 ss.].

Il rapporto fra agire comunicativo e mondi-di-vita è piuttosto concepito come strutturale. Alle funzioni di riproduzione culturale, integrazione sociale e socializzazione che sono condotte tramite l’agire comunicativo, infatti, “corrispondono, quali *componenti strutturali* del mondo-di-vita, la cultura, la società e la persona” [ivi, 730].

a6) *Mondo-di-vita e narrazione quotidiana*. Infine, il mondo-di-vita è una prospettiva abitudinaria – di senso comune – sulla quotidianità, che permette al soggetto di incorniciare la propria esperienza narrandola e narrandosi, e ancora conformando la propria narrazione alle strutture di plausibilità che informano le diverse pretese di validità dell’agire comunicativo:

10. “La morale non sarebbe più la morale se non avesse nulla di religioso” [Durkheim 1924, tr. it. 1969, 196].

11. Ne *La divisione del lavoro sociale* [1893, tr. it. 1971], Durkheim caratterizza l’evoluzione della solidarietà lungo tre piani: razionalizzazione delle immagini del mondo, generalizzazione delle norme morali e giuridiche, progressiva individuazione dei singoli.

Alla base delle proprie esposizioni narrative gli attori pongono un concetto profano di «mondo», nel senso del mondo quotidiano o del [mondo-di-vita], che definisce la totalità degli stati di fatto che possono essere riprodotti nelle *storie vere*. [...]. La prassi narrativa [...] svolge altresì una funzione per l'autocomprensione delle persone che devono *oggettivare* la propria appartenenza al mondo vitale di cui fanno parte nel loro ruolo attuale di partecipanti alla comunicazione [ivi, 728, *trad. mod.*].

Tramite la narrazione si realizza una forma di oggettivazione dell'esperienza, necessaria in senso kantiano per conformare il sé a un ideale e in senso pragmatico per incontrare le aspettative implicite della propria comunità, origine e termine del Sé e della società.

In sintesi, dal punto di vista dell'attore partecipante a un'interazione, il mondo-di-vita rappresenta l'insieme implicito di nozioni, norme morali e convinimenti comuni su cui strutturare le situazioni. Fenomenologicamente, esso rappresenta "il terreno senza problemi di tutti i dati di fatto nonché il quadro indiscusso nel quale mi si pongono i problemi che devo affrontare" [ivi, 726].

3. Verbalizzare il sacro: il lebenswelt quale premessa etico-performativa

Il più recente *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia* si pone il problema di spiegare il ruolo della filosofia nelle società post-secolari. Fallita infatti la previsione di un declino della religione, la filosofia si trova a dover "ora *rivedere* quell'idea di stato secolarizzato e [di] pluralismo religioso che voleva espellere dalla sfera pubblica politica le comunità religiose, confinandole nel privato" [Habermas 2012, tr. it. 2015, VII]. Al contrario, le religioni continuano a giocare un ruolo centrale nell'esperienza soggettiva, nell'integrazione sociale e nello spazio pubblico, quali attori cruciali dei processi normativi e dei dibattiti etico-morali. Data tale condizione, "l'approccio pragmatico, da solo, non basta per spiegare la nascita "di una «forte» intesa *normativa* sui valori e sulle reciproche aspettative comportamentali" [ivi, VIII]. Bisogna piuttosto riscoprire la centralità del sacro nei processi simbolici e la sua capacità, nelle situazioni extra-ordinarie dei rituali collettivi, di generare orientamenti normativi.

Come nella *Teoria dell'agire comunicativo*, il sacro è quindi centrale nella produzione di mondi-di-vita, ma in maniera diversa ora Habermas ne teorizza la capacità “ontogenetica” di generare il simbolico (b1): “Oggi, differenziando tra loro comunicazione quotidiana e comunicazione extraquotidiana, io teorizzo la linguistificazione del sacro in modo diverso. I contenuti normativi dovettero *prima* sganciarsi dal loro incapsulamento rituale per *poi* potersi trasferire nella semantica del linguaggio “quotidiano” [ivi, XI].

Il mondo-di-vita è così posto in relazione alla religione in un’analisi che muove dall’evoluzione del pensiero umano. Esso continua a giocare il ruolo di “sapere di sfondo”, ma rispetto alla *Teoria* se ne individua con più precisione l’origine epistemologica nel rito, coerentemente a quanto secondo Anne Rawls [2004] fa anche Durkheim nelle *Forme elementari*.

In un secondo senso, *il mondo-di-vita è il luogo della ragione pratica* (b2). La svolta naturalistica prodotta dall’Illuminismo e dall’affermarsi della scienza ha portato a una concezione del mondo oggettivo strettamente limitata alla dimensione naturale e a una visione residuale del mondo-di-vita considerato criticamente come spazio mentale, soggettivistico, orpello residuo delle cose pratiche, non interessanti per la scienza¹². Tuttavia, è in Kant che, secondo Habermas, meglio si comprende il distacco fra mondo oggettivo e mondo-di-vita, nell’arcinota distinzione fra ragione teoretica e ragione pratica. In tal senso, il mondo-di-vita è sì un sapere di sfondo, ma anche e soprattutto una fonte morale imperativa:

Con il «fatto trascendentale» dell’imperativo categorico [...] Kant evoca un sapere-di-sfondo (*Hintergrundwissen*) fenomenologicamente convincente. Lo strano *dato-di-fatto* per cui proviamo il sentimento di un obbligo morale incondizionato [...] si differenzia da tutti gli altri «dati» descrittivamente enunciabili in quanto è, come fatto, *soltanto tematizzabile nella modalità performativa* (*nur im Vollzugsmodus mitthematisiert*). La coscienza del dovere non è altro che la responsabile consapevolezza (performativa) di *dover seguire* un imperativo morale fondato sulla ragione [ivi. 25].

Tale senso morale imperativo si rivela fenomenicamente soltanto nell’uso pratico del sapere. In questa opera più tarda di Habermas, quindi, il *Lebenswelt*

12. Secondo la medesima critica che Habermas aveva avanzato in *Zwischen Naturalismus und Religion* [2005] sulla falsa scia della critica all’oggettivismo di Husserl.

assume un aspetto chiaramente performativo. Infatti, “solo quando ci impegniamo a mettere-in-funzione l’agire comunicativo, noi avvertiamo di avere degli «obblighi» nei nostri rapporti sociali. Senza questa esperienza performativa [...] noi non potremmo mai capire di cosa stiamo parlando” [*Ibidem*]. In altre parole, il mondo-di-vita viene a precisarsi quale “sfondo onnipresente nelle nostre pratiche”. Uno sfondo cui partecipano il corpo, le tradizioni, le relazioni, gli altri significativi e tutti i cosiddetti simboli incarnati la cui origine è rituale-religiosa.

Ma quali sono le occasioni performative di cui parla in cui facciamo un riferimento morale privilegiato ai mondi-di-vita? Sono tutte quelle situazioni di conflitto o di opposizione fra comportamento e aspettative sociali legittime in cui ci troviamo a dover fornire delle “ragioni”. Infatti, come spiega il francofortese, in un terzo senso, il mondo-di-vita rappresenta una “forma di normatività performativa” (b3), utilizzabile strategicamente per la risoluzione di conflitti:

[L]e ragioni servono a prevenire (o a riparare) le «fessure» che continuamente si producono nella catena delle interazioni. [...] Ciò che esse rendono possibile – e continuamente «riparano» – è l’intrecciarsi *sociale* delle intenzioni e delle azioni. In questa loro funzione, l’importante non è tanto chiarire come stanno oggettivamente le cose, quanto capire e giustificare gli atteggiamenti proposizionali (*propositionale Einstellungen*) assunti dalla controparte. [...]. Se il parlante non condividesse già con l’ascoltatore un *pre-sapere implicito*, la maggior parte delle espressioni resterebbero incomprensibili o equivoche [Habermas 2012, tr. it. 2015, 41].

Ogni atto linguistico ha perciò carattere normativo, poiché sostiene una o più ragioni. Esse “implicano *impegni* da parte di chi le sostiene, e richiedono una *presa di posizione* razionale (cioè motivata da ragioni) da parte del destinatario” [ivi, 42]. Tale specularità fra responsabilità e impegno dell’emittente da una parte e presa di posizione del destinatario dall’altra si realizza soltanto grazie alla condizione di ragioni culturalmente stabilizzate:

Pertanto, il mondo-di-vita condiviso si struttura non soltanto simbolicamente – come sostiene Mead – ma anche a partire da strutture normative che “*s’incarnano sul piano culturale, psicosociale e materiale, costituendo quel mondo-di-vita che abbraccia i soggetti della comunicazione*” [ivi, 55; enfasi nel testo].

Rispetto alla *Teoria*, quindi, Habermas offre una lettura del *Lebenswelt* meno caratterizzata in senso situazionale (a2) ed epistemologico (a5) e più radicata nella componente performativa (b2) e normativa (b3) di realizzazione delle rappresentazioni sociali (a4, b1). Fra le due opere registriamo anche uno slittamento dalla lettura fenomenologica degli atti linguistici quali strumenti della comprensione alla considerazione del sacro come origine del linguaggio e più estesamente del simbolico. In tal senso, Habermas recupera quella attenzione per le tradizioni e per il dover-essere già chiaramente visibili nel Weber di *Economia e società* [1922, tr. it. 1974], cui si legano aspettative e morali e “pretese esemplari”. Quest’ultime introducono il tema weberiano, poi sviluppato da Charles Wright Mills, dei “motivi”.

4. Charles Wright Mills e il problema dei motivi

L’opera di Charles Wright Mills è conosciuta nel nostro Paese quasi esclusivamente grazie a *L’immaginazione sociologica* [1959, tr. it. 1962] e alla celebre ricerca sui *Colletti bianchi. La classe media americana* [1951, tr. it. 1966], due opere che hanno avuto una diffusa e duratura ricezione sia in campo sociologico che nel più largo ambito della teoria critica. Quasi del tutto sconosciuta è invece la sua riflessione teorica, che inizia negli anni Quaranta, grazie ad alcuni saggi sull’azione sociale e a un importante lavoro di interpretazione della sociologia weberiana condotto assieme al sociologo tedesco Hans Gerth¹³.

“Situated actions and vocabularies of motive”, che compare nel 1940 sull’*American Sociological Review*, nonostante l’evidente difformità di contesti spazio-temporali, anticipa alcuni dei temi (l’azione situata, gli aspetti performativi del linguaggio, l’agire linguistico normativo) e dei principali riferimenti teorici

13. Hans Gerth è un esule tedesco allievo di Karl Mannheim, che Wright Mills incontra negli anni Trenta presso l’università del Texas. Mills e Gerth pubblicheranno insieme *Max Weber. Da Heidelberg al Midwest* nel 1946 [tr. it. 1991] e più tardi, nel 1953, il celebre *Carattere e struttura sociale* [tr. it. 1969] tentativo ambizioso di connessione fra struttura sociale e psicologia sociale. Nei testi analizzati, Habermas non cita mai la teoria dei motivi di Mills, mentre si riferisce in alcuni brevi passaggi a *L’immaginazione Sociologica* e a *Carattere e struttura sociale* [Habermas 1981, tr. it. 1986, 161].

(Wundt, Mead, Weber) della *Teoria dell'agire comunicativo* e, come vedremo, l'articolo di Mills può integrare e ulteriormente anticipare la concettualizzazione habermasiana del *Lebenswelt*.

Bisogna però partire, come detto, da *Economia e Società*. Secondo Max Weber,

Per “motivo” si intende una connessione di senso che appare, all'individuo medesimo che agisce oppure all'osservatore, come “fondamento” dotato di senso di un atteggiamento. Come “adeguato in base al senso” deve intendersi un atteggiamento che si sviluppa coerentemente, nel grado in cui la relazione dei suoi elementi viene da noi riconosciuta – secondo le abitudini consuete di pensare e di sentire – quale connessione di senso tipica (o, come siamo soliti dire, “corretta”) [1922, tr. it. 1974, 10].

A differenza delle motivazioni che sono soggettive e in un senso non mediato socialmente egoistiche, i motivi sono delle “ragioni” (in senso kantiano-habermasiano) pubblicamente sostenibili in quanto plausibili o meglio “adeguate in base al senso” (*Sinnhaft adäquat*). Con i motivi, quindi, secondo Max Weber, si realizza una connessione di senso (*Sinnzusammenhang*) fra ragioni private e ragioni pubbliche, la cui forza risiede nel conferire alle ragioni private carattere di incontestabilità. Wright Mills sviluppa tale intuizione e da essa produce una più ampia teoria dei motivi quali strumenti dell'agire linguistico. Essi sono da lui definiti come “vocabolari tipici aventi funzioni accertabili in situazioni sociali delimitate” [Wright Mills 1940, tr. it. 2019, 40].

L'analisi dei diversi “vocabolari di motivi” che ogni cultura e ogni epoca storica offrono ai soggetti per “spiegare” e “comprendere” il proprio comportamento sociale mette infatti in evidenza “la funzione sociale che [l'agire linguistico] assume nella coordinazione delle diverse azioni” [ivi, 38]. Secondo Wright Mills, gli individui si impegnano in un discorso sui motivi quando valutano ciò che accade come discutibile, incongruente, problematico, improprio, indesiderabile, spiazzante. Quando sono posti di fronte a una “domanda” rispetto alla liceità delle proprie azioni, possono infatti attribuire dei motivi a ciò che accade, reclamarne altri oppure non richiederne affatto. In tali situazioni, la questione principale consiste nell'individuazione di motivi accettabili, plausibili in termini culturali e contestuali all'interazione, specifici rispetto alla situazione e appropriati a classi di situazioni simili. Secondo le indicazioni di Mills, quando un soggetto spiega o

giustifica quanto ha compiuto, sta contemporaneamente accettando una serie di ragioni in grado di interpretare quella situazione o quelle circostanze specifiche, utilizzando vocabolari di motivi rispondenti a un determinato tempo storico e a una struttura sociale specifica.

Al pari di Mead, anche Wright Mills sostiene l'esternalità degli atti linguistici in quanto repertori socialmente condivisibili¹⁴. E al pari di Habermas pone in una relazione pragmatica le ragioni pubblicamente accettabili con i contesti specifici di azione sociale, ossia con la definizione della situazione. A differenza di Habermas, tuttavia, i motivi non sono onnipresenti, ma costituiscono solo una specifica manifestazione performativa del *Lebenswelt*, quella che si verifica allorché si produce uno “strappo” o una “frattura” delle aspettative legittimate¹⁵. In tali condizioni, il soggetto “deviante” è chiamato a fornire dei motivi consistenti con il proprio “modello normativo di aspettative”. Infatti, “i motivi vengono attribuiti o dichiarati come risposte a domande che interrompono atti o programmi” [ivi, 43]. Fra i motivi, o le ragioni addotte per giustificare retrospettivamente o prospettivamente un dato corso di azione e le azioni stesse corre quindi un rapporto di consequenzialità: “i motivi sono nomi attribuiti a situazioni consequenziali, e surrogati di azioni che conducono a esse” [*Ibidem*].

Si tratta perciò di un agire in parte normativo e in parte strategico, che si basa su “rappresentazioni sociali” e su “una selezione tra di esse e dei loro confini situazionali” [ivi, 44]. Infine, si tratta di un agire drammaturgico – poiché mirante alla persuasione tramite l'uso di artifici espressivi: “Quando un agente proferisce o attribuisce motivi, non sta cercando di descrivere l'azione sociale di cui ha fatto esperienza. Né sta semplicemente indicando delle “ragioni”. Sta invece influenzando gli altri – e sé stesso” [ivi, 48].

I motivi si presentano, in breve, come verbalizzazioni *post hoc* o *ex post facto* di elementi normativi presenti o presunti nell'azione sociale e non necessariamente corrispondenti agli stati di fatto. La loro realizzazione copre cioè tutti i

14. “Questa concezione sociologica dei motivi come fasi linguistiche relativamente stabili di situazioni delimitate è coerente con il programma di Mead [che si prefigge] di affrontare la condotta in termini sociali e [di analizzarla] dall'esterno” [Wright Mills 1940, tr. it. 2019, 45].

15. È ciò che nel precedente paragrafo abbiamo definito *forma di normatività performativa* (b3).

modelli di agire comunicativo (teleologico, normativo, drammaturgico) elencati da Habermas nella sua *Teoria*. Wright Mills propone tuttavia una concettualizzazione che disancora mondi (oggettivo, sociale, soggettivo) e pretese di validità (verità, giustizia, sincerità). Possono infatti presentarsi motivi giusti, ma non veritieri e motivi sinceri, ma non adeguati alla situazione. Ma c'è di più. Inserendo come fa Charles Wright Mills i motivi all'interno dell'*altro generalizzato* si separa la normatività dalla morale e si "situa" la normatività all'interno dell'efficacia degli atti linguistici. Coerentemente ai suoi maestri Mead e Dewey, Wright Mills concepisce la normatività dell'altro generalizzato quale attributo dell'azione sociale non morale, né strutturale, ma inferenziale: "Nella prospettiva che stiamo considerando, il motivo verbalizzato non viene usato come indicatore di qualcosa all'interno dell'individuo, ma come una base inferenziale di un vocabolario tipico dei motivi di un'azione situata" [ivi, 54].

Infine, Charles Wright Mills riconosce ai motivi lo stesso effetto stabilizzante o inerziale che Habermas riconosceva al *Lebenswelt*.

Nel successivo *Carattere e Struttura Sociale*, scritto nel 1953 insieme a Gerth, Charles Wright Mills formalizza la sua teoria, distinguendo fra auto ed etero-attribuzione dei motivi ed esplicitandone ulteriormente il carattere strumentale e culturalmente determinato. Omologamente ad Habermas, considera dichiarazioni e attribuzioni di motivi quali "intenzioni vocalizzate" (tr. it. 1969, 141), "giustificazioni accettabili di programmi di condotta presenti, futuri o passati" [ivi, 142]. Ma ancor più del francofortese sottolinea lo iato esistente fra il mondo-di-vita quale sapere pratico inespresso e il carattere puramente performativo, pragmatico, distaccato dal referente comportamentale, dei motivi: "quando una persona ammette o si attribuisce motivi, di solito non sta cercando di descrivere la propria condotta sociale, né vuol darne semplicemente ragione: accade più di frequente che si cerchi in tal modo di influenzare gli altri, di trovare nuove ragioni che medino la attuazione del proprio ruolo" [ivi, 143].

L'enfasi sulla verbalizzazione di un sapere pratico indefinito che emerge nei momenti di crisi del dato-per scontato unisce quindi le concezioni di Wright Mills e quelle di Habermas. Per entrambi gli autori, la verbalizzazione stessa è concepita quale dispositivo cui si ricorre nei momenti in cui emerge lo iato fra

mondo-di-vita e rappresentazioni soggettive¹⁶. Il dato per scontato è poi riferito non tanto alla fenomenologia, quanto al concetto meadiano di Altro generalizzato. Si tratta di un sapere concettualizzato a metà strada fra il normativo e il pratico: un dover fare, ovvero, nei termini di Mead, ciò che farebbe chiunque si trovasse al posto dell'individuo agente: "Tali vocabolari motivazionali diventano allora componenti del nostro Altro Generalizzato; essi sono interiorizzati dalla persona e operano come meccanismo di controllo sociale" [ivi, 144].

Ultima, ma non irrilevante omologia, Habermas teorizza la pluralizzazione dei mondi-di-vita, Charles Wright Mills teorizza la pluralizzazione dei vocabolari dei motivi. Entrambi riferiscono tale esito alla crescente complessità sociale, alla differenziazione dei contesti normativi, alla settorializzazione dell'esperienza.

A partire dagli anni Cinquanta, la sociologia motivazionale di Wright Mills avrebbe trovato uno sviluppo empirico importante nel campo della sociologia della devianza. I motivi sono infatti stati usati quali strumenti euristici per analizzare le ragioni addotte da quei criminali che cercano di scusare o giustificare la propria condotta, tramite una riconferma delle norme sociali, o una loro parziale sospensibilità situazionale, come spiegano in due saggi illuminanti prima Matza e Stykes e poi Scott e Lyman¹⁷.

5. *Riflessioni conclusive*

Per comprendere fino in fondo il rapporto fra la teoria dei motivi di Wright Mills e la concettualizzazione del *Lebenswelt* di Habermas, è infine necessario comprendere quali siano le fonti dei "motivi". Su questo punto, purtroppo, il saggio di Wright Mills, resta piuttosto vago. A volte ne dà una definizione valoriale, altre più estesamente culturale; infine, individua anche in alcuni paradigmi delle scienze sociali (marxismo, teoria psicanalitica) la fonte dei vocabolari dei *motivi* usati dai soggetti per spiegare il proprio comportamento. In una lente di

16. Ciò che per altri termini Durkheim concepisce come *homo duplex*.

17. Una traduzione dei relativi contributi si trova nell'antologia di scritti di Wright Mills et al., a cura di Rinaldi e Romania 2018.

Lebenswelt, i motivi dipendono allora, ancora una volta, da un sapere implicito plurale e scarsamente definito.

Ma il confronto fra i due autori aveva, nelle nostre intenzioni, soprattutto lo scopo di dimostrare come non sia possibile eludere la componente normativa nei processi di comprensione esplicativa (*Erklärendes Verstehen*¹⁸) dell'azione sociale. Se è vero infatti che gli unici motivi *adducibili* a giustificazione di un corso di azione sono quelli *plausibili* secondo la conoscenza pratica e data-per-scontata del mondo-di-vita, allora l'espressione stessa di un motivo implica, o suggerisce quantomeno, un orientamento normativo dell'azione. Con ciò diamo implicitamente ragione a Joas e Knöbl [2006] quando leggono nella teoria dell'azione sociale di Max Weber, una variazione sul tema della centralità della razionalità rispetto al valore).

Accostare l'opera di Habermas al saggio di Wright Mills permette poi di definire alcune tracce per una possibile ricerca futura:

ridiscutere la distinzione idealtipica fra agire comunicativo e agire strategico;

rivalutare (in entrambi gli autori) l'effetto della disparità di potere nei processi di definizione della situazione;

ripensare, come fece già Mead, i punti di contatto fra pragmatismo e idealismo a partire dalla definizione – *a priori* o *a posteriori* – dei cosiddetti universali;

in un'ottica di teoria critica, *fenomenologizzare* Mead e intuire il carattere normativo (da altro generalizzato) dei *mondi-di-vita*;

mettere infine a confronto i modelli idealtipici neoweberiani di azione sociale con i modelli interazionisti di definizione della situazione.

18. Max Weber distingue in *Economia e Società* e nei suoi scritti metodologici fra una comprensione *attuale*, diretta, non mediata e una comprensione *esplicativa*, che si fonda per l'appunto sulla comprensione dei *motivi* individuali. Il tema dei motivi è quindi centrale per inquadrare la proposta epistemologica di Weber.

Riferimenti bibliografici

CORCHIA, L.,

2009, *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas. Un'applicazione ontogenetica delle scienze ricostruttive*, ETS, Pisa.

DURKHEIM, É.,

1912, *Forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano, 1971.

1924, *Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1969.

1893, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1962.

GERTH, H., WRIGHT MILLS, C.,

1946, *Max Weber. Da Heidelberg al Midwest*, FrancoAngeli, Milano, 1991.

1953, *Carattere e struttura sociale*, UTET, Torino, 1969.

GOFFMAN, E.,

1959, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna, 1966.

HABERMAS, J.,

1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.

1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano, 1996.

2012, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

HINKLE, G. J.,

1992, *Habermas, Mead, and Rationality*, in "Symbolic Interaction", 15(3), pp. 315-332.

HUEBNER, D. R.,

2014, *Becoming Mead: the Social Process of Academic Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago.

JOAS, H., KNÖBL, W.,

2006, *Sozialtheorie: Zwanzig einführende Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

MEAD, G. H.,

1934, *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze, 1966.

RAWLS, A.,

2004, *Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

ROMANIA, V.,

2016, *William Isaac Thomas: profilo intellettuale di un classico della storia del pensiero sociologico*, in "Sociologia", 49(1), pp. 27-34.

SANTAMBROGIO, A.,

2019, *Introduzione alla Sociologia*, Laterza, Roma-Bari.

WEBER, M.,

1922, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1974.

WITTGENSTEIN, L.,

1960, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967.

WRIGHT MILLS, C.,

1940, *Azioni situate e vocabolari di motivi*, in C. Wright Mills, M. B. Scott, S. M. Lyman, D. Matza e G. Sykes, *Motivi, account e neutralizzazioni*, a cura di C. Rinaldi e V. Romania, PM Edizioni, Varazze, 2019, pp. 39-64.

1951, *Colletti bianchi. La classe media americana*, Einaudi, Torino, 1966.

1959, *L'immaginazione sociologica*, il Saggiatore, Milano, 1962.

PIER LUIGI LECIS

Le aporie del paradigma epistemico fra Apel e Habermas. Fallibilismo, consenso, verità

1. Una lezione romana di Apel

In una lezione tenuta a Roma nel 2003¹, Karl Otto Apel metteva a fuoco in modo molto incisivo i nodi teorici della sua concezione della verità empirica, riconfermando la sua fedeltà a una prospettiva epistemica e condannando l'evoluzione di vecchi "compagni di strada" come Jürgen Habermas, passato al realismo pragmatico, o Hilary Putnam, passato al realismo "naturale". L'argomentazione apeliana ruota intorno ad una domanda assai stringente: è possibile legittimare la pretesa di validità universale di una credenza, se, come sostiene l'ultimo Habermas, la sua verità trascende il piano della giustificazione [tr. it. 2004, 277]? Nei saggi su *Wahrheit und Rechtfertigung*², il realismo pragmatico proposto da Habermas poggia su un'ambigua oscillazione tra piano del *Diskurs* e prassi comunicativa quotidiana. Da un lato esso richiama la teoria discorsiva della verità, dall'altro nega che il soddisfacimento di condizioni di verità sia una "circostanza epistemica"; dunque, conclude Apel, ciò che rende vero un enuncia-

1. Per quanto mi risulta, il testo è apparso solo in traduzione italiana col titolo, *Verità come idea regolativa* [2004].

2. Tutti i rimandi tra parentesi a testi habermasiani si riferiscono all'edizione tedesca.

to non è la circostanza epistemica dell'accertamento discorsivo delle prove, ma la realtà stessa [ivi, 278].

Un esame di questa polemica può fornire molti spunti di riflessione teorica e mostrare il grado di interazione tra le posizioni consensualiste di ambiente francofortese e la letteratura filosofica sulla verità, ricca di risvolti epistemologici, ontologici, filosofico-linguistici. Uno dei nodi principali del dibattito ruota intorno al contrasto tra concezioni epistemiche e non epistemiche della verità. Per i sostenitori della prospettiva epistemica, la verità di un enunciato è sempre una questione di conoscenza attuale o possibile almeno in linea di principio. Non si può spiegare la nozione di verità se non nei termini di un legame con le nostre possibilità cognitive, con ciò che possiamo, prima o poi, provare e giustificare. La verità di una credenza o di un enunciato è indipendente da quel che pensa Tizio o Caio, da tutte le conoscenze attuali, ma non ha senso pensare una verità che sia indipendente da ogni conoscenza possibile. Vero è ciò che possiamo affermare con buone ragioni, ed è razionalmente accettabile. Se spezziamo ogni legame tra verità e i modi di acquisirla, non siamo in grado di dire nulla sulla verità. Il sostenitore della concezione non epistemica parte dall'intuizione opposta, mettendo l'accento proprio sulla oggettività e indipendenza della verità dalle nostre conoscenze. Un enunciato è vero o falso, ha un valore di verità indipendentemente dal fatto che lo conosciamo o lo possiamo conoscere in futuro. Se un enunciato è vero, ciò non dipende minimamente dal nostro riconoscimento della sua verità, che è indipendente dalla nostra capacità di provarla e giustificarla. Naturalmente ci sono forme più o meno forti di posizione epistemica e non epistemica e le distanze tra le posizioni in gioco possono essere più o meno grandi, ma non ridursi sino a far cessare la materia del contendere. La posizione di Popper viene di solito riconosciuta come una versione radicale della prospettiva non epistemica; quella di Peirce e quella, a noi più vicina, di Dummett, incarnano il paradigma delle prospettive epistemiche [cfr. Dell'Utri 1992, 22 ss.].

Possiamo ora precisare meglio la posizione di Apel. Il *focus* della Scuola di Francoforte, centrato sulle scienze storico-sociali e interpretative, è inseparabile dalla questione dello status epistemologico delle scienze naturali e della razionalità tecnologica. Merita perciò attenzione, in quanto assai meno indagata, la teoria della verità empirica (perceptiva e sperimentale) che orientò i maestri francoforte-

si di seconda generazione. Apel ha sempre tenuto ferma la spiegazione della verità in termini di conoscibilità e giustificabilità delle asserzioni vere in un linguaggio descrittivo (ordinario o scientifico). La verità non può trascendere il piano delle nostre giustificazioni, effettive o possibili in condizioni ideali. Chi lascia il terreno epistemico, a parere di Apel, non può sfuggire al pesante fardello di difficoltà teoriche del realismo metafisico. Cerchiamo di capire perché. Bisogna tenere presente l'impegno apeliiano a mostrare il nesso organico tra fallibilismo scientifico e principio del consenso ideale su uno sfondo decisamente neo-peirceano: "soltanto Peirce è riuscito a risolvere il problema sollevato da Kant d'una teoria della conoscenza critico-realistica" [ivi, 263]; "la *verità* deve essere ascritta alla convergenza di tutti i processi inferenziali e interpretativi d'una comunità illimitata di ricercatori, e persino la realtà del «reale», che corrisponderebbe alla *verità*, è definita da Peirce come il *conoscibile* «in the long run», che però non può mai fattualmente essere «conosciuto» [ivi, 261]. Apel punta ad una teoria comprensiva della verità che prenda sul serio i problemi posti dai paradigmi classici (corrispondenza, coerenza, verifica, utilità delle credenze), sottraendoli a letture unilaterali. Egli vuole, in particolare, integrare intuizioni realiste e acquisizioni del *linguistic turn*, con un programma ambizioso, ma non privo di difficoltà, in gran parte legate alla nozione di consenso in condizioni ideali.

2. *Scenari filosofici e teorie della verità*

Sarà utile almeno un cenno agli sviluppi recenti del dibattito filosofico su definizione e criteri di verità. C'è una letteratura ormai consolidata sulle aporie del paradigma epistemico, in cui rientra la prospettiva consensualista; ne emergono molti argomenti ed esempi efficaci a sostegno della irriducibile diversità tra "vero" e "giustificato". È facile trovare asserzioni che potrebbero esse vere, ma, al momento in cui vengono fatte, non sono sostenute da ragioni soddisfacenti. D'altra parte, ci sono asserzioni giustificate, ma non vere. Basta pensare a teorie fisiche del passato (sull'esistenza del flogisto, sul moto dei pianeti nel sistema tolemai-

co)³. Altro è dire che un'asserzione è giustificata, cioè sostenuta da buone ragioni, altro dire che è vera. È intuitivo e generalmente riconosciuto il fatto che il consenso può essere dato a proposizioni/credenze false. Il consenso, che può anche essere falso o manipolato, è indicatore, non criterio autosufficiente di verità.

Il classico *Conceptions of Truth* di Wolfgang Künne vede un problema serio delle concezioni epistemiche nel caso dei *minima trivialia*, di cui parla Moore (una data errata in una bibliografia, non controllabile da altre fonti, tramandata senza possibili smentite). Künne fa notare che, pur avendolo messa a fuoco, lo stesso Peirce non fornisce una buona risposta al problema. Come negare, in casi simili, che la verità trascende irrimediabilmente il piano della conoscenza? [2003, 396]. In *True to Life: Why Truth Matters*, Michael Lynch legge la verificabilità ideale peirceana in termini scientifici e positivisti: una proposizione è vera se verificata in condizioni scientifiche ideali, o almeno accettata al termine di un'indagine scientifica; e solleva l'obiezione detta delle verità inaccessibili. Consideriamo queste proposizioni: *Ha piovuto in questo luogo 15.000 anni fa; C'è un numero dispari di stelle nell'universo in questo momento*. Le probabilità che siano verificate in condizioni ideali sono nulle o quasi. Il passato remoto è al di là di qualunque nostra possibilità di verifica. Stelle lontane possono spegnersi, prima che a noi mai arrivi il loro segnale luminoso; perciò “la verificabilità non è necessaria per la verità in generale” [2005, 80-81].

Un'altra classica obiezione antiepistemica riportata da Lynch è quella, assai importante, “della circolarità” fra i concetti di “vero” e “giustificato”; la verificabilità non è una buona definizione della verità perché tacitamente rimanda alla stessa nozione di verità. Che cosa vuol dire che una credenza è vera se adeguatamente giustificata? Che rimanda a evidenze, supposte vere. La tesi peirceana, per cui “vero” significa accettato da una comunità di ricercatori operante in condizioni ideali, si regge su questa circolarità [ivi, 81].

Un'obiezione di tipo logico collega esplicitamente la teoria epistemica alle forme di antirealismo aletico che sfidano il principio di bivalenza e del terzo escluso.

3. Cito, per la loro efficacia, alcuni esempi da Marconi [2007, 9-10]: l'aereo di Ustica fu colpito da un missile), oppure non lo saranno mai (i pianeti nell'Universo sono 1249). Ci sono anche asserzioni vere mai asserite o asseribili da nessuno (su *La Stampa* del 9 agosto 1936 ci sono n occorrenze della lettera r).

La logica bivalente porta acqua al mulino del realista; un enunciato ben formato e non vago ha condizioni di verità determinate: o è vero o è falso, indipendentemente dalla nostra possibilità di accertarlo [cfr. Picardi, 1992, 234, 292, 307]. Talvolta si sostiene che, portate alle estreme conseguenze, le teorie epistemiche tendono a reificare le lacune della conoscenza umana, trasformandole in “lacune” della realtà [cfr. Caputo, 2015, 71].

Infine, va ricordata l’obiezione cosiddetta “dell’ideale”, rivolta alla dimensione normativa del criterio del consenso ultimo. Che cosa ci autorizza a pensare che i nostri migliori metodi e informazioni sarebbero giustificati per la comunità ideale finale degli scienziati? che una condizione parziale di fatto, uno stadio dello sviluppo cognitivo sia vicino, o più vicino di un altro alle condizioni epistemiche ideali? [ivi, 79-80]. Non è facile rispondere e dare un senso operativo all’idea di verità in condizioni epistemiche ideali.

3. *Apel, Peirce, Husserl*

La teoria epistemica della verità di Apel, che ha buone ragioni contro il realismo metafisico e le versioni *strong* delle teorie della corrispondenza, non sembra in grado di fronteggiare l’ampio spettro di criticità emergenti da questo scenario. Il suo tratto più originale e promettente consiste, a mio avviso, nella teoria dell’evidenza percettiva. In mancanza di spazio per un’analisi testuale dettagliata, segnalo in nota i principali testi su cui mi sono basato per proporre questa linea di lettura⁴.

Possiamo parlare di una forma di consensualismo moderato, non interamente centrato sugli aspetti linguistici, fatti valere dalle varie forme del *linguistic turn* (semantica neopositivista o ermeneutica). Per spiegare la verità di un’asserzione, il criterio del consenso deve essere affiancato ad altri criteri. Apel lavora ad un mix tra antirealismo aletico e realismo epistemologico; vuole evitare i rischi idealistici

4. Si vedano *Husserl, Tarski oder Peirce? Für eine transzendental-emiologische Konsenstheorie der Wahrheit*, 1999, 3-14] e *Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung* [1987, 116-211], che sviluppano in modo originale l’impianto della monografia *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce* [1975].

o relativistici di un consensualismo radicale, bilanciando l'aspetto percettivo, non linguistico, con quello ermeneutico della verità. Il pieno consenso intersoggettivo matura certamente sul terreno della conoscenza proposizionale, simbolica, mediante procedure discorsive e argomentative operanti nella comunità dei ricercatori; ma non può prescindere e anzi deve essere sistematicamente integrato dall'evidenza percettiva, che rappresenta il vero punto di ancoramento degli enunciati descrittivi alla realtà extralinguistica. Il saggio su Husserl, Tarski, Peirce mette a confronto la teoria peirceana della verità con i grandi paradigmi rivali, dei quali esplicita il valore di criteri specifici, ma parziali, di verità, contestando l'irrelevanza criteriologica della teoria ontometafisica della corrispondenza. Un ruolo privilegiato Apel attribuisce alla teoria fenomenologica dell'evidenza. La struttura del giudizio percettivo è un terreno decisivo per capire i processi cognitivi nella loro complessità. In modi diversi spingono in questa direzione le indagini di Peirce e Husserl. Benché legata a un paradigma mentalista (all'illusione di pure evidenze prelinguistiche), la teoria fenomenologica fornisce un criterio capace di eliminare il riferimento alle cose in se stesse, fissando la relativa autonomia del contenuto percettivo. Il concetto di soddisfacimento (*Erfüllung*) coglie il raccordo tra intuizione e significato in senso pienamente epistemico. Il saggio *Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung* [1987], appoggiandosi alla sesta delle *Ricerche logiche* [vol. II, parte II, cap. 59], in alternativa alla corrispondenza ontologica obiettiva, propone un concetto di verità come soddisfacimento dell'intenzione mediante l'autodati (*Selbstgegebenheit*) del fenomeno, effettivamente controllabile dalla prospettiva del soggetto esperiente. Se formulo il giudizio "La parete alle mie spalle è rossa", voltandomi, posso constatare che l'intenzione del mio giudizio è soddisfatta dall'evidenza fenomenica. L'intuizione fornisce all'elemento generale una direzione determinata verso l'oggetto, che consente a diversi soggetti di mantenere, anche in momenti diversi, lo stesso riferimento. Sta qui la differenza tra giudizio percettivo e proposizionale [Apel 1987, 126-131]. Lo stesso saggio mostra la produttiva convergenza dell'analisi fenomenologica con quella semiotica. L'evidenza originaria sta sul terreno di "un essere così e così irrelato", privo di significato comunicabile. L'esistenza della cosa non è contenuta, ma indicata, attestata da percezioni attuali o ricordi, a livello prelinguistico; da indesicali, a livello linguistico. Il quadro completo del processo cognitivo, per una

teoria della verità, integra evidenza (soddisfacibile da capacità mentali interne) ed interpretazione linguistica intersoggettivamente vincolante, nel contesto di inferenze sintetiche fallibili. In gergo peirceano, si può descrivere così la “traduzione” segnica del contenuto extralinguistico: la funzione “indessicale” è capace di dirigere l’attenzione nel campo percettivo; quella “iconica” rappresenta “l’esser così”, la qualità dei fenomeni (mediante relazione di somiglianza), introducendo esempi dei predicati; infine quella “simbolica”, propria di segni concettuali, porta a piena validità intersoggettiva il giudizio, mediando esperienza particolare e universale linguistico [Apel 1987, 156-163]. Un acuto saggio del 1994, di Susan Haack, ha messo a fuoco l’originalità della filosofia della percezione di Peirce come analisi dei sottili passaggi tra prelinguistico (mentale) e linguistico, ancora interessante rispetto alla dicotomia tra realismo diretto o “ecologico” (vedere è credere, i sistemi percettivi sono fallibili, ma competenti) e approccio inferenziale alla percezione (credere è vedere, la percezione sempre concettualizzata e interpretativa) [Cfr. Haack 1994].

4. Il puzzle del rapporto tra verità e giustificazione

Possiamo dire che anche Apel ha afferrato la forza teorica di questo aspetto. Egli vede con chiarezza il nodo del rapporto tra verità e giustificazione, cioè l’esito implausibile e controintuitivo della loro identificazione; avverte l’insidia che si nasconde dietro i tentativi di esplicitare la nozione di verità in puri termini di giustificazione epistemica: ottime argomentazioni e intuitive considerazioni storico-empiriche evidenziano la differenza tra “essere vero” ed “essere ritenuto vero”. Appoggiandosi all’autorità di Putnam, egli sostiene anche l’assolutezza del vero: la verità è una proprietà assoluta e immutabile, atemporale, delle proposizioni vere (“l’acqua è H₂O”, è un asserto “atemporalmente” vero, a prescindere dalle scoperte della chimica moderna); può invece cambiare nel tempo il riconoscimento della verità, di modo che una proposizione può perdere o acquisire

la proprietà dell'essere giustificata. Che sia giustificata (ma non che sia vera), dipende da circostanze psico-socio-culturali⁵.

In apparenza Apel fa propria una delle distinzioni più congeniali al realismo aletico: quella tra verità e modi di acquisire la verità (molte forme di relativismo derivano dalla confusione tra questi due piani); ma non è così: se verità e giustificazione sono distinguibili, esse sono anche due proprietà interconnesse e inseparabili di asserzioni e credenze. Ciò esclude, in particolare, che si possa esplicitare il concetto di verità solo in termini di riferimento alla realtà, pensata come qualcosa di diverso da ciò che possiamo rappresentare (come realtà "separata" dalle nostre possibilità cognitive). La verità non ha una dimensione oggettiva totalmente trascendente rispetto ai mezzi di prova e accertamento. Nella prospettiva epistemica di Apel gli equilibri tra verità e giustificazione si spostano; teoria del riferimento e teoria della percezione si integrano in profondità tra di loro e con l'analisi semiotica, aprendo una terza via tra teorie dell'evidenza fenomenologica e l'astrazione a lungo dominante nella tradizione analitica (*Semantizism*). Tuttavia, il ruolo attribuito all'evidenza percettiva non spinge Apel a riformulare la nozione epistemica di verità, in modo da affrontare i "cases" più ostinati, se non refrattari alla riduzione in termini epistemici emersi nella letteratura. Quanto guadagna dal punto di vista della filosofia della percezione, la posizione apeliiana sembra perdere sul piano della sua impostazione normativa fortemente idealizzata. L'obiezione della *circolarità* resta del tutto fuori portata per l'argomentazione di Apel, né in essa troviamo spunti utili per i casi delle verità inaccessibili e dei *minima trivialia*. Distinguere tra accessibilità di principio e di fatto delle verità empiriche è una mossa necessaria, ma problematica di fronte ai mutamenti, a volte radicali, di paradigmi e contenuti cognitivi. Se si mantiene il primato del criterio del consenso ultimo, con la sua proiezione sulla meta finale di un processo infinito, in cui accordo con la realtà e accordo intersoggettivo vengono fatti coincidere per definizione, si incappa nell'"obiezione dell'ideale"; che ruolo avrebbe una futura *final opinion* nelle fasi intermedie effettive dell'infinito procedere della comunità di comunicazione? Dalla concezione consensualista della verità, sostiene Apel, discendono due regole procedurali molto generali: bilanciare il consenso con tutti gli altri criteri accreditati; mettere sempre alla

5. *Justification can be lost*, è una nota tesi di Putnam [1983, 84], qui richiamata da Apel.

prova le verità accreditate dal consenso di fatto entro una particolare comunità di ricerca. La semiotica trascendentale considera queste regole incorporate come presupposti inaggirabili in qualunque pratica argomentativa; ma, senza ulteriori specificazioni che le rendano applicabili, esse non possono funzionare da criteri di verità. Ciò implica un'inefficacia operativa analoga a quella denunciata da Apel stesso nelle teorie corrispondentiste della verità. La tesi del nesso interno tra vero e giustificato, ha un'insidiosa implicazione: almeno in linea di principio, alla fine dei tempi, ciò che è vero non si potrà più distinguere da ciò che è ritenuto vero, e la realtà sarà interamente trasparente al pensiero, coincidendo con quello che esso descrive mediante le proposizioni vere; ma in questa chiave la nozione di realtà sembra perdere il requisito dell'indipendenza dalle sue descrizioni.

5. Il realismo pragmatico di Habermas e l'idea di verità

Possiamo ora prendere in considerazione le ragioni che, nonostante una piattaforma teoretica largamente condivisa con Apel, hanno spinto Habermas a modificare la sua concezione epistemica della verità. Anche nei suoi saggi su *Wahrheit und Rechtfertigung*, il rapporto tra i predicati “vero” e “giustificato” (o razionalmente accettabile) costituisce la matrice più profonda della controversia; la verità si presenta come una proprietà imperdibile (*Unverlierbare Eigenschaft*) delle proposizioni [1999, 50], con un tratto di “assolutezza”, cioè di stabilità e indipendenza dal contesto, dai mezzi di prova, dal consenso di fatto raggiunto.

Habermas distingue e critica due varianti della strategia epistemica.

La prima è quella classica, risalente a Peirce, a lungo da lui stesso condivisa con Apel e Putnam; appoggiandosi a Wellmer [1986], Habermas sviluppa, tra le altre, una forma particolare di “obiezione dell'ideale”. Chi si appella a condizioni ideali di giustificazione non riesce a porre le giuste distanze tra vero e giustificato [1999, 256]. Tutte le versioni della strategia peirceana (consenso finale, situazione linguistica ideale) assumono una prospettiva teleologica, che colloca la meta troppo o non abbastanza lontano dalla accettabilità razionale. Condizioni ideali troppo severe interrompono ogni rapporto con le pratiche di giustificazione note, privando il criterio ideale di ogni efficacia operativa [ivi, 51]; se invece si vuole salvare il

rapporto, si deve ammettere che il consenso raggiunto è sempre fallibile, dunque contingente, anche nel contesto migliore di giustificazione di una credenza [ivi, 256-257]. Per questo aspetto, che crea ad Apel molte difficoltà, intercettando il livello del dibattito in corso, Habermas rileva che il fattore tempo pone un limite di natura “ontologica” [ivi, 260]. Possiamo immaginare il soddisfacimento in condizioni epistemiche ideali a partire da condizioni di giustificazione attuali, ma non possiamo sapere se asserzioni oggi giustificate, resisteranno in futuro ai tentativi di invalidazione [ivi, 290]. Una concezione epistemica fallisce perché incoerente con i limiti delle facoltà umane.

La seconda variante sposta il *focus* dai risultati alle qualità formali della procedura argomentativa razionale, misurate in base a norme, che non si realizzano, per così dire, alla fine del processo d’indagine. La prassi argomentativa deve soddisfare “nel suo corso” (*in ihrem Verlauf*) i requisiti ideali [ivi, 289]. Questa forma dell’approccio comunicativo può, a prima vista, eludere l’obiezione dell’ideale. Procedure di giustificazione delle asserzioni sono diffuse in tutte le culture [ivi, 258]. Un’asserzione, in questa prospettiva, è vera quando resiste ai tentativi di invalidazione in condizioni esigenti di comunicazione. Chiunque entri in una discussione, suppone che il sì/no del *partner* dipenda dalla forza cogente dell’argomento. La forma della comunicazione deve garantire la totale inclusione degli interessati, la partecipazione libera ed orientata all’intesa. I concetti epistemici, dice Habermas, danno bene conto di un fatto: in mancanza di condizioni di verità non interpretate in un dato contesto linguistico, per stabilire la verità di un asserto, non possiamo affidarci al riferimento diretto alla realtà, ma solo fare assegnamento sulle ragioni epistemiche migliori [ivi, 289]. Senza dubbio, ciò che si ritiene vero deve poter essere difeso “in tutti i possibili contesti, dunque in ogni momento contro chiunque” [ivi, 259]; ma qui, osserva Habermas, occorre evitare una confusione, che è il punto debole dell’approccio neo-epistemico. Se, di fronte ad una pretesa controversa, è giusto sostenere che un’asserzione è vera quando resiste ai tentativi di confutazione, ciò non significa “che essa sia vera *per questo*”, cioè “sulla base e in conseguenza della sua capacità discorsiva di sopravvivenza” [ivi, 289].

È necessario ora chiarire che Habermas non abbandona il concetto discorsivo di verità; nella versione proceduralista, più che errato esso gli appare insufficiente,

incapace di spiegare che cosa ci autorizza a ritenere vera un'asserzione in condizioni solo approssimate a quelle ideali. In che modo deve essere allora integrata la concezione discorsiva? Su questo terreno emergono gli sviluppi più interessanti rispetto all'approccio consensualista classico. Per Habermas la teoria epistemica sembra modellare il concetto di verità solo sulla prassi argomentativa, in cui le ipotesi e le pretese di verità sono "messe a riposo" (*stillgestellt*), cioè estrapolate dai contesti quotidiani. Questo limite prospettico, condizionato dalla pur legittima convinzione che la prassi discorsiva è l'unica *chance* per riscattare pretese di verità problematiche, può essere superato da una posizione pragmatistica che ricollochi "il funzionamento delle pretese di verità *nell'ambito* del mondo della vita" [ivi, 291], lavorando sullo stretto legame tra giochi linguistici e forme di vita. Da questo intreccio deriva un'articolazione del concetto di verità che sfugge all'approccio epistemico.

Il nesso interno tra verità e giustificazione non deve essere chiarito con gli strumenti della gnoseologia tradizionale che cerca, fra essere e apparenza, la corretta rappresentazione della realtà, ma con quelli della pragmatica, nei termini di "una prassi che non deve andare in pezzi" [ivi, 249]. L'analisi pragmatica fa emergere il ruolo bifronte (*janusköpfig*) del concetto di verità, diverso nella prassi quotidiana e in quella argomentativa. Habermas sembra sposare una sorta di pluralismo aletico, che assegna alla prassi del mondo della vita una nozione carica di valenze realiste e un profilo decisamente non epistemico; riservando il ruolo della verità epistemica al campo della prassi argomentativa. Complesso e non lineare è il punto di mediazione che Habermas cerca tra questi due registri, puntando ad aprire uno spazio teorico alternativo alle concezioni della verità come corrispondenza (cariche di presupposti onto-metafisici), come certezza d'azione (legata ad una forma di realismo ingenuo) e come accettabilità razionale (dispiegata nella prassi argomentativa). I testi habermasiani presentano una molteplicità di vie argomentative che cercherò ora di riannodare intorno ad un filo conduttore. L'idea base, da cui si deve partire è quella di un "processo circolare" in cui i soggetti della comunicazione possono muoversi tra due diversi atteggiamenti, fra loro legati nelle pratiche di vita, ma reversibili. Il primo è l'atteggiamento attivo-ingenuo, "dogmatico", potremmo dire "naturale", tipico di azioni che devono venire a capo (*zurechtkommen*) [ivi, 292] di qualcosa nel mondo, con scopi di previsione e controllo. Esse sono ancorate

alla supposizione formale di un mondo oggettivo identico per tutti, per quanto descrivibile in modi diversi. Le implicazioni ontologiche qui in gioco rimandano ad un concetto non epistemico di verità. Il secondo è l'atteggiamento riflessivo-argomentativo, orientato su condizioni ideali di giustificazione, fallibilista e legato ad una prassi argomentativa aperta, che deve sempre andare oltre i risultati raggiunti [ivi, 254-255]. In questo caso il concetto di verità ha un carattere squisitamente epistemico, di accettabilità razionale ottenuta nell'ambito del discorso teoretico, in una dimensione di relazioni intersoggettive.

Per Habermas questa piattaforma può rendere conto del più ampio spettro di significati che il concetto di verità assume nei processi culturali. Possiamo ancora specificare la struttura di questo processo circolare.

Nella frequentazione pratica del mondo – supposto indipendente e identico per tutti gli agenti, – gli attori si devono fondare su “certezze operative” (*Handlungsgewißeheiten*); e questo implica, sostiene Habermas, l'assoluto tener per vero (*das absolute Für-wahr-Halten*), l'immunità dal dubbio delle opinioni che guidano le azioni. Sta qui la radice dell'idea di verità incondizionata (*Begriff von unbedingter Wahrheit*), priva di indici epistemici. A questo livello il fallibilismo sembra escluso in base a considerazioni di ordine psico-antropologico [ivi, 52]. Nel mondo della vita dobbiamo prendere decisioni in base a informazioni incomplete e rischi di vario tipo esistenziale. Le *routines*, poggiano “sulla fiducia senza riserve riposta nel sapere”. Non passeremmo su ponti, non andremmo in auto, non affronteremmo il chirurgo senza questa certezza incondizionata [ivi, 255]. L'accettazione pratica incondizionata sembra all'origine del senso di assolutezza della verità.

Il passaggio all'atteggiamento riflessivo si spiega come risposta funzionale a contesti che incrinano il consenso di sfondo, spontaneo, su pretese di verità divenute problematiche in forza di resistenze, insuccessi, fallimenti. L'argomentazione è una pratica razionale per situazioni di dissenso cognitivo, che, allo scopo di coordinare le interazioni sociali, si rivela migliore in senso normativo rispetto alla via strategica della forza e della persuasione: le credenze controverse vengono sottoposte a verifica mediante *standards* di controllo comunicativo più severi ed esigenti. Questa non è tuttavia la meta finale del processo; gli attori restano comunque radicati nel mondo della vita, cui devono ritornare, dopo l'*epochè* ar-

gomentativa. Poiché “i discorsi *rimangono* inseriti nel contesto delle pratiche del mondo della vita”, gli individui devono sempre ‘aggiustare’ lo sfondo lacerato dal conflitto comunicativo. Una volta esaurito il controllo sulle informazioni rilevanti, valutato lo spettro delle obiezioni possibili e ponderate tutte le ragioni, se convinti della legittimità di una pretesa mediante l’argomentazione, i partecipanti alla comunicazione non hanno motivo di mantenere l’atteggiamento del dubbio riflessivo e possono tornare nel ruolo di attori. Ripresa, con nuove certezze operative, la frequentazione pratica del mondo, “non possono fare a meno di essere realisti”. Giochi linguistici e pratiche si confermano nell’esecuzione [ivi, 262].

6. *Due dimensioni del concetto di verità*

Occorre tenere ben presente la stratificazione del concetto di verità, il suo ruolo bifronte tra vita e discorso [ivi, 286]. Nella prassi decide il dover “venire a capo del mondo oggettivo e identico per tutti”; nell’argomentazione le “ragioni” decidono se una pretesa merita o no il riconoscimento di validità. Soltanto guardando l’interazione tra azioni e discorsi si evitano descrizioni unilaterali [ivi, 263]. Da una parte la necessità pratica dell’affidarsi a qualcosa che si ritiene incondizionatamente vero; dall’altra una prassi argomentativa che funziona se “orientata sulla verità in un senso indipendente dal contesto, per l’appunto assoluto”, cioè “trascendente la giustificazione, ma già sempre operativamente attiva nell’agire” [ivi, 264]. Ecco un testo esplicito sul modo in cui Habermas cerca di collegare il livello epistemico idealizzato, e quello, non epistemico, della verità indipendente da ciò che sappiamo e possiamo provare: “L’orientamento sulla verità assoluta, che obbliga i partecipanti all’argomentazione a supporre condizioni ideali di giustificazione e a un sempre più ampio decentramento della comunità di giustificazione, è un riflesso di quell’altra differenza, indispensabile al mondo della vita, fra opinare e sapere, che si basa sulla supposizione di un unico mondo oggettivo ancorata nell’impiego comunicativo del linguaggio” [ivi, 262]. Viene qui individuato il punto di congiunzione, in cui, da una parte, il mondo della vita, “affacciandosi” (*hineinragende*) sul discorso “con le sue concezioni forti” di verità e sapere, fissa il “punto di riferimento trascendente la giustificazione che mantiene

vigile, tra i partecipanti all'argomentazione, la consapevolezza della fallibilità delle nostre interpretazioni" [*Ibidem*]; dall'altra la coscienza fallibilista retroagisce sul mondo della vita, senza indebolirne la certezza "dogmatica" necessaria all'azione.

Possiamo ora spiegare il risvolto ontologico del concetto habermasiano di verità: "Con proposizioni vere noi intendiamo esprimere che un determinato stato di cose è «dato» o «sussiste»" ("*gegeben*" *ist oder* "*besteht*") [ivi, 293]. Il testo esplicita l'impegno ontologico che rende inconfondibile la pretesa di verità descrittiva, quale emerge dal confronto (in termini di analogia e differenza) con le pretese di giustezza normativa. Il predicato "giusto" (applicato a giudizi o azioni) esaurisce il suo significato nell'"accettabilità idealmente giustificata"; è interamente epistemico, riducibile alla sfera delle relazioni intersoggettive e delle ragioni che vi si esprimono; non trascende il piano della giustificazione e dell'accordo raggiunto discorsivamente [ivi, 264]. Ben diverso il caso del concetto di verità, che ha una dimensione referenziale, inevitabilmente legata alle attività rivolte ad un mondo oggettivo, in vario modo ("resistenza", "sorpresa", "collaborazione" o meno) capace di condizionare le nostre descrizioni e manipolazioni. La verità è un concetto trascendente il piano della giustificazione (*rechtfertigungstranszendenter Begriff*), proprio in virtù delle connotazioni ontologiche (*ontologischer Konnotationen*), incorporate nell'uso comunicativo del linguaggio. La conclusione di Habermas (contestata, come abbiamo visto, da Apel) è molto netta: le condizioni di verità devono "in qualche modo essere soddisfatte dalla realtà stessa" (*von der Realität selbst erfüllt werden müssen*) [ivi, 284-285].

Habermas espone il suo argomento realista anche in altre interessanti versioni: quando sono impegnati nella prassi argomentativa – dove contano solo le ragioni – gli attori del processo comunicativo lasciano lo sguardo oggettivante e, esonerati dalle cadenze dell'azione, sono assorbiti dall'atteggiamento performativo verso le obiezioni dei partners; tuttavia collegano ancora allo scopo del riscatto discorsivo l'esigenza di "comprendere i fatti" (*Erfassung von Tatsachen*), mantenendo indirettamente il contatto con l'idea pragmatica di mondo oggettivo identico per tutti, comune termine di riferimento delle loro attività quotidiane, necessario per cooperare tra loro, dai rispettivi punti di vista. Al concetto di verità si affianca un concetto di obiettività, formato nel *focus* di fallimenti e smentite esperite in pratica, di resistenze che il mondo oppone alle nostre aspettative [ivi, 294]. A questo

livello l'insuccesso non è deciso dall'“opposizione” (*Widerspruch*) di controparti sociali (*sozialer Gegenspieler*) con orientamenti di valore “dissonanti”, bensì dalla contingenza di “circostanze deludenti” (*enttäuschender Umstände*). L'oggettività di uno spirito estraneo (*eines fremden Geistes*) è di natura diversa da quella di una realtà sorprendente (*überraschenden Realität*). Mentre l'apprendimento morale spinge piuttosto le “parti” a estendere il rispettivo mondo sociale e a *includersi* reciprocamente (*sich einzubeziehen*) in un mondo costituito in comune [ivi, 295], i fatti del mondo oggettivo devono invece la loro *fatticità* all'essere radicati in un mondo di oggetti esistenti indipendentemente dalle descrizioni. Questa “connotazione ontologica” spiega perché un'asserzione, anche ben giustificata, possa risultare errata in base a nuove acquisizioni empiriche o concettuali.

7. Due versioni del consensualismo aletico e due simmetriche difficoltà

La controversia Apel-Habermas è un esempio istruttivo dei problemi che affliggono le concezioni consensualiste della verità. Anche lasciando sullo sfondo le critiche esterne e frontali, del tipo ben rappresentato dagli argomenti di Nicholas Rescher⁶, possiamo dire che il paradigma del consenso, quando si tratta di riferimento e descrizioni empiriche, oscilla fatalmente intorno al nodo del rapporto tra componenti linguistiche e non linguistiche della conoscenza. Come abbiamo visto, Apel cerca la sua strada radicalizzando l'approccio epistemico e collegandolo ad una teoria dell'evidenza empirica a doppia matrice, fenomenologica e semiotica. Egli ha messo a tema i limiti del *linguistic turn* attraverso la teoria della percezione, mostrando la dimensione extralinguistica del linguaggio descrittivo (ordinario e scientifico); con raffinati strumenti di analisi ha sondato la zona di confine, i processi profondi in cui l'esperienza gradualmente si struttura a livello linguistico, dando luogo alla vera e propria conoscenza oggettiva. Questa via viene percorsa respingendo ogni tentativo di spiegazione oggettivistica e causale della relazione soggetto-oggetto e del riferimento semantico. Integrando analisi

6. In *Pluralism* [1993], Rescher attaccò il cuore dell'approccio comunicativo, sostenendo che la posta in gioco nella comunicazione non è l'*agreement*, ma l'intelligibilità, non l'*endorsement* (approvazione), ma l'*information*, una mutua chiarificazione di posizioni.

fenomenologiche (Husserl) e semiotiche (Peirce), è possibile, secondo Apel, cogliere l'osmosi tra esperienza e linguaggio, e il sottile legame tra gli aspetti causali e intenzionali del significato. Tutto ciò non porta il filosofo a riformulare la concezione epistemica della verità in modo tale da scioglierne le più tipiche difficoltà.

Habermas imbrocca la strada, non meno impervia, dell'articolazione in due livelli della verità, agganciati a diversi livelli della prassi (comunicativa e discorsiva). L'elemento extralinguistico viene messo a fuoco in chiave pragmatica, assegnando un ruolo alla nozione di realtà non concettualizzata, di cui resta implicito e non chiarito il significato causale, incorporato nelle nozioni di resistenza, delusione, sorpresa, non collaborazione del *mondo* oggettivo con le intenzioni e gli obiettivi dell'agente. D'altra parte, una franca accettazione di questo elemento causale imporrebbe ulteriori onerose revisioni all'impianto antinaturalistico dell'approccio comunicativo. Infatti, anche nella versione di naturalismo debole, proposta in *Wahrheit und Rechtfertigung*, esso si impernia sul profilo irriducibilmente normativo delle pratiche linguistiche e argomentative, sull'impossibilità di spiegarle solo in termini empirici (dal punto di vista di un osservatore esterno). Nella prospettiva habermasiana, l'elemento non epistemico si spiega in base alla struttura simbolica della prassi quotidiana (a sua volta radicata nel mondo della vita), che comporta un riferimento a qualcosa nel mondo, una funzione rappresentativa, non separabile dalla funzione comunicativa, rivolta ai *partners*. Da questa radice nel campo delle interazioni, positive o negative, con una realtà extralinguistica indipendente dalle nostre descrizioni deriva la differenza tra la verità e un mero accordo intersoggettivo, cioè un sistema coerente di convenzioni linguistiche e concettuali condivise.

Se l'approccio di Apel resta esposto alle tipiche difficoltà delle prospettive epistemiche, anche la posizione di Habermas va incontro a diversi ordini di problemi. In generale essi sono riconducibili all'impianto dualistico della proposta habermasiana, mai del tutto risolto dopo l'abbandono della coppia concettuale *Arbeit/Interaktion*, che è una delle matrici originarie della teoria dell'agire comunicativo. La difficile mediazione tra i due concetti di verità non sembra tutt'ora riuscita; Habermas non nega l'intreccio tra le due dimensioni, ma procede in modo dicotomico. L'atteggiamento *naturale* della prassi quotidiana viene caratterizzato in senso "dogmatico" e acquisisce solo dall'esterno (dalla prassi argo-

mentativa) il senso di fallibilità degli sforzi cognitivi e strumentali; mentre la prassi argomentativa acquisisce solo dall'esterno (dalla prassi quotidiana) il senso di indipendenza del mondo oggettivo e quello di assolutezza della verità (come proprietà imperdibile degli enunciati veri). Entrambe le tesi sono poco plausibili. Sembra più ragionevole credere che “dogmatismo” e “criticismo” siano valori trasversali ad entrambi i campi (quotidiano e specialistico) e mescolati a tutti i livelli delle pratiche cognitive effettive. Più che affrontare i limiti della concezione epistemica della verità, Habermas vi giustappone una nozione non epistemica (con i tipici tratti di universalità incondizionata, trascendenza rispetto al contesto, indipendenza dalla conoscenza disponibile), insediata in uno specifico livello della prassi, ma capace di influire sull'altro.

In questi termini il realismo pragmatico rischia effettivamente di ricadere nel linguaggio metafisico-ontologico da cui vorrebbe emanciparsi; rischio bene individuato da Apel nella tesi habermasiana per cui le condizioni di verità devono “in qualche modo essere soddisfatte dalla realtà stessa” (*von der Realität selbs erfüllt werden müssen*) [1999, 284-285]. Questa formula sembra esposta alle stesse domande suscitate dalle teorie della corrispondenza: che cosa possiamo dire della realtà, dei fatti, che non sia epistemicamente espresso e linguisticamente articolato? Sul passaggio dalle “cose” o dalla muta esperienza alle parole, che sembra il vero nocciolo del problema, l'approccio habermasiano sembra dirci di meno di quanto ci dicono gli strumenti della fenomenologia semiotica di Apel. Nella forma che ha sin qui assunto, il realismo pragmatico si trova davanti ad un bivio: ritornare ad una coerente posizione epistemica, oppure affrontare il prezzo di un più forte impegno metafisico-ontologico. La descrizione in termini psicoantropologici della possibilità degli agenti di cambiare prospettiva, tra uno “spontaneo” dogmatismo quotidiano ed un atteggiamento fallibilista “riflessivo”, non sembra però portare oltre questo bivio, in termini di implicazioni logico-epistemologiche del concetto di verità; né riesce ad aprire un varco teorico tra realismo metafisico e concezione puramente epistemica della verità.

Riferimenti bibliografici

APEL, K.-O.,

1975, *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

1987, *Fallibilismus, Konsentstheorie der Wahrheit und Letztbegründung*, in Forum für Philosophie, Bad Homburg (Hg.), *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 116-211.

1988, *Sprachliche Bedeutung und Intentionalität. Die Kompatibilität des „Linguistic Turn“ und des „Pragmatic Turn“ der Bedeutungstheorie im Rahmen einer Transzendentalen Semiotik*, in “S” –European Journal for Semiotics”, 1, pp. 11-74.

1999, *Husserl, Tarski oder Peirce? Für eine transzendentalsemiotische Konsentstheorie der Wahrheit*, in S. Bøe, B. Molander, B. Strandhagen (eds.), *I første, andre og tredje perso. Festskrift til Audun Øfsti*, NTNU, Filosofisk institutt, Trondheim, pp. 3-14 2003, *Verità come idea regolativa*, in “La cultura”, 42(2), 2004, pp. 259-282.

CAPUTO, S.,

2015, *Verità*, Laterza, Roma-Bari.

DELL’UTRI, M.,

1992, *Le vie del realismo*, FrancoAngeli, Milano.

HAACK, S.,

1994, *How the Critical Common-sensist Sees Things*, in “Histoire Épistémologie Langage”, 16(1), pp. 9-34.

HABERMAS, J.,

1999, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

KÜNNE, W.,

2003, *Conceptions of Truth*, Clarendon Press, Oxford.

LYNCH, M.,

2005, *True to Life: Why Truth Matters*, The MIT Press, Cambridge.

MARCONI, D.,

2007, *Per la verità*, Einaudi, Torino.

PICARDI, E.,

1992, *Linguaggio e analisi filosofica. Elementi di filosofia del linguaggio*, Patron Editore, Granarolo dell'Emilia.

PUTNAM, H.,

1983, *Philosophical Papers, Vol. III. Realism and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.

RESCHER, N.,

1993, *Pluralism*, Clarendon Press, Oxford.

WELLMER, A.,

1986, *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Pier Luigi Lecis

Fallibilismo, consenso, verità. Le aporie del paradigma epistemico fra Apel e Habermas

Questo saggio prende spunto dalle posizioni tarde di Karl Otto Apel in una lezione italiana su *La verità come idea regolativa* e si propone di esplorare alcuni sviluppi della concezione consensualista della verità nella seconda generazione della Scuola di Francoforte. È interessante considerare l'applicazione di questa prospettiva sul terreno della conoscenza percettiva e delle scienze empiriche, meno frequentato nella letteratura sui filosofi francofortesi. Riprendendo gli esiti dei suoi studi su Peirce degli anni Settanta, Apel ripropone in tutta la sua radicalità la natura epistemica del concetto della verità, polemizzando con la svolta di Habermas verso una forma particolare di realismo aletico. Il saggio mira a ricollegare le tesi di Apel e Habermas allo sfondo delle recenti discussioni sulla verità, largamente influenzato dalla letteratura di ispirazione analitica; attraverso questo confronto vengono esaminate le prospettive e le difficoltà teoriche irrisolte dell'approccio consensualista.

Parole chiave

Habermas, Apel, verità, giustificazione

Pier Luigi Lecis ha insegnato Filosofia Teoretica all'Università degli Studi di Cagliari. I suoi principali interessi di ricerca vertono sui modelli di razionalità nel pensiero contemporaneo e in particolare sulla teoria dell'agire comunicativo. Attualmente si occupa di questioni di epistemologia della conoscenza storica, ai confini fra tradizione analitica ed ermeneutica. Tra i suoi scritti recenti: *Noi e loro, Un approccio comunicativo* [2014]; *Memory, History and Ordinary Knowledge* [2015]; *Verità, Immagine normatività* [a cura di, con G. Lorini, 2017].

LAURA LEONARDI

Dahrendorf, Habermas, Giddens e il dibattito sulla “Terza via”. La diagnosi del mutamento e il controverso rapporto tra teoria e prassi

Il valore di una diagnosi non sta principalmente nella previsione in quanto tale, ma nelle ragioni che si sanno portare per le proprie affermazioni. Il valore di una diagnosi consiste nell'acutezza dell'analisi dei fattori che sembrano determinare il corso degli eventi.

[Mannheim 1943, tr. it 1951, 13].

Introduzione

Il riferimento alla “Terza via” compare in alcuni lavori recenti che indagano il rapporto attuale tra la globalizzazione e le trasformazioni delle identità sociali e dei conflitti politici, in relazione anche al risorgere di nazionalismi [Crouch 2019, tr. it. 2019] e di “controrivoluzioni illiberali” [Zielonka 2018, tr. it. 2018]. Infatti, se la “Terza via”, nei suoi presupposti teorici, è ormai superata, come afferma il suo principale ideatore Anthony Giddens, i principi che l'hanno ispirata non sono affatto scomparsi nella prassi politica, tanto meno i suoi effetti. Colin Crouch attribuisce alle politiche e alle forme di *governance* ad essa riconducibili un peso nell'aver impedito di arginare gli effetti negativi della globalizzazione sulla società. A suo parere, i sostenitori della “Terza via” hanno assunto posizioni acritiche rispetto alla globalizzazione, bloccando le forze sociali e le proposte in grado di regolarne i processi [2019, tr. it. 2019, 14].

Nella storia della sociologia, troviamo un antecedente importante della proposta di una “Terza via”, basata su una “diagnosi” riferita ad un particolare contesto socio-politico. Karl Mannheim, come Giddens appartenente alla LSE, infatti, in piena Seconda guerra mondiale, si poneva il problema di trovare una “Terza via” tra i regimi totalitari e le democrazie basate sul *laissez faire* per affrontare le

tensioni sociali che avevano favorito l'ascesa dei primi: "Bisogna soddisfare la crescente esigenza di giustizia sociale se desideriamo garantire il funzionamento del nuovo ordine sociale. Il funzionamento dell'attuale sistema economico tende, se lasciato a se stesso, ad aumentare, nel più breve tempo, le differenze di reddito e di ricchezza tra le varie classi sociali a un punto tale da creare necessariamente scontento e continua tensione sociale" [Mannheim 1943; tr. it 1951, 20]. Nel formulare la sua idea di "Terza via", Mannheim vedeva un ruolo chiave attribuito alla scienza sociale: "Il principio del *laissez-faire* non ci aiuterà più oltre, dovremo affrontare i prossimi eventi sul piano di un pensiero consapevole in termini di una concreta conoscenza della società" [ivi, 18]. Egli proponeva una "democrazia militante", perché "la libertà deve essere conservata e il controllo democratico mantenuto" [ivi, 21], contro il relativismo e la "neutralità" del liberalismo del *laissez-faire* che, a suo parere, aveva contribuito a svuotare la democrazia.

Inutile dire quanto fosse diverso il quadro storico-politico e il contesto socio-istituzionale della proposta di "Terza via" formulata da Giddens negli anni Novanta del XX secolo, anche se rimangono centrali alcune questioni teoriche, relative alle forme di conciliazione tra economia, politica e società.

Va ricordato che la "Terza via" fu proposta per rimediare alla crisi del *welfare state* e delle politiche socialdemocratiche, in uno scenario in cui le politiche di deregolazione di stampo neoliberale non producevano gli effetti desiderati e mostravano alcuni fallimenti.

Tuttavia, la "Terza via", come programma politico, non decollò mai veramente, se non altro perché nel triennio 1998-2001 tutti i partiti suoi sostenitori¹, nei vari Paesi, subirono segnali di sconfitta a fronte di un rafforzamento di quelli

1. Gli argomenti teorici di Giddens, riguardanti la modernizzazione riflessiva e le virtù della terza via, diventarono così molto influenti, non solo nel mondo accademico ma, in modo più significativo, nei circoli politici: la "Terza Via" fu un termine adottato dal governo del *New Labour* del Regno Unito nel 1997, con Tony Blair che pubblicava un opuscolo della Fabian Society con lo stesso nome, nel 1998. La "Terza via" aveva inoltre un notevole richiamo internazionale all'epoca: la prima coalizione rosso-verde della Germania, eletta nel 1998, usava *Die Neue Mitte* come termine di punta, analogamente alla tendenza del Regno Unito, mentre Giddens stesso è diventato un consigliere e portavoce di numerose coalizioni di centro-sinistra nel mondo, incluso quella di Bill Clinton negli Stati Uniti. [cfr. Hale, Leggett, Martell 2004].

conservatori [Leigh 2003]. Nonostante questo, alcuni principi e orientamenti che la caratterizzano sono penetrati nelle agende e nelle politiche adottate da governi neo-laburisti e socialdemocratici negli anni a seguire fino ad arrivare ai nostri giorni.

Il dibattito sulla “Terza via” costituisce un caso emblematico dell’annosa questione del rapporto tra scienza e politica, tra teoria e prassi. Il piano teorico e quello della prassi politica sono distinti e hanno implicazioni differenti, non vanno confusi [Dahrendorf 1984, tr. it. 1985]. Nel caso della “Terza via”, è stato messo in evidenza il divario tra la sua teorizzazione da parte di Giddens e la traduzione nella prassi politica, riguardo ad un’ampia gamma di questioni: la sfera pubblica e la società civile, la globalizzazione e i fenomeni di individualizzazione, le proposte nell’area della governance globale, il *welfare*, la redistribuzione e l’uguaglianza [Leigh 2003].

Giddens afferma di avere elaborato questa teoria e di averne proposto una traduzione nella prassi politica rivendicando la validità della “diagnosi” su cui era basata; egli sostiene che i fattori intervenuti in seguito, e che ne hanno inficiato la validità, non erano rilevabili empiricamente né prevedibili, almeno nella loro entità e nelle conseguenze: “quando formulai il modello della «Terza via», poi applicato in diversa maniera da Clinton, Blair, Schroeder e altri, internet quasi non esisteva, muoveva appena i primi passi. L’accelerazione data ai cambiamenti sociali ed economici dalle innovazioni tecnologiche ha scardinato anche la «Terza via», l’idea di un riformismo di sinistra che preservasse il *welfare* in condizioni di mercato e demografiche mutate. Oggi i supercomputer e la robotica stanno trasformando il mondo del lavoro. Non sono sicuro che i leader politici si rendano conto del livello di rivoluzione tecnologica che abbiamo imboccato” [cit. in Franceschini 2015, 1]. Tuttavia, non ritiene di doversi interrogare sulle debolezze della sua teoria e sulla validità euristica dei concetti che ha utilizzato nell’analisi dei fenomeni sociali cui la “Terza via” avrebbe dovuto dare una risposta: la globalizzazione, la crisi del *welfare state* e del modello socialdemocratico, la crescita delle disuguaglianze sociali, le sfide ai sistemi democratici. Gli stessi fenomeni ve-

nivano affrontati da altri suoi contemporanei, tra cui Ralf Dahrendorf² e Jürgen Habermas.

Dahrendorf e Habermas svilupparono una visione critica del tentativo di riformare la socialdemocrazia attraverso la formula di una “terza via, oltre destra e sinistra”, spesso condividendo l’analisi sociale sottostante.

Globalizzazione, crescita e solidarietà sono le questioni che Dahrendorf e Habermas hanno affrontato a partire dalla comparsa dei governi neo-liberali e che hanno sviluppato durante tutti gli anni Ottanta e Novanta, fino a trovare una formulazione della cosiddetta questione della “quadratura del cerchio” [Dahrendorf 1995, tr. it. 1995] e della “costellazione postnazionale” (Habermas 1998, tr. it. 1999). Entrambi si ponevano la stessa domanda di Giddens: come creare condizioni che permettano un buon esito sul fronte economico nel mercato globale senza compromettere la solidarietà, la coesione sociale e/o le istituzioni democratiche? [Dahrendorf 2005]³.

Per alcuni aspetti, anche l’analisi di partenza ha dei punti in comune: Anthony Giddens [1994, 1998, tr. it. 1999, 2000] sostiene che la crescita dell’internazionalizzazione dell’economia e della diversificazione sociale abbiano minato la capacità dello Stato – e con esso la visione statalista della società attribuibile al progetto socialdemocratico – nella capacità di promuovere benessere economico e sociale. Gli Stati non sono più in grado di controllare e orientare facilmente i loro sviluppi economici, e le politiche keynesiane sono crollate per effetto dei programmi di austerità. Nel frattempo, le rigide strutture statali gerarchiche si sono rivelate sempre più incapaci di soddisfare i bisogni diversificati di una cittadinanza sociale trasformata strutturalmente. Giddens vede dei rischi sociali elevati, in termini di coesione e di progresso sociale, nell’abbandono dello stato sociale e nella mercatizzazione della società prodotte dalla svolta dalla deregolazione. In

2. Dahrendorf è stato direttore della LSE dal 1974 al 1984, ruolo che anche Giddens ha assunto successivamente nel 1997. Forse per questo, affermava che dietro la sua critica c’era “una misura di rispetto benevolo per coloro che hanno inventato il gioco, specialmente per il suo teorico principale Anthony Giddens” [Dahrendorf 2004, tr. it. 2005, 198; cfr. Kühne 2017].

3. In questo periodo Dahrendorf è molto vicino ad Habermas per quanto riguarda l’analisi del capitalismo, delle trasformazioni della struttura delle diseguaglianze e della cittadinanza sociale, delle dimensioni globale e cosmopolita.

effetti, dopo il significativo sforzo politico e il successo del “ridimensionamento” [Pierson 1994] del *welfare state* britannico e americano, è diventato sempre più ovvio che i mercati liberi non sono in grado di garantire il successo economico e che tale ridimensionamento non produce effetti desiderabili dal punto di vista sociale.

Dahrendorf concorda in gran parte con Habermas nell’analisi della globalizzazione e delle trasformazioni sociali su cui basano la critica alla Terza via. Ambedue contrappongono alle tesi di Giddens argomentazioni che, a volte, sembrano sovrapporsi, benché i presupposti teorici siano differenti.

In questo contributo si propone una riflessione a partire dalle tesi critiche sviluppate da Dahrendorf e Habermas nei confronti della “Terza via” e sui concetti chiave della teoria sociale su cui si basa. Ripercorrendone i punti principali, ci soffermeremo in particolare sui differenti approcci che separano Dahrendorf e Habermas da Giddens, riguardo alla questione delle risposte alla globalizzazione da parte degli Stati nazionali, alla politica sociale, al *welfare*, ai vincoli alla libertà di *agency* individuale e della democrazia

Questo dibattito invita a riflettere, da una parte, sul problema della consapevolezza, da parte di chi fa scienza sociale, della complessità del mutamento sociale e della necessità di riformulare costantemente gli strumenti concettuali per cogliere il nuovo che emerge. Dall’altra, richiede la capacità di interrogarsi sulle conseguenze delle proprie analisi teoriche se tradotte in strumenti di regolazione politica sul piano empirico.

1. Le “101 vie” di Ralf Dahrendorf e la Terza via “d’attacco” di Habermas versus la “Terza via” di Giddens

Come mai le analisi teoriche di Dahrendorf e Habermas, apparentemente molto distanti quanto a paradigma teorico di riferimento, sostengono argomenti simili nel contestare la validità della teorizzazione della “Terza via”?

È opportuno ricordare che Dahrendorf, dalla metà degli anni Ottanta, trova in Habermas⁴ un interlocutore privilegiato per sviluppare la sua teoria del conflitto sociale nella modernità. Egli condivide l'intento di Habermas di contestare, attraverso la critica, le posizioni neo-conservatrici che sostengono il modello capitalistico di modernizzazione economico-sociale, dando "priorità assoluta alla crescita economica tutelata dal compromesso dello Stato sociale, ma da esso sempre più limitata" [1981, tr. it. 1986, 47]. Dahrendorf ha condotto la sua ricerca attraverso vie parallele, discostandosi da Habermas quanto a premesse teoriche e a prospettive di mutamento, ma anche concordando su alcune questioni essenziali. Come ha precisato lo stesso Dahrendorf: "Un tema ricorrente di questo libro è il dibattito con Jürgen Habermas, in particolare (ma non solo) con la sua *Theorie des kommunikativen Handelns*. Il dibattito è complicato dal fatto che io condivido alcuni valori di base con Habermas, compreso l'apprezzamento del dominio della legge" [1988, tr. it. 1989, 234]⁵. Dahrendorf non rinuncia alla sua teoria del conflitto per l'analisi dei problemi della società contemporanea, ma, confrontandosi con la questione del "*law and order*"⁶, è indotto ad una riflessione più complessa sul problema del consenso e della legittimazione del potere di quanto non abbia

4. Il dialogo tra i due sociologi verte su alcuni temi chiave di origine weberiana, che chiamano in causa il concetto di razionalità e la diagnosi della perdita di libertà e di senso caratterizzanti il mondo moderno occidentale, oltre al ruolo pratico della teoria [cfr. Corchia 2019].

5. Si riferisce alla rielaborazione da parte di Habermas delle tesi di origine weberiana riguardo al processo di razionalizzazione del diritto, che nella modernità occidentale ha significato soprattutto "giuridificazione" del processo di legittimazione, vincolando le leggi all'interesse generale e al consenso di tutti gli interessati – il che comporta anche che la legislazione venga ricondotta ad un processo di formazione della volontà politica e al dibattito pubblico [1981, tr. it. 1986, 1029]. Per Dahrendorf, è uno dei punti di vista più produttivi qualora si intenda cogliere il problema dell'ordine moderno: il contratto sociale è addomesticamento del conflitto nell'interesse del progresso per crescenti *chances* di vita.

6. Dahrendorf ha affrontato in modo articolato il problema dell'ordine sociale nel libro *Law and Order* trovando uno stimolo ed un punto di partenza proprio nella trattazione habermasiana del problema: "*Seeking Rousseau, finding Hobbes*": questa è l'osservazione polemica di Dahrendorf nei confronti della teoria habermasiana che, muovendo dai presupposti della società civile e borghese moderna, arrivi a fondare l'ordine sociale "sul consenso degli interessati che è raggiunto attraverso il dibattito razionale e sulla forza della ragionevolezza" [1985, 52]. Su questo punto rimane dell'idea che Habermas sottovaluti la dimensione conflittuale che egli considera endemica al mutamento sociale.

fatto in precedenza e, di fatto, ad un riavvicinamento ad Habermas per quanto concerne l’analisi del ruolo dello Stato come costellazione post-nazionale e della società civile, fino a dividerne la tesi relativa al patriottismo costituzionale.

Per Dahrendorf e Habermas, il processo di globalizzazione si dispiega generando una dialettica tra crescenti possibilità di scelta in presenza di vincoli che diventano sempre più deboli, mettendo a rischio il legame sociale⁷. Ambedue riportano al centro dell’analisi le tensioni sociali, l’erosione dei legami solidaristici, le nuove forme di esclusione sociale e di marginalizzazione, la comparsa di una sottoclasse [Dahrendorf 1990; Habermas 1998, tr. it. 1999].

Come intellettuali pubblici, sia Dahrendorf che Habermas sono coinvolti in prima persona nel peculiare dibattito che si sviluppa attorno alla “Terza via” nei Paesi dell’Europa Centro-Orientale⁸ che stanno attraversando la transizione alla società aperta, con l’introduzione della democrazia e di economie di mercato. Proprio a partire dalla realtà che si sta delineando nell’Europa dell’Est, Dahrendorf [2004, tr. it. 2005, 202] critica il concetto di “Terza Via”, perché nelle società “riaperte” ci sono “101 vie o, in altre parole, un numero indeterminato” di formazioni economico-sociali che, sul piano empirico, hanno cercato e cercano di conciliare mercato e democrazia [1995, tr. it. 1995; 2004, tr. it. 2005, 202]. A suo parere, parlare soltanto di una “Terza via” denota “notevole mancanza di coscienza storica” [2004, tr. it. 2005, 226]: “Il 1989 ha aperto a una molteplicità di strade, si è usciti da una visione ideologica che ragiona in termini di sistemi. La “terza via” poggia su una visione del mondo fortemente hegeliana” [ivi, 227]. Quanto alla “Terza via” come risposta alla globalizzazione, Dahrendorf [1995, tr. it. 1995] afferma che ci sono risposte molteplici alle sfide comuni globali, poiché nella realtà empirica si osservano molti tipi di capitalismo e molte forme di democrazia. Nella prassi politica,

7. Come sottolinea Habermas, si tratta di un’interpretazione in linea con una tradizione di pensiero sviluppatasi soprattutto in Germania e, in gran parte, di ispirazione marxiana [1981, tr. it. 1986, 473].

8. Quando viene lanciato il dibattito sulla “Terza via”, a circa dieci anni dalla caduta del Muro, per i paesi post-comunisti il termine “Terza via” richiama la Jugoslavia di Tito. Dahrendorf [2005] sottolinea quanto fosse diverso il contesto in cui si innestava questo dibattito per i Paesi in via di transizione democratica.

la “Terza via” assume molteplici forme, almeno là dove, come in Germania e nel Regno Unito, è stata sperimentata da alcuni governi⁹.

Anche Habermas contesta l’individuazione di una sola “Terza via” da parte di Giddens e dei suoi sostenitori, ma egli si ferma ad individuarne soltanto due varianti: una terza via “difensiva” e una “di attacco”. La prima, che a suo parere caratterizza la proposta di Giddens, si traduce in una politica di adattamento alle istanze della “concorrenza di posizione” nazionale, poiché non considera possibile invertire la subordinazione della politica agli imperativi sistemici di una società mondiale integrata dal mercato. La seconda variante “di attacco” è in grado di ristabilire la priorità della politica rispetto alla logica di mercato [1996, tr. it. 1998, 118].

Dahrendorf e Habermas trovano punti di convergenza nelle tesi critiche alle politiche economiche neoliberali “orientate a stimolare l’offerta attraverso la deregolamentazione dei mercati, la privatizzazione delle partecipazioni statali, il contenimento della spesa pubblica – ma non i bilanci della difesa –, le esenzioni e/o riduzioni fiscali, una serie di incentivi *ad hoc* a favore delle imprese, una disciplina contrattuale volta a rendere il mercato del lavoro dipendente più flessibile e l’abbandono delle pratiche di concertazione tra le parti sociali in nome della responsabilità del governo a decidere” [Ampola, Corchia 2010, 234].

Ralf Dahrendorf, a differenza di Habermas, ha anche un ruolo politico. È infatti coinvolto nel dibattito sulla “Terza via” in prima persona come membro della Camera dei Lord, intervenendo sulle questioni che si sviluppano durante il governo Blair, al quale rivolge direttamente raccomandazioni volte ad arginare effetti perversi che egli vede nell’adozione della “Terza via” [Leonardi 2019]. Con

9. Dahrendorf coglie un fatto empirico che denota una sorta di dissonanza cognitiva tra i fautori della “Terza via” e la realtà dei fatti: il documento firmato da Tony Blair e da Gerard Schröder: *Europa: The third Way – Die Neue Mitte* (contestato da Habermas, come “la variante di difesa” contro la globalizzazione dei mercati) [1999, tr. it. 1999, 119] – richiama un quadro di “prevalenza dei governi socialdemocratici nei Paesi europei” poco prima delle elezioni politiche che si sono tenute in quindici Paesi europei nel 1999, che ne vedono una vittoria limitata: solo in quattro Paesi su quindici hanno avuto una maggioranza relativa, comunque con una percentuale dimezzata rispetto a vent’anni prima. In definitiva, Dahrendorf richiama un quadro elettorale che vede i partiti non tradizionali, nati recentemente, guadagnare voti a scapito di quelli tradizionali, in presenza di un elettorato ormai diventato estremamente fluido.

una sintesi efficace, in una lettera indirizzata direttamente al leader britannico¹⁰, egli elencava per punti un complesso di fattori che contribuiva a mettere in crisi i vecchi assetti di *welfare* e che spingevano a trovare nuove soluzioni: a) le trasformazioni strutturali, come i cambiamenti demografici, quelli tecnologici, nel mondo del lavoro e nella famiglia; b) i mutamenti nel contesto socio-economico, in particolare in riferimento alla globalizzazione, che rendevano la burocratizzazione del *welfare state* costosa socialmente e il sistema del suo finanziamento insostenibile, perché in gran parte gravante sul lavoro dipendente e sulle imprese manifatturiere; c) l'emergere di una sottoclasse, la crescente incidenza dei lavoratori poveri, così come di poveri tra gli inattivi – come i giovani e i pensionati; d) l'irregolarità delle vite lavorative e la perdita dell'idea a fondamento del *welfare* tradizionale – “*the job-for-life assumption*” [*Ibidem*].

Quanto all'impianto teorico-epistemologico generale, per Dahrendorf la terza via contiene tesi molto normative, più tarate su come la società dovrebbe essere che su come si presentano i problemi reali, per esempio riguardo alla struttura di classe o alle trasformazioni del capitalismo.

Nella sua impostazione e traduzione pratica, egli ritiene che abbia carattere *elitario*. La “Terza via” “è un concetto attraente per chi non si sente minacciato. Per chi vede rischio e flessibilità dal lato buono. Per la «classe globale» emergente che può sperare di approfittarne”¹¹: “C'è qualcosa di troppo artificiale, quasi elitario, in una concezione che trova ulteriore attenzione solo quando viene congiunta con metodi quasi missionari di comunicazione” [Dahrendorf 2004, tr. it. 2005, 226].

Dahrendorf sostiene che Giddens non valuti i rischi connessi al problema emergente con la diffusione della cosiddetta “sindrome di Singapore”: tra i problemi viene messa al centro la questione di “legge e ordine” e “tra le soluzioni la diffusione sempre più ampia di agenzie sottratte al controllo dei cittadini [...]”. Così la classe politica diventa una specie di nomenclatura, che di fronte all'apatia della maggioranza rimane esente di una critica seria, e se i pochi che non soppor-

10. La lettera, datata 3 Gennaio 1997, è conservata presso i Bundesarchiv BArch N 1749/995], a Coblenza.

11. Per missionari della comunicazione intende gli *spin doctors* che in quel periodo sono diventati figure centrali nell'elaborazione e comunicazione delle politiche per i leader politici della “Terza via”.

tano questo stato di cose vengono costretti al silenzio, difficilmente c'è qualcuno che alzi la voce in loro difesa" [ivi, 229].

La critica di Dahrendorf e di Habermas nei confronti della politica della "Terza via" delineata da Giddens, si concentra su alcune proposte. In particolare: 1. una nuova politica e strumenti di democrazia diretta che si concretizza in una "seconda ondata della democratizzazione"; 2. un nuovo rapporto tra Stato, mercato e società civile, lasciando a quest'ultima lo spazio per giocare un ruolo fondante; 3. una politica orientata all'offerta, attraverso investimenti sociali [soprattutto nell'educazione e nelle infrastrutture sociali]; 4. uno stato sociale rinnovato per equilibrare rischio e sicurezza [ivi, 225].

Dahrendorf non condivide l'approccio alla crisi della democrazia da parte di Giddens il quale, a suo modo di vedere, pur teorizzando maggiore autonomia a livello individuale, con la "Terza via" restringe di fatto gli spazi per la libertà di *agency*, a causa di "notevoli tratti autoritari e non solo nella sua applicazione" [ivi, 228]. Egli contesta a Giddens di ipotizzare "la decostruzione delle strutture democratiche" e di "sostituire ai parlamenti i referendum e gruppi di discussione" [*Ibidem*] senza avere in mente altrettanti istituti che davvero garantiscano i processi democratici e di regolazione delle relazioni di potere. Dahrendorf la ritiene una proposta troppo debole nel contesto in cui emergono ovunque tentazioni autoritarie, e sedi internazionali – come ad esempio FMI, NATO, UE, ma soprattutto sedi finanziarie – in cui vengono prese decisioni non sufficientemente sottoposte al controllo democratico. Egli coglie anche con preoccupazione, ai livelli nazionali, una tendenza a sottrarre agenzie al controllo democratico a fronte della richiesta di più sicurezza da parte dei cittadini. Proprio in riferimento a questo contesto, a parere di Dahrendorf, in un quadro di istituti deboli di regolazione del processo democratico, si possono aprire spazi a gruppi di attivisti che possono "favorire il nuovo nazionalismo di capi che mettono il loro personale potere e importanza al di sopra di tutto" [ivi, 229]. Anche Habermas rileva i rischi per la democrazia di questi stessi processi:

Lo spostamento di competenze dal piano nazionale al piano sopranazionale produce tuttavia vuoti di legittimità. Accanto alle numerose organizzazioni internazionali di tipo governativo e alle permanenti conferenze tra governi, hanno acquistato influenza anche organizzazioni non governative come il Worldwide Fund for Nature, Greenpeace oppure

Amnesty International: anch'esse devono essere incluse nella rete delle istanze regolative informali. Sennonché le nuove forme di collaborazione internazionale sono prive di una legittimazione anche solo lontanamente paragonabile a quella delle procedure istituzionalizzate dallo Stato nazionale [1998, tr. it. 1999, 45].

In particolare, alcuni punti emblematici segnano la distanza di Dahrendorf e Habermas dalla teoria della “Terza via”: il modo di interpretare i processi che caratterizzano la società del sapere, la concezione della flessibilità, la questione del lavoro e della politica sociale.

Alla base della distanza tra le tesi di Dahrendorf e di Habermas, da una parte, e la “Terza via” di Giddens, dall'altra, ci sono due punti di vista molto diversi riguardo al capitalismo e al rapporto tra Stato, mercato e società civile. Dahrendorf formula una critica al capitalismo, in particolare finanziario, che ha effetti sociali perversi. Nella “Terza Via”, la nozione di capitalismo come fonte di problemi sociali è esplicitamente respinta e l'economia capitalistica è un pilastro importante per il funzionamento del mercato interno. La “Terza Via”, quindi, non considera il capitalismo e il mercato come fonte di costrizione che richiede una trasformazione¹². Al contrario, si postula che il capitalismo e il mercato, se coadiuvati da uno Stato attivo e dalla società civile, possano non produrre gli eccessi emersi nel quadro della regolazione neoliberale. Infatti, Giddens indica il settore privato come modello per il ruolo dello Stato, suggerendo che i vari rami dello Stato dovrebbero mirare ad emulare le pratiche delle imprese private in termini di efficienza, responsabilità personale e modelli di *business* dinamici [2000, 59].

Nella società del sapere le politiche sociali, secondo Dahrendorf e Habermas, vanno nella direzione opposta a quella teorizzata nella “Terza via”: separano il lavoro dalla dimensione del senso, imponendo l'occupazione come una misura coercitiva, il cosiddetto *workfare*, peraltro mostrando scarsa efficacia nel combattere

12. La “Terza via” viene implicitamente rifratta dal *New Labour* attraverso il prisma di una prospettiva prevalentemente orientata al mercato, dove la sua continua accettazione come “visione del mondo” procede a marginalizzare i discorsi che cercano di fornire un tentativo più diretto di affrontare le rilevanti implicazioni sociali del cambiamento contemporaneo: la “Terza via” suggerisce che le forze di mercato e il capitalismo iperglobalizzato siano il miglior veicolo e, letteralmente, l'unica alternativa attraverso cui raggiungere gli obiettivi di giustizia sociale.

il fenomeno della disoccupazione. Per questo motivo sono particolarmente critici nei confronti delle politiche *supply-side*, in particolare in un periodo in cui la parola d'ordine per l'economia e la politica è "flessibilità". Su questo aspetto le critiche di Dahrendorf e di Habermas sono quasi sovrapponibili. Entrambi colgono immediatamente i rischi che possono derivare dalla deregolazione e dall'allentamento dell'azione pubblica, di erosione di quelle basi sociali – come, ad esempio, la fiducia, la reciprocità e il mutuo riconoscimento – il cui indebolimento, a lungo andare, mina anche lo stesso sviluppo economico. Dahrendorf più di Habermas insiste sulle conseguenze negative della flessibilità. Egli si sofferma in particolare sull'uso che della flessibilità si è fatto nel mercato del lavoro, allentando i vincoli che regolano assunzioni e licenziamenti, favorendo la diminuzione dei salari, i passaggi continui da un lavoro a un altro, l'espansione degli impieghi *part-time* e a termine. La flessibilità, considerata l'altra faccia della rigidità economica, è anche "il contrario di stabilità e sicurezza"; lo sradicamento delle persone è stato assunto come un fattore di efficienza e competitività, così come lo è l'insistenza sul farsi carico individualmente dei rischi lavorativi o sociali. Tutti questi elementi non sono negativi di per sé, afferma Dahrendorf, ma lo sono nella direzione che hanno preso e negli effetti che producono a livello sociale: "L'effetto è duplice: distruzione di caratteristiche rilevanti della vita comunitaria e, per molti, un senso crescente di insicurezza personale" [2009, tr. it. 2015, 39].

Un altro aspetto è, sia per Dahrendorf che per Habermas, particolarmente problematico: il concetto dello Stato come investitore sociale e, in generale, l'impianto che si vuole dare alla politica sociale. La tesi di Giddens, radicata nella sua teoria della strutturazione, è che le istituzioni statali, in particolare il *welfare state*, debbano ora recepire il rischio come fase riflessiva della modernità, che porta con sé le possibilità di nuove scelte o opportunità di vita. Giddens ritiene che si debbano creare le condizioni di ciò che egli chiama la liberazione dell'agente riflessivo, che è ora in grado di prendere decisioni più informate nel tracciare il percorso di vita individuale. Questo approccio ha delle conseguenze sul piano delle politiche sociali: "Noi tutti abbiamo bisogno di protezione, ma anche della capacità di affrontare e assumerci rischi in positivo" [1999, 71]. Ciò implica l'abbandono di qualsiasi politica assistenziale passiva, secondo il principio "nessun diritto senza responsabilità" [ivi, 72]. Nella concezione di Giddens, il *welfare state* tradizionale

non dà abbastanza spazio alla libertà individuale [ivi, 112] e su questo punto Dahrendorf e Habermas sono d'accordo, ma è nei presupposti antropologici alla base dell'approccio all'*agency* individuale e alle sue motivazioni che si allontanano da Giddens, soprattutto rispetto all'idea di giustizia sociale che ne consegue. Per Giddens le prestazioni di *welfare* costituiscono situazioni di azzardo morale: “La linea guida è l'investimento in capitale umano dovunque possibile piuttosto che la garanzia di un diretto aiuto economico” [ivi, 116]. Un esempio emblematico è la ridefinizione dell'età del pensionamento, considerando le persone anziane una risorsa e i fondi pensione dei mezzi per ulteriori attività produttive. In questa concezione, Habermas non vede una grande distanza dall'approccio neo-liberale, che poggia su “un'immagine antropologica dell'uomo quale imprenditore che sfrutta la propria forza lavoro facendo scelte strumentali e razionali” [2001, tr. it. 2004, 65]. Quanto alla politica sociale, “essa non mira a proteggere in primo luogo dai rischi tradizionalmente inerenti alla vita del lavoro, bensì a corredare le persone delle virtù imprenditoriali tipiche di *titolari di prestazioni* che sappiamo provvedere a sé stessi. La nota massima *aiutalo a fare da sé* acquista il senso economicistico di un addestramento che – abilitando tutti ad assumersi responsabilità e iniziative – serve ad affermarsi con competenza sul mercato e a non dover dipendere come falliti dall'assistenza sociale” [1999, tr. it. 1999, 113].

Anche Dahrendorf contesta il concetto di responsabilizzazione individuale del proprio destino, alla base del *welfare* teorizzato dalla “Terza via”, a prescindere dalle concrete possibilità delle persone di essere davvero capaci di farvi fronte¹³ [2004, tr. it. 2005, 203]. Se nella concezione di Giddens vige il principio “nessun diritto senza responsabilità” [1999, 72], Dahrendorf sostiene che la nozione di Stato che si collega a questo principio non fornirebbe più i mezzi di cui la gente ha bisogno, ma piuttosto direbbe alla gente cosa fare” [2004, tr. it. 2005, 204]. In particolare, Dahrendorf vede dei pericoli nell'enfasi posta dalla “Terza via” sul vincolo al lavoro e alla formazione per accedere a forme di sicurezza sociale, tra le quali il reddito.

Giddens ritiene che nel contesto della modernità globalizzata vi sia un potenziale maggiore di autorealizzazione, all'interno delle possibilità offerte dal nuovo

13. Una critica alla terza via molto vicina a quelle di Alain Touraine [1999, tr. it. 2000, 121-141] e di Pierre Bourdieu [cfr. Armstrong 1999, 305].

medium globale dell'informazione. Egli fornisce un modo pragmatico per dare forma ad una politica moderna in un quadro politico riflessivo, in cui la giustizia sociale e l'efficienza economica possono essere percepiti come due lati della stessa medaglia: "Il lavoro oggi è sinonimo di un nuovo progressismo, che mira ad affrontare le aspirazioni e i bisogni di una vasta cerchia della popolazione. La giustizia sociale e la competitività economica non devono essere trattate come se fossero distinte e separate l'una dall'altra. Un'economia competitiva è la condizione necessaria per la creazione di posti di lavoro e l'obiettivo di sostenere la piena occupazione [2002, 78-79]. Quali sono le conseguenze di queste tesi se tradotte nella prassi politica? La "Terza via" si traduce in politiche *supply side* che prevedono creazione di più posti di lavoro attraverso il miglioramento delle condizioni economiche a lungo termine e dei tassi di crescita, dove una forza lavoro meglio istruita e meglio qualificata è ora sostenuta da un sistema di sicurezza sociale che è in grado di facilitare il reinserimento dei disoccupati [Martell e Driver 2000, 76; cfr. Kolarz 2016]. Vi è quindi un presupposto normativo che vede il rafforzamento funzionalmente reciproco degli elementi economici e sociali in contrapposizione alla loro definizione che li concepisce fondamentalmente in opposizione.

Sul concetto di lavoro, Dahrendorf insiste molto più di Habermas, data la priorità accordata al concetto di classe nella sua elaborazione teorica del conflitto. La sua critica riflette la diversa concezione della società del sapere rispetto a Giddens: il primo parte da presupposti teorici che problematizzano la società del sapere, mettendo in luce aspetti che il secondo non considera. Dahrendorf ritiene che l'idea stessa di lavoro vada riconcettualizzata, andando al di là di un assunto che vede capitale e lavoro connessi in modo indissolubile e porta a considerare improduttivo il lavoro che, pur avendo un'utilità sociale, non è basato sul capitale. In effetti, fa notare Dahrendorf, nell'economia *high tech* – caratterizzata non soltanto da un sapere tecnologico, ma anche da altre tendenze strutturali, come la finanziarizzazione dell'economia – si verifica il contrario: il capitale può fare a meno del lavoro, e la piena occupazione perde importanza, a fronte di un fenomeno che vede circa un terzo delle persone attive che non lavorano, ma che non si possono definire disoccupate in senso tradizionale. C'è un altro aspetto centrale per Dahrendorf che non trova riscontro nella teoria della "Terza via": le classi dominanti che hanno origine nelle relazioni di mercato e di potere della

società del sapere hanno bisogno di servizi alla persona, *high touch* – distinti dalle attività *high tech* –, ad alta intensità di manodopera, che possono essere svolti dalle persone stesse che fruiscono del servizio, come, per esempio, produrre pasti, guidare, fare *bricolage*, ecc. Si tratta, a ben guardare, di lavoro che può fare a meno del capitale. Così, al paradigma della società del sapere si sovrappone quello della società dei servizi, ma nella “Terza via” prevale comunque una concezione dominante che considera i soli lavori *high tech* indispensabili allo sviluppo dell’economia, mentre non si attribuisce valore al lavoro senza capitale. Inoltre, il potenziale emancipatorio, di conquista di autonomia e indipendenza da parte di chi lavora, che potrebbe derivare dalla diffusione della conoscenza, non trova modo di dispiegarsi: la società del sapere, di per sé, non è un ostacolo alla proliferazione di forme di lavoro che riflettono relazioni di dipendenza e di costrizione non lontane da quelle del taylor-fordismo.

Infine, è cruciale considerare che se, da una parte, il lavoro salariato perde la sua funzione principale di fonte di reddito e di identità sociale, dall’altra ha aumentato la sua funzione di strumento di controllo sociale. Ciò implica approfondire il modo in cui si configura lo sbilanciamento delle relazioni di potere che nascono dalle condizioni di lavoro e minano gli spazi potenziali per la libertà individuale e sociale.

Dahrendorf è molto più drastico di Habermas nella critica al vincolo di partecipazione al mercato del lavoro per ottenere l’accesso alle risorse di *welfare state*. Egli sostiene: “Le riforme dello stato sociale in nome della “Terza via” non richiedono solo risparmi forzati di tutti i cittadini, ma insistono soprattutto con energia sul fatto che tutti, compresi gli handicappati fisici e le madri sole nel loro impegno educativo, lavorino. Dove non ci sono normali posti di lavoro – e tanto meno posti di lavoro graditi – le persone devono essere costrette a lavorare usando lo strumento di sottrarre loro i benefici dell’assistenza pubblica” [ivi, 228]. Nella “Terza via” emerge in modo problematico il ruolo che si intende dare allo Stato: uno Stato che pilota, che dice ai cittadini che cosa devono fare, e non si limita a fornire loro i mezzi per raggiungere i loro obiettivi. Una posizione molto distante da quella di Dahrendorf, sostenitore di una politica pubblica che assicuri un reddito minimo universale, in base ad un principio di uguaglianza indipendente dalle forme di prestazioni e attività lavorative e dalla nazionalità: “La libertà

non deve diventare un privilegio, il che significa che il principio della politica della libertà è quello di estendere a più persone, teoricamente a tutti, i diritti e le offerte di cui godiamo noi stessi” [2003, tr. it. 2003, 18]. Per raggiungere questo fine è necessaria una dotazione di base di *chances* di vita garantita a ciascuno: “In essa rientrano i diritti fondamentali di tutti i cittadini, ma anche un livello di base delle condizioni di vita, forse un reddito minimo garantito, e comunque le prestazioni di certi pubblici servizi accessibili a tutti” [ivi, 19-20].

La diagnosi di Dahrendorf è completamente differente da quella di Giddens e si basa sull’ipotesi che la subordinazione dell’accesso ai diritti di cittadinanza all’assunzione di responsabilità, avallato anche dal paradigma della “Terza via”, sia una limitazione all’autonomia personale, non uno strumento per un suo spiegamento:

La libertà di opinione non può essere fatta dipendere dal pagamento delle tasse, e il diritto elettorale dalla disponibilità ad aiutare il vicino. Perciò è così distruttiva per la libertà una politica che proclami che i disoccupati non devono ricevere un sussidio se non cercano attivamente lavoro o, peggio, che anche i disabili e le ragazze madri non possono pretendere un aiuto dallo Stato se non lavorano [Dahrendorf 2003, tr. it. 2003, 62].

2. *Riflessioni conclusive. La “Terza via”: la diagnosi del cambiamento sociale e il rapporto tra teoria e prassi*

Le critiche di Dahrendorf e di Habermas alla “Terza via” mettono in luce le conseguenze che, sul piano della prassi politica, emergono dai presupposti teorici su cui essa si basa. A differenza di Dahrendorf e di Habermas, Giddens, basandosi sulla sua teoria della strutturazione, sostiene che le mutazioni antropologiche e sociali siano funzionali allo sviluppo di capacità di agire in modo riflessivo da parte degli attori sociali individuali¹⁴ e che queste trovino realizzazione nel quadro della globalizzazione. Giddens concepisce la globalizzazione come una con-

14. Bauman [1989] sostiene che Giddens si è spinto troppo oltre nel tentativo di ricostruire l’attore come punto focale consapevole e indipendente per l’indagine sociologica, con una sottovalutazione del contesto in cui si colloca.

seguenza dei processi di ampliamento, approfondimento e accelerazione dell’interconnessione mondiale in tutti gli aspetti della vita sociale contemporanea, collegati al cambiamento delle nozioni tradizionali di tempo e spazio, che ha alterato e ristrutturato i modi in cui tutti noi viviamo ora la nostra vita. Per Giddens, “la discussione sulla globalizzazione non si concentra più sulla sua esistenza o meno, ma si occupa ora di quali sono le sue conseguenze” [2001, 3]. Egli la considera un’importante rivoluzione sociale, inarrestabile e fondamentalmente positiva nelle sue conseguenze. La globalizzazione costituisce un contesto in cui lo Stato e il mercato non sono fondamentalmente in tensione e, invece, permette che si sviluppino un circolo virtuoso tra le due parti: con il settore privato che contribuisce a fornire e migliorare i servizi pubblici, mentre questi ultimi pongono maggiormente l’accento sull’aiuto attivo al settore privato perché la politica possa affrontare le sfide dell’occupazione, dell’economia e dell’ambiente. In questo quadro, anche la flessibilità assume connotazione positiva. Una globalizzazione, quindi, data per scontata, che richiede di assecondare le sue logiche, non di contrastarla nei suoi effetti negativi. Se, con la “Terza via”, Giddens delinea una soluzione al suo tentativo incessante di riconciliare e rielaborare l’annosa problematica del rapporto tra struttura e azione – una ricerca che tiene conto della dualità dell’esistenza umana e delle interdipendenze tra attori –, la traduzione pratica di questa soluzione teorica si delinea in politiche che non contrastano le forme di regolazione neoliberale. Al contrario, esse si adattano al contesto del capitalismo globale senza prevedere la necessità di un controllo dei meccanismi che erodono gli spazi di libertà di *agency* degli attori sociali.

Nell’analisi dei processi caratterizzanti la globalizzazione, infatti, egli vede potenzialità di ampliamento e meno vincoli per l’*agency* individuale, senza prendere in considerazione i processi inconsapevoli che informano la scelta e il processo decisionale e gli ostacoli che derivano dalle relazioni di potere. Nell’equiparare la modernizzazione riflessiva e quella determinata dall’esperienza, Giddens sottovaluta quanto invece enfatizzato dall’analisi di Dahrendorf e di Habermas: la pluralizzazione delle razionalità e degli agenti della conoscenza e il ruolo chiave dei tipi di incoscienza manifesti e latenti, che costituiscono e stabiliscono in primo luogo la discontinuità della modernizzazione “riflessiva” [Greener 2002, 303]. Dahrendorf e Habermas, al contrario, collegano il fenomeno della crescita delle

diseguaglianze sociali alle risposte date alle sfide della globalizzazione e dei molteplici cambiamenti strutturali delle società occidentali contemporanee, che hanno portato alla perdita di centralità della politica sociale e del *welfare state*. Il quadro analitico di Dahrendorf e di Habermas consente di far emergere le forme che assume l'esclusione sociale, economica, politica e civile allo stesso tempo, mettendo a rischio la coesione sociale. Un sottoproletariato di tipo nuovo viene escluso dalla cittadinanza sociale, gli emarginati sono tali perché "estranei" per razza, nazionalità, religione o per qualsiasi altro segno distintivo sia stato scelto come scusante della discriminazione, della xenofobia e spesso della violenza. Questi processi di esclusione sono alimentati da comportamenti di chiusura sociale da parte di "gruppi sociali in declino, quel quaranta per cento della popolazione che negli ultimi dieci anni ha visto calare costantemente i propri redditi reali, sono il terreno di coltura in cui si sviluppano tali sentimenti" [Dahrendorf 2009, tr. it. 2015, 35]. La composizione sociale di questi gruppi in declino è la conseguenza delle scelte in materia di competitività e della flessibilità, dei tagli al *welfare state* e dell'opzione tra bassi salari e alta specializzazione. In taluni contesti, anche le persone con abilità apprezzabili non trovano riconoscimento e non ottengono un salario e un lavoro "decente". Questi cambiamenti toccano in particolare le classi medie, dato che le trasformazioni nel mondo del lavoro ne modificano la struttura, e vedono crescere la disoccupazione di lunga durata o quella nascosta sotto altre etichette, come la "formazione" o l'"autoimpiego". Povertà e disoccupazione, di cui politica ed economia non si preoccupano, secondo Dahrendorf, sono minacce "per la struttura portante di queste società [...]. L'esclusione è economicamente dannosa, ma innanzi tutto socialmente corrosiva e infine politicamente esplosiva" [ivi, 48].

Egli fa esplicito riferimento ai "governi neoliberali di destra e di sinistra" [1990, tr. it. 1990, 20] che dagli anni Ottanta, se da una parte, sono riusciti a innescare dei cambiamenti come reazione alla stagnazione e alla stagflazione degli anni Settanta, dall'altra hanno anche concorso ad innescare processi di disintegrazione sociale. Le politiche neo-liberali hanno teso a ridurre le prestazioni del *welfare state*, ritenendolo un apparato burocratico costoso e inefficiente, promotore di una politica sociale essenzialmente passiva. Una visione che, secondo Dahrendorf, è stata recepita anche dalle forze di opposizione, incorporate nei

governi della “Terza via”, ma non ha generato risposte adeguate ad affrontare il problema di riformare il *welfare state* con l’obiettivo di creare le condizioni per l’inclusione sociale. Al contrario, spesso i costi sociali si sono rivelati elevati, riducendo le *chances* di vita per molte persone.

La tesi di fondo, condivisa da Dahrendorf e da Habermas, è che sia necessario un nuovo *welfare state* – dopo gli anni del suo smantellamento da parte dei governi conservatori – con l’obiettivo di mantenere la coesione sociale, contrastare le nuove disuguaglianze, caratterizzate da inedite forme di esclusione sociale, ma anche, allo stesso tempo, per arginare le nuove forme di autoritarismo emergenti, un fenomeno che essi considerano collegato al precedente, ma trascurato da Giddens. Dahrendorf e Habermas, con accenti diversi, inoltre, sviluppano una critica alle forme assunte dal capitalismo globale e vedono delle possibilità di “autodifesa della società”, come direbbe Polanyi, soltanto attraverso un cambiamento nei principi che ispirano l’agire economico nella sfera globale, riportando in primo piano una politica in grado di conformare il mercato.

I differenti presupposti teorici da cui partono Dahrendorf e Habermas rispetto a Giddens li portano a diagnosi opposte rispetto alle potenzialità della flessibilità. Dahrendorf riscontra una contraddizione di fondo nel separare la socialdemocrazia tra *Old and New Labour*: mentre la prima cerca di mantenere la sicurezza aderendo “alle vecchie certezze”, l’altra sottolinea “le nuove opportunità di iniziativa individuale e la misura in cui le persone possono migliorare il proprio benessere se affrontano le nuove sfide” [2004, tr. it. 2005, 201]. Egli vede in questa separazione un’aporia di fondo: il rischio inteso come opportunità si scontra, di fatto, con la minaccia alla sicurezza, la flessibilità come conquista di spazi di maggiore autonomia per l’*agency* individuale trova i limiti nelle sue conseguenze negative che si manifestano sul piano sociale.

Il realismo utopico di Giddens ha una portata normativa nei contenuti teorici che non ritroviamo nella teoria di Dahrendorf e che invece è propria della teoria sociale di Habermas. Questo aspetto riflette non soltanto un diverso approccio epistemologico in ambito sociologico, ma anche una concezione molto differente del ruolo del sociologo come intellettuale pubblico e del rapporto con la prassi politica. Dahrendorf, seguendo la tradizione popperiana, non elabora mai indicazioni di carattere prescrittivo basate sulle sue analisi teoriche, ma si limita a

delineare le tendenze che i processi sociali possono assumere in differenti contesti istituzionali e di potere, e a fronte di differenti forme di mobilitazione e azione da parte degli attori sociali. La sua alternativa a pensare in termini di “Terza via” intravede l’adozione di politiche volte alla “ricostruzione sociale della vita”, attraverso processi sociali e dinamiche che vedono protagonisti individui, gruppi sociali, attori istituzionali, e che si compongono di azioni, pratiche, politiche in vista di una ricomposizione delle sfere di attività, che non siano artificiosamente separate e contrapposte alla sicurezza e alla stabilità della condizione umana.

Per Dahrendorf, la scienza non deve in alcun modo essere ideologizzante, enunciando categorie scientifiche come precetti morali o valori come scienza. È molto attento ai diversi orientamenti di scienza e politica, che richiedono un diverso modo di formulare domande e problemi di ricerca: la scienza non può mai essere prescrittiva, non riposa su certezze e promuove una costante critica dell’esistente. Infatti, descrive sé stesso come un “giullare di corte”, che ha sempre cercato di attraversare il ponte che separa teoria e prassi [Meifort 2019]. In questo caso, Habermas è più vicino a Giddens: se non altro il loro approccio sembra rientrare nella categoria, elaborata dallo stesso Habermas [1964, tr. it. 1969, 63], del “modello pragmatico” del rapporto tra scienza e politica, nel quale viene contemplata sia la possibilità di un esame razionale del rapporto tra tecnica e scelta pratica, sia la possibilità di discussione da parte dell’opinione pubblica. In quest’ultimo contesto, il confronto tra scienza e opinione pubblica si traduce in un modello circolare di trasmissione delle questioni di carattere pratico in problematiche di carattere scientifico e nella loro restituzione, sotto forma di informazioni scientifiche, all’opinione pubblica. Si tratta di un concetto molto vicino a quello espresso da Giddens [1994:27] con la definizione di “doppia ermeneutica”. Giddens, inoltre, ha una visione del proprio ruolo che rientra nella figura dell’“intellettuale del governo”, un personaggio inserito nelle reti di potere politiche mediatiche e universitarie, e capace di utilizzare le sue competenze per “dire aux gouvernants ce qu’ils devraient faire et aux citoyens ce qu’ils doivent penser” e che ritiene legittimo tradurre il sapere in indicazioni di carattere prescrittivo che dicano alle persone cosa devono fare [Tournadre-Plancq 2008, 13].

A distanza di anni, alcuni rilievi critici mossi da Dahrendorf e da Habermas alla “Terza via” si rivelano corretti: basti richiamare l’obiezione di trascurare i

rischi per la democrazia derivanti dalla cosiddetta “Sindrome di Singapore”, o di non prendere in seria considerazione i rischi della flessibilità e della crescita delle diseguaglianze per la coesione sociale e, allo stesso tempo, per la tenuta della democrazia. La “Terza via” ha mostrato la sua scarsa utilità nell’analisi delle conseguenze dei processi di cambiamento prodotti dalla globalizzazione e dalla rivoluzione tecnologica, e nel prefigurare tendenze e soluzioni ai problemi emergenti. Come già Robert Geyer metteva in evidenza, utilizzando la critica di Dahrendorf, la “Terza via” rappresenta

A fundamental «complexity» shift within the social sciences. Giddens ability to partially recognise and integrate this shift into the theory of the third way gives his work much of its power and coherence. However, his unwillingness to accept the full implications of a complexity frame of reference, allegiance to the left and determination to be «radical» blinds him to the implications of his own thinking. Consequently, he leaves the theory open to the aforementioned criticisms. However, if one can come to grips with the complexity shift, one can go beyond both Giddens and his critics and thus «beyond the third way» [2003, tr. it. 2003, 1].

Riferimenti bibliografici

- AMPOLA, M., CORCHIA, L.,
2010, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, Ets, Pisa.
- ARMSTRONG, L.,
1999, *Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time by Pierre Bourdieu, Richard Nice*, in "Labour", 44, pp. 305-306.
- BAUMAN, Z.,
1989, *Hermeneutics and Modern Social Theory*, in D. Held, J.B. Thompson (eds.), *Social Theory of Modern Societies – Anthony Giddens and his Critics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 34-55.
- CORCHIA, L.,
2019, *Dahrendorfe Habermas. Unsodalizio intellettuale*, in "Società Mutamento Politica", 10(19), pp. 141-156.
- CROUCH, C.,
2019, *Identità perdute. Globalizzazione e nazionalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2019.
- DAHRENDORF, R.,
1984, *Pensare e fare politica*, Laterza, Roma-Bari, 1985.
1985, *Law and Order*, Stevens, London.
1988, *Il conflitto sociale nella modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
1990, *1989. Riflessioni sulla rivoluzione in Europa: Lettera immaginaria a un amico di Varsavia*, Laterza, Roma-Bari, 1990.
1995, *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
2003, *Libertà attiva. Sei lezioni su un mondo instabile*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
2004, *La società riaperta. Dal crollo del muro alla guerra in Iraq*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
2009, *Dopo la crisi. Torniamo all'etica protestante?*, Laterza, Roma-Bari, 2015.
- DRIVER, S., MARTELL, L.,
2000, *Left, Right and the Third Way*, in "Policy and Politics", 28(2).

FRANCESCHINI, E.,

2015, *Anthony Giddens: “La Terza via è morta travolta da tecnologia e globalizzazione”*, in “La Repubblica”, 3 aprile.

FUDGE, S., WILLIAMS, S.

2006, *Beyond Left and Right: Can the Third Way Deliver a Reinvigorated Social Democracy?*, in “Critical Sociology”, 32(4), pp. 583-601.

GEYER, R.,

2003, *Beyond the Third Way: The Science of Complexity and the Politics of Choice*, in “The British Journal of Politics and International Relations”, 5(2), pp. 237-257.

GIDDENS, A.,

1998, *La Terza via*, Il Saggiatore, Milano, 1999.

1999, *Runaway World: How Globalization Is Shaping Our Lives*, Polity Press, Cambridge.

2000, *The Third Way and Its Critics*, Polity Press, Cambridge.

2002, *Where Now for New Labour?*, Polity Press, Cambridge.

GREENER, I.,

2002, *Agency, Social Theory and Social Policy*, in “Critical Social Policy”, 22(4), pp. 300-337.

HABERMAS, J.,

1964, *Scientificizzazione della politica e opinione pubblica*, in Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari, 1969, pp. 163-181.

1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.

1996, *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 1988, pp. 119-140.

1998, *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Feltrinelli, Milano, 1999, pp. 29-101.

1999, *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, cit., pp. 103-123.

2001, *Perché l'Europa ha bisogno di una costituzione?*, in Id., *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano, 2004, pp. 57-80.

HALE, S., LEGGETT, W., MARTELL, L. (EDS.)
2004, *The Third Way and beyond. Criticisms, futures, alternatives*, Manchester University Press, Manchester-New York.

KOLARZ, P.,
2016, *Giddens and Politics beyond the Third Way. Utopian Realism in the Late Modern Age*, Palgrave MacMillan, London-New York.

KÜHNE, O.,
2017, *Zur Aktualität von Ralf Dahrendorf: Einführung in sein Werk*, Wiesbaden, Springer-Verlag.

LEIGH, A.,
2003, *The Rise and Fall of the Third Way*, in "Australian Quarterly", 75(2), pp. 10-15.

LEONARDI, L.,
2019 *Ipotesi di quadratura del cerchio. Diseguaglianze, chances di vita e politica sociale in Ralf Dahrendorf*, in "Società Mutamento Politica", 10(19), pp. 127-139.

MANNHEIM, K.,
1943, *Diagnosi del nostro tempo*, Mondadori, Milano, 1951.

MEIFORT, F.,
2019 *The Border Crosser: Ralf Dahrendorf as a Public Intellectual between Theory and Practice*, in "Società Mutamento Politica", 10(19), pp. 67-76.

PIERSON, P.,
1994 *Dismantling the Welfare State? Reagan, Thatcher, and the Politics of Retrenchment*, Cambridge, Cambridge University Press.

TOURAINÉ, A.,
1999, *Come liberarsi dal Liberismo*, Il Saggiatore, Milano, 2000.

TOURNADRE-PLANCQ, J.,
2008, *Un “intellectuel consacré ” dans l’espace politique: le cas d’Anthony Giddens*, in
“Socio-logos”, 3.

ZIELONKA, I.,
2018, *Contro-rivoluzione. La disfatta dell’Europa liberale*, Laterza, Roma-Bari, 2018.

Laura Leonardi

Dahrendorf, Habermas, Giddens e il dibattito sulla “Terza via”. La diagnosi del cambiamento e il controverso rapporto tra teoria e prassi

Nonostante sia ormai considerata superata anche dal suo principale ideatore, Anthony Giddens, alcuni principi e orientamenti che caratterizzano la “Terza via” sono penetrati nelle agende e nelle politiche adottate da governi neo-laburisti e socialdemocratici negli anni a seguire fino ad arrivare ai nostri giorni. In questo contributo si propone una riflessione a partire dalle tesi critiche sviluppate da Dahrendorf e Habermas e sui concetti chiave della teoria sociale su cui si basa. Ripercorrendone i punti principali, ci si sofferma in particolare sui differenti approcci, che li separano da Giddens, riguardo alla questione delle risposte alla globalizzazione da parte degli stati nazionali, alla politica sociale, al *welfare*, ai vincoli alla libertà di agency individuale e della democrazia.

Parole chiave

Terza via, globalizzazione, teoria e prassi

Laura Leonardi è professore associato di Sociologia generale all’Università di Firenze e titolare di Cattedra Jean Monnet dal 2008. La sua attività di ricerca è centrata sui temi del conflitto e del mutamento sociale, delle disuguaglianze sociali e nell’ambito della teoria sociologica. Dagli anni Novanta ha concentrato parte dei suoi studi sulle trasformazioni sociali collegate al processo d’integrazione europea e alla globalizzazione, con un focus su cittadinanza sociale, identità e solidarietà. Ha approfondito lo studio della teoria di Dahrendorf, attraverso una proficua collaborazione con l’autore durante gli anni del dottorato di ricerca. Tra le pubblicazioni sullo studioso tedesco: *Introduzione a Ralf Dahrendorf* [2014]; *Gli equilibri instabili della cittadinanza sociale tra crisi della democrazia e trasformazioni del capitalismo. Un’analisi a partire dalla rivisitazione di Ralf Dahrendorf* [2015]; *Ipotesi di quadratura del cerchio. Diseguaglianze, chances di vita e politica sociale in Ralf Dahrendorf* [2019]; *Ralf Dahrendorf. Between Social Theory and Political Praxis* [con Olaf Kühne, 2020].

ROBERTA IANNONE, ILARIA IANNUZZI

La tirannia dell'intimità. Mondi di vita e privatizzazione in Sennett e Habermas

In questo articolo ricostruiremo il concetto di tirannia dell'intimità presentato da Richard Sennett nell'opera *Il declino dell'uomo pubblico* [1974, tr. it. 2006]. A tal fine opereremo un confronto tra questa concezione e le elaborazioni che, su temi affini, ha portato avanti nel tempo Jürgen Habermas¹. Entrambi gli Autori, infatti, si soffermano su un processo di svuotamento della sfera pubblica e sul contestuale indebolimento motivazionale tipico della privatizzazione dell'esperienza. Analizzare i punti di contatto e quelli di divergenza tra le due prospettive aiuta a restituire la complessità di certe tematiche, mentre uno sguardo alle relazioni tra questi grandi studiosi, più che incuriosire, può aiutare a sintonizzarsi sullo spirito del tempo da loro vissuto e studiato e a noi trasmesso. Un tempo che è anche il nostro, quello attuale, e che questi Autori ci raccontano con scambi epistolari e momenti di incontro e di riflessione, prim'ancora che con dense e appaganti pagine di libri.

1. Anche se il presente articolo è frutto del lavoro congiunto delle due autrici, ai fini di una più puntuale attribuzione redazionale, i paragrafi 1, 3, 4 e 5 sono riconducibili a Roberta Iannone, mentre i paragrafi 2, 6, 7 e 8 a Ilaria Iannuzzi.

1. Le strade della teoria sociologica contemporanea

Se c'è un tratto comune alla teoria sociologica contemporanea, forse questo tratto è dato da una declinazione spiccatamente al plurale. Ci riferiamo a quel plurale di orientamenti talmente “ingombrante” da rendere difficile persino una prospettiva generica di sintesi. Più che un'impresa comune, le riflessioni di autori come Goffman, Giddens, Foucault e Habermas, ma anche – sul versante più empirico – Castells, Beck, Bauman e dei coniugi Sassen e Sennett, appaiono allora come spaccati di mondi quasi inconciliabili e sentieri obbligati a senso unico.

Ci sono teorie, però, in cui la vicinanza delle chiavi di lettura, pur non essendo autoevidente, non è per questo assente. In casi del genere, l'incontro tra queste teorie può essere scorto solo ad un'indagine più attenta. Seguire la strada degli accostamenti può allora aiutare a far emergere punti di contatto e divergenze altrimenti non ravvisabili e analogie proprie di fenomeni e sensi di esperienza medesimi o, quantomeno, affini. Di conseguenza, una maggiore esaustività di elementi conoscitivi non potrà che seguire come logico (e auspicabile) risultato, sia pure con una complessità, a quel punto, inevitabilmente maggiore, di temi e problemi.

È quanto emerge affiancando le riflessioni di due grandi sociologi della metà del Novecento, Jürgen Habermas e Richard Sennett. Autori apparentemente distanti (per età, geografia e scuola di pensiero), ma in realtà molto vicini. Talmente vicini da concepire quella “libera discussione” e quella “critica aperta” da loro tanto studiata sul piano teorico, una prassi reiterata ed esplorata vicendevolmente, e capace di andare ben al di là di una mera dichiarazione di principio sul progresso del sapere.

2. Habermas e Sennett: un mondo di vita in comune

La corrispondenza di cui ci perviene traccia evidenza una intensa e ininterrotta relazione epistolare della durata di almeno quindici-venti anni, che si colloca tra gli anni Settanta e Novanta del secolo scorso. Non sembra sia un caso che tale

fecondo carteggio si realizzi esattamente nel periodo storico in cui profondi sono i cambiamenti che si verificano in termini di privatizzazione della sfera pubblica. Secondo quanto risulta dal carteggio custodito nell'archivio della Biblioteca universitaria J. C. Senckenberg della Johann Wolfgang Goethe-Universität di Francoforte², a seguito di un tentativo di incontro previsto nel 1976 e mai avvenuto, Sennett e Habermas riuscirono a vedersi nel 1981, anno in cui Habermas, il 5 marzo, tenne a New York una "James Lecture" dal titolo "Modernità versus Postmodernità"³. Si trattava proprio del "The New York Institute for the Humanities" (NYIH), l'Istituto fondato da Sennett nel 1976.

Anche Sennett fu ospite da Habermas. In particolare, una lettera datata 6 dicembre 1983, ci riporta l'invito che Habermas fece a Sennett di recarsi a Francoforte a tenere una lezione. In quella stessa lettera, inoltre, Habermas fece presente l'interesse manifestato da parte di Günther Busch – responsabile della casa editrice Fischer, che aveva curato l'edizione tedesca de *Il declino dell'uomo pubblico* [1974, tr. it. 2006] – a che Sennett tenesse una conferenza, proprio alla luce del grande successo che la sua opera riscosse in Germania a seguito della pubblicazione avvenuta nello stesso 1983. Tutto ciò rende ben evidente quanto intensi e costanti fossero, in quegli anni, i rapporti che Sennett ebbe con la Germania e quelli che Habermas ebbe con gli Stati Uniti.

Vi sono, per di più, ulteriori occasioni che attestano i prolifici e ripetuti scambi tra i due Autori e i rispettivi contesti nazionali e culturali. Basti pensare all'importante ruolo rivestito da Habermas nella presentazione della bozza di ciò che sarebbe poi diventato il libro di Sennett intitolato *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization*, edito da W.W. Norton nel 1994 e tradotto in tedesco già nell'anno successivo. La bozza, infatti, fu presentata da Sennett proprio alla Goethe Universität, nella quale lavorava Habermas, nel 1992. Nella pagina che Sennett riservò ai ringraziamenti, dedicò ad Habermas un omaggio speciale, per aver riflettuto insieme sui numerosi problemi affrontati nel volume.

2. La corrispondenza tra Habermas e Sennett ci è stata gentilmente messa a disposizione da Luca Corchia.

3. Tema in continuità con quanto egli ebbe ad affermare nel settembre del 1980 a Francoforte, in occasione del premio Adorno a lui elargito dalla stessa città.

A testimonianza aggiuntiva del legame professionale e personale tra i due, vi è il loro desiderio di incontrarsi che continuò a manifestarsi anche negli anni a seguire. La corrispondenza epistolare degli anni tra i decenni 1980 e 1990 attesta senza dubbio questa ferma volontà. Rilevante, da questo punto di vista, ciò che ne emerge. Ad esempio, l'invito che nel 1982 Sennett fece ad Habermas a partecipare a New York a un seminario insieme a Foucault sulla relazione tra formazioni discorsive e passioni politiche (l'attenzione di Sennett, come noto, in quegli anni è rivolta in particolare al sentimento della fratellanza). O ancora, il viaggio che Sennett fece a Francoforte nell'autunno del 1991, a riprova di come, ancora negli anni Novanta, il rapporto tra i due era più vivo e fecondo che mai, sia dal punto di vista personale, sia da quello professionale.

L'ampia stima personale è ben evidente, poi, se si pensa che Sennett inviò ripetutamente ad Habermas alcuni dei suoi scritti, e, in particolare, non soltanto le sue opere scientifiche, ma anche i suoi romanzi, quali *The Frog Who Dared to Croak* [1982] e *An Evening of Brahms* [1984].

Interessante anche, infine, il ruolo rivestito dalla “The New School For Social Research” (NSSR), o “The New University” o “The New School”, come elemento ulteriore di contatto fra i due Autori. La New School, come noto, è fortemente ancorata alla teoria critica della Scuola di Francoforte. L'influenza di Habermas è, dunque, particolarmente apprezzata, tanto che lo stesso Habermas vi ha insegnato – e fu “Theodor Heuss Professor” – per la prima volta nel 1967. La New School ha rappresentato un punto di riferimento anche per Sennett, il quale ebbe contatti con questa Scuola attraverso il NY Salon – un'organizzazione di New York composta da accademici, intellettuali, artisti e personalità pubbliche – di cui fa parte.

3. Oltre il vissuto: lo spirito del tempo

Mutatis mutandis rispetto ai temi specifici di cui si sono occupati, come si evince tra le righe della corrispondenza e gli scambi di attenzione reciproca, ad accomunare questi Autori è innanzitutto lo stesso spirito del tempo. Uno spirito fatto di modernità radicale e di fenomenologie specifiche che entrambi gli

Autori si preoccupano di difendere e ridefinire, sia pure a partire da una profonda critica, senza abbandonarsi in inutili nostalgie, ma con la volontà ferma di fare tesoro delle nuove acquisizioni insite nel mutamento sociale, scartandone semmai limiti, imperfezioni e derive. Così entrambi, quali che siano i loro punti di partenza, così come quelli di arrivo, quali che siano le città di incontro, a New York come a Francoforte, quali che siano le età specifiche che si ritrovano a vivere e le decadi che li separano (Habermas nasce nel '29, Sennett nel '43), al di là delle diverse esperienze di vita e di pensiero, si ritrovano a fare costantemente i conti innanzitutto, e al netto dei temi trattati, con la crisi della fiducia illuministica nel progresso. Habermas rimarrà più attaccato al potenziale emancipatorio dell'illuminismo. Sennett si può dire che venga trascinato maggiormente da questa crisi. Ma in entrambi i casi l'obiettivo rimarrà, rimane, quello di restituire senso a un mondo in transizione; quello di recuperare il timone del significato connesso alla critica e al dibattito aperto propugnato dagli illuministi e contro ogni velleità postmoderna o poststrutturalista di abbandono. Habermas lo fa cercando costantemente nuovi presupposti sociologici per rinnovare una Scuola di Francoforte ormai in crisi e fondandone la cosiddetta "seconda generazione" (di conoscenze e di acquisizioni al passo con i tempi); Sennett, a partire da tutt'altra tradizione di pensiero, quella che lo ha reso allievo di Riesman e della sociologia di Chicago.

D'altra parte, che questi due Autori, al di là del fenomeno di volta in volta prescelto come oggetto di studio, non siano mai stati distanti per finalità conoscitive, è evidente nella comune volontà di andare oltre la comprensione/spiegazione del mondo sociale, senza essere prescrittivi, ma nella consapevolezza che il sapere scientifico sociale è tale se aiuta a superare tanto le ristrettezze psicologiche del singolo, quanto le restrizioni sociali della collettività.

Lo spirito del tempo che Habermas e Sennett condividono è fatto, dunque, anche di fenomeni – quali la vacuità del privato, declinata anche come narcisismo, e l'intimità – su cui i due Autori cercano di trovare la propria strada conoscitiva, la propria chiave di lettura, vicina e al tempo stesso difforme nelle loro impostazioni, così come affine ma distante dalle più note ed attuali elaborazioni di altri autorevoli studiosi contemporanei. Ci si riferisce in particolare alle più note riflessioni di Bauman su una liquidità che facilmente diventa narcisismo, senza che sia ancora del tutto chiaro se si tratti semplicemente di una "patologia

della personalità soggettiva”, oppure di un vero e proprio “disturbo sociale che contraddistingue la prassi delle interazioni” [2017, tr. it. 2017, 124]. Ma è anche il caso del “narcisismo minimalista” [Cesareo, Vaccarini 2012], diverso dalle versioni più note alla psicoanalisi – come possono essere il “narcisismo fisiologico” e quello “patologico” –, a motivo della chiusura che con esso si realizza della soggettività nell’autoreferenzialità, incapace a quel punto di costruire relazioni fondate sul riconoscimento dell’altro e di pensare e agire progettualmente.

Si tratta, dunque, di uno spirito del tempo in cui il narcisismo smette di essere un disturbo psicologico tra tanti per divenire la forma mentis di una intera società [Lasch 1979, tr. it. 1992], fatta di intimismo, psicologismo, edonismo, bisogno d’informazione e disincanto del mondo [Lipovetsky 1983, tr. it. 2013].

Tutto questo, come noto, ha il suo corrispettivo nello svuotamento della sfera pubblica e nella spettacolarizzazione della politica, come anche della religione, dello sport, dell’istruzione e del commercio trasformati ognuno in un’appendice congeniale dello spettacolo, “senza che la gente se ne sia accorta e abbia protestato”, e con il risultato che siamo diventati un popolo che si diverte, sì, ma sull’orlo del precipizio [Postman 1985, tr. it. 2002, 4].

4. *La tirannia dell’intimità*

Nell’opera di Sennett *The Fall of Public Man* del 1974, edita in italiano con il titolo *Il declino dell’uomo pubblico* del 1982, queste fenomenologie emergono come fine dell’equilibrio tra vita pubblica e privata. Si tratta di un processo che solo un’indagine attenta può rilevare, nascosto come si trova tra le pieghe di apparenze diverse, che lo avvilluppano e lo nascondono. E si tratta anche di un processo che, per quanto sotterraneo, emerge costantemente in superficie attraverso diverse, e per nulla costruttive, manifestazioni. Ci si riferisce in particolare alle minacce per la costruttività dell’ordine sociale costantemente operate da tutti i fenomeni che da quella mancanza di equilibrio derivano e che, in qualche modo, la sostanziano. È il caso innanzitutto dello svuotamento della vita pubblica che finisce per diventare un mero obbligo formale, sia allorché si manifesta come vita politica, sia sottoforma dei rapporti convenzionali con gli estranei.

Questa mancanza di equilibrio si esprime per lo più nel diverso significato che nell'era contemporanea viene attribuito alla sfera privata: non più principio da contrapporre al pubblico e basato, come era nell'antica Roma, sulla trascendenza religiosa del mondo, ma un principio, “una rappresentazione fedele all'essenza della nostra psiche e dei nostri veri sentimenti” [1974, tr. it. 2006, 4]. In questo modo abbiamo cercato “di rendere la vita privata – che consiste nello stare da soli, con i familiari o con gli amici più intimi – un fine in se stessa”. Per questa via “ci si comporta come se la psiche avesse una vita autonoma” [*Ibidem*] e conoscersi diventa, non già un modo per conoscere la realtà e l'Altro, ma semmai se stessi: anche “conoscersi è diventato fine a se stesso” [*Ibidem*].

Non si tratta, quindi, soltanto di un assorbimento nelle questioni di vita personale, nella propria esistenza, più o meno solipsistica essa sia, e nelle proprie emozioni personali: si tratta di far diventare tutto questo un metro, il metro di misurazione e la guida dei rapporti sociali, l'ingrediente fondamentale dell'essere e fare società. L'aspetto dirimente della questione riguarda dunque la capacità performativa di questa concezione psicologica della vita in termini di conseguenze sociali. Per queste ragioni si può parlare, secondo Sennett, di una “visione intimistica della società” [ivi, 5].

Come tutte le forme di intimità, questa lettura – che è anche una pretesa sociale – esige calore, fiducia, sentimento e sua libera espressione. Non c'è ambito della vita associata da cui non ci si aspetti benefici psicologici. Benefici destinati per lo più a rimanere inevitabilmente frustrati, se il mondo esterno per definizione ha un significato indipendente e impersonale che lo sorregge e da cui non si può prescindere, se non a costo di distorsioni.

Mentre quindi l'Io resta prigioniero di un ripiegamento che non cura né realizza, ma lo ammalia, intorno a lui i costi sociali di questo nuovo scenario crescono, non diminuiscono. Per questa via il mondo dei sentimenti intimi si fa infinito, privo di confini e oggetto di interesse incondizionato e “l'impersonalità” appassiona solo se viene personalizzata. La partecipazione con estranei a finalità sociali diminuisce di pari passo con la crescita delle questioni individuali che, se non lo sono dall'origine, lo diventano, distorte a quel punto da motivazioni e finalità psicologiche. Così, mentre i rapporti intimi si deformano, quelli pubblici si svuotano e si impoveriscono. Il pubblico, lo spazio pubblico perde di valore in

quanto tale, si svuota, muore. È questa la fine dell'equilibrio tra vita pubblica e vita privata e l'avvento di un privato sempre più contrapposto al pubblico.

Si può essere tentati di leggere l'isolamento, il silenzio, la chiusura nella sfera psichica, la mancanza di impegno e l'assorbimento in se stessi nei termini psicologici di una mancanza di volontà e di desiderio. Ma come si è arrivati a questa perdita di aspirazioni, si chiede Sennett? Come è possibile che intere società siano cadute in questo stato individuale e collettivo?

Le pagine di Sennett, lungi dall'essere una mera spiegazione in chiave psicologica del comportamento individuale, si sforzano di cogliere semmai le determinanti strutturali e processuali di tipo sociale che presiedono a questo tipo di cambiamento.

Determinanti che Sennett non ha dubbi sulla possibilità di rintracciare, da un lato nel declino dell'*Ancien Régime*, dall'altro nell'avvento di una nuova cultura: la cultura capitalista, secolarizzata e urbana.

Il problema, quindi, diventa di tipo psicologico, ma nasce sociale. E c'è un'eredità ottocentesca alla base del tracollo della vita pubblica. Un'eredità che rende il comportamento pubblico sempre più una mera questione di osservazione, di partecipazione passiva e una sorta di voyeurismo, vale a dire una "gastronomia dell'occhio" [ivi, 32] per dirla con Balzac citato da Sennett. È il paradosso dell'isolamento nella piena visibilità "che incombe sulla vita pubblica moderna" e affonda le sue radici nel "diritto al silenzio" [*Ibidem*] sorto nel secolo scorso. "Le ossessioni dell'io", ammonisce incessantemente l'Autore, sono allora un tentativo di risolvere gli intricati problemi del secolo scorso negandoli. Il rifugio nell'intimità è un tentativo di risolvere il problema del pubblico negando l'esistenza del pubblico stesso.

Cogliere il senso e il significato sociale di queste trasformazioni, nelle loro origini – che non possono che essere sociali – e nelle loro conseguenze – sociali esse stesse – è il senso dello sforzo conoscitivo di questo Autore, ma anche dei suoi più proficui e promettenti rapporti con Habermas.

5. *Il privatismo familistico-professionale in Habermas*

Il ripiegamento privatistico dell'uomo contemporaneo non può dirsi, in effetti, "una scoperta" di Sennett. Se c'è un Autore noto per aver trattato il tema della crisi della sfera pubblica e del suo svuotamento, così come la problematica connessa all'edulcorazione dei confini fra pubblico e privato in virtù di un trionfo del privatismo, senz'altro questo Autore è Habermas e l'opera (*in primis*) è *Storia e critica dell'opinione pubblica*. "L'analisi della 'tendenza progressiva' verso una spoliticizzazione dei cittadini costituisce", infatti, "uno dei temi centrali di Habermas" [Ampola, Corchia 2010, 176] e si può dire che sia l'altra faccia della medaglia del privatismo. Per privatismo Habermas intende, in effetti, proprio "l'astinenza politica combinata con un orientamento teso alla carriera, al tempo libero e al consumo" [1973, tr. it. 1975, 41] e che "favorisce l'aspettativa di adeguate compensazioni conformi al sistema (sotto forma di denaro, tempo, libero e sicurezza)" [*Ibidem*]. "Privatismo dei cittadini significa: interesse per le prestazioni di controllo e di approvvigionamento del sistema amministrativo con una partecipazione ridotta, ma adeguata alle possibilità previste istituzionalmente, al processo legittimatorio (elevato orientamento di output – contro ridotto orientamento di input). Il privatismo di cittadini corrisponde dunque alle strutture di una sfera pubblica, spoliticizzata" [ivi, 84] e corrisponde alla convinzione che "i bisogni di autorealizzazione si soddisfino principalmente nelle sfere della vita privata, ossia nelle "reti relazionali della famiglia e del 'giro d'amici' – vicini di casa, colleghi di lavoro e conoscenti vari" [Ampola, Corchia 2010, 178].

Complementare al privatismo dei cittadini è il privatismo familiar-professionale. "Esso consiste in un orientamento familiare con interessi sviluppati nel senso del consumo e del tempo libero da una parte e dall'altra in un orientamento carrieristico conforme alla concorrenza per lo status. Questo privatismo corrisponde dunque alle strutture di un sistema di formazione e di occupazione regolato mediante la concorrenza nella prestazione" [Habermas 1973, tr. it. 1975, 84]. Secondo Habermas "entrambi i modelli motivazionali sono vitali alla sussistenza del sistema *politico* e di quello *economico*" [*Ibidem*] e difficilmente l'uno potrebbe esistere senza l'altro.

Anche nell'opera *Teoria dell'agire comunicativo* [1981], Habermas descrive la “colonizzazione della sfera pubblica” come l’“inaridimento della formazione dell’opinione e della volontà”, l’estensione della “mobilitazione pianificata della lealtà di massa” e lo “sganciamento” delle decisioni burocratiche dalle fonti della legittimazione della sfera pubblica [1981 tr. it. 1986, 982; Ampola, Corchia 2010, 176]. Una “rimozione degli elementi morali”, ciò che si attua nella sfera pubblica politica e che produce un “rischioso vuoto solidaristico” che i mezzi amministrativi non possono più ricreare [*Ibidem*], mentre avanza dall’altro lato la “colonizzazione della sfera privata” da parte dell’economia.

In questo senso Sennett ed Habermas condividono pienamente l’assunto della “privatizzazione dell’esperienza”, ma le differenze anche contenutistiche restano sostanziali. Per Habermas, infatti, come si evince dalle citazioni del suo pensiero che sono state riportate, la dimensione economica resta centrale dall’inizio alla fine del processo. La stessa “colonizzazione dei mondi vitali”, altra espressione tipica e nota dell’Autore, altro non è che imperativo economico e di potere burocratizzato che si impone con tutto il suo potere coercitivo. È coazione di questo imperativo che si sostituisce alle procedure comunicative volte all’“intesa”. È processo di “ridefinizione delle attese di autorealizzazione degli individui intorno al lavoro e al consumo proprio e familiare”. Lo “stile edonistico di vita personale che trova il luogo d’elezione nella famiglia, nel lavoro e nel consumo” e “gli atteggiamenti clientelari nei confronti dei servizi dello Stato sociale”, così come “il completo disinteresse verso le istituzioni politiche” [*Ibidem*] si spiegano fondamentalmente, se non esclusivamente, a partire dalla colonizzazione dei mondi vitali da parte dell’economia.

In questo Habermas sembra mantenersi perfettamente nel solco della Scuola di Francoforte e di un percorso conoscitivo economicamente e capitalistamente inteso, produttore del “mondo amministrato” di Horkheimer, così come della mancanza di confine tra la funzione essenziale e quella strumentale della ragione, e tra la ragione oggettiva e soggettiva.

In Sennett, invece, il capitalismo resta semmai una causa e non un tratto determinante del privatismo. Quest’ultimo, prim’ancora che essere contrassegnato dalla logica dell’utile e dell’interesse, dal compromesso che si sostituisce al consenso, e dalla “concorrenza degli interessi privati organizzati” [Habermas 1962,

tr. it. 2005, 207] che penetrano nella sfera pubblica, è semmai contrassegnato dalla tirannia dell'intimità, da ciò che abbiamo descritto come “ricerca romantica della personalità” e “dell'autorealizzazione”. È “assorbimento vorace nei bisogni dell'Io” e narcisismo imperante e incontrastato.

Il capitalismo e la logica economicistica entrano in gioco come causa di questi effetti, ma senza mantenersi in essi in termini di coazione del relativo registro comunicativo e vi entrano più come causa culturale che materialmente intesa. L'accento, infatti, cade sulla cultura capitalistica, sullo “spirito” prim'ancora che sul “corpo” del capitalismo – per dirla con Sombart [1913; 1916] – e su una cultura che è anche secolarizzata e urbana.

6. Tra teorie psicologiche ed economiche: la teoria sociologica di Sennett e di Habermas

Volendo schematizzare, si potrebbe dunque dire che, prima di Sennett e come riconosciuto dallo stesso Sennett, in tema di “privatismo”, la letteratura sociologica abbia conosciuto due grandi correnti: una di matrice fondamentale psicologica, attenta agli effetti del privatismo, e una di stampo più marcatamente economicistico, attenta invece alle cause materiali di questo effetto. Nella prima tradizione lo stesso Sennett annovera autori quali Adorno, Trilling, ma anche de Tocqueville e la sua Scuola. La seconda, invece, a detta dello stesso Sennett, è tipicamente riconducibile alla Scuola di Francoforte e ad Habermas *in primis*.

È, in particolare, rispetto a questo secondo elemento che si muove la critica che il sociologo americano porta avanti nei confronti dell'impostazione del collega tedesco nell'opera *Il declino dell'uomo pubblico*. Secondo Sennett, l'analisi di Habermas, in piena corrispondenza con quanto portato avanti dalla Scuola di Francoforte nel secondo dopoguerra, si sarebbe allontanata dalla “profondità psicologica” di autori quali Adorno e Horkheimer, optando per l'adozione di un'ottica più “economica” [Sennett 1974, tr. it. 2006, 37]. In questo senso, l'attenzione per l'economia è intesa come attenzione verso ciò che concerne la produzione dei mezzi di sostentamento.

Ancora una volta, e in particolare da quanto si legge in quest'opera di Sennett, sarebbe quindi l'ottica prevalentemente materialistica a costituire, in Habermas,

la lente attraverso cui leggere i mutamenti della sfera pubblica nella direzione di una crescente privatizzazione dell’“ideologia borghese” [*Ibidem*]. Si tratta, in altri termini, dell’esame degli effetti prodotti dal capitalismo moderno rispetto alla dimensione personale del lavoratore e, cioè, la tendenza di quest’ultimo a ripiegarsi sulla sfera privata della famiglia e dell’educazione dei figli come risposta, come reazione, all’impersonalità che contraddistingue le proprie condizioni lavorative. In questa direzione, il focus è dato dagli esiti prodotti dalla ampiamente nota teoria marxiana dell’alienazione. Una lettura, questa, che, secondo Sennett, rischia di trasformarsi in una visione “unidimensionale” [ivi, 38] del problema: una visione prettamente economicistica che, seppur positivamente dotata di un proprio linguaggio specifico, corre il pericolo di sottovalutare o non considerare affatto quell’insieme di condizioni sociali altre rispetto all’elemento economico tout court, che pure influiscono notevolmente sulla dimensione della privatizzazione della sfera pubblica. L’“assorbimento in se stessi” [*Ibidem*] si rivela, così, una questione le cui radici non sarebbe possibile analizzare adottando unicamente l’approccio strettamente economico che la riconduce soltanto ai temi della personalizzazione e dell’alienazione. Essenziale, cioè, è il ruolo del “potenziale espressivo degli esseri umani” [*Ibidem*], il quale può essere incoraggiato o represso da numerose condizioni sociali, differenti da quelle di matrice meramente economica.

L’analisi di Sennett relativa all’erosione della sfera pubblica assume, dunque, i connotati di una vera e propria “teoria del soggetto”, in base alla quale il soggetto non consiste soltanto “in ciò che l’occhio vede” [*Ibidem*], ma altresì in quel problema latente che si lega alle condizioni nelle quali i soggetti possono esprimersi vicendevolmente in maniera efficace. Interessante, da questo punto di vista, il riferimento all’elemento della comunicazione fra i soggetti e la connessa affinità con l’accezione habermasiana della sfera pubblica della teoria dell’agire comunicativo [1981, tr. it. 1986].

L’interpretazione di Sennett invoca, dunque, l’esigenza di considerare la molteplicità delle condizioni sociali e culturali. Naturalmente, ciò non può significare ridurre l’analisi habermasiana a un’analisi meramente economicistica di stampo marxiano, la quale, come noto, pur costituendo la base di partenza dell’impostazione della Scuola di Francoforte, non ne rappresenterà il punto di arrivo.

L'attenzione di Sennett si appunta, quindi, sulla crisi della sfera pubblica intesa non come la causa, ma come l'effetto del dispiegarsi di più condizioni, che fanno sì che emerga il mito della personalità e dell'intimità.

Ciò comporta l'insufficienza non soltanto di un approccio esclusivamente economicistico, ma anche di un approccio psicologico che intende imporsi come la via principale attraverso cui leggere il sociale. Questo aspetto è ben evidente nella teoria di Sennett, in particolare laddove l'Autore mostra come i rischi connessi a una visione intimistica della società e alla privatizzazione della vita pubblica siano strettamente legati all'affermazione di una "concezione psicologica della vita" [Sennett 1974, tr. it. 2006, 5], che si riverbera anche in una "psicologizzazione del linguaggio politico" [ivi, 33]. Tale concezione psicologica altro non è che il progressivo aumento d'importanza della sfera dell'Io all'interno del sociale. In questo senso, l'Io diventa il "maggior peso" [ivi, 4] del soggetto e la conoscenza di sé, invece che rappresentare un mezzo attraverso cui conoscere la realtà, come si è visto, diviene fine a se stessa.

7. La personalità: un banco di prova

Concetto chiave attraverso il quale è possibile provare a comprendere la complessità sociale delle dinamiche che si stringono attorno al tema della privatizzazione della sfera pubblica è, nella visione di Sennett, quello di "personalità". Si tratta di una dimensione estremamente privata che, per via dei cambiamenti che sono stati messi in luce – influenza del capitalismo industriale e visione secolarizzata del mondo – irrompe all'interno della vita pubblica. Come si è visto, il ruolo del capitalismo industriale – dunque, in senso lato, dell'elemento economico – da un lato, appare fondamentale soprattutto nella direzione del "rifugio" [ivi, 23] all'interno della sfera della famiglia borghese intesa: fu questa, infatti, a divenire non già luogo di adattamento e integrazione, ma scudo, reazione all'avvento di un sistema economico che stava sconvolgendo gli antichi meccanismi e che conduceva alla "mistificazione" [*Ibidem*] degli elementi materiali della vita pubblica; dall'altro, non riesce a dare conto totalmente dei cambiamenti verificatisi, a meno che non si voglia intendere i cambiamenti sociali e culturali come delle

mere “conseguenze sovrastrutturali” del determinismo economico capitalistico. È l’idea secolarizzata del mondo che si sostituisce alla visione dell’ordine naturale delle cose.

Quest’ultimo scompare sotto l’influenza di un codice non più trascendente, ma immanente, che ammette una possibilità di conoscenza fondata sul fatto che ogni aspetto della vita, anche il più intimo, come una sensazione o un sentimento, non rientra più in uno schema stabilito a monte. L’istante, il fatto e l’immanente divengono una realtà “in sé e per sé” [ivi, 25]. Questa vera e propria “ristrutturazione del codice della conoscenza profana” [*Ibidem*] muta radicalmente la visione del mondo poiché se ogni fenomeno possiede un significato in sé, un significato autonomo, allora “tutto vale perché tutto potrebbe valere” [*Ibidem*] e ogni separazione tra osservatore e osservato, tra soggetto ed oggetto, tra interno ed esterno, viene meno. Il personale si confonde con l’impersonale e ciascun aspetto della vita – un oggetto o un fenomeno – è conoscibile in quanto possiede vere e proprie qualità psicologiche che devono essere scoperte, al pari dell’individuo. Ciascun aspetto possiederebbe, in altri termini, una personalità, spesso nascosta. Svelando la personalità, portando alla luce ciò che è recondito, l’elemento che la possiede si manifesterebbe per ciò che è.

Ecco, quindi, che se la personalità così intesa diviene la chiave di volta per la comprensione della realtà, ciò non può che condurre alla prevalenza della componente psicologica su qualsiasi altra dimensione. Come se persino la dimensione psicologica si sviluppasse indipendentemente dalle influenze ambientali e dalle condizioni sociali. La personalità appare, dunque, sulla scena pubblica perché costituisce, a tutti gli effetti, la sfera che permette la conoscenza non soltanto di ciò che è costitutivo dell’individuo, ma anche di ciò che dà forma alla sfera pubblica e che la caratterizza.

La considerazione dell’elemento della personalità come elemento centrale all’interno dell’oggetto di studio in questione si lega, pur naturalmente con le dovute differenze di contenuto, all’importante ruolo che la personalità riveste anche per Habermas. Entrambi, cioè, come noto riconoscono nella personalità un fattore di grande importanza anche per la strutturazione di ciò che è pubblico, ciò che fuoriesce dalla dimensione strettamente personale. Si pensi, in tal senso, alla riflessione di Habermas circa l’impossibilità, da parte delle scienze sociali, di ap-

piattirsi su una divisione analitica tra sistema culturale, sistema sociale e sistema della personalità, laddove tali scienze intendano organizzare i concetti essenziali della teoria della società. Il che equivale ad affermare l'inammissibilità di un processo conoscitivo che disgiunge le une dalle altre le componenti del mondo della vita rappresentate dalla cultura, dalla società e dalle strutture della personalità, affidando ciascuna di esse, in maniera separata, alle potenzialità epistemologiche delle scienze dello spirito, della sociologia e della psicologia [Corchia, 2009].

La personalità, sia pure con le dovute diversità, rappresenta, dunque, sia per Sennett che per Habermas, una categoria sociale. Punto centrale, questo, nelle rispettive elaborazioni relative ai mutamenti della sfera pubblica. Recondita, segreta, mistificante oppure di facile interpretazione, la personalità resta una categoria "sempre presente nei rapporti sociali" [Sennett 1974, tr. it. 2006, 193]. È quindi il "principio introspettivo", per tornare a Sennett [ivi, 186], la condizione che contraddistingue l'individuo e la società del XIX secolo. La vita immediata e l'esperienza divengono i criteri attraverso cui svelare ciò in cui il soggetto può credere. La mistificazione della propria condizione, in altri termini, è quanto si verifica: la vita, in ogni suo aspetto, è caricata di significati, mentre gli dèi sono demistificati.

In questa direzione, vita privata e vita pubblica si confondono sempre più e l'equilibrio tra le due sfere dapprima esistente giunge a rottura. Equilibrio che, è bene sottolineare, non è da intendersi come separazione tra due sfere tra loro non comunicanti. Al contrario, la distinzione analitica tra pubblico e privato implica continue contaminazioni e influenze reciproche. Come Sennett afferma in numerose sue opere, infatti, la sfera pubblica è il luogo "dell'intersoggettività" e della "produzione ed elaborazione di significati" [Turnaturi 1999, 226; Sennett 1974, tr. it. 2006; 1991; 1994; 1998]. Ne deriva che la caduta dell'uomo pubblico non è traducibile unicamente nei termini di una "decadenza fisiologica" [Turnaturi 1999, 227] del pubblico, poiché contempla anche pratiche ed interazioni che hanno luogo nella sfera privata. Allo stesso modo, il mutamento di quest'ultima nella direzione, sempre più forte ed evidente, dell'intimità, è connesso ai processi che si verificano nell'ambito della sfera pubblica. Ad emergere è anche il cambiamento del significato dell'esperienza vissuta in pubblico. Se nell'epoca dell'*Ancien Régime*, la partecipazione alla vita pubblica era concepita come funzionale alla

formazione dell'ordine sociale, con la scomparsa della strutturazione propria di quest'epoca, l'esperienza mondana diviene funzionale alla formazione della personalità [Rampazi 2014]. L'ordine sociale è, così, sostituito dalla sfera della personalità. La modernità scivola velocemente verso lo "psicologismo" – forti, rispetto a questo punto, sono i richiami a Simmel – e l'irruzione della dimensione dell'interiorità all'interno delle relazioni sociali finisce per produrre effetti deleteri per la sfera pubblica [ivi, 53]. Niente ha senso al di fuori della dimensione personale, il che significa che, secondo questo modo di vedere le cose, niente possiede una sua influenza al di fuori della sfera personale. Scompare il ruolo di qualsivoglia variabile culturale o sociale e finanche l'appartenenza a una classe finisce per essere concepita unicamente come il prodotto di capacità e sforzi personali anziché come il frutto di un insieme di condizioni di vario tipo.

Ciò che Sennett intende mettere in luce è che l'intimismo in questione non è soltanto una condizione o un elemento, ma rappresenta una vera e propria visione del mondo, attraverso la quale si cerca di fronteggiare la complessità del sociale ricercando "un principio intimo, essenziale" [Sennett 1974, tr. it. 2006, 271], rimuovendo, in questo modo, le variabili del caso e della necessità, giacché ogni fatto sociale è trasformato in simboli personali. La domanda "Che cosa provo?" costituisce l'interrogativo tipico della tirannia intimista, che persuade sino al punto di far credere che persino le interazioni sociali siano la manifestazione della personalità. Così, nella società attuale lo sviluppo della personalità si impone come l'obiettivo principale da soddisfare, rispetto al quale l'impegno sociale e i legami sociali non soltanto non possono che passare in secondo piano, ma divengono finanche antitetici all'obiettivo primario.

I principi del "narcisismo" e della "*Gemeinschaft* distruttiva", tipici della società caratterizzata dalla tirannia dell'intimità, sono ben rappresentativi della deriva psicologista di cui parla Sennett [ivi, 272]. L'enfasi sulla dimensione della comunità – che Sennett definisce, appunto, distruttiva – ne è un chiaro segnale. Se l'identità di una comunità, dunque l'identità collettiva, trova un suo importante fondamento nella sfera dell'azione comune, con la crisi della vita pubblica, il rapporto tra azione comune e identità collettiva si incrina. L'identità collettiva perde i suoi connotati originari e si trasforma nella credenza dell'esistenza di una "personalità collettiva" [ivi, 271]. Ma, elemento ancora più critico, quanto più la

vita del gruppo risente dell'immagine di una personalità collettiva, tantomeno il gruppo diventa capace "di difendere i propri interessi collettivi" [ivi, 276], così come emerge con evidenza nel caso della lotta di classe. Come ebbe ad affermare Wright Mills [1946], più gli individui riconducono la realtà di classe alla propria personalità, meno essi lottano contro le ingiustizie sociali. È la convinzione che la propria posizione sociale sia lo specchio della personalità che è intesa, in questo senso, come l'odierna "falsa coscienza" [Sennett 1974, tr. it. 2006, 404].

Similmente a quanto accade per la categoria della personalità, che diviene un'idea "antisociale" [ivi, 276], la personalità collettiva si oppone all'"azione comune" [*Ibidem*]. La comunità è, in altri termini, una questione di "essere' collettivo", piuttosto che di "azione' collettiva" [*Ibidem*]. Tutto ciò avviene con l'eccezione di un unico caso, in cui il gruppo mette in atto una vera e propria azione: è l'atto di rifiuto e di punizione di tutti coloro che sono diversi dagli altri. Il richiamo alla *Gemeinschaft* di töennesiana memoria è, quindi, manifesto, ma nei termini di una comunità distruttiva, una "comunità nella società" che altro non è che "una macchina che gira a vuoto" [*Ibidem*].

Tali cambiamenti, in ogni caso, non si manifestano sotto la forma di rivoluzioni. È quanto Sennett ha voluto mettere in luce parlando di "lunga gestazione" [ivi, 18] a proposito dei cambiamenti inerenti la sfera pubblica – nella direzione di uno svuotamento – e la sfera privata, nella direzione di una perdita del suo equilibrio. La storia umana, da questo punto di vista, non può essere compresa attraverso il modello del "ciclo vitale delle farfalle" [ivi, 26]. In questo senso, è sulla celebrazione dell'oggettività e della "fredda aderenza ai fatti, nel nome della Scienza" [*Ibidem*] che Sennett intende porre l'accento. Come elementi, cioè, che inconsapevolmente avrebbero preparato il terreno proprio al soggettivismo tipico della società attuale.

Conclusioni

In questo articolo ci si è voluti soffermare sulle elaborazioni sociologiche di Sennett e di Habermas relative, nello specifico, alla seconda metà degli anni Settanta e riguardanti le dinamiche di svuotamento della sfera pubblica. Per fare

ciò si è deciso di ricostruire non soltanto il pensiero di entrambi gli Autori, ma anche le relazioni tra loro intercorrenti. Elementi, questi, che, nella loro analisi congiunta, hanno aiutato a far emergere, in maniera sempre più evidente, il peculiare spirito del tempo da essi vissuto. Ci si è concentrati, quindi, sulle specifiche declinazioni del tema fatte proprie dai due Autori – “tirannia dell’intimità”, nel caso di Sennett, e “privatismo familistico-professionale”, nel caso di Habermas – per rintracciarne gli eventuali punti di contatto e di divergenza, con uno sguardo particolare al significato che uno dei concetti chiave del rapporto pubblico-privato, quale quello di “personalità”, assume nelle due teorizzazioni.

Da quanto emerso dovrebbe apparire evidente la centralità della dimensione storica e culturale presente nell’analisi di Sennett. In un certo senso si può dire che è in questa chiave di lettura, attenta ai processi storico-culturali delle società, che è possibile individuare l’originalità del contributo di questo Autore, a parità di tematica e di problematica condivisa con altri studiosi.

Così come la cultura pubblica del XIX secolo è connessa alla cultura dell’illuminismo, allo stesso modo la crisi della sfera pubblica – ma anche della sfera privata – si lega alle condizioni culturali e sociali del secolo scorso. Condizioni che, secondo l’Autore, sono l’espressione di meccanismi contraddittori già presenti *in nuce* nella cultura ottocentesca e che la società attuale, lungi dall’aver sviscerato e superato, si ostina a perpetrare. Questa, infatti, si autoproclama come il rifiuto dell’eredità proveniente dal secolo passato, ma in realtà, non è altro che la prosecuzione di processi che, pur mutando di forma, non cambiano di sostanza. È per tale ragione che, afferma Sennett, rimaniamo imprigionati all’interno dell’orizzonte culturale del XIX secolo, mettendone in discussione gli effetti, ma non le premesse.

In tal senso, Habermas, differentemente da Sennett, non evidenzia tanto una tendenziale eclissi delle due sfere, pubblica e privata, quanto, piuttosto, lo sviluppo di una nuova idea di sfera pubblica nel corso del XVIII secolo [Rampazi 2014]. È la “sfera pubblica borghese” che, come noto, nella visione habermasiana si contrappone alla “sfera pubblica rappresentativa” [Habermas 1962, tr. it. 2005]. Mentre, quindi, per Habermas la componente culturale borghese dell’Ottocento riveste un’importanza focale, quantomeno in termini di emancipazione da quella sfera pubblica rappresentativa che relega il popolo al ruolo passivo di

spettatore, per Sennett la scomparsa della fiducia nella vita pubblica non deriva da una cesura con la cultura borghese ottocentesca, ma, al contrario, da una “radicalizzazione dei suoi principi” [Sennett 1974, tr. it. 2006, 323]. È lo stesso Habermas che, nella seconda edizione della sua *Storia e critica dell'opinione pubblica* [1962, tr. it. 2005], critica Sennett per non aver tenuto adeguatamente in considerazione la distinzione tra le due tipologie di sfere pubbliche da lui individuate, confondendole tra loro, al punto da rendere alcune caratteristiche della sfera pubblica rappresentativa parte integrante della sfera pubblica borghese classica. Sennett, in questo senso, non riuscirebbe a comprendere la dialettica specificamente borghese tra interiorità e *Öffentlichkeit* che si manifesta nel XVIII secolo. Tutto ciò spinge Habermas a non condividere la diagnosi del crollo della sfera pubblica borghese elaborata dal collega americano.

Da questo punto di vista, lo sforzo conoscitivo di Sennett consiste proprio, come è stato evidenziato, nel mettere in luce come, a discapito di quanto si possa essere portati a pensare, determinati fenomeni tipici della società odierna, nei termini che sono stati individuati, si pongano in linea di continuità rispetto ai processi socio-culturali del passato. Ciò lo conduce ad affermare, ad esempio, che gli elementi che caratterizzano la vita pubblica dell'*Ancien Régime* non sono poi così diversi da quelli della vita moderna [Sennett 1974, tr. it. 2006, 22-23]. Oppure, in tal senso, egli afferma anche di avere qualche difficoltà a delineare con chiarezza cosa intendere con il termine “borghesia” [ivi, 55-56].

Pertanto, pur tenendo in grande considerazione il ruolo della componente borghese, alla fine egli giunge a decretare la fine della cultura pubblica e la trasformazione della società in una società intimista, riconoscendo le radici di tale esito già nell'Ottocento, periodo in cui gli interessi personali iniziano a prevalere su quelli di gruppo, espressi simbolicamente dagli interessi di classe.

È la dimensione della sfera pubblica intesa come “*theatrum mundi*” [ivi, 41] che progressivamente si atrofizza sino a scomparire. Un “teatro” nel quale, secondo l'accezione di Sennett, a essere rappresentati non sono soltanto le ragioni e gli interessi, ma anche le emozioni e le passioni. Queste ultime, però, vengono messe da parte sempre più intensamente e il primato dell'esperienza dell'attore cede il posto al primato dell'esperienza dello spettatore.

Rispetto all'interpretazione habermasiana, la lettura di Sennett riconosce, quindi, centralità non tanto e non soltanto al regime discorsivo tipico della sfera pubblica, ma anche e soprattutto a una modalità di interazione tra i soggetti di tipo "emozionale e passionale" [Mele, Campo 2017, 244].

Si tratta, in altri termini, di una chiave di lettura "drammaturgica" [Calhoun, Sennett 2007, 8] della sfera pubblica. Una chiave che non contrasta, ma integra, la teoria discorsiva di Habermas e che si ritiene, unitamente a quest'ultima, possa fornire una lente particolare attraverso cui comprendere gli attuali mutamenti della sfera pubblica e l'odierno spirito del tempo.

Riferimenti bibliografici

AMPOLA, M., CORCHIA, L.,
2010, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, Edizioni ETS,
Pisa.

BAUMAN, Z.,
2017, *Retrotopia*, Laterza, Bari-Roma, 2017.

CALHOUN, C., SENNETT, R. (a cura di),
2007, *Practicing culture*, Routledge, London and New York.

CESAREO, V., VACCARINI, I.,
2012, *L'era del narcisismo*, FrancoAngeli, Milano.

CORCHIA, L.,
2009, *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas. Un'applicazione ontogenetica
delle scienze ricostruttive*, Edizioni ETS, Pisa.

HABERMAS, J.,
1962, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari-Roma, 2005.
1973, *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari-Roma, 1975.
1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.

LASCH, C.,
1979, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni
collettive*, Bompiani, Milano, 1992.

LIPOVETSKY, G.,
1983, *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni Editrice, Milano,
1995.

MELE, V., CAMPO, E.,
2017, *La frammentazione della sfera pubblica nell'epoca dei social network: i candi-
dati consigliere in campagna elettorale*, in M. Andretta, R. Bracciale (a cura
di), *Social media campaigning. Le elezioni regionali in #Toscana2015*, Pisa
University Press, Pisa, pp. 239-267.

POSTMAN, N.,

1985, *Divertirsi da morire. Il discorso pubblico nell'era dello spettacolo*, Marsilio, Venezia, 2002.

RAMPAZI, M.,

2014, *Un posto da abitare. Dalla casa della tradizione all'incertezza dello spazio-tempo globale*, LED, Milano.

SENNETT, R.,

1974, *Il declino dell'uomo pubblico*, Mondadori, Milano 2006.

1982, *The Frog Who Dared to Croak*, Faber and Faber, London.

1984, *Evening of Brahms*, Knopf, New York.

1991, *The Conscience of the Eye: The design and social life of cities*, Faber and Faber, London.

1994, *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization*, Norton, New York-London.

1998, *The Corrosion of Character, The Personal Consequences Of Work In the New Capitalism*, Norton, New York-London.

SOMBART, W.,

1913, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Duncker & Humblot, München & Leipzig.

1916, *Der moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Leipzig.

TURNATURI, G.,

1999, *Pubblico e privato. Un reciproco abbandono*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 40(2), pp. 225-234.

WRIGHT MILLS, C.,

1946, *The Middle Class in Middle-Sized Cities*, in "American Sociological Review", 2(5), pp. 520-529.

Roberta Iannone, Ilaria Iannuzzi

La tirannia dell'intimità. Mondi di vita e privatizzazione in Richard Sennett e Jürgen Habermas

Il presente elaborato intende soffermarsi sul tema della privatizzazione dell'esperienza nel pensiero di Richard Sennett, così come emerge dall'opera *Il declino dell'uomo pubblico* [1974], con particolare riferimento al concetto di "tirannia dell'intimità". Verrà operato un confronto tra tale concezione e le elaborazioni di Habermas relative, nello specifico, al "privatismo familistico-professionale" e alla "colonizzazione dei mondi vitali". L'obiettivo del lavoro consiste nel far emergere distinguo e precisazioni, che specificano nel dettaglio questi fenomeni in sé e nelle loro differenze tra i due Autori. A tal fine si ricostruiranno le teorizzazioni di entrambi gli Autori sul tema e le relazioni intercorrenti fra loro. Elementi, questi, che, nella loro analisi congiunta, si ritiene possano aiutare a far emergere il peculiare spirito del tempo da essi vissuto. Uno spirito del tempo da entrambi bene interpretato e segnato fondamentalmente, seppure non esclusivamente, dalla trasformazione della sfera pubblica. Analizzare i punti di contatto e di divergenza significa, quindi, entrare nei dettagli di tale processo.

Parole chiave

Richard Sennett, Jürgen Habermas, privatizzazione dell'esperienza.

Roberta Iannone (Ph.D.) è professore Associato di Sociologia generale presso Dipartimento di Scienze Politiche di Sapienza, Università di Roma. È delegato del Rettore per il Merchandising Sapienza e Direttore Scientifico della "Rivista trimestrale di Scienza dell'Amministrazione. Studi di teoria e ricerca sociale". È autrice di oltre novanta contributi in saggi su riviste scientifiche e di diverse monografie. Si occupa prevalentemente di storia del pensiero sociologico, capitalismo e organizzazioni sociali.

Ilaria Iannuzzi è Dottore di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università Sapienza di Roma. Vincitrice della terza edizione del Premio “Vilfredo Pareto per la Sociologia” in “Public speaking and methodological rigour in Sociology” [2018], si occupa di storia del pensiero sociologico, capitalismo e *smart citysmart community*.

LIDIA LO SCHIAVO

Il dibattito tra Foucault e Habermas. Illuminismo, critica, modernità

Introduzione

Nella cornice della teoria critica contemporanea, a partire dai suoi reindirizzamenti verso un orizzonte pragmatico, lungo la traiettoria di una possibile riscrittura del problema normativo della validità della critica nel suo rapporto costitutivo con la conoscenza, i contributi di Habermas e di Foucault occupano un posto centrale. Non solo in ordine alla diversa postura critica dei due autori in relazione al problema del potere, ma anche sotto il profilo ricostruttivo degli spostamenti epistemici del discorso critico contemporaneo. Validità, normatività e contingenza della critica, capacità di “negazione” dell’esistente e di contestazione della semantica istituzionale e del potere da una parte, quindi creatività, slancio utopico e immaginario dall’altra, articolano una sorta di campo di forze, attraversato da tali vettori [Rebughini 2011; Santambrogio 2018]. Come ci ricorda in particolare la Rebughini, possiamo pensare a una sorta di polarità: dalla sintesi habermasiana della teoria dell’agire comunicativo, che recupera una postura (quasi-)trascendentale nella intersoggettività del dialogo, alla foucaultiana “ontologia del presente”, intesa come possibilità di comprendere come sia “possibile essere qualcosa di diverso, cambiare i dati del problema, sollecitando cambiamenti radicali” entro gli stessi dispositivi di potere [Foucault 1984d, tr. it. 1998, 14].

Nell’ambito di questa “costellazione” attraversata da tale polarità, il dibattito Foucault-Habermas, costituisce uno snodo significativo. Intendiamo rintracciare

la trama di questo dibattito ricostruendone in particolare alcuni passaggi. A partire da un inquadramento cronologico degli incontri al *Collège de France* e delle conferenze che Habermas vi tenne (su invito di Paul Veyne), quindi anche delle lezioni che nei primi anni Ottanta, immediatamente precedenti la sua morte, vi tenne Foucault. Le conferenze tenute al Collège de France nel marzo del 1983 sul tema della “modernità”¹, e poi il saggio commemorativo per Foucault dal titolo “Una freccia scagliata al cuore del presente”, in cui Habermas si confronta, come si chiarirà, con un “insolito Foucault” diversamente kantiano, per così dire, nel proporre un’interpretazione dell’*Aufklärung* [Marramao 1984], hanno definito le principali coordinate della discussione, anche nella letteratura secondaria [Allen 2009; Hansen 2005; King 2009; McCarthy 1990].

Nelle pagine che seguiranno daremo spazio alla rilettura foucaultiana del concetto di critica formulato nei termini della “ontologia dell’attualità”, attraverso la sua rilettura di Kant ne *Illuminismo e critica*. Questa rilettura apre al “terzo tempo” etico-estetico della filosofia foucaultiana [Dreyfus, Rabinaw 1982, tr. it. 2010]. Entro questa stessa cornice argomentativa si metterà a tema, a partire dalla figura della *parresia*, la riflessione in ordine al rapporto tra critica e argomentazione dialogica in Foucault, nell’ottica di un possibile ravvicinamento sotto questo aspetto tra i due autori lungo la traiettoria habermasiana, nei termini in cui sembra aver preso in parte forma [cfr. Bernini 2008; Hansen 2005; King 2009; Sorrentino 2008].

1. *Illuminismo e critica. Il dibattito Foucault-Habermas: ouverture*

Come si argomenterà di qui in avanti, nei saggi su Critica e Illuminismo, Foucault si impegna in una “adesione qualificata” [Passerin d’Entrèves 1997, 205] ai motivi filosofici dell’Illuminismo, nei termini in cui egli li rilegge in

1. Già nel nell’ottobre-novembre 1981 durante il soggiorno a Berkeley viene proposto a Foucault un seminario Foucault-Habermas, in prospettiva inteso come seminario permanente; Habermas proponeva allora il tema della modernità, ed è lungo questa scelta tematica che si snoda il dibattito Habermas Foucault. In questo contesto, argomenta Pandolfi, la critica habermasiana a Foucault contribuisce ad orientarne la ricezione in Germania e negli Stati Uniti [1998, 36].

Kant; in “un altro Kant” [Marramao 1984, 223], per così dire, ovvero non il Kant dell’“analitica della verità” ma della “ontologia dell’attualità”. È pur sempre il Kant dell’analitica della finitudine, ovvero il pensatore che alle soglie del Moderno ha scoperto come l’uomo sia al tempo stesso “soggetto e oggetto del suo proprio conoscere” [Dreyfus, Rabinaw 1982, tr. it. 2010, 75] ma ora, nel suo interrogarsi sull’Illuminismo, vi individua la specificità del moderno in quanto atteggiamento filosofico, che così si costituisce nell’aprirsi cioè al rischio della scelta e della contingenza, all’insegna del *sapere aude*.

Esiste, argomenta Foucault, nella filosofia moderna e contemporanea,

un altro tipo di problema, un altro modo dell’interrogazione critica: quello che vediamo nascere proprio con la questione dell’Aufklärung [...]. Quest’altra analisi critica si domanda: “Che cos’è la nostra attualità? Qual è il campo attuale delle esperienze possibili?”. Non si tratta di un’analitica della verità, ma di quella che potrebbe essere definita un’ontologia del presente, un’ontologia di noi stessi, e mi sembra che la scelta filosofica con cui oggi, dobbiamo confrontarci sia la seguente: optare per una filosofia critica che si presenterà come una filosofia analitica della verità in generale, oppure optare per un pensiero critico che avrà la forma dell’ontologia di noi stessi, di un’ontologia dell’attualità: è questa la forma di filosofia che da Hegel alla Scuola di Francoforte, passando per Nietzsche e Max Weber², ha fondato una forma di riflessione all’interno della quale ho cercato di lavorare [1984b, tr. it. 1998, 261].

Ha colto chiaramente quest’attitudine critica nei termini dell’ontologia dell’attualità Habermas quando ha riconosciuto in Foucault il filosofo che tra i contemporanei spicca per aver “saputo sollecitare nel modo più efficace lo spirito di un’epoca” [1985, tr. it. 1987, 241]. Nella sua riflessione sull’Illuminismo e la critica, nel ridefinire il rapporto con Kant, Foucault avrebbe ora, secondo Habermas, ricollocato il suo pensiero “agli inizi del Moderno”, recuperandolo “a quel circuito del discorso del Moderno che egli pure voleva infrangere” [ivi, 242].

Di segno radicalmente diverso le argomentazioni di Habermas che precedono questa “apertura” di Foucault al discorso della modernità (il tema per il quale era

2. L’auto-collocazione di Foucault lungo questa linea interpretativa di lungo periodo (da Nietzsche ad Hegel a Weber fino ad Adorno) in ordine alle dimensioni della razionalità e del potere nella modernità, rimette a tema il problematico rapporto tra potere e conoscenza. [cfr. Chignola 2014; Dreyfus, Rabinaw 2010].

stata proposta da Paul Veyne una serie di incontri da tenersi al Collège de France tra i due autori, e che avrebbe offerto poi il “registro” tematico con cui Habermas avrebbe a sua volta articolato la critica a Foucault), argomentazioni pronunciate qualche anno prima della sua morte, avvenuta nel 1984. È in questa cornice che si definiscono i termini della critica habermasiana ai filosofi “postmoderni” tra i quali Foucault occupa un posto di tutto rilievo. Ne *Il discorso filosofico della modernità* [1985, tr. it. 1987], la critica di Habermas si incentra sullo “smascheramento critico-razionale delle scienze umane” e le “aporie della teoria del potere” di Foucault, e viene pronunciata nei termini di una triplice accusa di “presentismo, relativismo, criptonormativismo” volta all’indirizzo della filosofia foucaultiana.

Questa critica “inaugurale” si configura dunque come la più influente nell’ambito del dibattito critico su Foucault. Una parte consistente di questo dibattito si incentra sull’analitica storico-genealogica foucaultiana. Il presentismo della genealogia (per il genealogista “non si danno essenze fisse, leggi soggiacenti, finalità metafisiche” nella ricerca storico-filosofica [Dreyfus, Rabinaw 1982, tr. it. 2010, 162], così in particolare Dreyfus e Rabinaw nel rintracciare le origini nietzschiane della genealogia foucaultiana) sembra neutralizzare le potenzialità dello sguardo critico entro gli angusti limiti dell’universo di discorso pronunciato “qui ed ora” nell’ambito dei dispositivi di sapere-potere. La gerarchizzazione del sapere prodotta dall’intima connessione della dimensione epistemica e del potere (nell’analitica del potere di Foucault, potere e sapere si implicano reciprocamente; in questo senso, “non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere” [1975, tr. it. 1976, 31]), sembra generare esiti contingenti e casuali, ovvero “relativistici” della critica, in ordine al contrapporsi di discorsi e contro-discorsi. Quanto al criptonormativismo, argomentava Habermas [1985, tr. it. 1987], è ancora lo sguardo genealogico a produrre il paradossale effetto di un orientamento normativo dissimulato dalla – apparente – messa tra parentesi delle pretese normative in ordine alla fenomenologia del sociale. Per gli interpreti foucaultiani, è possibile tener ferma la dimensione della contingenza della critica senza disperderne le potenzialità di “negazione” poiché anzi la critica non può che essere “genealogica” ovvero contestuale, locale, situata, “trasgressiva” e “ricettiva” rispetto al “reale” (la linea nietzschiana di

Foucault), piuttosto che “trascendente” e “riflessiva” nei termini della teoria dell’agire comunicativo habermasiana [cfr. Bazzicalupo 2000; Hansen 2005; King 2009; McCarthy 1990]. Ad una diversa concezione della critica, cioè corrisponde nei due autori un diverso orientamento normativo, del quale si legge, ora il carattere “riduttivo” delle potenzialità critiche, ora, al contrario, il senso dell’imprescindibilità della dimensione normativa nel valutare riflessivamente le pretese di validità delle argomentazioni nei contesti di interazione intersoggettiva [Hansen 2005].

E tuttavia, come argomenta in particolare Bernstein, le accuse di presentismo, relativismo, criptonormativismo sembrano aver colto un punto nevralgico del dibattito su Foucault. Se infatti per Foucault non esiste il luogo del “Gran Rifiuto rivoluzionario”, mentre la diuturna correlazione di potere e resistenze nelle reti produttive di potere-sapere, colta attraverso l’analitica interpretativa archeologico-genealogica, fa emergere la mutevole costellazione dei “pericoli” cui siamo assoggettati (non tutto è male, ma tutto è pericoloso argomentava Foucault) [1977-87, tr. it. 2005, 1978-79, tr. it. 2005; cfr. Dreyfus, Rabinaw 1982, tr. it. 2010], pure permane l’interrogativo di fondo sulle ragioni del rifiuto da parte di Foucault di articolare la dimensione normativa, sul non voler dar conto cioè delle ragioni per le quali sia preferibile la lotta alla sottomissione, la resistenza al potere e di come quindi sia concretamente articolabile l’“impazienza della libertà” [Bernstein 1988, tr. it. 1994, 131-153].

2. Teoria critica e teoria della società in Foucault e Habermas

Un confronto indiretto tra Foucault e Habermas è stato proposto da Axel Honneth nell’ambito di una più ampia operazione di “chiarificazione storico-teorica dei problemi fondamentali della Teoria critica della società”, con l’obiettivo di riaprire il dibattito sulla teoria critica francofortese e superarne le “aporie”. La “complementarietà” dell’opera di Foucault rispetto a quella habermasiana, è un effetto emergente dai termini in cui il confronto viene allestito. Il punto di forza di questo ragionamento, che qui sintetizziamo drasticamente, mette in luce come la “riscoperta del sociale” – sia pure parziale, ovvero incompiuta (e ciò ne costituisce in entrambi i casi il limite intravisto da Honneth) – nell’analisi della teoria critica si debba a Foucault

ed Habermas, dal momento che la critica adorniana-horkheimeriana sembrava aver rinunciato alla possibilità teorica di verificare se ed in quale misura i gruppi sociali partecipassero “autonomamente all’integrazione della società”. “Basandosi infatti sul predominio di un’unilaterale filosofia della storia [adorniana], [questa] non ha potuto dare spazio all’analisi dell’agire sociale” [1985, tr. it. 2002, 161].

Si tratta tuttavia di un recupero parziale dal momento che, per quanto riguarda Foucault, Honneth vi legge una dissoluzione sistemica della Dialettica dell’illuminismo. Non un abbandono della tematica adorniana della critica del dominio, quanto piuttosto una sua riarticolazione in termini di razionalità strategica. Questa configurazione del potere come dominio in Foucault (che Honneth riconosce in particolare nell’analitica foucaultiana del *Panopticon* e della società disciplinare)³, a quella iniziale apertura costituita dalla sua stessa originaria concettualizzazione del potere come conflitto ed azione strategica (il riferimento è alla “microfisica del potere”, elaborata nei primi anni ’70).

Per quanto riguarda invece il contributo di Habermas, il punto saliente della questione sta nella circostanza per cui Habermas non trova più nelle “società contemporanee del tardo capitalismo [...] le tracce di una dialettica [morale] dell’“antagonismo di classe”, ma guarda alla “riproduzione binaria della società in sfere d’azione razionali rispetto allo scopo (orientamento rivolto al successo) e comunicative (orientamento dell’agire rivolto all’intesa). La teoria critica della società diventa allora una critica “dei sistemi di azione organizzati razionalmente”, invece che una teoria finalizzata “ad ampliare il sapere sulle forme specifiche del dominio di classe” [ivi, 358], posto che la lotta di classe si configura come “forma distorta dell’intesa” [ivi, 356]. Il percorso concettuale intrapreso da Honneth dunque prende le mosse dalla riconsiderazione critica di quella “filosofia della storia negativa” della teorica francofortese – adorniana in particolare – che ha riconosciuto “nell’agire sociale nel suo complesso solo un semplice prolungamento del dominio umano della natura” [ivi, 31] e dalle risposte parziali che Habermas e Foucault vi avevano dato.

3. Occorre tuttavia considerare l’analitica foucaultiana del potere nei suoi diversi sviluppi. La nascita della biopolitica e del *medium* del mercato capitalistico, ovvero delle “arti” di governo liberale disegnano una diversa mappatura dei dispositivi di potere-sapere mentre la dimensione del potere come dominio è solo una delle possibilità del configurarsi delle relazioni di potere, si potrebbe dire, ma non le identifica [cfr. Foucault 1977-78, tr. it. 2005, 1978-79, tr. it. 2005].

3. Aufklärung kantiana e ontologia del presente foucaultiana

Rivolgendoci direttamente ai testi di Foucault, proviamo a ricostruire la rete di concetti che articola il modo di intendere la critica, a partire dai termini in cui ne disegna i tratti. Ed è appunto Foucault a guidarci costituendo il nesso tra *Illuminismo e critica*, a partire dai testi kantiani. È in parte un Foucault già “posteriore”⁴ all’interlocuzione con Habermas nei primi anni Ottanta, nei termini che abbiamo descritto. I testi a cui rivolgiamo la nostra attenzione intercettano gli ultimi anni della riflessione di Foucault in ordine ai vettori costitutivi del suo pensiero, sapere, potere, soggetto, aperti ora ad una riconsiderazione che amplia e re-inscrive questi stessi vettori epistemici entro la cornice tematica e cognitiva costituita dai concetti di governamentalità, critica, estetica-etica dell’esistenza, *parresia*. Cercheremo di vedere come questi elementi siano connessi tra loro sul piano concettuale, riannodando i fili della riflessione di Foucault su *Illuminismo e critica*.

La risposta di Kant al quesito cosa sia l’Illuminismo, e cioè il riferimento all’uscita dell’uomo da uno stato di minorità da imputare a se stesso, offre al filosofo la possibilità di rispondere ad una domanda sul presente, di porre la filosofia sul piano di una “superficie d’emergenza della propria attualità discorsiva. [...]. La pratica filosofica, o piuttosto il filosofo, non può evitare di porre la questione della sua appartenenza a questo presente” [Foucault 1982-83, tr. it. 2008, 22]. In altre parole la riflessione di Foucault su Kant e la sua risposta all’interrogativo filosofico sul presente, gli permette di riformulare il tema della modernità. La filosofia come discorso sulla modernità, si articola ora non più in termini di polarità, longitudinali rispetto a ciò che la precede (il premoderno) o che le è succeduto (il post-moderno), ma in un rapporto sagittale, “verticale” precisa Foucault con la propria attualità [Cfr. Marramao 1984].

Se Kant “ha fondato e impostato la tradizione della filosofia critica che pone la questione delle condizioni che rendono possibile una conoscenza vera [...] nei termini della filosofia moderna, [la quale] dopo il XIX secolo si è presentata e si è sviluppata come analitica della verità”, la seconda tradizione critica a cui Kant darebbe vita “non si pone il problema delle condizioni che rendono possibile una

4. Si veda *supra* la nota 1.

conoscenza vera” [Foucault 1982-83, tr. it. 2009, 30], quanto piuttosto il problema dell’attualità, del senso del proprio tempo. Non ha senso, argomenta Foucault, parlare della modernità come di un’epoca. Proprio pensando al testo di Kant, è possibile considerare la modernità come un “atteggiamento invece che come un periodo della storia; un modo di relazione con l’attualità” [1984a, tr. it. 1998, 223].

Il tema della prima critica kantiana che designa i limiti della conoscenza viene dunque ri-declinato nei termini dell’ontologia dell’attualità. Oltrepassare i limiti legittimi della ragione comporta il rischio di ricadere in quella condizione di minorità dalla quale i Lumi permettono di uscire. In questo senso, il lavoro della critica ed il processo dell’*Aufklärung* si completano e si richiamano a vicenda [1982-83, tr. it. 2009, 38]. In altri termini, “uscire dalla minorità ed esercitare l’attività critica sono [...] due operazioni collegate” [ivi, 39]. È in questo senso che negli scritti kantiani Foucault nota un “sistema di echi tra la Critica [il Kant “gnoseocritico”] e l’analisi dell’attualità dell’*Aufklärung*” [ibidem]. La critica può dunque essere intesa come “una sorta di libro di bordo della ragione divenuta maggiorenne nella *Aufklärung* [...] e inversamente, la *Aufklärung* è l’età della Critica” [1984a, tr. it. 1998, 222].

Il tema dei limiti e delle potenzialità della conoscenza “critica” e della modernità come “atteggiamento”, torna ancora nell’analisi di Foucault quando lo ricostruisce teoricamente quale modo di relazione con l’attualità, intendendolo come un “*ethos* filosofico”, consistente nella “critica”. L’ontologia della critica “di ciò che diciamo, pensiamo e facciamo” si configura allora come un lavoro “di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi” [ivi, 229].

La “contingenza” della critica intesa come ontologia dell’attualità e delle forme di soggettivazione e di sapere-potere governamentali, non ne limita la “posta in gioco” in termini di sfida al potere⁵. Il limite diviene piuttosto condizione stessa di possibilità della critica. In questo senso afferma Foucault

5. Il lavoro di scavo genealogico nella storia politica e culturale europea condotto da Foucault, vede emergere la critica della matrice pastorale del potere, mentre la modernità politica costituisce lo scenario in cui il carattere “produttivo” del potere, l’economia politica e “disciplinare” dei corpi (*omnes et singulatim*, su individui e popolazioni) dà forma al biopotere ed alla governamentalità liberale [1977-78, tr. it. 2005, 1978-79, tr. it. 2005].

non bisogna considerare l'ontologia critica di noi stessi come una teoria o una dottrina, e nemmeno come un corpo permanente di sapere che si accumula, bisogna concepirlo come un atteggiamento, un *ἔθος*, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile [ivi, 231].

Foucault allestisce dunque una triangolazione tra etica, critica, "ontologia storica di noi stessi", una triangolazione concettuale che testimonia il passaggio dalla parte dell'etica dei vettori analitici "sapere, potere, soggetto" nel "terzo tempo" della sua riflessione [Bernini 2008; Sorrentino 2008].

I corsi al Collège de France sul "governo di sé, il governo degli altri" illustrano questa disposizione problematizzante della modernità, del suo discorso filosofico "costitutivamente" critico nel senso kantiano evidenziato da Foucault, in grado cioè di produrre una critica "sagittale" dei dispositivi di potere governamentali che innestano la razionalità politica liberale di mercato nella cornice epistemica ed empirica della biopolitica, attraverso le tecnologie di governo nella loro duplice presa individualizzante e totalizzante [Foucault 1975-76, tr. it. 2010, 1984a, tr. it. 1998, 1984b tr. it. 1998, 1977-87, tr. it. 2005, 1978-79, tr. it. 2005, 1981-82, tr. it. 2016. 1982-83, tr. it. 2008].

In questo senso la critica viene esercitata

come indagine storica attraverso gli eventi che ci hanno condotto a costituirci e a riconoscerci come soggetti di ciò che facciamo, pensiamo e diciamo. In questo senso la critica non è trascendentale e non si propone di rendere possibile una metafisica: è *genealogica* nella sua finalità e *archeologica* nel suo metodo [Foucault 1984a, tr. it. 1998, 228; *corsivi miei*].

Per Foucault si tratta dunque di cogliere la critica nelle coordinate pragmatiche della contingenza, di aprire ed attraversare "varchi" per introdurre trasformazioni, per sperimentare "la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo, pensiamo" [*Ibidem*], riconoscendo dunque "l'*ἔθος* filosofico proprio dell'ontologia critica di noi stessi come una prova storico-pratica dei limiti che possiamo superare e quindi come un lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi" [ivi, 229].

4. *Parresia, critica, cura di sé, argomentazione: il terzo tempo della filosofia foucaultiana*

La ri-centratura della cornice analitica foucaultiana, dalla genealogia dei sistemi, dei dispositivi di potere-sapere, alla problematizzazione del soggetto ed alla “estetica dell’“esistenza”, passa anche attraverso la ricostruzione del contesto e dei riferimenti molteplici della nozione di *parresia*. Una “nozione ragno” dalla semantica complessa, presente in diversi contesti nella cultura antica e tardo-antica, attraverso i quali Foucault ne conduce l’esplorazione, rintracciandone l’uso in diversi testi classici, da Platone ad Euripide, da Isocrate, Demostene a Polibio, e ancora all’interno dei testi della spiritualità cristiana. La nozione di *parresia* emerge nell’esplorazione del concetto di “cura di sé che aveva già impegnato il filosofo nei corsi al Collège de France su “L’ermeneutica del soggetto” [Foucault 1981-82, tr. it. 2016]. Problematizzazione del soggetto e riformulazione del rapporto tra il soggetto e verità, vedono Foucault scoprire il carattere etopoietico che nell’antichità si riconosceva al sapere e a certe forme di sapere in particolare. Attraverso la figura concettuale della *parresia*, Foucault riannoda i fili di quella rielaborazione analitica che gli era valsa l’individuazione del nesso tra Illuminismo e critica, ovvero di un certo modo di intendere la conoscenza. Il rapporto tra soggetto e verità ed il “parlar franco” parresiastico, la conoscenza nel rapporto di sé con sé e con gli altri⁶ che si pone sul piano pragmatico e non puramente epistemico, permettono una costruzione “esemplare”, “stilistica” della propria soggettività – l’estetica dell’esistenza – che da fulcro della governamentalità del potere pastorale e biopolitico, diviene grimaldello di pratiche di de-soggettivazione possibili. La rivoluzione sarà etica, affermava Foucault, la “politica dei governati” articola nuove

6. In particolare, la cura di sé nell’antichità si ispira alla nozione di *epimeleia heautou*, cura di sé (*cura sui* per i Romani) e “designa [...] proprio l’insieme delle trasformazioni di sé che rappresentano la condizione necessaria perché si possa avere accesso alla verità” [Foucault 1981-82, tr. it. 2016, 19]. La problematizzazione della sessualità in ordine alle tecniche del sé dopo la pubblicazione della *Volontà di sapere* (in cui si analizza la tecnica della confessione come forma di “direzione delle coscienze” e in quanto tale manifestazione del potere pastorale), viene ripresa da Foucault all’inizio degli anni ’80 ma in una cornice temporale di riferimento delle proprie ricerche significativamente mutata; non più la modernità dell’Occidente dal XVI al XIX secolo ma l’Antichità greco-romana, con l’obiettivo di “fare una storia del soggetto” [Gros 2016, 456].

forme di immaginazione politica, di resistenza, manifestando “l’impazienza della libertà” [cfr. Bernini 2008; Chignola 2014; Dreyfus, Rabinaw 1982, tr. it. 2010].

A partire da un certo modo di intendere la modernità dei Lumi, Foucault riattiva dunque il discorso filosofico della modernità come pratica etico-critica, ontologia di noi stessi, riconfigurazione del rapporto potere-sapere e pratiche di ri-soggettivazione [1975-76, tr. it. 2010, 1982-83, tr. it. 2008, 1984a, tr. it. 1998, 1984b, tr. it. 1998]. In questo senso dunque, la *parresia* è “il nome della critica” [Bernini 2008, 216].

Questo lavoro di scavo, genealogico e archeologico insieme, vede Foucault collocare la nozione di *parresia* al crocevia tra cura di sé, conoscenza di sé, arte ed esercizio di se stessi, rapporto con l’altro, “costruzione del rapporto con se stessi” [1982-83, tr. it. 2008, 51]. Così nel corso delle lezioni al Collège de France sul tema “il governo di sé, il governo degli altri”, Foucault spiega come “ponendo la questione del governo di sé e degli altri”, sia possibile “vedere come il dire il vero – e cioè l’obbligo e la possibilità di dire la verità nelle procedure di governo – possa mettere in evidenza i modi in cui l’individuo si costituisce come soggetto per sé e per gli altri” [ivi, 49].

Un testo in cui la nozione di *parresia* viene riscoperta in questa sua articolazione etico-politica è il *Trattato delle passioni* di Galeno, in cui emerge come la “cura di sé” venga esercitata “con fatica e in maniera continua lungo tutto l’arco dell’esistenza”, e non può fare a meno “del giudizio degli altri [...]. Bisogna sicuramente rivolgersi all’aiuto di qualcuno per formarsi un’opinione su se stessi, per impostare un rapporto adeguato con se stessi” [Foucault 1982-83, tr. it. 2008, 51].

In particolare, nella lezione del 12 gennaio 1983, Foucault (a partire da uno dei testi che esamina – le *Vite parallele di Plutarco* in cui figurano il tiranno Dioniso, Dione, fratello minore di Aristomache, Platone –) mostra l’entrata in gioco della *parresia*, la pratica del “dir il vero”, del “parlar franco” davanti al potere, assumendo il rischio della verità. Dire la verità significa aprire per colui che la dice un certo spazio di rischio, una possibilità di minaccia e di pericolo, dove l’esistenza stessa del locutore verrà messa in gioco: ed è proprio in questo che consiste la *parresia*. “I *parresiasti* sono coloro che accettano, al limite, di morire per aver detto il vero” [ivi, 63].

La *parresia* viene delineata dunque come figura centrale della “intransitività della libertà”, figura delle pratiche di resistenza ovvero di soggettivazione politica nell’ellisse che definisce il rapporto di co-implicazione tra governante e governato. Il filosofo stesso è parresiasta nell’esercizio dell’ontologia critica del presente; è l’intellettuale specifico, il quale “non dice quello che si deve fare”, e che, rinunciando al ruolo di “legislatore”, contribuisce ad individuare e ad articolare pratiche critiche di de-soggettivazione, dalle quali ci si aspettano dunque effetti etopoietici. L’agire parresiastico sfida la completezza delle formazioni discorsive, dei dispositivi di sapere-potere. È parte di quelle tecniche di costituzione del soggetto, dello snodo costitutivo del rapporto di sé con sé, e di sé con gli altri; decisive in termini di apertura di spazi di libertà, posto che “non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé” [Foucault 1981-82, tr. it. 2016, 222].

Si apre inoltre qui un possibile spazio di interlocuzione con la filosofia habermasiana. Posto che, argomentava Foucault, “quello che fa Habermas mi interessa molto, so che lui non è per niente d’accordo con quello che dico – io sono un po’ più d’accordo con quello che dice lui” [1984c, tr. it. 1998, 291], è possibile pensare come le pratiche di sé, la cura e la conoscenza di sé, l’atteggiamento critico intesi come forme di resistenza all’interno dei giochi di potere, costituiscano in qualche modo la risposta di Foucault al “problema importante” della comunicazione. L’argomentazione come pratica critica entra nella cornice analitica di Foucault in ordine alla nozione di potere. Il potere rimanda a giochi strategici, la cui trama è relazionale e la libertà vi è coessenziale. In questo senso, le dissimmetrie nelle relazioni di potere non sono emendabili, ed i giochi di veridizione ne sono parte. Elementi di consensualità e di non consensualità coesistono entro questa trama. Alla luce di ciò allora,

credo che non possa esistere una società senza relazioni di potere, se queste vengono intese come strategie attraverso cui gli individui cercano di condurre e di determinare la condotta degli altri. Il problema non è, dunque, di cercare di dissolverle nell’utopia di una comunicazione perfettamente trasparente, ma di darsi delle regole di diritto, delle tecniche di gestione e anche una morale, un *ἔθος* la pratica di sé, che consentano, in questi giochi di potere, di giocare con il minimo possibile di dominio [*Ibidem*].

In questi termini, come sostengono in particolare Bernini e Sorrentino, è possibile pensare che “le ultime riflessioni di Foucault sul concetto greco di *parrhesia*”, siano state “come una risposta del filosofo francese alla teoria habermasiana dell’etica del discorso” [Bernini 2008, 192], declinata tuttavia in termini problematici. “Non si tratta cioè per Foucault di fondare la critica su un paradigma di comunicazione svincolata dal potere, ma di pensare la comunicazione come una possibile strategia di critica e di lotta, che può essere privilegiata, ma non utopicamente sostituita alle altre strategie” [Sorrentino 2008, 260].

5. Foucault e Habermas. Contingenza e normatività della critica

La “pragmatica anarchica” del terzo tempo dell’analitica interpretativa di Foucault, attraverso il riferimento all’articolazione etico-estetica della critica, permette di seguire due fondamentali traiettorie di riflessione sul piano del dibattito filosofico contemporaneo. I temi messi in campo nella sua articolazione etico-politica del concetto di critica (svilupata nell’ambito del dibattito con Habermas sul concetto di modernità), sono riconducibili alla congiuntura filosofica “post-moderna”. Si tratta cioè di quella congiuntura filosofica che, dopo la svolta linguistica e le “scosse di assestamento” che ne sono seguite [Ferrara 2008, 2016], è chiamata costantemente a confrontarsi con i temi della differenza, del pluralismo, ovvero a ragionare in termini post-fondazionali. La declinazione contingente e situata della critica emerge nella congiuntura filosofica post-fondazionale, attraverso il pensiero decostruzionista ma anche in forza degli orientamenti del pragmatismo americano e francese (articolato questo tra la critica epistemica in senso forte di Bourdieu e la sociologia pragmatica della critica, centrata sulle capacità critiche e le pratiche di denuncia degli attori sociali nella dimensione della vita quotidiana di Boltanski e Thevenot)⁷. La dimensione normativa della meta-critica sembra lasciare spazio alla logica della contingenza che è anche manifestazione della “consapevolezza infelice”, della “impossibilità di una completa emancipazione” [Rebughini 2011, 492]. La performatività delle pratiche critiche

7. Si vedano Bourdieu [1972], Boltanski, Thevenot [1991].

piuttosto che la normatività sembra aver spostato l'equilibrio del campo di forze epistemico e fenomenologico della critica nel confronto tra normatività e contingenza, rideclinando in senso "post-moderno" la dimensione marxiana della *praxis*.

La possibilità di articolare una possibile "generalizzazione" delle pratiche critiche situate, immaginando una loro "risalita in generalità" nei termini di un "universalismo esemplare" che si espande per "imitazione metonimica", al netto dei rischi di auto-referenzialità, sembra aver intercettato una parte importante del dibattito contemporaneo sul rapporto tra contingenza e validità, concezioni forti e concezioni deboli della critica sociale [Bazzicalupo 2000; Bernini 2008; Ferrara 2008; Rebughini 2011].

Questo modo di intendere la congiuntura filosofica attuale in cui emerge la figura dell'universalismo situato e contingente, "esemplare" sembra poter ricondurre almeno in parte l'estetica dell'esistenza foucaultiana alla dimensione della intersoggettività e del riconoscimento, e, in riferimento al "parlar vero liberamente" della *parresia*, alla dimensione argomentativa-comunicativa. In questo senso, il gesto esemplare del parresiasta, del "soggetto" che si costituisce attraverso la cura di sé, intesa come *ethos* critico, apre ad una riconcettualizzazione della soggettività, storicizzandola. Le "tecniche del sé" entro i dispositivi di sapere potere, osservati quindi in una prospettiva situata, contingente, etica, interrogano ciascun "governato" non in ordine ad una identità intesa come profondità psicologica da conseguire ma come esteriorità etica da conquistare" [Gros 2008, 295].

Così, nella logica dell'argomentazione intesa in senso foucaultiano come pratica puntuale di lotta in specifici contesti-dispositivi di sapere-potere locale, ad esprimersi è una ragione inventiva, non epistemica, la "verità-evento" piuttosto che la verità "dimostrazione" [Galzaniga 2008]. La dimensione della intersoggettività, della comunicazione, della presenza nella sfera pubblica, ma anche del "comune" e dell'impolitico [Esposito 2007; Revel 2008] viene recuperata in riferimento alla dimensione etico-estetica, in cui la "passività", l'auto-referenzialità dell'atteggiamento estetico, si apre alla eticità, all'ottica della pratica del sé e dell'agire. In questa cornice l'"universalismo esemplare orientato" [Ferrara 2008], il *sensus communis* del giudizio riflettente kantiano, aprono ad itinerari possibili,

a “sentieri interrotti” del dialogo Habermas-Foucault [Bazzicalupo 2000; Bernini 2008; Sorrentino 2008].

Queste riflessioni ci riportano allo snodo teorico iniziale relativo allo “stato dell’arte” della teoria critica contemporanea. L’indeterminatezza e la frammentazione del concetto di critica, ne riassumono la vicenda epistemica. La critica è tuttavia attraversata dalle tensioni che scaturiscono dal rapporto tra validità e contingenza, in ordine cioè al carattere locale e situato dell’agire e delle capacità critiche, alle condizioni di possibilità di una validità extra-contestuale. Habermas ha riattivato sul piano dell’agire comunicativo e della sfera pubblica, intesa come “spazio sociale generato dell’agire comunicativo” [1992, tr. it. 1996, 428], il piano normativo e ideale della critica. In termini in parte diversi, Honneth e Benhabib [2002, tr. it. 2005] si pongono entro questa traiettoria, tenendo aperto “lo spazio per una critica” intesa in senso “forte”, ma rinunciando ad “un punto di vista neutro o astrattamente universale”. La normatività viene recuperata in forme etico-morali di universalismo contestuale, basto sulla “continua conversazione” e le “narrazioni pubbliche” [Rebughini 2011, 490] della differenza attraverso l’agire comunicativo.

In termini più generali, l’*impasse* normatività-contingenza della critica può allora essere affrontata focalizzando i termini del confronto Foucault-Habermas entro il perimetro concettuale definito dal complesso rapporto tra decostruzionismo e normativismo [Bernini 2008; King 2009; Sorrentino 2008]. La congiuntura filosofica post-moderna e post-fondazionale (i termini definitivi più ampi e comprensivi del complesso di trasformazioni dell’epistemologia delle scienze sociali contemporanee) entro cui questo esercizio analitico può essere condotto, è quella definita dalla pluralizzazione dei paradigmi della critica sociale e del concetto stesso di emancipazione [Rebughini 2011, 2015].

È questo anche il contesto in cui le aspirazioni post-fondazionali della teoria sociale aprono uno spazio significativo alla dimensione estetica nella riflessione critica contemporanea. Una dimensione quella dell’*aesthesis* che permette di articolare contingenza, differenza, pluralità, corporeità, contribuendo a ridefinire l’antropologia filosofica e l’ontologia dell’attualità nel dibattito contemporaneo. In quest’ottica, la dimensione estetica introduce il “realismo” come assunzione dell’asprezza della vita, si muove orizzontalmente lungo coordinate em-

pirico-trascendentali, escludendo tuttavia un'immanenza totale, claustrofobica [Bazzicalupo 2000]. È il gesto etico-estetico "singolare" ma aperto alla pluralità che dischiude questo varco. La "plasmazione attiva di sé", la stilizzazione della propria condotta (resistendo e trasgredendo i limiti definiti da dispositivi locali di governo delle condotte), si aprono al mondo. Il sé si costituisce in pratiche etico-estetiche come "piega del di-fuori, uno spazio sociale, uno spazio pubblico laddove è possibile una certa forma del pensiero" critico [Galzaniga 2008, 23].

Per Habermas [1984, tr. it. 1984] l'agire comunicativo ripositiona il "realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica" in ordine alla dimensione epistemica nella teoria sociale contemporanea, ed in questo senso "la verità scientifica o morale è tale solo in relazione al contesto in cui viene prodotta" [Bernini 2008, 237]. Tuttavia, per Habermas la "giustizia" [1999, tr. it. 2001] nella sfera della morale non ha una connotazione ontologica, e la possibilità che "le pretese di validità morale possano aspirare ad una forza vincolante analoga alla verità [dipende] soltanto dalla razionalità di una discussione morale in cui siano potenzialmente inclusi tutti gli interessati" [Bernini 2008, 240]. Per Foucault invece i giudizi morali non sono privi di connotazioni ontologiche; "morale e diritto al pari della scienza e del sapere producono realtà", la morale come la conoscenza non solo hanno riferimenti diretti "all'oggettività del mondo, ma [determinano] l'emergere di "oggetti" nel mondo" [ivi, 241].

La questione del rapporto normatività e contingenza della critica si pone quindi per Foucault in modo diverso, come "ricettività" nei confronti del reale [Hansen 2005] inteso come "gioco di forze", nella costituzione del soggetto e delle configurazioni complesse di potere sapere che lo costituiscono ed alle quali "resiste" o che "trasgredisce" mettendo in atto la "volontà di libertà" e la potenzialità decostruttiva dei dispositivi di sapere-potere.

Problematico rimane il rapporto tra aspirazione all'autopoiesi radicale in Foucault ed il bisogno di riconoscimento. Se per Habermas la dimensione dell'intersoggettività costituisce la mossa decisiva nel superare le aporie metafisiche e soggettivistiche del moderno, in Foucault sembra emergere piuttosto il riferimento alla valenza universalizzabile delle soggettivazioni etico-estetiche (quale aspirazione) sia pure non universalistica (come premessa). Emerge cioè la centralità dell'esempio in riferimento alla pratica della *parresia* accanto alla dimensione

del “terzo”, del *sensus communis* [Arendt 1987, tr. it. 2009; Bazzicalupo 2000, Bernini 2008]), aprendo all’individuazione di “possibili punti di intersezione tra la genealogia e le teorie del riconoscimento e della strutturazione dialogica del sé” [Sorrentino 2008, 274].

Riferimenti bibliografici

- ALLEN, A.,
2009, *Discourse, Power, and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered*, in “The Philosophical Forum”, 40(1), pp. 1-28.
- ARENDT, H.,
1978, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna, 2009.
- BAZZICALUPO, L.,
2000, *Mimesis e Aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma.
- BENHABIB, S.,
2002, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna, 2005.
- BERNINI, L.,
2008, *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Liguori Editore Napoli.
- BERNSTEIN, R. J.,
1988, *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, Feltrinelli, Milano, 1994.
- BOLTANSKI, L., THÉVENOT L.,
1991, *De la Justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- BOURDIEU, P.,
1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.
- CHIGNOLA, S.,
2014, *Foucault oltre Foucault*, DeriveApprodi, Roma.

DREYFUS, H. L., RABINAW, P.,
1982, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, La casa
Usher, Firenze, 2010.

ESPOSITO, R.,
2007, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino Einaudi.

FERRARA, A.,
2008, *La forza dell'esempio*, Feltrinelli, Milano.
2016, *La fine del postmoderno nell'orizzonte post-moderno*, in "Quaderni di Teoria
sociale", 16(2), pp. 65-96.

FOUCAULT, M.,
1960, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 2010.
1975, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976.
1975-76, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 2010.
1977-78, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano, 2005.
1978, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma, 1997, pp. 33-77.
1978-79, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano, 2005.
1981-82, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 2016.
1982-83, *Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano, 2008.
1984a, *Che cos'è l'Illuminismo? 1984*, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3.
1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp.
217-232.
1984b, *Che cos'è l'Illuminismo? 1984*, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3.
1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, cit., pp. 253-261.
1984c, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà 1984*, in A. Pandolfi (a cura
di), *Archivio Foucault 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, cit., pp.
273-294.
1984d, *L'uso dei piaceri*, in Id., *Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp.
9-37.

GALZANIGA, M.,
2008, *Introduzione*, in M. Galzaniga (a cura di), *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano,
pp. 7-26.

- GROS, F.,
2008, *Verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault*, in M. Galzaniga (a cura di), *Foucault, oggi*, cit., pp. 293-302.
2016, *Nota del curatore. Il corso del 1982 nell'opera di Foucault*, in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano, pp. 455-492.
- HABER, S.,
2006, *Foucault et Habermas: deux commencements philosophiques contemporaines*, in Y. Cusset, S. Haber (dir.), *Habermas et Foucault. Parcours Croisés. Confrontations critiques*, CNRS Éditions, Paris, pp. 31-53.
- HABERMAS, J.,
1965, *Conoscenza e interesse*, in Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari, 1969, pp. 3-18.
1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.
1984, *Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di Michel Foucault su «Was ist Aufklärung?» di Kant*, in "Il Centauro", 11-12, 1984, pp. 239-242.
1985, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1987.
1992, *Fatti e norme*, Guerini Associati, Milano, 1996.
1999, *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- HANSEN, E.,
2005, *The Foucault-Habermas Debate. The Reflexive and Receptive Aspects of Critique*, in "Critical Theory of the Contemporary", 130, pp. 63-83.
- HONNETH, A.,
1985, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari, 2002.
- KING M.,
2009, *Clarifying the Foucault-Habermas debate. Morality, ethics, and 'normative foundations'*, in "Philosophy & Social Criticism", 35(3), pp. 287-314.
- MARRAMAO, G.,
1984, *Illuminismo e attualità: il moderno come interrogazione sul presente*, in "Il Centauro", 11-12, pp. 220-228.

- MCCARTHY, T.,
1990, *The Critique of the Impure Reason*, in "Political Theory", 18(3), pp. 537-469.
- NAPOLI, P.,
1997, *Il "governo" e la "critica"*, in M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma, pp. 7-30.
- PANDOLFI, A.,
1998, *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, cit, pp. 7-28.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, M.,
1997, *Critica e Illuminismo. Su Michel Foucault*, in "Iride", 10(2), pp. 205-225.
- REBUGHINI, P.,
2011, *Quel che resta della critica: sulle trasformazioni del concetto di critica nelle scienze sociali*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 51(2), pp. 485-505.
2015, *Framing Emancipations*, in "Journal of Classical Sociology", 15(3), pp. 270-285.
- REVEL, J.,
2008, *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche*, in M. Galzaniga (a cura di), *Foucault oggi*, cit., pp. 134-149.
- RUSCONI, G. E.,
1986, *Introduzione all'edizione italiana*, in J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I, cit. pp. 9-41.
- SANTAMBROGIO, A.,
2018, *Sul rapporto tra genesi e validità del sapere. Per un programma debole di sociologia della conoscenza*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 59(3), pp. 430-455.
- SORRENTINO, V.,
2008, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma.

Lidia Lo Schiavo

Il dibattito tra Foucault e Habermas. Illuminismo, critica, modernità

Questo saggio, ripercorrendo i passaggi fondamentali del confronto Foucault-Habermas, ha inteso misurarsi con una parte del dibattito filosofico sulla modernità e gli sviluppi della teoria critica, soffermandosi in particolare sul “terzo tempo” della filosofia foucaultiana. Questo ha offerto un’ulteriore interlocuzione tra i due autori, le cui “conversazioni” furono in realtà interrotte solo dalla prematura scomparsa di Foucault. Il tema dell’Illuminismo e della critica in Foucault articola una parte centrale di questo saggio, insieme con il riferimento al concetto di “parresia” ed ai possibili nessi con l’agire comunicativo habermasiano. L’analisi viene prevalentemente svolta entro la cornice problematica definita dalla relazione tra contingenza e validità della critica.

Parole chiave

Critica, modernità, soggettività

Lidia Lo Schiavo è professoressa associata di Sociologia generale all’Università di Messina. È membro del consiglio scientifico della sezione “Vita quotidiana” nell’ambito dell’AIS, Associazione Italiana di Sociologia. Fa parte del gruppo di ricerca RILES – Università di Perugia, e del Comitato editoriale della Collana “Teoria e ricerca sociale e politica” Altravista Edizioni. Inoltre, è membro della rete di ricerca europea RN29 - Social Theory, nell’ambito dell’ESA (European Association of Sociology).

MASSIMO CERULO

Sfera pubblica e opinione pubblica. Habermas e Bourdieu. Una comparazione

1. Jürgen Habermas

Nel 1962 Jürgen Habermas dà alla luce il noto testo *Strukturwandel der Öffentlichkeit* – si tratta della sua tesi di docenza – dove viene teorizzato il concetto normativo di *Öffentlichkeit* inteso come uno spazio di incontro e argomentazione tra soggetti liberi, detenenti uguali diritti di parola, che affrontano problemi di interesse collettivo e sottopongono le loro idee-opinioni espresse attraverso forme argomentative al vaglio intersoggettivo. In italiano, il termine è stato tradotto con sfera pubblica, non rendendo mai pienamente giustizia al significato profondo del termine tedesco. D'altronde, tradurre è sempre tradire.

Ma cosa intende Habermas con *Öffentlichkeit*? Letteralmente, si tratta di un termine che comprende molteplici significati: pubblico, pubblicità, cultura pubblica, opinione pubblica. L'insieme di questi termini fornisce l'idea di quello che Habermas intende con *Öffentlichkeit* [Eley 2005]. In sintesi, possiamo affermare che “*Öffentlichkeit* è l'insieme di azioni comunicative che costituisce il discorso della sfera pubblica, e che implica l'esistenza di uno spazio intermedio tra il pubblico come sede del potere politico e delle passioni collettive ed il privato come area della produzione e riproduzione degli interessi e degli orientamenti individuali” [Affuso 2010, 15]. Si tratta dunque di uno spazio all'interno del quale i soggetti agiscono per raggiungere un obiettivo, mettendo in atto una forma di agire teso

al raggiungimento di un'intesa comunicativa (discorsività comunicativa). Ancora: “*Öffentlichkeit* è lo spazio della parola, della critica e dell'argomentazione razionale in cui i segnali e gli impulsi della società civile vengono elaborati e rappresentati alla sfera del potere politico e in cui le azioni del pubblico potere vengono sottoposte al vaglio della critica e del giudizio” [Sebastiani 2001, 235 ss.].

Emerge dunque il ruolo di “ponte” tra società civile (e sfera privata) e politica di professione svolto dallo spazio della sfera pubblica [cfr. Pizzorno 2008]. Le conversazioni che prendono forma in questo spazio – che può essere faccia a faccia o a distanza, si pensi alle conversazioni in rete, via social, sui giornali, ecc. – riguardano argomenti d'interesse comune e i soggetti partecipanti si danno da fare per proporre soluzioni a eventuali problemi o per condividere le loro opinioni o proposte su un fatto inerente al bene comune e, dunque, dalla rilevanza “collettiva”¹. Come chiarisce uno dei principali studiosi europei di sfera pubblica (e allievo di Habermas): “la sfera pubblica ha a che fare con tutte le condizioni che ci aiutano a farci un'opinione ragionata assieme ad altri su problemi di interesse generale” [Privitera 2001, XI]. Dove per condizioni vanno intese le possibilità di incontro e di confronto con gli altri, senza che in tale forma di comunione intervengano fattori discriminanti a produrre distinzioni nella possibilità di argomentazione: status o potere detenuto e manifestato, forme di violenza, fisica e/o simbolica, patologie fisiche, incomprensioni ambientali e/o culturali, ecc. È importante tenere presente quel verbo usato dal sociologo italiano “aiutare”, poiché lo spazio teorizzato da Habermas è in fin dei conti irenico, ossia caratterizzato da una volontà di collaborazione da parte dei membri che prendono parte alla conversazione, se non altro perché hanno necessità di comprendere meglio e, spesso, risolvere un problema che interessa loro specificamente (o trasmetterlo a coloro che detengono potere politico).

In tal senso, la sfera pubblica si configura “come rete di discorsi attraverso i quali i membri di una certa collettività discutono di questioni di rilevanza collettiva (ovvero definiscono che cosa è di rilevanza collettiva), rinunciando a imporre

1. “Ciò vale sia se la conversazione è legata ad esperienze biografiche che se tematizza problemi di interesse generale. Di fatto, sul piano dei contenuti non vi sono limiti agli ambiti tematizzabili nel discorso della sfera pubblica: in teoria non vi è spunto biografico che non possa essere oggetto di dibattito pubblico, così come non vi è questione di interesse generale che non sia riconducibile alla biografia individuale” [Affuso 2010, p. 25].

i propri argomenti con la forza” [Jedlowski 2010, 82]. La sfera pubblica può dunque svolgere anche funzioni di integrazione, coordinazione e riflessione tra individui appartenenti agli ambiti e ai territori più disparati. Quella mediata, ad esempio, che rappresenta nei termini di Habermas la *sfera pubblica astratta*, permette di accedervi e agire a soggetti provenienti da qualsiasi parte del mondo attraverso le possibilità di ubiquità disponibili.

Possiamo dunque chiarire che con *Öffentlichkeit* è da intendersi uno spazio discorsivo e relazionale all'interno del quale un insieme di individui, detenenti teoricamente uguale diritto di parola e dotati dell'uso di un linguaggio condiviso, discute razionalmente e civilmente di questioni per loro rilevanti: o, meglio, che per loro acquistano rilevanza specifica, sottoponendo la propria argomentazione al vaglio intersoggettivo. Proviamo a spiegare nel dettaglio le caratteristiche della definizione:

a) La sfera pubblica è uno spazio discorsivo e relazionale perché i soggetti, se vogliono entrare a farvi parte, sono “costretti” ad agire, a partecipare alla conversazione e, di conseguenza, a relazionarsi con gli altri partecipanti: “essa è una rete per comunicare informazioni e prese di posizioni, insomma opinioni” [Habermas 1992, tr. it. 1996, 427].

b) Si fa riferimento a un generico insieme di individui perché vi sono diverse possibilità di aggregazione. Ad esempio: da un gruppo di individui in un caffè che iniziano a incontrarsi tra di loro per dare vita a un movimento, un'associazione o semplicemente una manifestazione pubblica, ai partecipanti a un forum in rete, i quali potrebbero condividere nulla tra loro a eccezione della conoscenza della lingua e del programma informatico e dell'interesse per il tema.

c) Gli individui discutono razionalmente, perché si presume che sostengano le loro posizioni argomentandole logicamente e con coerenza (chi si rifiuta di farlo verrebbe escluso dal discorso o si troverebbe in minoranza), e civilmente perché vi è una rinuncia a imporre i propri argomenti con la forza².

2. Intendo qui prevalentemente forza fisica, perché un minimo di forza virtuale – intesa come potere derivato dal ruolo ricoperto – potrebbe essere presente. Per questo motivo ritengo che non siano discorsi che avvengono davvero tra pari, come Habermas sosteneva, né che possano essere pensati come esclusivamente razionali, in quanto è evidente che le emozioni giocano un ruolo dirimente [cfr. Cerulo 2014; 2015].

d) I discorsi caratterizzanti la sfera pubblica vertono su argomenti i quali sono di rilevanza collettiva, nel senso che interessano quell'insieme determinato di persone che prendono parte alla conversazione e soltanto quell'insieme (chiaramente, può esservi somiglianza tra insiemi di soggetti che discutono dello stesso argomento in luoghi e/o in tempi uguali o diversi): “la definizione di ciò che è di ‘rilevanza collettiva’ [...] è ciò che i discorsi pubblici si incaricano di stabilire” [Jedlowski 2010, 81]. In questo senso, la rilevanza delle questioni è *specificata*. Altrimenti si corre il rischio di generare la credenza che soltanto i discorsi su argomenti di presunto “interesse collettivo” costituiscano sfera pubblica e dai quali, inoltre, si creerebbe un'altrettanta presunta e fuorviante “opinione pubblica”. Cosa è di interesse collettivo, viene da domandarmi? La sopravvivenza del pianeta è un argomento che, teoricamente, potrebbe riguardare l'intera collettività umana. Ma rappresenta un'eccezione, perché la maggior parte dei discorsi che vanno a costruire e caratterizzare la sfera pubblica riguardano questioni di *interesse specifico* esclusivamente per coloro che prendono parte al dialogo: ad esempio, immagino che della suddivisione dei parcheggi auto nel mio condominio non importi nulla a un mio caro amico che abita a un chilometro da casa mia.

e) La sfera pubblica può apparire e scomparire, o mischiarsi ad altre forme di conversazioni a seconda del contesto, dei partecipanti, delle relazioni vigenti, delle pratiche discorsive in atto in quel particolare momento (d'altronde, “la sfera pubblica si differenzia spesso più allo sguardo analitico che nei fatti” [Jedlowski 2010, 83]).

2. Pierre Bourdieu

L'opinion publique n'existe pas è il titolo di una famosa conferenza tenuta da Pierre Bourdieu a Noroit nel 1972 e poi pubblicata l'anno successivo [Bourdieu 1973]. Pur non essendo un testo strutturato sul concetto di opinione pubblica [cfr. Lippmann 1922; Mills 1956; Straver 1957], è conveniente utilizzarlo in questa sede per evidenziare i notevoli rischi insiti in un uso lato e metodologicamente inappropriato del concetto, nonché per svelare le forme di potere e violenza simbolica presenti molto spesso nel discorso pubblico e veicolate da chi

utilizza tale concetto a mo' di chiave interpretativa universale o strumento per accumulazione di consenso.

Afferma Bourdieu:

L'opinione pubblica che è manifestata sulle prime pagine dei giornali sotto forma di percentuale è un artificio puro e semplice la cui funzione consiste nel dissimulare il fatto che lo stato dell'opinione, in un determinato momento, è un sistema di forze, di tensioni e non vi è nulla di più inadeguato di un calcolo percentuale per rappresentare lo stato dell'opinione. Si sa che i rapporti di forza non si riducono mai soltanto a meri rapporti di forza: ogni esercizio della forza è accompagnato da un discorso che mira a legittimare la forza di colui che lo esercita; si può addirittura affermare che la particolarità di ogni rapporto di forza consiste nel dissimularsi come tale. In breve, per dirla in modo semplice, l'uomo politico è colui che dice "Dio è con noi". L'equivalente di "Dio è con noi" è oggi "l'opinione pubblica è con noi". L'effetto fondamentale del sondaggio di opinione è questo: si costruisce l'idea che esiste un'opinione pubblica unanime per legittimare una politica e rafforzare i rapporti di forza che ne stanno alla base o la rendono possibile [1973, tr. it. 1976, 74-75].

Il sociologo francese utilizza l'escamotage metodologica di un'analisi critica della tecnica del sondaggio di opinione per produrre una serie di critiche al concetto di opinione pubblica [cfr. Bourdieu 1985]. Tra i principali nodi, vi è la cosiddetta "problematica dominante", che è quella che interessa coloro che detengono il potere (di agire o re-agire, ossia protestare) nell'ambito in cui si pongono le domande. Il tema su cui è richiesta una opinione è infatti sempre scelto da chi ha come obiettivo di ottenere percentuali di risposte su una certa questione, ossia di conoscere "l'opinione pubblica" di un determinato numero di persone – gli intervistati – che in uno specifico momento vengono contattati per partecipare all'indagine. Si vince in questo caso la discrasia tra le risposte espresse dagli intervistati in una situazione artificialmente prodotta come quella di un sondaggio, rispetto alle opinioni espresse dagli stessi soggetti in una situazione di vita quotidiana, quando invece vige una regola dell'interazione tra pari che impone il confronto, la richiesta di spiegazioni, il pettegolezzo pure. Le domande prodotte dall'intervistatore (o da un software) sollevano infatti o un ineliminabile imbarazzo, dovuto a una sorta di obbligo di assumere *ex abrupto* una posizione rispetto a una tematica, oppure molto spesso conflitti morali o etici che facilmente possono comportare l'apparizione di diverse

“non risposte” nel computo finale. A fronte dell’imbarazzo suscitato dalla tematica, non è infatti raro che l’intervistato scelga appunto di non rispondere per evitare ulteriori domande o conflitti, tutelando così una forma diplomatica di interazione nei confronti dell’intervistatore. Ma ciò chiaramente non vuol dire che il soggetto intervistato non abbia una opinione.

Altro nodo problematico del concetto riguarda il postulato che Bourdieu definisce della “produzione universale di una opinione”. Quest’ultima, invece, riferendosi inevitabilmente a un tema – si ha una opinione di qualcosa o di qualcuno – nasconde una profonda mistificazione della realtà riferita alla differenza di capitale culturale detenuto dai soggetti che rispondono: la difformità tra gradi di cultura e conoscenza determina dunque opinioni pubbliche e risposte che vengono guidate dai soggetti che decidono quali individui intervistare. Corollario a ciò, la inevitabile mancanza di informazioni inerenti al tema su cui viene posta la domanda. Si tratta di un problema che Bourdieu definisce di “competenza politica”, ossia la possibilità di rispondere con competenza alle domande poste varia in base al livello di istruzione, *in primis*, e allo stato socio-biografico del rispondente, *in secundis* (ad esempio: per avere una opinione su un particolare tema è necessario che in quello specifico momento della mia vita io abbia a che fare con esso o che almeno me ne sia imbattuto nel passato. Le modalità con cui avviene o è avvenuto tale incontro rappresentano le possibilità di riflessione che potrò utilizzare nel rispondere). Il sociologo francese utilizza l’esempio dell’opera d’arte che si va ad ammirare in un museo: per percepirla esteticamente, il visitatore deve prima immaginare l’opera d’arte come tale, ma in seguito deve possedere categorie di percezione per comprenderla, valutarla, inserirla in un quadro socio-storico, ecc. È dunque un problema di capitale culturale e di classi sociali, ossia di stratificazione della società: il soggetto risponde a una domanda in base alle competenze, alla cultura, alle informazioni detenute in quello specifico momento biografico. Ma anche in base a quello che Bourdieu definisce “*ethos* di classe”, vale a dire “un sistema di valori impliciti che gli individui hanno interiorizzato sin dall’infanzia e che genera le loro risposte ai più disparati problemi” [1973, tr. it. 1976, 79].

È necessario chiarire poi che l’opinione pubblica non si costruisce attraverso una mera somma delle singole opinioni dei soggetti intervistati, poiché, “nelle situazioni reali, le opinioni sono delle forze e i rapporti di opinione sono con-

fitti di forza. Prendere posizione su questo o quel problema significa scegliere tra gruppi sociali realmente esistenti, ed esprimere, sempre più, scelte rispetto a principi esplicitamente politici” [ivi, 82]. Scegliere insomma da che parte prendere posizione, a chi portare consenso, con e contro quali soggetti schierarsi. E quasi sempre, quando viene richiesta una opinione, non si possono che assumere posizioni già predisposte da altri (intervistatore, medium, editore, direttore, ecc.) oppure decidere di non sapere. Viene dunque tolto il velo scientifico con cui spesso si cerca di ammantare il concetto, affermando così, senza mezzi termini, che “quando si tratta del mondo sociale, l’utilizzo ordinario del linguaggio ordinario fa di noi dei metafisici. L’assuefazione al verbalismo politico e alla reificazione dei collettivi che alcuni filosofi hanno molto praticato fa sì che i paralogismi e i colpi di forza logici implicati nei propositi triviali dell’esistenza quotidiana passino inavvertiti. «L’opinione pubblica è favorevole all’aumento del prezzo della benzina». Si accetta una tale frase senza domandarsi se qualcosa come l’«opinione pubblica» possa esistere e come” [Bourdieu 1987, tr. it. 2013, 87-88].

Inoltre, vi è il problema di coloro che producono (leggi: diffondono-pubblicizzano), i dati e le risposte che vanno a costituire l’opinione pubblica. Si pensi appunto ai sondaggisti che, sui media specializzati, “raccontano” i risultati ottenuti *producendo* così l’opinione pubblica: ossia una presunta verità espressa dalla maggioranza degli individui intervistati [cfr. Pizzorno 2008]. Ma quest’ultima non può che essere limitata e soggettiva (*partielle et partiale*) poiché frutto di un racconto, appunto, di un soggetto che interpreta i risultati in base alle sue categorie interpretative nonché, molto spesso, in base alle richieste e alle volontà politiche che giungono da editori, direttori, datori di lavori, amici, famigliari, ecc.

3. Confronti

In conclusione di articolo, può essere utile produrre una schematica comparazione teorica tra i due concetti al fine di evidenziare le reciproche caratteristiche peculiari:

Nascita: la sfera pubblica può essere generata da altre forme di socialità o nascere da incontri casuali. L’opinione pubblica è sempre generata da una do-

manda che viene posta a uno specifico gruppo di soggetti (o che questi ultimi si auto-pongono): tramite sondaggi, questionari, interviste, ecc. Tuttavia, entrambe sono caratterizzate da un grado di permeabilità che soltanto le ricerche empiriche possono valutare in base alla caratteristiche del contesto analizzato.

Forma: la sfera pubblica è aperta, inclusiva, partecipativa, democratica, controllabile; essa può generarsi in qualsiasi momento e in qualsiasi luogo se si verifica un “problema” che interessa le persone presenti. L’opinione pubblica è vincolata nell’accesso, poiché costruita artificialmente da chi ha interesse a veicolarne il peso specifico: media, politici e amministratori di professione, giornalisti, editori, professionisti nel campo della comunicazione, imprenditori, ecc. i quali decidono anche l’agenda dei temi.

Comunicazione: la sfera pubblica implica la necessità (se non addirittura l’obbligo) di utilizzare una razionalità comunicativa nel rivolgersi agli altri e nel comunicare le proprie argomentazioni: informarsi, convincere o essere convinti. Per quanto le emozioni giochino un ruolo importante nel farsi e nello sviluppo, non si può parlare di sfera pubblica senza che l’agire comunicativo sia (anche) razionale. L’opinione pubblica viene spesso costruita, veicolata e nutrita dalle emozioni che si diffondono (o vengono diffuse) tra i partecipanti a un sondaggio, un forum in rete, una manifestazione, ecc. Ai soggetti che esprimono la propria opinione non viene richiesta un’argomentazione ma soltanto, molto spesso, una risposta laconica.

Uguaglianza: la sfera pubblica tende a concedere uguaglianza ai partecipanti, concedendo a tutti spazio di parola e argomentazione, poiché considera tutti i soggetti *qua individui*, ovvero spogliati dei loro ruoli. L’opinione pubblica può invece esercitare violenza simbolica nei confronti di coloro che non hanno sufficiente capitale culturale per esprimersi (o ne hanno troppo) oppure di coloro che decidono di non rispondere alle domande.

Sviluppi: la sfera pubblica può generare opinione pubblica [cfr. Jedlowski 2010, 81; Calhoun 1992]. Ossia, le argomentazioni prodotte per trovare soluzioni a problemi di interesse collettivo potrebbero generare opinioni e prese di posizioni da parte dei soggetti che vengono a conoscenza (o partecipano o ne sono toccati) delle decisioni assunte dal gruppo costituente sfera pubblica. Viceversa,

da opinioni pubbliche veicolate, ad esempio, dai media, possono nascere forme di socialità e di agire che rappresentano sfere pubbliche.

Tema: dalla sfera pubblica possono emergere sollecitazioni di temi da dibattere, suggerimenti di provvedimenti da assumere da parte del potere politiche, forme di critica o di consenso, proposte di risoluzione a problemi che interessano la società o gruppi di essa, ecc. Si tratta dunque di attività e potenzialità alternative a quelle in essere, di un “universo politico alternativo” [Pizzorno 2008, 18]. L’opinione pubblica viene invece sollecitata, da chi ne ha le risorse e le capacità, su un tema già presente oppure su qualcosa che si vuole far diventare, appunto, opinione pubblica e dunque utilizzare per influenzare politici, amministratori, leader d’opinione, ecc.

Identità: nella sfera pubblica, i soggetti cercano forme di riconoscimento identitario attraverso le proprie argomentazioni e le forme di agire comunicativo che decidono di mettere in atto. Dal capitale reputazionale ottenuto e dalla qualità delle azioni svolte nella sfera pubblica, è possibile che alcuni soggetti divengano leader di opinione (o di gruppi, movimenti, associazioni, partiti). L’opinione pubblica, invece, può utilizzare tali leader per rafforzare un tema o proporne uno *ex novo*, ma difficilmente può costruire *ex nihil* soggetti del genere, poiché non produce un processo di costruzione identitaria.

Senza alcuna pretesa di esaustività scientifica né di aggiornamento delle definizioni, queste sono soltanto alcune tra le comparazioni sulle quali è possibile riflettere in un’analisi tra *Öffentlichkeit* di Habermas e *opinion publique* di Bourdieu. L’obiettivo è di fornire stimoli teorici e interpretativi ai futuri studi sui concetti in questione.

Riferimenti bibliografici

AFFUSO, A.,

2010, *Il concetto di sfera pubblica: Habermas rivisitato*, in P. Jedlowski, O. Affuso (a cura di), *Sfera pubblica. Il concetto e i suoi luoghi*, Pellegrini, Cosenza, pp. 9-39.

BOURDIEU, P.,

1973, *L'opinione pubblica non esiste*, in "Problemi dell'Informazione", 1, 1976, pp. 71-88.

1985, *Le sondage. Une science sans savant*, in "Pouvoirs", 33, pp. 131-139.

1987, *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2013.

CALHOUN, C. (ed.),

1992, *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge.

CERULO, M.,

2014, *La società delle emozioni. Teorie e studi di caso tra politica e sfera pubblica*, Orthotes, Napoli-Salerno.

2015, *Sfera pubblica, critica sociale e impegno civile*, in "Quaderni di teoria sociale", 15(1), pp. 61-78.

ELEY, G.,

2005, *Politica, cultura e sfera pubblica*, in "Contemporanea", a. VIII, n. 2, pp. 337-345.

HABERMAS, J.,

1962, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari, 1971.

1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano, 1996.

JEDLOWSKI, P.,

2010, *I caffè e la sfera pubblica*, in P. Jedlowski, O. Affuso (a cura di), *Sfera pubblica. Il concetto e i suoi luoghi*, Pellegrini, Cosenza, pp. 57-91.

LIPPMANN, W.,

1922, *Public Opinion*, Harcourt, Brace and Company, New York.

MILLS, C.W.,

1956, *The Elite Power*, Oxford University Press, London.

PIZZORNO, A.,

2008, *La sfera pubblica e il concetto di mandante immaginario*, in "Sociologica", 3, pp. 1-23.

PRICE, V.,

1992, *Public Opinion*, Sage, London.

PRIVITERA, W.,

2001, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari.

SEBASTIANI, C.,

2001, *Il discorso della sfera pubblica*, in G. Chiaretti, M. Rampazi, C. Sebastiani (a cura di), *Conversazioni, storie, discorsi*, Carocci, Roma, pp. 245-251.

STRAYER, J.R.,

1957, *The Historian's Concept of Public Opinion*, in M. Komarowsky (ed.), *Common Frontiers of the Social Sciences*, Free Press, Glencoe, pp. 263-268.

Massimo Cerulo

Sfera pubblica e opinione pubblica. Bourdieu e Habermas. Una comparazione

Tradotto in lingua italiana con “opinione pubblica” nel noto libro di Habermas del 1962 (*Storia e critica dell'opinione pubblica*), il concetto di *Öffentlichkeit* ha sempre sofferto di una confusione interpretativa in seguito a questa prima e mai modificata traduzione. A partire da tale dato di fatto, l'articolo analizza il concetto di sfera pubblica (*Öffentlichkeit*) di Habermas e quello di opinione pubblica (*opinion publique*) di Bourdieu, provvedendo prima a una sintesi teorica dei singoli concetti e poi a una comparazione tra le loro principali caratteristiche, al fine di fugare numerosi dubbi interpretativi accumulatisi in questi anni nel campo della teoria sociale italiana.

Parole chiave

Sfera pubblica; opinione pubblica; Habermas; Bourdieu

Massimo Cerulo è professore di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli studi di Perugia e *chercheur associé* presso il CERLIS-Paris Descartes, Université de Paris. Ha introdotto in Italia la teoria sociale di alcuni classici della sociologia quali Pierre Bourdieu, Gabriel Tarde, Arlie R. Hochschild.

PAOLO COSTA

Un romanticismo critico. Charles Taylor e i disagi della modernità

I plead guilty as charged: I'm a hopeless German
romantic of the 1790s

[Taylor 2010, 320]

1. *Convergenze parallele*

Il dialogo tra Jürgen Habermas e Charles Taylor prosegue tra alti e bassi ormai da più di quarant'anni. Fin dal primo confronto avvenuto nel giugno 1977 in un ciclo intensivo di seminari organizzato dallo stesso Habermas presso il Max-Planck-Institut di Starnberg gli argomenti attorno a cui ha preso forma la loro discussione (teoria del significato, legittimità democratica, filosofia pratica) sono stati tanto ampi quanto è ampio il respiro teorico delle loro opere. Per entrambi, insomma, il dialogo è stato non solo l'occasione per gettare un ponte tra il mondo (e le virtù) della filosofia analitica e l'universo della filosofia continentale, ma più nello specifico un modo per far interagire due varianti di quello stile di pensiero che, a partire da Hegel, ha posto al centro delle proprie indagini il "problema dell'*autoaccertamento* della modernità", ossia "l'inquietudine derivante dal fatto che una modernità priva di modelli debba stabilizzarsi uscendo dalle scissioni che essa stessa ha provocato" [Habermas 1985, tr. it. 1987, 16-17].

Volendo ricorrere a una formula abusata, si potrebbe descrivere l'esito di tale dialogo come una convergenza parallela: un consenso di fondo, cioè, che non ha prodotto però una vera e propria intesa. La convergenza, detto concisamente, risiede sia nelle qualità sia nella urgenza delle domande che guidano il loro esemplare sforzo intellettuale [Taylor 2009]. La divergenza, ovviamente, va cercata nelle risposte diverse che Habermas e Taylor hanno escogitato e offerto agli interrogativi comuni. Il fraterno disaccordo è, da un lato, puntuale ed esplicito.

Riguarda, cioè, tra l'altro la concezione del linguaggio [Taylor 1986a; 2016], il presente e il futuro delle comunità democratiche [Taylor 2014], il congedo dalla metafisica [Taylor 1999], il giudizio opposto sulla vitalità teorica del proceduralismo kantiano [Taylor 1986b, tr. it. 2004] e, *last but not least*, l'interpretazione discordante degli esiti della secolarizzazione [Taylor 2019; Costa 2019]. Sotto questi dissensi puntuali, tuttavia, alberga una differenza più sostanziale che vorrei esplorare in questo saggio. Essa concerne le ragioni più intime e profonde della vocazione intellettuale dei due autori.

Parlando di moventi "intimi e profondi" non intendo riferirmi a un piano puramente psicologico o caratteriale. Il punto, detto altrimenti, non è spiegare, per dire, l'"ottimismo" tayloriano o la "sobrietà" habermasiana, quanto piuttosto discernere nel dialogo tra due delle personalità più significative della filosofia della seconda metà del Novecento due modi alternativi di reagire all'ondata di disincanto suscitata dalla catastrofe politica novecentesca e dalla simultanea spoliticizzazione e despiritualizzazione con cui la società civile occidentale ha preso gradualmente congedo dall'epoca delle utopie. Nella sostanza, l'idea è di mostrare in contropunto attraverso la parabola intellettuale di Taylor come l'esito principale della riflessione di Habermas sia stato non solo quello di normalizzare o urbanizzare il modello eccentrico di sapere critico elaborato dalla prima generazione francofortese, ma più propriamente di disarmarne il nucleo romantico o, più precisamente, di disincantarlo. In questo senso, il confronto teorico tra Taylor e Habermas può essere letto anche come una diatriba sulla natura "eccessiva" delle aspettative e promesse ereditate e coltivate dalla filosofia moderna [Costa 2014a; Pinkard 2004, 204-207].

2. *Il sonno di Newton*

Nelle pagine seguenti la riflessione di Taylor verrà esaminata e discussa alla luce del suo debito, esplicito ma non per questo trasparente, con la tradizione romantica. Più in generale, l'obiettivo è chiarire quale tipo di relazione intellettuale esista tra la protesta romantica contro le patologie della forma di vita moderna e lo stile di pensiero critico, ideato e inaugurato da una ristretta cerchia di filosofi durante

l'illuminismo e di cui il pensatore canadese può essere considerato a buon diritto un epigono, per quanto eccentrico.

Per cominciare, che cos'è esattamente il romanticismo? Il quesito è notoriamente insidioso¹. È sufficiente rinfocolare qualche sbiadito ricordo liceale per rendersi conto di quanto siano vaghe le definizioni di cui disponiamo per decifrare una temperie spirituale che ha scavato un solco profondo nella transizione dal vecchio al nuovo mondo. Per mantenersi in territori relativamente sicuri si può ricorrere all'idea di senso comune secondo cui per "romanticismo" bisogna intendere un tipo speciale di sensibilità, allo stesso tempo energica e tormentata. Una persona a cui attribuiamo un temperamento romantico fa subito pensare infatti a qualcuno che pretende molto, persino troppo dalla vita, ma che a causa del desiderio di sentirsi a casa ovunque finisce col condannarsi a uno stato d'animo di malinconia, nostalgia, struggimento. Romantici sono dunque sia l'esaltazione per il valore infinito degli attimi di felicità concessi sporadicamente agli individui su questa terra sia il sentimento urticante della mancanza connaturata alla finitudine umana: il dolore, cioè, per l'incapacità dell'esistenza di mantenersi all'altezza dei suoi momenti migliori.

Nel romanticismo convivono quindi in una condizione di tensione irrisolta tanto lo slancio di chi si aspetta molto dalla vita quanto la remissività di chi dà per scontato che il meglio di essa si presenti comunque sempre sotto le sembianze di un dono precario verso cui ci si può solo disporre in un atteggiamento ricettivo, e non in quelle di un costruito la cui genesi resta totalmente sotto il controllo di chi ne beneficerà. L'ambivalenza verso l'attivismo moderno è una delle caratteristiche più note della sensibilità romantica e viene non di rado esasperata dai suoi cultori in polemica con le certezze senza chiaroscuri dei razionalisti e il loro sogno di pervenire a una condizione mentale di *Aufklärung*, di chiarezza senza pregiudizi.

Nel ritratto di Newton dipinto da William Blake nel 1795, per ricorrere a un esempio celebre, il naturalista inglese viene ritratto nudo, con una struttura fisica irrealisticamente imponente, i cui muscoli tonici e scolpiti hanno il compito di comunicare allo spettatore un senso di forza compressa. La postura innaturale

1. Nel prosieguito darò per scontato che esista una posizione filosofica che merita il nome di "romanticismo filosofico", cioè una varietà riconoscibile di sensibilità e intelligenza a cui corrisponde qualcosa di simile alla "forma mentis" descritta nella prima metà del saggio. A sostegno di questo assunto cfr. Kompridis 2006; Pinkard 2004 e, più criticamente, Jager 2010.

di Newton – seduto e col tronco piegato in avanti a novanta gradi – nonché lo sguardo immerso in un disegno geometrico tracciato su una pergamena col compasso fanno pensare, viceversa, a una rinuncia deliberata alla stazione eretta e con essa allo slancio verso l'esterno o l'alto. Così raggomitolato il corpo sembra simboleggiare un ripiegamento dello spirito su se stesso e, mediante la reiterazione della figura del cerchio nella postura e nel disegno, evoca qualcosa di simile all'aspirazione a una condizione di autosufficienza. La concentrazione massima di Newton e la tensione centripeta della sua muscolatura sono inoltre come magnificate dallo sfondo buio che occupa per intero la parte destra della tela e ricorda vagamente il fondale di un oceano – fuor di metafora: il punto di massima prossimità al centro della terra raggiungibile sulla sua crosta.

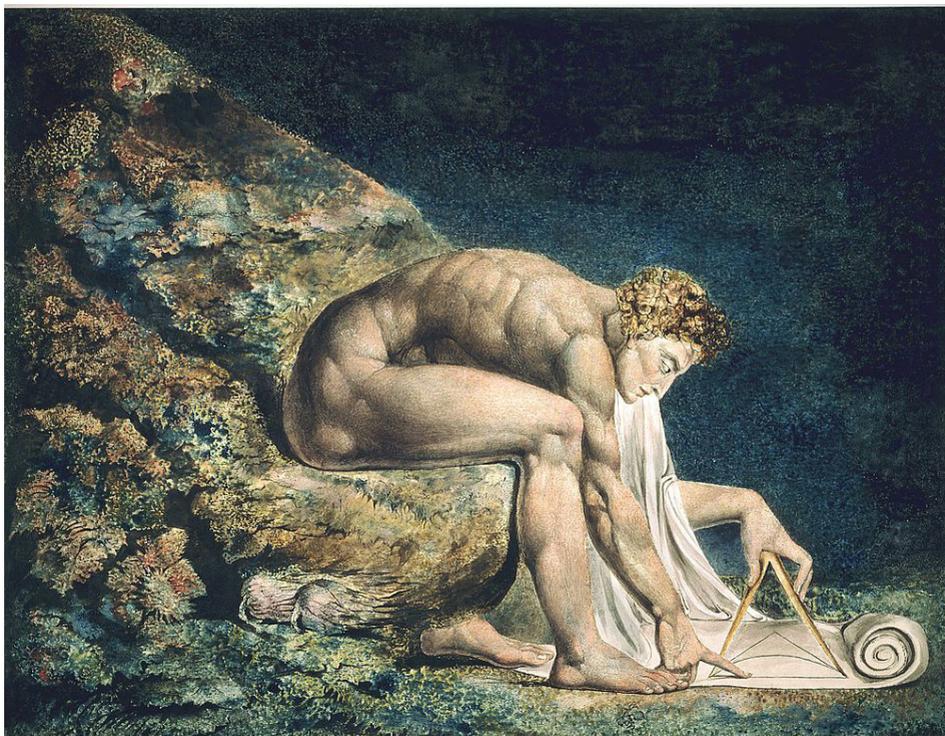


Fig. 1. William Blake, Newton, 1795, Tate Gallery, Londra

L'atmosfera in cui è immerso il ritratto di uno dei personaggi simbolo della Rivoluzione scientifica, realizzato da uno degli esponenti più talentuosi del romanticismo inglese, è significativamente ambigua. Chi conosce anche solo superficialmente William Blake – che in una lettera del 1802 al suo benefattore Thomas Butt non aveva nascosto la propria personale avversione per l'aridità di una visione del cosmo priva di sfumature e risonanza (“May God us keep From Single vision & Newtons sleep”) – ha ottimi motivi per focalizzarsi sugli intenti polemici del quadro, ma la qualità indeterminata e allusiva della critica di Blake è non meno importante della scelta del bersaglio ed è particolarmente idonea per avviare una riflessione sulla natura di quella che Taylor nei suoi scritti ha spesso definito la “protesta” o “ribellione” romantica [1975, 543; 1979, tr. it. 1984, 194].

3. *Attivismi*

Per andare direttamente al punto, la rivolta controilluministica dei romantici merita o no di essere annoverata tra le manifestazioni dello spirito critico moderno?

La critica – tanto la critica sociale quanto la critica filosofica o letteraria – essendo sempre il prodotto di uno spirito non accondiscendente, ribelle, giudicante, è un esempio eminente di attitudine attivistica verso il reale [Scott 2016]. Essa presuppone il poter-dire-di-no, ma ne è l'espressione potenziata in quanto il “no” che viene pronunciato non è semplicemente un dissenso, cioè la manifestazione di una diversità di opinione, ma è una contestazione, cioè un'opposizione motivata che prelude a una contromossa (“no, le cose non stanno come dici tu, perché x , y e z e dunque...”). In questo senso si basa sulla fiducia granitica nella capacità di distinguere autonomamente il bene dal male e di autodeterminarsi facendo leva su tale capacità.

L'obiettivo dell'autodeterminazione è cruciale per il critico moderno ed è perseguito capillarmente attraverso rivendicazioni sistematiche di sovranità, padronanza di sé, controllo sul proprio destino, anche quando l'autodefinizione comporta semplicemente la tracciatura dei confini entro cui l'autoaffermazione è resa possibile e ha senso. Da questo punto di vista, la critica è sempre un atto di *self-empowerment*, allo stesso tempo di autocapacitazione e autoautenticazione, in

quanto risponde a condizioni di crisi, incertezza e oppressione trasformandole in sfide e occasioni per ridurre quanto più possibile i margini di eteronomia, alienazione ed estraneità nella relazione del soggetto giudicante col mondo.

L'attivismo del critico moderno è magnificato *ex negativo* anche dalla reazione risentita che la sua fiducia integrale nel proprio diritto di prendere la parola e proferire sentenze controintuitive spesso suscita non solo nel giudicato, ma anche nello spettatore neutrale: “chi è mai costui per giudicare?” Ma la superbia, l'insolenza, la sicumera non sono accessori superflui nel modo di operare del critico: la critica è anzitutto una rivendicazione di piena sovranità in condizioni che potrebbero favorire invece la passività o la sottomissione². È un gesto, appunto, di ribellione, emancipazione dai dati di fatto, riscatto. Come tale, nasce con la scoperta e l'attivazione di una forma di contropotere e, insieme a esso, con l'impegno a trasformare l'insubordinazione episodica in una pratica sistematica di *menschliche Selbstbehauptung* – di “umanesimo esclusivo”, tanto per citare un'espressione cara a Taylor [2007, tr. it. 2009, 34-37]. La critica, in quanto insofferenza cronica verso il mondo così com'è, ha notoriamente fatto leva su una sorta di infatuazione per la specie umana in astratto (il *Gattungswesen* marxiano) che col tempo, è questo uno dei temi chiave dei *Demoni* di Dostoevskij, tende a capovolgersi in delusione e risentimento verso gli esseri umani in carne e ossa che, non essendo mai all'altezza delle loro parti migliori, meritano di essere guardati, volta a volta, con sospetto, disprezzo, o disincanto [Costa 2014b].

È precisamente in questo snodo che l'iperattivismo del gesto critico lascia intravedere il suo lato in ombra. La critica, in verità, non è solo autodeterminazione, ma è anche ricettività, *pathos*, tonalità emotiva. Nello specifico è spesso umore nero, ipersensibilità, passioni negative. In poche parole, è allo stesso tempo risonanza e brusca interruzione della risonanza con l'altro da sé. Nel sintonizzarsi immaginativamente con le possibilità non realizzate il critico sperimenta in effetti una specifica tipologia di sofferenza e disagio. La condizione dolorosa del non sentirsi a casa nel mondo si manifesta *in primis* nella forma di una sequela di stati emotivi che vanno dallo spaesamento, all'amarezza, all'antipatia, al disprez-

2. Per un ritratto della pratica critica lungo questa falsariga rimando a Costa 2014, cap. 5 e alla mia replica a Donaggio 2016 contenuta in Costa 2016, 331-335. Per una difesa intelligente dell'insofferenza contro i “maestri del sospetto” cfr. Felski 2015 e Guaraldo 2018.

zo, al rimpianto, alla nostalgia, allo struggimento e si riflettono nel gesto critico modulando in maniere diverse il senso di alienazione e acosmia che è alla base dell'attitudine giudicante dell'intellettuale militante.

Affinché questa congiuntura di passioni tristi non sfoci però in un rifiuto indiscriminato, in ultima istanza consolatorio, della vita, in cui l'indole pugnace della critica finisce per essere soffocata dalla malvagità apparentemente irredimibile dell'esistente, deve essere possibile un lavoro di trasformazione e riorientamento delle emozioni negative che renda giustizia a quell'amore del mondo che è pur sempre la fonte originaria dell'attivismo critico. Anche nel romanticismo, in quanto desiderio di riconciliarsi con l'esistente e di sentirvisi a casa ovunque, sono generalmente riconoscibili le tracce dell'azione, spontanea e ostinata, di questa componente strutturale dell'attitudine critica.

Per altro, l'impulso dinamogeno che rende possibile il superamento delle passioni tristi è insito già nel loro carattere instabile e ambivalente. Il sentimento del sublime, per esempio, è sempre in bilico tra orrore e incanto così come la nostalgia può sprofondare in disforia o al contrario, per citare Proust [1995, 221], tradursi in un affrancamento dall'"ordine del tempo". La semplice possibilità, tuttavia, non è garanzia di successo. La ribellione contro il mondo – per tornare al quadro di Blake – equivale anzitutto alla fuoriuscita da una condizione di autarchia e alla ricerca di una nuova forma di bilanciamento con esso. Questo è un compito co-creativo in quanto si traduce in una serie di atti esplorativi di riorientamento che hanno lo scopo ultimo di favorire la ricettività e quindi la risonanza con la natura, la società e ciò che vi è di sacro in entrambe [Taylor 2018]. Ragione e passione sono chiamate a collaborare in vista di questo obiettivo in una condizione di libertà non assoluta, ma situata, condizionata cioè dallo scarto tra l'esistenza finita e il carattere non oggettuale, non reificabile, dei beni che guidano e trainano l'iniziativa del soggetto. La sottile creatività dell'eroe romantico è dunque il frutto di un connubio virtuoso tra attività e passività e la sua indole "critica", polemica, agguerrita, per definizione non può spingersi mai fino al rifiuto del dato nel nome del valore incondizionato dell'autodeterminazione. In questo senso, l'umore del critico romantico non è mai né statico né abulico e la sua volubilità giustifica il ritratto inquieto che ne è stato fatto a partire dal Settecento e che sopravvive nel senso comune ancora oggi.

Per riassumere, nella prospettiva romantica la solidarietà implicita tra ragione e sentimento presuppone una relazione ricorsiva tra la forza trasformatrice della pratica del chiedere e dare ragioni e la densità delle emozioni (che altro non sono, in fondo, che pensieri incarnati) in cui è incapsulato il senso dell'urgenza del vissuto, senza il quale non potrebbe mettersi in moto alcun cambiamento significativo. L'effetto generale di tale allineamento tra testa e cuore è una crescita esponenziale della consapevolezza del carattere aperto e interminabile del compito di riconciliare le lacerazioni dell'esperienza individuale e collettiva, che non è fuori luogo descrivere anche come una forma di assennatezza.

Al suo meglio, tale capacità di espandere riflessivamente la propria sintonia con la realtà ha la tendenza a sfociare in uno stato d'animo affermativo che potremmo definire di incanto comico, dove l'incongruità del reale non rappresenta un ostacolo insormontabile per la ricettività del soggetto [Costa 2011, 149-154]. Il più delle volte, tuttavia, la risonanza tende a sbiadire o interrompersi bruscamente e l'incanto è destinato a lasciare il posto periodicamente a una forma di distacco ironico che, tuttavia, non arriva mai a estinguere il desiderio di ristabilire un contatto diretto con le fonti di senso dell'azione e della creatività umana, sebbene esse non possano mai oltrepassare lo stadio del frammento o meglio di uno scorcio sull'intero. Così anche la critica dell'esistente, in una prospettiva romantica, non può che fare i conti e venire intelligentemente a patti con i momenti di slancio, esaltazione, frustrazione e distacco che necessariamente caratterizzano la relazione dialettica che gli esseri umani intrecciano nelle loro vite tra l'assoluto e il condizionato, il desiderio di pienezza e un'adesione non quietistica alla finitezza.

4. Un romanticismo filosofico: Charles Taylor

In che senso questo ritratto idealtipico della sensibilità romantica e della sua relazione intricata con l'esistente ci aiuta a mettere fuoco l'opera notoriamente sfaccettata, a prima vista persino eclettica, del filosofo quebecchese?³

3. Per una ricostruzione complessiva dell'itinerario teorico di Charles Taylor rinvio a Costa 2001. Cfr. anche Rosa 1998; Abbey 2000; Smith 2002; Laitinen 2008.

Nel poco spazio che mi rimane vorrei provare a disegnare un filo rosso nel lungo ragionamento di Taylor che consenta di ripercorrere le tracce che la *formamentis* romantica ha impresso sul suo modo di leggere, sullo sfondo di un'originale antropologia trascendentale, l'identità moderna come una delle tante possibili risposte, storicamente contingenti, alle sfide pratiche e teoriche incapsulate nella condizione umana. Se il mio tentativo avrà successo, alla fine la protesta, o meglio l'inquietudine romantica dovrebbe poter funzionare come un asse intorno al quale far ruotare i numerosi contributi originali offerti da Taylor al dibattito filosofico degli ultimi cinquant'anni (critica del riduzionismo psicologico, revival hegeliano, teoria dell'azione, contestazione del proceduralismo liberale, analisi della modernità, difesa del multiculturalismo, revisione della tesi classica della secolarizzazione, ecc.).

Per semplificare le cose procederò schematicamente per punti.

1. Ha senso cominciare con l'influente interpretazione dell'identità moderna proposta da Taylor nel testo che gli ha dato la notorietà internazionale: *Sources of the Self* [1989, tr. it. 1993]. La modernità, nell'ottica simultaneamente storica e sistematica adottata nel libro, non rappresenta né la fine della Storia né un progetto incompiuto in senso stretto. Va vista piuttosto come l'apertura di un inedito campo di tensione spirituale dispiegatosi attorno ai concetti, agli immaginari e alle pratiche della libertà personale diffusisi nelle società europee a partire dal Cinquecento e attorno ai quali prende forma un nuovo prototipo di soggettività (interiorizzata, potenziata, schermata). La tensione scaturisce in particolare dalla diversità dei beni che sono alla base della proliferazione di significanti, significati e referenti dell'idea moderna di libertà: autonomia e autenticità, autodeterminazione e autorealizzazione, emancipazione e riconciliazione, libero arbitrio e capacitazione (*capability*), ecc. Non solo il discorso filosofico della modernità, ma l'intero travaglio sociale e spirituale della nuova forma di vita, riflettono sia i conflitti a somma zero tra tali beni sia i periodici tentativi di riconciliazione (teorici o pratici) che essi incentivano. La sensibilità romantica, con le sue simpatie larghe, tende sia a esaltare tali differenze sia a far aumentare il disagio causato dalla mancanza di una sintesi soddisfacente delle varie esigenze legittime che scaturiscono dall'enigmatica condizione umana, con la sua disorientante combinazione di grandezza e miseria. Il risultato è quel dinamismo senza precedenti che

è il tratto distintivo più evidente della civiltà emersa in Europa dalle turbolenze e dalle contraddizioni della cristianità latina.

2. Quale elemento profondo della sensibilità romantica rende possibile questa comprensione sottile e dialettica dell'identità moderna? Dove emerge con più evidenza il debito filosofico che Taylor ha contratto con il romanticismo filosofico è nella sua concezione del fenomeno della "valutazione forte", che rappresenta allo stesso tempo il nocciolo e l'architrave della sua antropologia "trascendentale" (o "transistorica", se si preferiscono evitare gli equivoci che possono derivare da un'interpretazione troppo robusta delle verità desumibili dagli argomenti trascendentali). In breve, gli esseri umani, nella prospettiva tayloriana, si distinguono da qualsiasi altra creatura terrestre perché a loro, e solo a loro (per quanto ne sappiamo) si dischiude la dimensione del "valore" nel suo senso più forte, non ridicibile cioè al fatto contingente delle inclinazioni del soggetto in carne e ossa [Taylor 1977, tr. it. 2004; Meijer 2018; Costa 2020]. Nell'esperienza della "strong evaluation", in altre parole, la "spontaneità" si distribuisce omogeneamente sia dal lato del "valutatore" sia dal lato del "valore". Il primo, cioè, non è puramente attivo, ma è anche ricettivo nei confronti di una forza ideale che ha un rapporto talmente stretto con la sua identità personale (cioè con il suo orientamento nel paesaggio morale) da non consentire alcuna forma di *detachment*. Detto in parole più semplici, il bene a cui viene riconosciuto un valore "forte" – ad esempio, la libertà – non è tale perché il soggetto che lo incorpora o lo trova incorporato nella propria forma di vita lo desidera o lo apprezza, ma perché il suo essere-degno-di-essere-desiderato si impone indipendentemente dalle inclinazioni accidentali del valutatore. Questa forza normativa indipendente, tuttavia, non si autointerpreta ed è pertanto una fonte di dinamismo: reclama, cioè, una qualche forma di articolazione. Detto altrimenti, è in atto qui un processo di co-creazione. Al valutatore forte, per usare il lessico di Max Scheler [1966, tr. it. 1996], si dischiude un "bene-in-sé-per-me" in una situazione affettivamente non neutrale e l'intensità di tale esperienza, che di per sé non dovrebbe comportare una simile varietà di risonanza profonda, dischiude una dimensione del reale allo stesso tempo enigmatica e irriducibile. Questo è il fenomeno elementare che alimenta e plasma la sensibilità romantica, in particolare il suo proverbiale fervore.

3. La condizione normale in cui opera la *forma mentis* romantica è quindi uno stato a cavallo tra attività e passività – chiamiamola pure, in omaggio alla diatesi dei verbi greci, una condizione “medio-passiva” [Rosa 2016]. La realtà, altrimenti detto, si dischiude ordinariamente al soggetto portando alla luce dei beni la cui validità non dipende dai suoi desideri o giudizi e con i quali, nondimeno, non può intrattenere una relazione impersonale, disimpegnata, non prospettica: i beni umani hanno appunto, simultaneamente e senza contraddizione, un valore “in sé” e “per me”. Un altro modo per descrivere questa situazione paradossale – esattamente la soluzione “espressivista” escogitata dalla prima generazione dei romantici tedeschi – è sostenere che il bene faccia la sua comparsa nell’esperienza umana sempre in una condizione di estrema densità e opacità che esige di essere sviluppata, articolata, estrinsecata in costellazioni storiche finite, situate, incarnate [Taylor, 1975, 3-50; 1979, tr. it. 1985, 11-28]. Solo così, cioè mediante la sua inclusione in una trama di relazioni concatenate, il valutatore forte può arrivare a riconoscere il bene, della cui validità è persuaso per contatto, come un’espressione della stessa realtà di cui si sente parte. L’espressione della libertà, per tornare all’esempio del “sommo” bene moderno, può essere personale (ad esempio nei rapporti d’amore), oppure sociale (la solidarietà con i propri concittadini o connazionali), oppure cosmico-naturale (la relativizzazione di ogni convenzione sociale), ma in generale non è esperibile come un bene autentico se non si manifesta come qualcosa che accade andando almeno in parte oltre le intenzioni di chi ne beneficia. Deve esserci altresì nell’esperienza di libertà un margine non residuale di sorpresa e apprendimento che rende l’effetto soggettivo di espansione o risonanza qualcosa di più che un mero caso di eco o rispecchiamento. Ed è proprio nel processo di estraneazione e riconfigurazione che può realizzarsi l’allineamento tra testa e cuore, passioni e ragioni, in cui consiste, come segnalato sopra, il compito interminabile del critico romantico.

Nella prospettiva di Taylor il fenomeno della *strong evaluation* mette in contatto l’individuo con le fonti, le radici, il centro di gravità stesso della propria identità personale. Questo è il fondamento sia del sentimento di urgenza che ogni persona umana, per funzionare pienamente, deve sperimentare almeno in alcuni momenti della propria esistenza ordinaria, sia di quella trama di scrupoli, immagini di pienezza, senso vivido dell’alterità che siamo soliti associare all’es-

perienza individuale o comunitaria del sacro. La permanenza del sacro o del “religioso” anche in un’età secolare è un altro elemento che accomuna la riflessione del filosofo canadese alla sensibilità romantica [Costa 2019; Taylor 2019]. Nell’ottica di un pensiero o di un’attitudine critica verso l’esistente questo leitmotiv ha sia un significato specifico sia un valore speciale su cui vorrei richiamare l’attenzione del lettore in conclusione: è qui, infatti, che va ricercata l’interpretazione corretta dell’impulso controilluministico insito nel romanticismo filosofico. La iero- o axiofania di cui gli esseri umani fanno esperienza nella valutazione forte non è in effetti altro che la rifamiliarizzazione per contatto con la forza causale della dimensione ideale dell’esistenza, in parole povere della “realtà” dell’idealità, da cui dipende la possibilità dell’adozione di un atteggiamento non fatalistico, non acquiescente, speranzoso e pugnace verso l’esistente. Ai nostri giorni la vera eredità della rivoluzione romantica tardo-settecentesca non è, come sostengono i suoi detrattori, la mentalità antiscientifica, il comunitarismo antiliberalo, o un sentimentalismo da adolescenti esaltati. La sua vocazione è piuttosto quella di incarnare la principale fonte di resistenza contro quell’alleanza tra blando positivismo, edonismo prestazionale, antipolitica il cui frutto più avvelenato è il congedo definitivo dall’idea che gli esseri umani nutrano ancora oggi l’aspirazione a una vita piena e abbiano da qualche parte dentro di sé le potenzialità per realizzarla. Contro questo sogno idealistico il nuovo senso comune antiromantico affida le residue possibilità di cambiamento dell’esistente a meccanismi impersonali come il progresso tecnologico o la crescita economica incentivata dalla competizione in ogni ambito della vita quotidiana [Mazzoni 2015]. La critica romantica, per ribadire il punto con uno slogan, è una critica della ragion cinica⁴.

4. È da questa congiura e congiuntura di errori e cattive intenzioni che la protesta romantica trae il suo slancio oggi. Ed è proprio la sua attualità non residuale che ha spinto Taylor, il sempre conciliante Taylor, a intitolare un capitolo di uno dei suoi libri più fortunati: “La lotta continua” [1991, tr. it. 1994]. E, per tornare al dualismo intellettuale da cui ha preso le mosse questo saggio, non meno continuo, coerente e significativo è stato negli anni il dissidio del filosofo canadese con il suo alter ego tedesco. In effetti, se letto col senno di poi come una controversia teorico-pratica circa il modo migliore per salvaguardare il potere causale della

4. In un senso parzialmente diverso da quello difeso in Sloterdijk 2013.

dimensione ideale anche nella scialba forma di vita contemporanea, l'amichevole disaccordo tra Taylor e Habermas contribuisce a gettare luce sulle tensioni insite nella svolta assiale moderna, da cui dipendono molte delle paure e speranze che caratterizzano questo tempo di passaggio.

Riferimenti bibliografici

ABBAY, R.,

2000, *Charles Taylor*, Princeton University Press, Princeton.

COSTA, P.,

2001, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano.

2011, *A Secular Wonder*, in G. Levine (ed.), *The Joy of Secularism: 11 Essays for How We Live Now*, Princeton University Press, Princeton, pp. 134-154.

2014a, *La ragione e i suoi eccessi*, Feltrinelli, Milano.

2014b, *Che cosa significa amare l'umanità? Charles Taylor legge Dostoevskij all'ombra degli anni di piombo* in "Annali di Studi Religiosi", 17, pp. 117-132.

2016, *Gli incurabili eccessi della ragione: repliche ai miei critici* in "Etica & Politica", 18(2), pp. 311-345.

2019, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia.

2020, *Review of Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation by Michiel Meijer*, in "Philosophy Today", 64(2).

DONAGGIO, E.,

2016, *Umanizzare la critica* in "Etica & Politica", 18(2), pp. 275-283.

FELSKI, R.,

2015, *The Limits of Critique*, University of Chicago Press, Chicago.

GUARALDO, O.,

2018, *Postcritica: una genealogia*, in "Politica & Società", 7(2), pp. 163-190.

HABERMAS, J.,

1985, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari, 1987.

JAGER, C.,

2010, *This Detail, This History: Charles Taylor's Romanticism*, M. Warner, J. Vanantwerpen, C. Calhoun (ed.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA), pp. 166-192.

KOMPRIDIS, N. (ed.)

2006, *Philosophical Romanticism*, Routledge, London-New York.

LAITINEN, A.,

2008, *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*, Walter de Gruyter, Berlin-New York.

MAZZONI, G.,

2015, *I destini generali*, Laterza, Roma-Bari.

MEIJER, M.,

2018, *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation: Ethics and Ontology in a Scientific Age*, Rowman & Littlefield, London-New York.

PINKARD, T.,

2004, *Taylor, "History" and the History of Philosophy*, in R. Abbey (ed.), *Charles Taylor*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 187-213.

PROUST, M.,

1954, *Il tempo ritrovato*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, 8 voll., Mondadori, Milano, voll. 7 e 8, 1995.

ROSA, H.,

1998, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Campus Verlag, Frankfurt am Main-New York.

2016, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main

SCHELER, M.,

1966, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 1996

SCOTT, A.O.,

2016, *Elogio della critica*, il Saggiatore, Milano, 2017.

SLOTERDIJK, P.,

1983, *Critica della ragion cinica*, Cortina, Milano, 2013.

SMITH, N.,

2002, *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Polity Press, Cambridge.

TAYLOR, C.,

1975, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge.

1977, *Che cos'è l'agire umano?*, in Id., *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita & Pensiero, Milano, 2004, pp. 51-85.

1979, *Hegel e la società moderna*, il Mulino, Bologna, 1984.

1986a, *Sprache und Gesellschaft*, in A.Honneth, H. Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 35-52.

1986b, *La motivazione dietro un'etica procedurale*, in Id., *Etica e umanità*, cit., pp. 277-308.

1989, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano, 1993.

1991, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

1999, *Comment on Jürgen Habermas "From Kant to Hegel and Back Again"*, in "European Journal of Philosophy", 7(2), pp. 152-157.

2007, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009.

2009, *Das leuchtende Beispiel. Zum 80. Geburtstag von Jürgen Habermas*, in "Süddeutsche Zeitung", 18 giugno.

2010, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in M. Warner, J. Vanantwerpen, C. Calhoun (ed.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, cit., pp. 300-321.

2014, *La democrazia e i suoi dilemmi*, a cura di P. Costa, Diabasis, Reggio Emilia.

2016, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

2018, *Resonance and the Romantic Era: A Comment on Rosa's Conception of the Good Life*, in H. Rosa, C. Henning (eds), *The Good Life beyond Growth: New Perspectives*, Routledge, New York, pp. 55-69.

2019, *Che cos'è la religione? La polisemia di un concetto contestato* in "Annali di Studi Religiosi", 20, pp. 9-22.

WARNER, M., VANANTWERPEN, J., CALHOUN, C. (eds.),

2010, *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Paolo Costa

Un romanticismo critico. Charles Taylor e i disagi della modernità

Nel saggio la riflessione di Charles Taylor viene prima introdotta come alternativa al razionalismo habermasiano e quindi esaminata e discussa alla luce del suo debito, esplicito, ma non trasparente, con la tradizione romantica. Più in generale, l'obiettivo è chiarire quale tipo di relazione intellettuale esista tra la protesta romantica contro le patologie della forma di vita moderna e lo stile di pensiero critico, ideato e inaugurato da una ristretta cerchia di filosofi durante l'illuminismo e di cui il pensatore canadese può essere considerato a buon diritto un epigono, per quanto eccentrico. Con il nome di "romanticismo filosofico" viene qui intesa una varietà riconoscibile di sensibilità e intelligenza che, nella sostanza, (1) si comprende come una critica della ragion cinica; (2) si fonda su una sequela di tonalità emotive non coerenti, ma concatenate, da cui scaturisce un processo interminabile di trasformazione delle passioni in ragioni (e viceversa); (3) si fonda sull'esperienza della "valutazione forte", cioè di beni il cui valore non dipende esclusivamente dall'endorsement del soggetto; (4) contribuisce nella modernità a una controversia dall'esito incerto su un'intera costellazione di significanti, significati e referenti della teoria, immaginazione e pratica della libertà (autonomia e autenticità, autodeterminazione e autorealizzazione, emancipazione e riconciliazione, ecc.).

Parole chiave

Charles Taylor, romanticismo filosofico, critica

Paolo Costa, filosofo e saggista, è ricercatore della Fondazione Bruno Kessler di Trento. Ha curato l'edizione italiana di testi di H. Arendt, C. Taylor, C. Darwin, H. Joas. I suoi libri più recenti sono *La ragione e i suoi eccessi* [2014] e *La città post-secolare* [2019].

ALESSANDRO FERRARA

Habermas e Rawls. Ciò che la controversia intorno al “ragionevole” rivela

Il confronto intellettuale fra Rawls e Habermas è uno degli snodi più interessanti della filosofia del XX secolo. Avviene a metà degli anni Novanta, sulle pagine del “Journal of Philosophy”, grazie all’intuizione e all’iniziativa di Sidney Morgenbesser, il quale già nel 1991 propose a Rawls di partecipare a un dibattito con Habermas, di cui Rawls conosceva l’opera e con cui aveva intrattenuto colloqui sia a Francoforte sia a Cambridge. Il dibattito sarebbe stato ospitato in un numero speciale della storica rivista.

All’inizio Rawls esitò, scettico riguardo alla fecondità di queste discussioni “a tutto campo” e forse anche perché assorbito dalla fase finale della scrittura e produzione di *Political Liberalism*, che uscirà nel 1993 [tr. it. 1994, 2005, tr. it. 2012]. I due filosofi si consultarono direttamente riguardo al formato della discussione, sia nel 1992, anno in cui Habermas pubblicava *Faktizität und Geltung* [tr. it. 1996], sia successivamente. Finalmente fu convenuto che la discussione sarebbe partita da una approfondita disamina critica, da parte di Habermas, del nuovo volume di Rawls appena pubblicato, e al testo habermasiano, apparso con il titolo *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism* [1995, tr. it. 1996], sarebbe seguita una replica di Rawls dallo scarno titolo *Political Liberalism: Reply to Habermas* [1995, tr. it. 1996]. Rawls non ebbe il tempo, a quanto pare, di familiarizzarsi con il complesso impianto di *Faktizität und Geltung* e anche Habermas solo in seguito si rese pienamente conto della rottura operata dal nuovo paradigma di liberalismo politico, tanto da trarne

motivazione per scrivere un ulteriore “*rejoinder*” alla risposta di Rawls, il quale con il titolo “*Vernünftig*” versus “*Wahr*” oder die Moral der Weltbilder [1996a, tr. it. 1996], verrà incluso nel volume habermasiano *Die Einbeziehung des Anderen* [1996b, tr. it. 1998].

Queste precisazioni – che dobbiamo alla paziente, completa e accurata ricostruzione storica offerta da Gordon Finlayson [2019] – gettano luce su alcuni aspetti dello sfondo del dibattito, della sua fortuna, e anche del significato che in questo saggio gli attribuisco. Lo sfondo è quello di due grandi filosofi contemporanei, entrambi formati nel rifiuto di posizioni metafisiche e profondamente in sintonia con i temi del *Linguistic Turn*, entrambi orientati a trarre dalla filosofia pratica kantiana una chiave (rispettivamente: la modellizzazione della posizione originaria e il test di generalizzazione discorsiva) per poter tener fermo un punto di vista normativo anche dopo il *Linguistic Turn*, entrambi influenzati dal pragmatismo (Habermas da Peirce e Mead; Rawls più dalla seconda generazione harvardiana dei Quine e dei Goodman), conoscitori ciascuno dell’opera dell’altro ma non necessariamente dei suoi ultimi sviluppi post-1989.

La fortuna del dibattito è stata alterna. A motivo della lunga preparazione, le aspettative nelle comunità intellettuali di riferimento erano all’apogeo e poi invece la pubblicazione dell’“*exchange*” fu ricevuta in vari ambienti in modo freddo, come se nulla di rilievo ne fosse emerso. Risaltano fra tutti, i commenti di una cerchia di influenti accademici di Cambridge (Quentin Skinner, Partha Dasgupta, Raymond Geuss, Melissa Lane, Peter Laslett, Onora O’Neill, W. G. Runciman e Andrew Kuper) i quali, in un articolo che è il resoconto di una conversazione sulla filosofia politica “vista da Cambridge”, dalle pagine del “*Journal of Political Philosophy*”, nel 2001 discutono fra l’altro di Rawls e vedono nell’“*exchange*” un dialogo fra sordi compiacenti, condito da “*too many premises heading in too many different directions*” perché ne venga fuori qualcosa di interessante [Skinner *et alii* 2002, 9].

L’ottusità di quel giudizio colpisce ancora, dopo un ventennio: un giudizio formulato da accademici certo non “*from nowhere*”, ma comunque “*neither here, nor there*”: partecipi né della realtà statunitense su cui Rawls riflette criticamente, né del contesto europeo-continentale e progressivo che ha di fatto abbandonato il riferimento marxista, e ne cerca uno all’altezza delle sfide del tempo con

Habermas. Un giudizio in cui la filosofia politica, fondamentale, è “quello che facciamo noi nelle aule del nostro campus”.

Mi sono soffermato su questi dettagli perché la lezione che personalmente vedo in quel dibattito, essendo io situato – come immagino gran parte dei lettori di questo saggio, in un luogo “altro” rispetto a tre luoghi iconici del “Global North filosofico”, ovvero le due Cambridge, di qua e di là dell’Atlantico, e Francoforte – è una lezione di enorme importanza. Sia pure non pienamente aggiornati l’uno delle ultime cose scritte dall’altro, questi due filosofi di indubbia statura mondiale, per il solo fatto di intrattenere questo dialogo lanciano un messaggio non soltanto di fiducia nel potersi intendere nonostante le “*too many premises heading in too many different directions*”, nonostante diversità di riferimenti, lessici, tradizioni, ma anche di fiducia nel potersi rimettere in questione, prendendo sul serio l’interlocutore e senza avvolgersi solipsisticamente nel proprio gergo “di bandiera”. Non esiste un dialogo diretto Foucault – Derrida¹, ed è anche rispetto a questa assenza che il dialogo realmente avvenuto, fra Rawls e Habermas, parla a noi.

Insieme si interrogano su come meglio recuperare uno sguardo normativo nella politica e come poterlo fare senza arretrare al di qua della critica antifondazionalista consegnataci dal *Linguistic Turn*. Dunque, l’“*exchange*” mostra anche una sottile competizione che si svolge sul terreno del rendere la propria visione di una società democratica bene-ordinata, e in ultima analisi rispondente a giustizia, il più “modesta” o meno metafisicamente esigente che si può. Rawls, ad esempio, esprime perplessità nei confronti della complessa concezione consensuale della validità entro cui Habermas iscrive la sua teoria discorsiva della giustizia. E Habermas accusa il Rawls di *Una teoria della giustizia* [1971, tr. it. 1982] di pregiudicare, tramite l’artificio della posizione originaria, i contenuti di una idea di giustizia che in realtà dovrebbe essere l’oggetto di una decisione democratica dei cittadini: la teoria si è spinta troppo oltre, e ha già anticipato i parametri normativi della legittimazione prima ancora che la costituzione sia scritta. L’uso pubblico della ragione, incalza Habermas, non ha i tratti di una vera autonomia pubblica,

1. Quello che va sotto il titolo di *Foucault/Derrida Fifty Years Later* è un’invenzione editoriale. Come viene spiegato nell’Introduzione, non c’è mai stato un momento in cui Foucault e Derrida si siano confrontati di fronte a un pubblico [Custer, Deutscher, Haddad 2016].

ma solo una funzione di stabilizzazione nei confronti di un ordinamento politico le cui linee normative sono anticipate nella posizione originaria.

Rileggere il dialogo oggi ha un senso se lo allarghiamo oltre i confini dei due articoli che sono prigionieri dello schema “discussione critica di un libro (*Liberalismo politico*) e risposta dell’autore”. Non a caso Gordon Finlayson ha scelto due termini diversi per parlarne: “*the debate*” o “*the exchange*” si limita ai tre testi sopra citati, ma questi acquistano il loro senso dentro la più ampia “dispute”, ovvero il complesso di prese di posizione, incluse nelle maggiori opere degli autori e anche successive al “*debate*” del 1995, in cui Rawls e Habermas continuano a riferirsi l’uno all’altro criticamente nelle proprie opere [2019, 14]. Dell’“*exchange*” sono protagonisti soltanto i due filosofi, ma la “dispute” coinvolge non soltanto loro, ma anche tutti noi come interpreti e come filosofi politici. Per ovvie ragioni biografiche, Rawls scompare nel novembre 2002, questo continuo raffinamento della recezione delle reciproche posizioni è proceduto principalmente dal lato di Habermas, non soltanto con il confronto sul ruolo della religione in rapporto alla ragione pubblica e alla sfera pubblica, ma anche in un quadro filosofico più ampio.

Questa ricostruzione ci consente di collocare nel contesto appropriato il tema centrale di questo saggio. Il tema è la meditata lettura della figura di Rawls che, ad oltre un quarto di secolo dall’“*exchange*”, Habermas ci propone nel suo nuovo grande affresco filosofico *Auch eine Geschichte der Philosophie*, del 2019. L’interesse non è storico, anche se ovviamente alla luce del seguito della “dispute” si resta perplessi a rileggere l’originaria caratterizzazione dell’“*exchange*”, da parte di Habermas, come una discussione in famiglia. L’interesse è in primo luogo filosofico: comprendere cosa esattamente divide il pensiero di questi due filosofi animati da domande di natura normativa, interessati entrambi alla giustizia, alla democrazia deliberativa, e intenti ciascuno nel proprio modo a valorizzare la lezione del Kant morale in un orizzonte filosofico segnato dal *Linguistic Turn*. Inoltre, è superfluo sottolineare come questa controversia riguardi tutti noi e non soltanto i due protagonisti.

Auch eine Geschichte der Philosophie, opera amplissima pubblicata dopo una gestazione decennale, segna il culmine della riflessione di Habermas in quanto

filosofo a tutto campo, con interessi “anche” di filosofia politica, ma non limitati a questo ambito, ed è opportuno tratteggiarne il contorno.

Fra tutte le grandi narrazioni di cui la filosofia occidentale ci ha fatto copiosamente dono, *Auch eine Geschichte der Philosophie* si segnala come straordinaria non soltanto per le sue dimensioni e per il rappresentare il frutto maturo di una carriera filosofica eccezionale – due caratteristiche che già da sole le guadagnerebbero una meritata ammirazione. La sua eccezionalità consiste nel suo offrire un contro-*Bildungsroman* dell'apprendere, da parte della filosofia occidentale, a rinunciare ad assunti di ordine teologico e metafisico, senza con ciò rinunciare ad articolare il proprio statuto di discorso normativo. Diversamente da quanto accade con il cammino del *Geist* di Hegel, la narrazione non è sottesa da alcuna necessità. Come nel caso della weberiana razionalizzazione delle culture religiose, l'innovazione procede ed è stimolata dalla dissonanza cognitiva che emana da tensioni intra-culturali, esperienze negative con il mondo, lacerazioni del mondo sociale originate dal dominio [2019, vol. 2, 448].

Quattro tratti distintivi caratterizzano la narrazione habermasiana. Primo, la cumulatività che pure persiste nella trama della narrazione non si basa altro che sulla presupposta impossibilità, per l'essere umano, di “non apprendere”. Secondo, oggetto della narrazione è il dispiegarsi dell'autocomprensione della filosofia, in quanto distinta dalle visioni del mondo teologico-metafisiche e successivamente dall'immagine scientifica del mondo, in un costante confronto (e conflitto) tra *Glauben* e *Wissen*, fede e conoscenza razionale. Terzo, la narrazione mira a difendere il nucleo normativo della forma di vita moderna da quattro diagnosi infauste, pronunciate da Schmitt, Strauss, Löwith, e Heidegger, e ad affermare, con Blumenberg, il valore intrinseco di un pensiero post-metafisico il quale entra in scena nella modernità in due versioni (una “ricostruttiva”, legata a Kant, e una “decostruttiva”, legata a Hume) e in due fasi distinte: inizialmente, come filosofia del soggetto e, successivamente, come una concezione intersoggettiva della soggettività. Infine, Habermas non manca di rispondere all'esigenza, estranea all'orizzonte di Hegel e Weber, divenuta ineludibile in un'età postcoloniale, di riconciliare l'aspirazione universalistica della ragione post-metafisica con la situazione contestuale del suo originarsi in Occidente.

In piena consonanza con almeno una versione del *Linguistic Turn* [1998, tr. it. 2001], dunque, la ragione postmetafisica e detrascendentalizzata habermasiana rinuncia a rivendicare un accesso diretto a strutture cognitive universali, si apre al confronto con intuizioni religiose, aspira ad essere normativa pur rimanendo *verkörpert*, incarnata, situata. Eppure, un singolo aspetto di essa sollecita una disamina più attenta, in quanto dischiude un'intera area profondamente problematica, collocata al centro di questo imponente progetto filosofico. Questa area ha proprio a che fare con il confronto con Rawls, il quale evidentemente nella mente di Habermas è proseguito fino ad oggi. In nessuna altra parte delle oltre 1700 pagine che compongono il nuovo testo, l'area problematica a cui mi riferisco appare con maggiore evidenza quanto nelle nove pagine scarse dedicate all'opera di John Rawls.

Nel racconto habermasiano del divenire postmetafisica da parte della filosofia, e del suo apprendere a rispettare la religione come una sfaccettatura unica e irriducibile dello spirito umano nonché come riserva di irrimpiazzabili risorse di significato e di valore morale, Rawls gioca (in compagnia di Jaspers) il ruolo di un compagno di strada che *goes one step too far*, si spinge troppo in là nel regalare alla religione più del dovuto, a spese invece dell'autonomia della ragione filosofica.

La mossa avventata di Rawls ha luogo nella transizione dal costruttivismo di *Una teoria della giustizia*, con le parti che, nella posizione originaria, si sforzano di individuare una procedura imparziale e di valutare alternative rivali, per delineare la struttura di base giusta per la futura società [Habermas 2019, vol. 1, 92], al modello di *Liberalismo politico*, imperniato invece sulla convergenza. In *Liberalismo politico*, Rawls farebbe discendere la giustificazione dei principi di giustizia da un *overlapping consensus* tra sostenitori di dottrine comprensive ragionevoli, alcune delle quali – questo è il problema – sono religiose. Dunque, alle comunità religiose viene di fatto offerto, su un piatto d'argento, un potere di veto riguardo alla ragionevolezza dei principi di giustizia che consentono ai cittadini di evitare esiti oppressivi. La scena normativa è ora popolata da comunità di fede religiose (e secolari!), invece che da individui motivati da principi universalistici di giustizia diversi. La legittimità politica non dipende più dal giudizio di individui che usano la propria ragione pratica, ma dalla convergenza fra sostenitori di dottrine rivali [ivi, 92-93]. Quali che siano i principi di giustizia e gli ordinamen-

ti giuridico-istituzionali approvati, essi vengono accettati per ragioni “differenti”: per una pluralità di ragioni non-pubbliche le quali, ove convergano, rendono la struttura di base e i principi ad essa sottesi “ragionevoli”. La ragionevolezza, ovvero il rilevamento della convergenza, viene allora a rimpiazzare il “moralmente valido”, quale emerge dall’operare della ragione pratica. È in questo senso che Rawls assegnerebbe alla religione più della sua parte e omette di salvaguardare, in realtà mette a rischio l’autonomia della ragione pratica [ivi, 96].

Infatti, al posto di una interlocuzione reciproca (“*wechselseitige Verweisung aufeinander*”) fra dottrine comprensive e un’autonoma ragione morale che si limiti al compito di offrire una “concezione politica della giustizia”, abbiamo ora un trasferimento di validità (“*Geltungstransfer*”) a senso unico: dalle concezioni del mondo alla filosofia politica [ivi, 97-98]. Conseguenze ancora peggiori seguono, secondo Habermas, quando Rawls applica il suo modello della ragione pubblica e della ragionevolezza alla scena globale. I sostenitori di una concezione liberale della giustizia, ora non più dipinti come rappresentanti di una “ragione che si presume essere universale”, assumono le sembianze di accorti e prudenti proponenti di un *modus vivendi* con altre culture, a cui offrono riconoscimento pieno, senza se e senza ma [ivi, 98].

Mi permetto di sottolineare un unico elemento di imprecisione in questa interpretazione di Rawls, ma ancora più importante della imprecisione stessa è il fatto che questa interpretazione rivela una tensione latente, irrisolta, al cuore della ricostruzione habermasiana della ragione postmetafisica. Nonostante citi le *Dewey Lectures* (“*Rational and Full Autonomy*”, “*Representation of Freedom and Equality*”) e “*Construction and Objectivity*”) e *Liberalismo politico*, Habermas omette di notare come le credenziali normative della “giustizia come equità” siano identificate da Rawls non tanto con la sua “ragionevolezza” *tout court* – una qualità che teorie fallaci possono egualmente condividere – quanto con il suo essere, fra tutte le concezioni politiche della giustizia “la più ragionevole per noi” [1980, 519; 2005, tr. it. 2012, 28], un predicato ad un posto solo, di status filosofico completamente diverso e, per inciso, altrettanto divisivo quanto la verità.

Inoltre, l’impianto di *Liberalismo politico* potrebbe paradossalmente essere difeso proprio in termini habermasiani. Non era forse una delle critiche più tipicamente rivolte a *Una teoria della giustizia*, da parte di Habermas, quella secondo

cui anticipando filosoficamente (in chiave “*freestanding*”) l’esito deliberativo della posizione originaria – ovvero una struttura di base informata dai due principi della giustizia come equità – il filosofo avrebbe finito con il privare i cittadini in carne e ossa della possibilità di esprimersi in discorsi reali, e secondo cui un approccio discorsivo invece si limiterebbe a delineare la procedura deliberativa ma senza giungere ad anticiparne l’esito? *Liberalismo politico* incorpora pienamente questo suggerimento: la giustizia equità, in combinazione con l’idea di società come sistema di equa cooperazione, con una concezione politica della persona, ed altri componenti della teoria, delinea una struttura di base in cui cittadini liberi ed eguali possano convivere senza opprimersi, ma la legittimazione ultima di questo schema istituzionale poggia sul coagularsi di un reale consenso per intersezione fra i cittadini. Dove sta il problema?

Il problema sta nel fatto che gli attori rawlsiani giungono ad accordarsi su un equo schema di cooperazione non-oppressiva da “differenti” angolature e per “differenti” ragioni, ancorate nelle loro dottrine comprensive, mentre per Habermas la chiave della razionalità (non della ragionevolezza) del “consenso razionale” intorno a un sistema di diritti o a un ordinamento istituzionale consiste nel fatto che i partecipanti giungono ad un accordo “per le stesse ragioni”, e sono in grado di farlo in quanto riconoscono “la forza del migliore argomento”.

Qui è la chiave di volta per comprendere a fondo quella che è stata riduttivamente chiamata una “disputa in famiglia”. Come rapida replica rawlsiana, è sufficiente sollevare una semplice domanda: cosa ci autorizza a supporre che “la forza del migliore argomento” possa neutralizzare gli “oneri del giudizio”? Si considerino le alternative possibili. La prima: se assumiamo che il migliore argomento è immune dagli oneri del giudizio, soltanto allora ci si può attendere che i cittadini approvino uno schema di cooperazione, una struttura di base, un regime istituzionale “per le stesse ragioni”. Solo su questa base ha senso qualificare il ragionevole come un deprimente “meno peggio”, rispetto al moralmente valido così come rilevato dalla autonoma ragione pratica. Il prezzo da pagarsi per questa soluzione, tuttavia, è che la ragione postmetafisica così concepita rifluisce verso un concetto molto antico e tradizionale di pluralismo, questo sì un residuo non metabolizzato di pensiero religioso: il pluralismo esiste solo perché il mondo è imperfetto, la Città di Dio sarà immune dal pluralismo. Tradotto: le persone

sottoscrivono differenti ragioni e non riescono a identificare il migliore argomento perché nel mondo empirico dato le presupposizioni idealizzate del discorso non vengono mai soddisfatte. Ma in un mondo ove le presupposizioni ideali del discorso fossero soddisfatte, il migliore argomento prevarrebbe e il ragionevole – termine ambiguo finalizzato a “venire incontro” alle differenze più recalcitranti – non avrebbe motivo di esistere, come infatti non esisteva nella filosofia morale moderna. Nulla potrebbe essere più anti-rawlsiano di questa concezione del pluralismo. Come Rawls ha sottolineato in *Liberalismo politico*, il pluralismo è una condizione permanente anche in un mondo ideale: è l’esito prevedibile dell’esercizio della ragione in condizioni di libertà [2005, tr. it. 2012, 35].

Si consideri ora l’alternativa opposta. Se né la ragione pubblica né i “migliori argomenti”, i quali sono destinati a rimanere i migliori solo agli occhi di chi ne è già convinto, possono neutralizzare gli oneri del giudizio, allora a questo punto ci rimane l’esigenza di individuare un *benchmark* normativo per evitare che i sostenitori di dottrine differenti si opprimano a vicenda quando esercitano il potere; e non possiamo avvalerci di sedicenti “migliori argomenti” se questi sono controversi. Allora il ragionevole, e la sua variante indebitamente ignorata, il “più ragionevole per noi”, vengono a fornirci esattamente quel *benchmark* normativo che può essere degradato a “meno peggio” solo siamo disposti a rigettare il “pluralismo ragionevole” e a ripiegare sul buon vecchio “pluralismo come frutto della imperfezione umana”.

Questo contrasto fra due modi di intendere il pluralismo rappresenta però soltanto la punta di un iceberg filosofico e vorrei concludere gettando uno sguardo alla massa sommersa dell’iceberg perché questa illumina quell’area problematica non tematizzata, che in qualche modo si riverbera sulla magistrale ricostruzione habermasiana della genealogia della ragione postmetafisica.

La ragione postmetafisica non pretende di offrire accesso ad alcuna struttura cognitiva universale, mira ad essere “normativa” ma *verkörpert*, incarnata, situata. Tuttavia, leggendo l’intero testo si è colpiti da una lacuna: non quella, confessata, che si lega al nome di Nietzsche, bensì quella inconfessata che è associata al nome di Wittgenstein. Non esiste un capitolo su Wittgenstein, il suo nome ricorre solo sei volte, e sempre in combinazione con altri, né si trova alcun serio confronto con la sua strategia alternativa per detrascendentalizzare la ragione.

Wittgenstein nella proposizione 5.6.2 del *Tractatus* affermava che “i limiti del linguaggio (del solo linguaggio che io comprendo significano i limiti del *mio* mondo”. Ciò equivale a negare che il mondo possa essere pensato indipendentemente dalla mediazione di *un* linguaggio e a implicare che la diversità dei linguaggi attraverso cui il mondo viene pensato ha per esito in concezioni diverse dello stesso mondo [1921, tr. it. 1974, 63]. Questa diversità e la diversa ampiezza dei nostri concetti (uno degli “oneri del giudizio” di Rawls) non danno necessariamente luogo a incommensurabilità – un’idea che Davidson, Williams, Gadamer e altri hanno mostrato essere priva di coerenza – ma rendono implausibile la prospettiva di una traducibilità universale di ciascuna concezione del mondo in qualsiasi altra “senza perdita di significato”. Inoltre, nel § 217 delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein afferma che i nostri resoconti di cosa voglia dire seguire una regola dopo un certo punto incontrano uno strato geologico profondo, uno strato di roccia – la pura fatticità di una forma di vita – contro cui la vanga della riflessione filosofica si piega impotente e deve arrestarsi. Segue da ciò l’implicazione che la normatività di una regola e la fatticità di una forma di vita entro cui la regola si origina formano un tutt’uno inscindibile [1953, tr. it. 1974, 113].

La strategia wittgensteiniana per detrascendentalizzare la ragione postmetafisica – iterata in innumerevoli resoconti della normatività autoinclusiva di paradigmi, culture, tradizioni, ecc. – esclude un punto di vista esterno ai giochi linguistici e alle forme di vita, persino un punto di vista procedurale a partire dal quale sia possibile ricostruire le presupposizioni “inevitabili” di “tutte le pratiche”, più o meno nello stesso senso in cui per il secondo Rawls non è possibile derivare la struttura di base di una società giusta da un punto di vista che non affondi le radici nella pluralità delle diverse concezioni comprensive condivise dai cittadini. Mentre però Wittgenstein e i suoi seguaci non sono mai riusciti nemmeno a ipotizzare uno standard per valutare le formazioni di senso che competono, Rawls ci offre il “ragionevole” e lo standard normativo del “più ragionevole per noi”, che contestualisti radicali come Rorty non hanno alcun modo di concepire.

Per quanto, nel “*Postskriptum*”, Habermas citi con approvazione la critica di Rorty al modello della scienza come “specchio della natura”, prendendo però le distanze dalle conclusioni di Rorty [2019, vol. 2, 775], nelle pagine che seguono ancora una volta ci invita a intendere la ragione pratica detrascendentalizzata

come una pratica discorsiva in cui la coercizione non coercitiva del migliore argomento può emergere se solo i partecipanti giudicano che cosa sia nell'eguale interesse di tutti loro e di quanti sono probabilmente affetti dalla decisione [ivi, 784] – come se le loro diverse angolature epistemiche, i loro diversi orientamenti etici, persino le loro diverse culture morali (conseguenzialiste o deontologiche), nutrite in “altri giochi linguistici”, potessero improvvisamente scomparire. Il “migliore argomento” prevede sempre “un solo” insieme di ragioni.

In conclusione, la habermasiana ragione “incarnata”, postmetafisica, detradescendentalizzata “aggira” ma lascia insoluto il problema di Wittgenstein, ovvero su quale base preferire un gioco linguistico, e alla fine potrebbe non essere incarnata abbastanza. Ricostruisce le presupposizioni di una pratica discorsiva che è fondamentalemente un'astratta creatura filosofica, un meta-gioco-linguistico procedurale che dovrebbe sottendere tutti i giochi linguistici locali un po' come le vecchie categorie trascendentali rendevano le differenze storiche e culturali irrilevanti per la costituzione della esperienza cognitiva. Gli unici esempi di questa pratica discorsiva sarebbero la ricerca scientifica cooperativa [ivi, 754], e il promulgare costituzioni [ivi, 762], come se l'esistenza di paradigmi rivali e di tradizioni politiche rivali non fornisse evidenza sufficiente della improbabilità di un consenso ultimo “per le stesse ragioni” al livello di queste pratiche. Se questo consenso fosse anche solo ipotizzabile, allora il ragionevole costituirebbe davvero una versione annacquata del moralmente giusto, ma se invece questo consenso è non solo improbabile che si materializzi in pratica, ma anche insensato attenderselo “in teoria”, allora “il ragionevole” rappresenta la nostra ultima chance per recuperare un senso del normativo lungo linee veramente postmetafisiche.

La risposta al quesito lasciato aperto da Wittgenstein è la vera posta in gioco nella disputa fra Rawls e Habermas sullo statuto del ragionevole.

Riferimenti bibliografici

- CUSTER, O., DEUTSCHER, P., HADDAD, S.,
2016, *Introduction*, in Id., Id., Id. (eds.), *Foucault/Derrida. Fifty Years Later: The Futures of Genealogy, Deconstruction, and Politics*, Columbia University Press, New York, pp. XIII-XXIV.
- FINLAYSON, J. G.,
2019, *The Habermas-Rawls Debate*, Columbia University Press, New York.
- HABERMAS, J.,
1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano, 1996.
1995, *Per la critica del liberalismo politico di John Rawls*, in “MicroMega. Almanacco di Filosofia ’96”, 5, 1996, pp. 26-50.
1996a, *Ragionevole contro vero. La morale delle visioni del mondo*, in “MicroMega. Almanacco di Filosofia”, 5, 1996, pp. 127-154.
1996b, *L’inclusione dell’altro: studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 1998.
1998, *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Bari-Roma, 2001, pp. 61-95.
2019, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Berlin (Bd. 1: “Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen”; Bd. 2: “Vernünfftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen”).
- RAWLS, J.,
1971, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982.
1980, *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980*, in “Journal of Philosophy”, 77(9), pp. 515-572.
1993, *Liberalismo Politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 1994.
1995, *Risposta a Jürgen Habermas*, in “MicroMega. Almanacco di Filosofia”, 5, 1996, pp. 51-106.
2005, *Liberalismo Politico*, Einaudi, Torino, 2012.

SKINNER, Q. ET ALI,

2002, *Political Philosophy: The View from Cambridge*, in “Journal of Political Philosophy”, 10(1), pp. 1-19.

WITTGENSTEIN, L.,

1921, *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino.

1953, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1974.

Alessandro Ferrara

Habermas e Rawls. Ciò che la controversia intorno al “ragionevole” rivela

Il saggio fotografa un momento chiave del rapporto fra le prospettive filosofiche di Habermas e Rawls, ovvero il dialogo del 1995 sulle pagine del *Journal of Philosophy*. Rilegge quel momento alla luce della successiva elaborazione habermasiana, fino al recente *Auch eine Geschichte der Philosophie*, e interpreta la critica di Habermas alla nozione normativa di “ragionevole”, perno di *Liberalismo politico*, come il sintomo di una concezione tradizionale del pluralismo quale portato dell'imperfezione del mondo. A sua volta questa concezione del pluralismo rivela una più vasta lacuna nell'opera habermasiana: il mancato confronto con la concorrente proposta wittgensteiniana per la detrascendentalizzazione della ragione.

Parole chiave

Pluralismo, ragionevolezza, oneri del giudizio, Wittgenstein

Alessandro Ferrara, professore ordinario di Filosofia politica presso l'Università di Roma “Tor Vergata” e già Presidente della Società Italiana di Filosofia Politica (2005-2010), ha di recente pubblicato *Rousseau and Critical Theory* [2017] e *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism* [2014]. È anche autore di *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment* [2008], di *Justice and Judgment* [1999] e *Reflective Authenticity* [1998]. Co-dirige la collana *Philosophy and Politics – Critical Explorations* (Springer), ed è membro del comitato editoriale di numerose riviste. Lavora a un progetto di volume intorno al potere costituente e i suoi limiti, dentro il paradigma del liberalismo politico.

ANTONIO DE SIMONE

Oltre il “Grand Hotel Abisso”. Soggettività, politica, dominio. Passaggi attraverso Hegel, Habermas e Abensour

1. Sulle configurazioni della soggettività nel moderno: tra Hegel e Habermas

Nello scenario delle forme di vita contemporanee¹ tutto sembra convergere verso una condizione umana sulla quale incombe quotidianamente la schiavitù del presente. A fronte della complessità dei mutamenti storici, sociali, economici, politici, tecnologici e climatici e agli effetti perversi che questi inducono, viene da chiedersi se la filosofia possa hegelianamente essere considerata “il proprio tempo appreso col pensiero” e, in particolare, se, nel mondo globale e interconnesso, valga la cogenza metaforica hegeliana che si consuma nel rapporto “fra la “civetta” della filosofia, che interpreta in maniera vigile e cosciente le modificazioni prodotte dall’epoca, e la “talpa” dello “spirito”, che trasforma e scalza inconsciamente le fondamenta dell’epoca stessa mediante un lavoro cieco ma istintivamente rivolto a un fine sconosciuto ai contemporanei” [Bodei 2014, 10]. Comunque sia, Hegel ritorna sempre a inquietare la nostra condizione esistenziale. Tra storia della filosofia e filosofia pratico-politica è indubbio che oggi *Hegel is back*: egli è ancora un interlocutore di rilievo nel dibattito filosofico odierno. Nei fermenti del *ritorno a Hegel*, la *Fenomenologia dello spirito*, tra filosofia e politica, occupa la scena non solo dei *ritratti hegeliani* ma

1. Al riguardo, sulle analisi delle “forme di vita” svolte nella prospettiva della teoria critica e della filosofia sociale cfr. Jaeggi [2014, 2016] e Jaeggi-Celikates [2017, tr. it. 2018].

anche dei *paesaggi post-hegeliani* contemporanei. Si continua *ancora* a fare i conti con Hegel dal momento che nel riconoscere il *contenuto* della “ragione incarnata nella storia” [Lo Iacono 2015, 16] non si può non ammettere il salto in avanti che Hegel ha fatto compiere alla dialettica allorquando egli ha riconosciuto il valore positivo della negatività. A Hegel si deve l’idea di concepire le figure della storia “come occasioni di impegno filosofico e non in quanto mere ri-affermazioni della storia stessa” [Pippin 2011, tr. it. 2014, 16]. Nell’intarsio quotidiano della nostra forma di vita, nella relazione dissociata che abbiamo con noi stessi, *attraverso* Hegel si può comprendere perché “la filosofia è tanto l’espressione di un’epoca, quanto è quell’epoca stessa compresa attraverso il pensiero” [ivi, 21]. Nel continuo scavo della talpa, la diagnosi hegeliana sta lì a ricordarci del “pasticcio in cui ci siamo infilati”, il quale consiste nel ritenere che “noi non abbiamo appreso nella giusta guisa come comprendere noi stessi e il mondo sociale e naturale in cui dimoriamo” [ivi, 20]. Hegel come filosofo dell’“universale concreto” e con la sua capacità di spiegare il ruolo “positivo” del negativo ci mette tuttora alla prova. Ciò detto, a differenza di *ieri*, quando Remo Bodei scriveva che è difficile parlare di Hegel “senza sfuggire all’impressione che tutto sia stato già detto” [1977, 21], *oggi*, invece, viene da chiedersi se Hegel è ancora compatibile con il nostro *Zeitgeist*. Perché il nostro tempo pare in certi momenti storici e politici e per alcuni aspetti problematici esorcizzare la presenza e l’incidenza di Hegel?

Come ho mostrato altrove [De Simone 2018, 107-122], facendo i conti con l’eredità della filosofia europea attraverso l’ineludibile ricostruzione del *discorso filosofico della modernità* come operazione culturale critica e ritenendo che la stessa modernità dev’essere pensata nelle sue configurazioni spazio-temporali ed entro la cornice storica del razionalismo occidentale, è stato proprio Jürgen Habermas ad affermare che Hegel non solo è il primo filosofo che abbia sviluppato “un chiaro concetto della modernità”, ma, e soprattutto, dobbiamo risalire a Hegel “se vogliamo intendere che cosa abbia significato quell’*intima* relazione fra modernità e razionalità, che fino a Max Weber era rimasta ovvia, e oggi è messa in questione” [1985, tr. it. 1987, 4-5]. Per Habermas, Hegel “ha dato il via al discorso sulla modernità” [ivi, 52] usando il concetto di modernità in contesti storici, come concetto di un’epoca, e ha contribuito a dispiegare quel fondamentale orizzonte concettuale in cui si è formata l’auto-comprensione della modernità

europea. Habermas nella sua analisi della modernità ritiene Hegel un punto di riferimento obbligato e rileva criticamente che egli “non è il primo filosofo che appartiene all’età moderna”, ma “è il primo per il quale la modernità sia divenuta un problema”: nella teoria hegeliana diviene per la prima volta visibile “la costellazione concettuale fra modernità, coscienza del tempo e razionalità”, anche se lo stesso Hegel “alla fine fa saltare questa costellazione, perché la razionalità elevata a Spirito assoluto neutralizza le condizioni in base alle quali la modernità ha raggiunto una coscienza di se stessa” [ivi, 45]. Nell’età moderna, il nostro tempo è ribattezzato col nome di “*nova aetas*”, in cui “lo spirito del tempo (*Zeitgeist*, una delle nuove parole che ispirarono Hegel) caratterizza il presente come una transizione che si consuma nella coscienza dell’accelerazione e nell’attesa della diversità del futuro” [ivi, 6].

Nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, Hegel scrive:

Non è difficile a vedersi come la nostra età sia un’età di gestazione e di trapasso a una nuova era. Lo spirito ha rotto i ponti col mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino a oggi; esso sta per calare tutto ciò nel passato, e versa in un travagliato periodo di trasformazione [...]. La fatuità e la noia che invadono ciò ancora sussiste, l’indeterminato presentimento di un ignoto, sono segni forieri di un qualche cosa di diverso che è in marcia. Questo lento sbocconcellarsi [...] viene interrotto dall’apparizione che, come in un lampo, mette innanzi la piena struttura del nuovo mondo [1807, tr. it. 1963, 8].

Per Hegel, il mondo moderno si differenzia dall’antico perché si “apre al futuro”, perciò “il nuovo cominciamento epocale si ripete e si perpetua in ogni momento del presente che generi da se stesso, il nuovo”, per cui “spetta alla coscienza storica della modernità la delimitazione dell’“età contemporanea” da quella moderna: all’interno dell’orizzonte dell’età moderna il presente gode, in quanto storia contemporanea, di un valore posizionale preminente” [Habermas 1985, tr. it. 1987, 7]. Anche Hegel concepisce il “nostro tempo” come l’“età contemporanea”, e data l’inizio del presente “a partire dalla cesura rappresentata dall’Illuminismo e dalla Rivoluzione francese per i più pensosi contemporanei del morente secolo XVIII e dell’incipiente secolo XIX” [*Ibidem*]. Con questa “splendida aurora” noi perveniamo, come si esprime il vecchio Hegel (*Lezioni sulla filosofia della storia*), “all’ultimo stadio della storia, al nostro mondo, ai nostri giorni” [1837, tr. it.

1963, vol. IV, 197]. Siffatto presente, che muove dall'orizzonte dell'età moderna, come "l'attualità dell'età contemporanea", non può che "rieseguire come *rinno- vamento continuato* quella frattura che essa ha compiuto col passato" [Habermas 1985, tr. it. 1987, 7]. Il problema che si pone con la coscienza storica moderna della civiltà occidentale è che la modernità "non può e non vuole più mutuare i propri criteri d'orientamento da modelli di un'altra epoca"; essa, diversamente, "*deve attingere la propria normatività da se stessa*", perché "si vede affidata a se stessa, senza alcuna possibilità di fuga" [*Ibidem*]. Hegel, per Habermas, eleva a problema filosofico il processo di distacco della modernità dalle suggestioni normative del passato: il problema dell'*autoaccertamento* della modernità *come* problema filosofico diventa così "il problema fondamentale della sua filosofia". La "fonte del bisogno della filosofia", per Hegel, sorge con "l'inquietudine derivante dal fatto che una modernità priva di modelli deve stabilizzarsi uscendo dalle scissioni che essa stessa ha provocato": quando la modernità si desta alla coscienza di se stessa, allora "nasce un bisogno di filosofia", il cui compito consiste nel "cogliere il proprio tempo" (l'età moderna) nel pensiero. Hegel essendo convinto di "non poter affatto acquisire quel concetto che la filosofia si forma di se stessa, indipendentemente dal concetto filosofico di modernità", scopre nella *soggettività* il *principio dell'età moderna*. Con tale concetto egli intende spiegare "la superiorità del mondo moderno e al contempo il suo carattere di epoca percorsa da crisi": esso si esperisce come "il mondo del progresso e al contempo dello spirito estraniato". Pertanto, il primo tentativo di "portare a concetto" la modernità "nasce insieme a una critica della modernità" [ivi, 16-17]. La *soggettività*, per Hegel, diventa il "vero nodo problematico" della Modernità. Egli pone le basi dell'articolazione stessa della soggettività, "rileggendola nelle varie configurazioni che questa assume, come vera e propria forma culturale di un'epoca" [Bonito Oliva 2003, 27]. Come rimarca Habermas [1985, tr. it. 1987, 17], nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel pensa e vede la modernità come caratterizzata in generale da una "struttura dell'autorelazione" che denomina *soggettività*: "Il principio del mondo moderno in genere è la libertà della soggettività, per cui tutti gli aspetti essenziali, che esistono nella totalità spirituale, si sviluppano, pervenendo al loro diritto" [1820, tr. it. 1965, 361]. Nel definire la fisionomia del "Moderno", Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, spiega la *soggettività* con la *libertà* e la *riflessio-*

ne, scrivendo: “La grandezza del nostro tempo è che esso riconosce la libertà, la proprietà dello spirito di essere in sé presso di sé” [1835, tr. it. 1944, vol. III, 2, 283]. Entro questo contesto concettuale e problematico, secondo Habermas, l’espressione *soggettività* implica quattro peculiari connotazioni:

a) *individualismo*: nel mondo moderno la peculiarità infinitamente particolare fa valere le proprie pretese; b) *diritto alla critica*: il principio del mondo moderno esige ciò che ciascuno deve riconoscere si mostri a lui come un che di legittimo; c) *autonomia dell’agire*: è proprio del mondo moderno che noi ci consideriamo responsabili di quello che facciamo; d) infine, *la filosofia idealistica* stessa: Hegel considera come l’opera dell’età moderna, che la filosofia colga l’Idea che sa se stessa [1985, tr. it. 1987, 17-18].

I tre *eventi storici decisivi* che hanno contribuito all’attuazione del principio della soggettività sono la *Riforma protestante*, l’*Illuminismo* e la *Rivoluzione francese*: essi traducono, dal punto di vista morale, filosofico e politico il processo di liberazione dagli abusi perpetrati dalla autorità e dalla tradizione che hanno cercato di impedire il libero sviluppo delle possibilità della ragione. Il principio della soggettività pervade le configurazioni della cultura moderna, specificandosi in particolare nell’ambito *scientifico, morale e artistico*. Nel primo, attraverso l’applicazione del concetto di scienza *oggettivante*, che al contempo “disincanta la natura e libera il soggetto”; nel secondo mediante *concetti morali* “improntati al riconoscimento della libertà soggettiva degli individui” e che “si fondano da un lato sul diritto del singolo di considerare valido ciò che egli deve fare”, e, dall’altro lato, “sull’esigenza che a ciascuno sia lecito perseguire gli scopi del bene particolare solo accordandolo con il bene di tutti gli altri”. Nel terzo, che rivela soprattutto la sua essenza culminante nel Romanticismo, “forma e contenuto dell’arte sono determinati dall’interiorità assoluta” [ivi, 18-19]: qui l’autorealizzazione espressiva diviene il principio di un’arte che si presenta come “forma di vita” e la realtà può giungere a espressione artistica soltanto nella “riflessione soggettiva dell’anima sentimentale”, perché essa “è un puro apparire tramite l’Io” [ivi, 19]. Nella modernità sia la vita religiosa, lo Stato e la società, sia la scienza, la morale e l’arte si tramutano in “incarnazioni del principio della soggettività”, la cui struttura viene decifrata “*come tale*” nella filosofia, cioè come “soggettività astratta” nel *Cogito ergo sum* di Descartes e nella forma dell’“autocoscienza assoluta” in Kant [cfr.

Ibidem]: in tutto ciò, ormai, la ragione è stata tradotta in soggettività. Tuttavia, per Habermas non solo la questione della soggettività così posta rimane insoluta, ma lo stesso Hegel non risolve “il problema dell’autoaccertamento della modernità” [ivi, 45]. Se Habermas ha voluto individuare in Hegel la prima riflessione sistematica sul concetto di modernità, tuttavia è ora la *metropoli* ad assurgere a parametro stesso del Moderno, sintesi del processo dialettico e del continuo mutamento². Sono le nuove condizioni di vita createsi nella grande città, nella metropoli, a spiegare le metamorfosi delle sfere soggettive e psicologiche (intime e pubbliche) che inducono una profonda trasformazione non solo delle forme di vita e di convivenza, ma anche dello stesso concetto di individuo, di soggettività. Comunque, con la sua peculiare “drammaturgia concettuale” [Bodei 2019, 175], Hegel, nelle dislocazioni dell’umano, ha disvelato storicamente la relazione tra individui dalla condizione servile al “sorgere della libertà moderna” nelle lotte per il riconoscimento reciproco. *Oggi* questa storia non è finita e con essa continua la metamorfosi delle grammatiche, delle logiche e delle pratiche del *dominio* e della *politica*. Tutto ciò, per rilevanti aspetti, coinvolge anche il rapporto fra teoria critica e filosofia politica.

2. *Dislocazioni della soggettività e contingenza dell’antagonismo. Teoria critica e filosofia politica*

Dopo Hegel, è l’irruzione nel presente delle *res politicae* e la questione dell’emancipazione *hic et nunc* che, secondo Miguel Abensour, giustificano *oggi* un rinnovato rapporto con la teoria critica della Scuola di Francoforte, la quale ha avuto “il duplice merito di distinguere il dominio dallo sfruttamento e di elaborare una teoria complessa, che permette una critica multipla e piena di sfumature del dominio” [2009, tr. it. 2011, 24]. Esplorare l’articolazione possibile fra *teoria critica* e *filosofia politica critica* richiede “un cammino complesso” e molta attenzione a non confondere *politica* e *dominio* e non ridurre l’una all’altro, dal momento che

2. Sulla “modernità habermasiana” cfr. le riflessioni critiche di Leonardo Ceppa [2019].

“riconoscere l’effettività del dominio, non implica affatto che la politica si riduca a esso”, ma vale, secondo Abensour, esattamente il contrario [ivi, 25].

Per inoltrarsi in questo cammino occorre prima rispondere a un quesito preliminare: la teoria critica può essere considerata *come* una filosofia politica, ossia che tipo di “affinità” può esistere fra teoria critica e filosofia politica? La risposta di Abensour è doppia: non soltanto una “differenza assoluta” tra le due renderebbe difficile se non impossibile il progetto e la costituzione di una filosofia politica critica, ma solo muovendosi entro l’ambito di una “prossimità relativa” è possibile concepire una loro articolazione, che comunque necessita di alcune significative modifiche [ivi, 231]. Il primo passo da compiere è verificare se la teoria critica contiene (implicitamente o esplicitamente) una filosofia politica, considerando il fatto che non è sufficiente registrare “un orientamento” della stessa verso la filosofia politica per affermare la possibilità e legittimità di una filosofia politica *qua talis*. Questo orientamento non rappresenta di per sé una condizione sufficiente, lo sono invece “le dimensioni indissolubilmente filosofiche e storiche del problema” che questi due paradigmi (critica del dominio/pensiero della politica) pongono qualora fossimo posti nella condizione di operare una scelta fra di loro: *articolazione e/o alternativa*. Abensour protende per la via dell’articolazione, quella cioè che stabilisce una “cerniera” [ivi, 232] fra critica del dominio e pensiero della politica. Per rispondere alla domanda: “la teoria critica è una filosofia politica?”, egli fa un breve bilancio delle risposte (positive o negative) che sono state date. La prima, affermativa, è quella di George Friedman espressa in *The Political Philosophy of Frankfurt School* [1981]. L’autore riconosce esplicitamente che quella della Scuola di Francoforte è una filosofia politica, poiché la teoria critica compie una diagnosi critica della modernità e della sua crisi fondata sul paradosso della ragione sragionante: “una ragione che non mantiene le sue promesse e fa nascere un mondo in cui trionfa la sragione” [Abensour 2009, tr. it. 2011, 233]. Tale “paradosso” specularmente funge da risposta alla domanda iniziale che si pone *Dialektik der Aufklärung* di Horkheimer e Adorno [1947, tr. it. 1966, 3]: perché l’umanità invece di entrare in uno stato veramente umano è sprofondata in un nuovo genere di barbarie? Se liberare il mondo dall’influenza del mito è il programma dell’Illuminismo, allora la domanda diviene: “per quale processo interno la ragione giunge ad autodistruggersi, cioè a invertirsi in una nuova mi-

tologia?” [Abensour 2009, tr. it. 2011, 233]. La tesi di Horkheimer e Adorno è nota: la ragione si autodistrugge per l’efficacia del suo movimento interno. Detto altrimenti: “All’interno della ragione sorge la mitologia distruttiva della ragione, che non ha niente a che vedere con sopravvivenze arcaiche, né con manipolazioni consapevoli”. Ne consegue che, “invece di mantenere la ragione lontana dal mito, in modo rassicurante, la teoria critica rivela la sua prossimità o peggio la sua affinità con esso” [*Ibidem*]: anche da sveglia la ragione produce i suoi “mostri”! Di fatto, la teoria critica “si muove a contrappelo” rispetto alla problematica classica dell’Illuminismo, per il quale la ragione rappresentava il principale avversario del mito. Per Horkheimer e Adorno c’è una “complicità segreta” tra ragione e mito. Tuttavia la teoria critica non abdica, non si congeda dalla ragione, ma, al contrario, continuamente riafferma la “volontà di salvarla”. Com’è noto, per Habermas, la *Dialettica dell’illuminismo* di Horkheimer e Adorno non solo è “il loro libro più nero, per elaborare concettualmente il processo autodistruttivo dell’Illuminismo” [1985, tr. it. 1987, 109], ma è anche “un libro singolare”, la cui “forma piuttosto poco chiara dell’esposizione non consente di distinguere a prima vista la netta struttura della linea di pensiero” [ivi, 110]. Nella loro diagnosi dell’Illuminismo, equiparando ragione e dominio, Horkheimer e Adorno hanno dimostrato una certa “noncuranza nei rapporti con le conquiste del razionalismo occidentale” [ivi, 124]. “Come hanno potuto i due – si chiede Habermas –, che sono pur sempre illuministi, sottovalutare il contenuto razionale della modernità culturale, fino al punto da percepire in tutto solamente una lega di ragione e dominio, potere e validità?” [*Ibidem*]. L’assimilazione dell’illuminismo alla razionalità strumentale [ivi, 122] operata da Horkheimer e Adorno, rendendo impossibile un concetto diverso della ragione che non sia quello orientato alla manipolazione e al dominio, finisce col rendere impossibile “la stessa prestazione critica” della ragione [cfr. Cortella 2006]. Questa paradossale “autodistruzione della capacità critica” è una “contraddizione performativa” di cui “Adorno era perfettamente consapevole” [1985, tr. it. 1987, 122]. Come si vede, anche *attraverso* Habermas, il *conflitto delle interpretazioni* continua ancora a esercitarsi criticamente nel dirimere i paradossi di *Dialettica dell’illuminismo*.

Qui di seguito tralascio *brevitatis causa* il tragitto compiuto dai due francofortesi in quest’opera [cfr. De Simone 2017, 53-67] e mi collego al suo esito teorico

principale che spiega le ragioni per cui Abensour è disposto a riconoscere come la “questione politica”, benché tradotta in altra lingua, sia comunque non solo “presente” nella struttura della teoria critica, ma addirittura abbia in essa “lo statuto di una dimensione costitutiva” [2009, tr. it. 2011, 237]. I legami tra filosofia e politica sono così stretti che la “teoria critica” dei francofortesi, attraverso un impressionante *corpus* di opere, ci ha posto di fronte a “un gruppo di filosofi” che nel XX secolo “non hanno temuto di degradarsi, scrivendo sulla società moderna e le forme contemporanee del dominio” [*Ibidem*]. Essi non hanno ridotto la teoria critica a teoria della conoscenza, ma hanno riconosciuto nelle sue potenzialità una “critica della modernità” orientata verso l’emancipazione che contiene altrettanti e considerevoli contributi a una “critica della politica” e a una “critica del dominio”. Per rendersene conto, secondo Abensour, occorre rivolgersi ad Adorno e alla *Dialettica negativa* [1966, tr. it. 1970] in cui si può rintracciare “il tentativo più approfondito di differenziare il dominio dallo sfruttamento, riconducendolo a un’origine, che non ha niente a che fare con l’economia” [Abensour 2009, tr. it. 2011, 239]. Interrogandosi sulla “contingenza dell’antagonismo”, Adorno ritiene non ozioso chiedersi se l’antagonismo – come “frammento di storia naturale prolungata” – sia stato “ereditato” all’origine della società umana, oppure abbia avuto origine dalle necessità di sopravvivenza del genere umano o sia altresì scaturito da “atti arcaici d’arbitrio di presa del potere” [cfr. 1966, tr. it. 1970, 288]. Con questa mossa filosofica, Adorno, secondo Abensour, “si impegna a demolire la “Ragione nella storia”, l’idea stessa di necessità storica” [2009, tr. it. 2011, 239] pensata sia nei termini di Hegel o di Marx e Engels [Adorno 1966, tr. it. 1970, 288]. L’*intentio recta* di Adorno non è “ipotizzare sotto il nome di *contingenza dell’antagonismo* una nuova reificazione, che minerebbe qualsiasi progetto di intervento storico” [Abensour 2009, tr. it. 2011, 239], profetizzando al dominio “un futuro senza fine finché esista una società organizzata” [Adorno 1966, tr. it. 1970, 289]. L’argomento di Adorno, osserva Abensour, è “critico e complesso”, e lo si nota subito giacché non solo “non gli basta di invitare a distinguere tra dominio e sfruttamento, di contestare la preminenza dell’uno sull’altro”, ma egli stesso cerca di individuare “la possibilità di un dominio, che non sarebbe frutto dell’economia, che sarebbe estraneo a questo ambito” [2009, tr. it. 2011, 239]. Se, in riferimento a Marx, “l’economia deve avere il primato sul dominio, che

non può essere altro che derivato economicamente” [Adorno 1966, tr. it. 1970, 288], viceversa, Adorno ritiene che la “contingenza dell’antagonismo” implichi l’esistenza di un dominio risultante da “una catastrofe indeterminata e contingente e destinata a restare tale” [Abensour 2009, tr. it. 2011, 240]. Per Adorno, “non si tratta di sostituire alla necessità economica una necessità antropologica o psicologica”, ma di prendere atto che “se l’economia ha il primato sul dominio e se, condizione supplementare ed essenziale, il dominio è considerato come derivato dall’economia, la trasformazione dell’economia porterebbe automaticamente con sé la scomparsa del dominio” [*Ibidem*]. Diversamente, il “primato del dominio” e l’ipotesi di un “dominio indeterminato” consentono di ipotizzare che la trasformazione dell’economia “possa lasciare immutato il regno del dominio” [*Ibidem*]. I fatti e gli eventi del XX secolo sono una riprova di come essi abbiano colpito “l’idea della totalità storica” come totalità dotata di una “necessità economica calcolabile” [Adorno 1966, tr. it. 1970, 289], e dunque dominabile. Per questi motivi, Adorno, rileva Abensour, non può che sollecitare criticamente l’avvio di un “nuovo” *pensiero del dominio*, tale che sia “estraneo all’economia”, senza che per ciò subentri una “feticizzazione della politica”, oppure si affermi una tendenza a pensare il dominio “come eterno o come coestensivo alla storia umana” [Abensour 2009, tr. it. 2011, 240].

Ora, proseguendo sulla linea tracciata dai francofortesi, Abensour allarga l’indagine critica sulla “questione del dominio” che, come è noto, in Horkheimer si collega anche a una teorizzazione dell’*autorità* pensata come un dominio accettato, interiorizzato. Abensour ricostruisce nella sua *lettura* alcuni tragitti, assai noti, del saggio *Autorità e famiglia* [1936, tr. it. 1974, 271-351] e ne estrapola [cfr. 2009, tr. it. 2011, 243-244] tre punti importanti che a suo avviso caratterizzano il *pensiero del dominio* che Horkheimer sviluppa nel suo studio. Il primo è dato dall’accento che egli pone sull’accettazione da parte dei dominati del rapporto di dominio che impregna la società. Il secondo traduce il riconoscimento dell’onnipresenza del fenomeno del dominio nella storia. Il terzo insiste sul nesso tra relazioni di dominio e cultura, in cui l’autorità, come “contrassegno dell’intera esistenza” [1936, tr. it. 1974, 291] si può definire come uno stato di “dipendenza approvata e interiorizzata”. Questi tre punti servono ad Abensour per mettere alla prova, soprattutto nelle differenze, quegli aspetti della teoria critica che possono

interagire o meno con gli orientamenti più rilevanti della filosofia politica (e della critica della politica) che si riconoscono, per esempio, nella ricerca della libertà e nella costruzione di una società secondo ragione. Rispetto alle riserve espresse da Horkheimer sull’idea che una *filosofia* si possa presentare come *politica* [1938, tr. it. 1974, 264], Abensour invece rintraccia almeno due differenze sostanziali che strutturano il rapporto fra la teoria critica e l’idea di filosofia politica. La prima dice che non è sufficiente delineare una “critica del dominio” e dichiarare che il dominio non derivi necessariamente dall’economico, per fondare una “filosofia politica”. Il motivo di questa insufficienza risiede nel fatto che la politica, spinozianamente, non può essere ridotta a un rapporto di dominio che si traduce nella scissione “tra una minoranza di dominatori e una moltitudine di dominati” [Abensour 2009, tr. it. 2011, 246]. Ciononostante, occorre riconoscere che la teoria critica non si è limitata a una critica del dominio che non sia speculare a una prospettiva di emancipazione “contenente, sotto il nome di società ragionevole, le idee di libertà e di felicità” [ivi, 247]. Epperò, nota Abensour, nel considerare la coppia dominio-emancipazione, la teoria critica ha sofferto di uno “strano silenzio” per quanto riguarda proprio “il regno della libertà”. Secondo Abensour, implicitamente,

[...] all’origine di questo silenzio c’è qualcosa di più del divieto della rappresentazione, e cioè il grave errore che, nella coppia dominio-emancipazione, sceglie di rinviare e situare la politica dal lato del dominio – in quanto insieme di mezzi che permettono di instaurarlo e mantenerlo – e mai dal lato dell’emancipazione o della libertà. Come se l’emancipazione non consistesse nel costituire una comunità politica libera, ma nel liberarsi dalla politica, cioè nel trascendere una organizzazione della società fondata sul dominio” [*Ibidem*].

Abensour, pur riconoscendo il dominio come fatto innegabile, con l’aiuto di Nicole Loraux [cfr. 1997], non solo reclama la possibilità per la politica di dispiegare un legame e uno spazio per le forme plurali che non privilegiano l’unità ma che si costituiscono in quanto “legame della divisione”, cioè come speculare forma di “un essere-insieme, un modo singolare della coesistenza umana” o, anche, come forma di “un agire insieme nel segno della libertà” [cfr. Abensour 2009, tr. it. 2011, 247]; ma si richiama altresì anche alle distinzioni tra le due logiche

dell'essere-insieme umano e alla critica *politica* della filosofia politica che ha operato Jacques Rancière, l'autore de *La Méésentente* [1995, tr. it. 2007]. Qui mi limito a considerare implicitamente i nuclei della riflessione di Rancière sul rapporto tra filosofia e politica che provocano il cortocircuito critico del ragionamento di Abensour, per il quale è possibile subito notare come egli, a fronte delle posizioni assunte da Rancière, reputi insufficiente qualsiasi prospettiva in cui la politica sia identificata *tout-court* al dominio perché questo significherebbe non solo confondere “ordini distinti del reale, logiche opposte dell'essere-insieme”, ma anche tagliare “il cordone ombelicale, che lega la politica alla sua fonte viva, cioè alla libertà” [2009, tr. it. 2011, 248]. La questione della libertà e il rapporto politica-libertà pongono due differenze rimarchevoli sul piano dell'analisi che chiamano in causa la teoria critica in relazione alla filosofia politica. Prima differenza. Secondo Abensour, benché pressata e costretta dalla necessità di una critica del dominio che la contingenza storica le ha imposto, la teoria critica pare “non abbia colto la specificità e l'irriducibilità dell'essere-insieme politico, avendo collocato a torto la politica dalla parte del dominio e dei suoi strumenti” [*Ibidem*]. Privilegiare la critica del dominio per poter sopperire alle “lacune” della filosofia politica a essa contemporanea ha comunque sospinto la teoria critica a ritenere secondaria una riflessione “sulla consistenza e la dignità delle cose politiche”, pur giudicando fondamentale la questione della libertà. Seconda differenza. Abensour, sottolineando gli espliciti orientamenti antiautoritari della teoria critica, ritiene che su questo punto – la critica del dominio totale – sia necessario essere attenti alle “sfumature”, perché considerando l'insieme della teoria critica si può osservare che “la genesi del totalitarismo è rinviata a due logiche non esclusive, una logica della struttura socio-economica, il capitalismo di Stato, e una logica della ragione moderna” [ivi, 251]. Trattando dello Stato autoritario a partire da una logica economico-sociale, le descrizioni di Horkheimer, Marcuse, Franz Neumann, per quanto antitotalitarie, comunque non riescono a concepire “una logica della politica” che non sia unicamente fedele alla critica dell'economia politica. Tutto ciò rilancia la questione, per Abensour centrale, del rapporto fra teoria critica e filosofia politica, che sottintende l'ineludibile domanda: “la teoria critica è in grado di contribuire all'elaborazione di una filosofia politica critica, orientata verso l'emancipazione?” [ivi, 253]. La domanda è strategica perché la posta in gioco

richiede di dislocare la politica – nella coppia dominio-emancipazione – “non più dal lato del dominio, ma da quello dell’emancipazione” [*Ibidem*]. Nella sua complessa ricostruzione dei rapporti fra *teoria critica* e *filosofia politica*, Abensour dapprima registra “una doppia proposizione negativa” che dice:

La teoria critica non è una filosofia politica né una negazione pura e semplice della filosofia politica. In un senso affermativo, la teoria critica è un salvataggio – grazie a un *transfert* – della filosofia politica: essa ha cioè trasferito le questioni a essa proprie in un altro elemento, la problematica del dominio e dell’emancipazione. Il suo punto debole – quanto meno in Horkheimer – sta nell’aver posto la politica dal lato del dominio, come se le idee di libertà, di felicità, di società solidale, autonoma e razionale – il tessuto dell’emancipazione – non avessero niente a che vedere con la politica [*Ibidem*].

Posta la questione, Abensour rivolge l’asse critico dell’attenzione sul piano programmatico e si chiede quali siano i margini di operatività del rapporto che *oggi* è possibile stabilire fra teoria critica e filosofia politica proprio per non rimanere nell’alternativa della scelta tra l’una o l’altra. A fronte di un possibile rinnovamento della filosofia politica, Abensour ritiene che “non si tratta più di scegliere una contro l’altra, ma di tentare un’articolazione tra la critica del dominio ripresa dalla Scuola di Francoforte, e una riscoperta della politica, delle cose politiche nella loro irriducibile eterogeneità, nella loro consistenza e dignità, in quanto non suscettibili di scambio” [ivi, 254]. Il problema è relativo all’*articolazione* tra il paradigma della critica del dominio (sviluppato dalla teoria critica) e il paradigma politico. Ricostruendone le loro configurazioni, Abensour osserva che ognuno dei paradigmi, se limitato alla sua esclusività, è esposto “a una deriva sintomatica” che traduce, da un lato, “l’irenismo” del paradigma politico, cioè “una rappresentazione” della politica intesa come “attività chiamata a dispiegarsi in uno spazio lineare, senza asperità, senza scissione e conflitti” e orientata verso “una soggettività pacifica e senza problemi”. Dall’altro, il “catastrofismo” del paradigma della critica del dominio che si traduce nell’attitudine di pensare che “tutto è rapporto di dominio” e che nulla possa sfuggire alla scissione “tra dominanti e dominati” [ivi, 255]. In sintesi, secondo Abensour, è possibile delineare le principali configurazioni dei due paradigmi nel modo seguente. Il *paradigma della critica del dominio* presenta almeno tre livelli intrecciati che hanno a che fare con

la “critica della politica” e ciascuno di essi, a suo modo, contribuisce “al dominio nell’ambito del politico” [*Ibidem*]. Il primo livello è quello del “dominio della natura”: esso spiana la strada, tra Horkheimer, Adorno e Marcuse, a una “critica” della ragione. Ogni richiamo a ciò che la *ragione* ha rappresentato nella storia del pensiero filosofico occidentale moderno deve però comunque accompagnarsi alla consapevolezza della sua mutata funzione. Questa consapevolezza dopo la diagnosi weberiana del “disincanto del mondo”, con la quale Weber sintetizza il destino storico della civiltà occidentale [cfr. De Simone 2020] e dopo la rilettura della dialettica hegeliana e della rielaborazione marxiana di essa elaborata dal giovane Lukács in *Storia e coscienza di classe*, com’è noto, attraversa pervasivamente l’idea, il progetto e le forme della dialettica come prassi trasformatrice che caratterizzano la teoria critica dei francofortesi classici (Marcuse, Horkheimer e Adorno). Come scrive Marcuse in *Philosophie und kritische Theorie*, “la ragione è la categoria fondamentale del pensiero filosofico, l’unica per mezzo della quale esso si mantiene legato al destino dell’umanità” [1937, tr. it. 2003, 67]. Ora, se consideriamo la peculiarità del paradigma della critica del dominio dal punto di vista della torsione analitica che assume la dialettica tra ragione e natura, come osserva Abensour, vediamo come la ragione – soprattutto per Horkheimer autore nel 1947 di *Eclisse della ragione* [cfr. 1947, tr. it. 1969] – finisce “per considerare il mondo come una preda” e dunque “per negare qualsiasi alterità” [Abensour 2009, tr. it. 2011, p. 256], come se essa “abdicasse alla sua qualità di ragione e divenisse essa stessa natura” [*Ibidem*]. Non a caso scrive Horkheimer: “La schiavitù della natura si tradurrà in schiavitù dell’uomo e viceversa, fino a quando l’uomo non saprà capire la sua stessa ragione e il processo con cui ha creato e mantiene tuttora in vita l’antagonismo che minaccia di distruggerlo” [1947, tr. it. 1969, 152]. Secondo Horkheimer, come annota Abensour, la possibilità di salvezza per il *soggetto umano* passa attraverso un’“autoriflessione della ragione” capace di discernere il movimento verso il dominio: se la “storia umana” è caratterizzata dal “dominio sulla natura”, allora “è compito del filosofo ripensare questa storia in funzione di questa forma di dominio e della sua efficacia” [Abensour 2009, tr. it. 2011, 256]. Poiché l’uomo è una parte della natura, come Adorno e Horkheimer hanno evidenziato nella *Dialettica dell’illuminismo*, allora “il dominio di questa comporta necessariamente quello dell’uomo sull’uomo” [ivi, 257]. Il corpo

come oggetto privilegiato di dominio, il lavoro e la divisione sociale del lavoro costituiscono le mediazioni essenziali tra le forme del dominio, il cui paradigma presenta almeno tre componenti principali, la prima delle quali traduce il modo di pensare il dominio a partire dalla nota drammaturgia hegeliana, esemplata nella *Fenomenologia dello spirito*, tra “Servo” e “Signore”, di cui lo stesso Marcuse sintetizza le principali scansioni in *Ragione e rivoluzione* [1941, tr. it. 1966]. Ora, perché, si chiede Abensour, la “drammaturgia hegeliana”, presente nella teoria critica, assume – nella *Dialettica dell’illuminismo* – toni pessimistici attraverso la ripresa della figura di Ulisse? Adorno e Horkheimer fanno esplicito riferimento al passaggio hegeliano in cui “il Servo esce dalla sua non libertà grazie al suo fare e alla sua elaborazione delle cose”, epperò si ha la netta percezione che per i francofortesi vi sia “un blocco nella trasformazione del Servo e perciò stesso della relazione nel suo insieme” [*Ibidem*]. Il modo di leggere la storia di Ulisse attraverso Hegel è esemplificato dai teorici critici con una conclusione che si allontana dallo schema di Hegel: “Lo schiavo resta soggiogato nel corpo e nell’anima, il signore regredisce. Nessuna forma di dominio ha saputo ancora evitare questo prezzo, e la circolarità della storia nel suo progresso trova la sua spiegazione in questo indebolimento, che è l’equivalente, il corrispettivo della potenza” [1947, tr. it. 1966, 44]. Il dominio permane, si reitera nella storia e tale derelizione costituirebbe il “destino del potere” [Abensour 2009, tr. it. 2011, 259]. Per Abensour, lo “scarto” rispetto al sistema hegeliano indica anche una presa di posizione critica nei confronti di Marx, infatti “se quest’ultimo si ritrova nella dialettica del Signore e del Servo nella forma della coppia dominio-servitù”, viceversa il lavoro della teoria critica consiste nel “dissociare” il dominio dallo sfruttamento, “sostituendo all’idea di un antagonismo necessario quella di un antagonismo contingente, che rinvia a eventuali atti arbitrari di potere” [*Ibidem*]. Una “storia autonoma del dominio” è dunque la cifra tragica ed enigmatica dell’inquietudine insuperabile che pervade l’umano, che neppure il ricorso alla *Genealogia della morale* di Nietzsche [1887, tr. it. 1986] o la lettura “classicista” di Machiavelli [cfr. De Simone 2019] riesce a risolvere.

Per sciogliere il nodo delle teorie del dominio che si precludono la possibilità di comprendere la libertà politica, Abensour declina uno degli elementi costitutivi dello statuto del politico, che a suo giudizio “dev’essere pensato come non

derivato, o meglio come non derivabile da una qualunque altra istanza, che sia l'economico, il sociale, il militare, il religioso, etc." [2009, tr. it. 2011, 263]. Ciò significa, per esempio, che la democrazia non può essere desunta dal capitalismo. Ma, allora, si chiede Abensour, il carattere non derivato del politico significa che è il sociale il fondamento del politico? La sua risposta è perentoriamente negativa, perché il sociale e il politico formano insieme "una coppia indissolubile", dal momento che il "politico", quale "schema direttivo" di un modo della coesistenza umana, "è una risposta, una presa di posizione rispetto alla divisione originaria del sociale, che è l'essere stesso del sociale" [*Ibidem*]. Scrive Abensour: "Tanto poco il sociale può essere il fondamento del politico nel senso di un principio determinante, che al contrario non può esserci società senza istituzione politica, anche se questa istituzione può realizzarsi solo rispetto all'interrogazione originaria del sociale, all'interrogazione su di sé costitutiva dell'avvento del sociale" [ivi, 264]. Qui l'incidenza del paradigma ontologico-politico "post-machiavelliano" di Claude Lefort su Abensour si fa sentire [cfr. De Simone 2017, 2019]. Per il paradigma politico, il carattere eterogeneo delle "cose politiche" non è suscettibile di essere ridotto a un altro ordine della realtà: esso rifiuta "la riduzione della politica al dominio o l'identificazione dell'una con l'altro" [2009, tr. it. 2011, 265]. La politica ha una "differenza di consistenza" tale che non può essere confusa unicamente con il dominio, cioè con l'insieme "degli stratagemmi e dei mezzi, che mirano a permettere ad alcuni di dominare la moltitudine" [*Ibidem*]. Al centro del paradigma politico vi sono due relazioni "antitetiche": "dove c'è politico, vale a dire l'esperienza della libertà, il dominio tende a sparire; inversamente, dove regna il dominio, la politica svanisce dall'esperienza degli uomini e viene distrutta" [ivi, 267]. Il paradigma della critica del dominio finisce non solo nell'ignorare sia la peculiarità che la consistenza del politico, ma anche nel trascurare "il legame consustanziale" della politica con la libertà. In questo modo, la politica si riduce (e si identifica) al dominio. Ignorando la relazione essenziale della politica con la libertà e la questione del legame politico tra gli uomini, tale paradigma riduce la politica al dominio e concepisce l'emancipazione unicamente come "un'uscita da esso" [*Ibidem*]. L'effetto causato dalla rappresentazione della politica attraverso il "prisma unilaterale" del dominio, però, conduce inevitabilmente al "catastrofismo", soprattutto perché "pensando la storia sotto il segno della ripetizione del

dominio e del dominio della ripetizione, la storia si presenta all’interprete come eterna catastrofe” [ivi, 268], e per cui resta cieco alle “brecce” della libertà. Per quanto riguarda invece il paradigma politico, Abensour rileva come la sua “unilateralità” consiste nel pensare la questione politica entro “uno spazio continuo, omogeneo, senza asperità né conflitto”, centrata su una intersoggettività, d’ispirazione neokantiana, “dolce, felice, senza drammi né deviazioni” [ivi, 269], nella quale si tende a ridurre le asperità del politico. Per superare le unilateralità delle due posizioni si può praticare l’alternativa che si traduce nella reciproca *articolazione* fra la questione della politica e la realtà del dominio, la sola possibile via che può condurre verso una *filosofia politica critica*, nella quale è altresì data l’opportunità di coniugare insieme teoria critica e filosofia politica. In questo modo non solo il paradigma della teoria critica potrebbe non cedere “al *pathos* del dominio, che correrebbe come un filo nero attraverso la storia universale” [ivi, 274]; parimenti, lo stesso paradigma politico non ne ignorerebbe la realtà, ma rifiutando di assolutizzarlo, come il primo, potrebbe instaurare un rapporto fecondo con la teoria critica. Per evitare sia il catastrofismo che l’irenismo, e compiere l’articolazione tra i due paradigmi, Abensour ci invita a “prendere dimora nell’elemento dell’inquietudine” [ivi, 276] *oltre* il “Grand Hotel Abgrund”.

Riferimenti bibliografici

ABENSOUR, M.,

2009, *Per una filosofia politica critica. Itinerari*, Jaca Book, Milano, 2011.

ADORNO, TH. W.,

1966, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970.

BODEI, R.

1977, *Dialettica e controllo dei mutamenti sociali in Hegel*, in Id., F. Cassano, *Hegel e Weber. Egemonia e legittimazione*, De Donato, Bari, pp. 21-92.

2014, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna.

2019, *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, il Mulino, Bologna.

BONITO OLIVA, R.,

2003, *Soggettività*, Guida, Napoli.

CEPPA, L.,

2019, *Nota del traduttore*, in J. Habermas, *Il moderno – Un progetto incompiuto*, a cura di L. Ceppa, Nuova Trauben, Torino, pp. 89-104.

CORTELLA, L.,

2006, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma.

DE SIMONE, A.,

2010, *Passaggio per Francoforte. Attraverso Habermas*, Morlacchi, Perugia.

2017, *Dismissione. Abensour, Machiavelli e la contemporaneità*, Mimesis, Milano.

2018, *Destino moderno. Jürgen Habermas. Il pensiero e la critica*, Morlacchi, Perugia.

2019, *Post res perditas. Discorsi su Machiavelli. Lezioni Urbinati. Le diffrazioni del classico nel contemporaneo*, Morlacchi, Perugia.

2020, *L'ultimo classico. Max Weber. Filosofo, politico, sociologo*, Mimesis, Milano.

FRIEDMAN, G.,

1981, *The Political Philosophy of Frankfurt School*, Cornell University Press, Ithaca.

HABERMAS, J.,

1985, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma, 1987.

HEGEL, G.W.F.,

1807, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1963.

1820, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1965.

1831, *Lezioni di filosofia della religione*, Zanichelli, Bologna, 1973.

1835, *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1944.

1837, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1963.

HORKHEIMER, M.,

1936, *Autorità e famiglia*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, vol. I, a cura di A. Schmidt, Einaudi, Torino, 1974, pp. 271-351.

1938, *La filosofia della concentrazione assoluta*, in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, vol. II, a cura di A. Schmidt, Einaudi, Torino, 1974, pp. 254-266.

1947, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino, 1969.

HORKHEIMER, M., ADORNO, TH. W.,

1947, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.

JAEGGI, R.,

2014, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp Verlag, Berlin.

2016, *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg & Sellier, Torino.

JAEGGI, R., CELIKATES, R.,

2017, *Filosofia sociale. Una introduzione*, a cura di M. Solinas, Le Monnier Università, Milano, 2018.

LORAU, N.,

1997, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, Paris.

LO IACONO, C.,

2015, *Paesaggi post-hegeliani. Saggio introduttivo*, in L. Althusser, *Il contenuto in Hegel*, Mimesis, Milano, pp. 7-35.

MARCUSE, H.,

1937, *Filosofia e teoria critica*, in M. Horkheimer, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino, 2003, pp. 87-108.

1941, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, il Mulino, Bologna, 1966.

NIETZSCHE, F.,

1887, *Genealogia della morale*, in Id., *Opere*, vol. VI, t. II, Adelphi, Milano, 1986, pp. 231-367.

PIPPIN, R.B.,

2011, *Sull'autocoscienza in Hegel. Desiderio e morte nella Fenomenologia dello spirito*, PensaMultimedia, Lecce, 2014.

RANCIÈRE, J.,

1995, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma, 2007.

Antonio De Simone

Oltre il “Grand Hotel Abisso”. Soggettività, politica, dominio. Passaggi attraverso Hegel, Habermas e Abensour

Muovendo dalla crisi morfologica della sfera politica nella nostra contemporaneità, l'intento principale di questo saggio è quello di (1) problematizzare criticamente il nesso tra soggettività, politica e dominio mediante una comparazione analitica delle semantiche e delle configurazioni che la soggettività assume nel Moderno attraverso un quadro ermeneutico che coinvolge le filosofie di Hegel e di Habermas e la politicità che le percorre, per poi (2) congiungere le rilevanze e le ricadute di questa comparazione con la rilettura sviluppata da Miguel Abensour del rapporto possibile tra Teoria critica e filosofia politica. Lo scopo esplicito è quello di approfondire, tra classico e contemporaneo, anche nella faglia del presente, non solo il duplice legame tra cultura, filosofia e politica e tra potere e soggetti, ma anche il confronto diretto con la teoria critica del dominio, le dramaturgie del conflitto e le topologie attuali del politico capaci di interpretare e diagnosticare le aporie della forma politica nei naufragi e nelle dimisurazioni del nostro tempo.

Parole chiave

Soggettività, politica, dominio, teoria critica, filosofia politica

Antonio De Simone è professore di Storia della filosofia e Filosofia della cultura all'Università di Urbino. Si è occupato del pensiero filosofico, politico, etico-giuridico, ermeneutico, estetico e sociologico moderno e contemporaneo; ha analizzato, tra l'altro, il rapporto tra *soggetto*, *conflitto* e *potere* nelle metamorfosi della modernità a *partire* da Machiavelli. Ha inoltre contribuito alla ricezione nazionale e internazionale dell'opera di Georg Simmel e di Jürgen Habermas. È autore di oltre una quarantina di volumi. Tra i suoi più recenti libri sugli sviluppi problematici della Teoria Critica e del pensiero di Habermas: *Intersoggettività e norma* [2008]; *Per Habermas (et al., 2009)*; *Passaggio per Francoforte* [2010]; *Il primo Habermas* [2017²]; *Destino moderno. Jürgen Habermas. Il pensiero e la critica* [2018].

MAURO PIRAS

Sui fondamenti morali della democrazia. Da Habermas a Larmore e oltre (con Rawls)

1. Introduzione al problema

La politica moderna è collocata in uno spazio di pluralismo: la separazione di politica e fede, a partire dalle guerre di religione, ammette dentro la sfera pubblica una pluralità di prospettive morali, metafisiche e religiose anche profondamente conflittuali, ma che possono convivere proprio in virtù dell'ordinamento politico. Questo è costretto a essere neutrale nei confronti di quelle. La sfida del pluralismo si è radicalizzata nel tempo: all'inizio si trattava di conflitti confessionali all'interno di un'unica religione; poi, la Rivoluzione francese ha aperto a un reale pluralismo religioso, ma le società liberali e democratiche dell'Ottocento e di buona parte del Novecento erano ancora etnicamente e culturalmente molto omogenee; dagli ultimi decenni del Novecento, su scala globale, quasi tutte le società avanzate fanno l'esperienza di un "iperpluralismo" dovuto alla globalizzazione e alla crescita dei flussi migratori [Ferrara 2014]. Questa sfida, già di fatto difficile, è stata radicalizzata sul piano normativo dal dibattito teorico: le critiche del multiculturalismo hanno reso ancora più ardua una legittimazione morale della democrazia [Gutmann 1993].

La soluzione iniziale, la neutralità delle istituzioni democratiche, non è sufficiente. La risposta classica, infatti, è quella procedurale, da Kelsen in avanti: la democrazia si definisce per una serie di regole formali, non per una visione morale sostanziale [Kelsen 1920, tr. it. 1998; Bobbio 1987, ed. 1999]. Questo la espone

però a problemi di integrazione sociale: i cittadini delle democrazie rischiano di non riconoscersi in una eticità condivisa, e di non disporre di risorse morali per sostenere le istituzioni democratiche [Böckenförde 1967, tr. it. 2007]. La democrazia rischia così di non garantire la propria stabilità. Le critiche comunitariste e multiculturali alle democrazie liberali hanno mostrato questi lati deboli, additando il carattere costitutivo, per l'ordine sociale, dei vincoli di appartenenza e solidarietà precontrattuali [Sandel 1982; Taylor 1989, tr. it. 1992; Walzer 1990, tr. it. 2009; Kymlicka 1995, tr. it. 1999; Galeotti 1999].

Si è riaperto così, in termini più radicali, il conflitto tra “moralità” e “eticità” avviato dalle critiche di Hegel a Kant [Habermas 1991a, tr. it. 1994; cfr. Ceppa 2009b]. La democrazia non può limitarsi a garantire la sua neutralità di fronte alle morali che la abitano, ma deve generare un vincolo di solidarietà che alimenti le istituzioni democratiche stesse. Si aprono forti polarizzazioni. È possibile concludere che solo una sostanza etica forte, cioè una identità storica, può dare questa risposta: è la posizione comunitarista [Taylor 1979, tr. it. 1984; Sandel 2009, tr. it. 2010], che ha assunto i panni, nella politica recente, del “sovranoismo” abbinato alle identità nazionali. Ma questo inasprisce le tensioni con gli elementi “altri” interni alla democrazia, e con l'ambiente esterno “globalizzato”, rischiando di tradire le promesse di inclusione della democrazia stessa. Un'altra via è il rafforzamento etico dell'idea stessa di democrazia: abbandonare l'esile “repubblica procedurale” [Sandel 1984] e presentare la democrazia come una concezione etica, che presuppone l'accettazione di un forte ideale di autonomia morale e politica. È la linea seguita dal cosiddetto “perfezionismo” [Raz 1986]. Ma anche qui le promesse di inclusione democratica rischiano di essere tradite: come dobbiamo rivolgerci ai cittadini religiosi e/o non occidentali che pensano, intuitivamente, di volere sostenere le istituzioni democratiche ma non si riconoscono in quell'ideale forte di autonomia morale, perché accettano vincoli sacrali o tradizionali al proprio agire? Dobbiamo ritenerli poco adatti alla democrazia, oppure “educarli” alla vera e unica morale democratica? Queste risposte tradiscono l'idea stessa della democrazia moderna.

Restano quindi le soluzioni che cercano di percorrere una strada difficile, stretta, tra il rispetto del pluralismo etico e religioso e la costruzione di uno spazio condiviso di ragioni a sostegno della democrazia. In questo sentiero stretto si

trovano la proposta di Habermas, quella di Rawls, e le teorie che, traendo ispirazione anche dal dibattito tra questi due autori [Habermas 1995, tr. it. 2008; Rawls 1995, tr. it. 2012; cfr. Liveriero 2017], hanno posto al centro del consenso democratico la nozione di “eguale rispetto”, tra cui quella di Charles Larmore.

2. Habermas: una fondazione non morale nel Principio D

La risposta di Habermas viene costruita attraverso una complessa concezione della democrazia deliberativa, fondata sul concetto di “potere comunicativo” [1992, tr. it. 2013², 171-190; cfr. Ceppa 2009a]. Alla base del potere comunicativo si trova la legittimazione delle norme di azione tramite l’argomentazione, cioè il confronto di ragioni a sfavore o contro pretese di validità sollevate dalle forze illocutive del linguaggio. La validità delle norme d’azione si appoggia su una razionalità comunicativa radicata nelle strutture pragmatico-universali del linguaggio [ivi, 120-127; cfr. Cooke 1994; Baynes 2015]. Questo inserimento della teoria della democrazia nella teoria della razionalità comunicativa permette a Habermas di fondare la legittimità delle norme d’azione su un principio universale di natura normativa ma *non morale*, il principio D: “Sono valide soltanto le norme d’azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali” [1992, tr. it. 2013², 125].

Il principio D fonda la legittimità delle norme d’azione *in generale*, senza rimandare a un contenuto morale, perché esprime unicamente gli obblighi di reciprocità impliciti nell’uso comunicativo del linguaggio. Esso si trova *prima* della differenziazione delle norme d’azione in morali e giuridiche [ivi, 126-129, 142-149].

Questo permetterebbe di superare il dilemma da cui siamo partiti: la fondazione razionale-comunicativa permette di dare una base solida di “ragioni condivise” ai cittadini, ma allo stesso tempo questa base è procedurale, dal momento che è data dai presupposti pragmatico-*formali* della comunicazione, e non da *contenuti* morali *determinati*. Le ragioni condivise sono generate dai cittadini stessi nella comunicazione, non sono determinate preliminarmente.

Tuttavia, questa soluzione, in apparenza così potente sul piano concettuale, ha due inconvenienti. Il primo è che per accettare come presupposto della democrazia liberale moderna il principio D, cioè un principio di eguaglianza “dialogica” ma non morale, i cittadini dovrebbero accettare la teoria della razionalità comunicativa, o almeno l’orizzonte “post-metafisico” che essa implica (1). Il secondo è che, in realtà, lo stesso principio D è una forma di reciprocità morale (2) [cfr. Piras 2016].

1. La prima obiezione ha più livelli. Anzitutto, si può dire che il principio di eguaglianza è fondato sulla reciprocità implicita nella razionalità comunicativa. Chi quindi non condivide questa giustificazione del principio di eguaglianza non ha una base di condivisione comune di tale principio. La teoria dell’agire comunicativo è una teoria filosofica molto complessa, e ci sono ovviamente molte possibilità che si sia in disaccordo con essa, come con qualsiasi teoria filosofica complessa. Questo è il livello individuato da Rawls quando dice che si tratta di una *comprehensive doctrine* e che quindi può emergere un disaccordo [1995, tr. it. 2012, 344-346]. Qui però Habermas e i suoi sostenitori possono replicare correttamente che questa giustificazione dell’eguaglianza è implicita, generata controfattualmente dalle strutture universal-pragmatiche della comunicazione. Quindi, è una giustificazione che il teorico “porta alla luce”, grazie al carattere ricostruttivo della pragmatica universale, ma che non deve essere necessariamente accettata *come teoria* dai soggetti partecipanti alla comunicazione [Floridia 2017]. Questa replica è corretta, ma l’obiezione resta “spostandosi di piano”. Il problema è se la teoria ricostruisce in modo corretto i principi “inevitabili” della comunicazione. È vero che chi entra in una comunicazione linguistica è necessariamente obbligato ad accettare i presupposti ideali ma controfattuali della comunicazione stessa, pena l’insensatezza di questa? Tra questi presupposti c’è anche il principio che ogni contenuto può essere oggetto di critica, senza nessuna censura. Che ogni partecipante all’interazione *debba* accettare questo presupposto deriva dall’uso comunicativo del linguaggio, secondo la teoria. Ciò vuol dire che ogni partecipante è obbligato ad accettarlo anche se non lo accetta consapevolmente. Ma questo crea una situazione contraddittoria: da un lato, la comunicazione deve essere trasparente e libera da costrizioni interne e esterne per essere razionale; dall’altro, i partecipanti a questa interazione devono accettare

dei vincoli comunicativi anche se consapevolmente li rifiuterebbero. Mi spiego con un esempio: un cittadino con una forte fede religiosa ritiene certi contenuti sacri “non negoziabili”, cioè ritiene che non possano essere criticati e rovesciati liberamente senza snaturarli. Questa è la sua posizione consapevole. Se si rifiuta di discuterli e rimetterli in discussione, la razionalità comunicativa gli imporrebbe comunque di farlo, perché “non può essere altrimenti”. Ma allora questo tipo di partecipante all’interazione non è libero di comunicare se non secondo delle regole che stabiliscono in astratto qual è la comunicazione libera. Detto in un linguaggio più semplificato: la teoria della razionalità comunicativa presuppone in tutti i partecipanti un atteggiamento riflessivo a tutto campo che invece è patrimonio solo di un certo tipo di coscienze. Quindi il principio di eguaglianza viene fondato sulla condivisione di una coscienza “post-metafisica” che non è invece un patrimonio comune tra cittadini profondamente divisi da visioni etiche e religiose diverse [Larmore 1996].

2. Inoltre, il principio D si presenta come un principio di eguaglianza normativo ma non morale; tuttavia non sembra possibile pensare il principio di eguaglianza se non in termini morali. L’eguaglianza è, in linea generale, un principio che impone di “trattare da eguali” tutti gli esseri umani. Trattare da eguali, però, non corrisponde a trattare egualmente [Dworkin 2000, tr. it. 2002]. Trattare egualmente significa trattare sempre allo stesso modo; tutti riconosciamo che questo può portare a conseguenze ingiuste, che violano il principio di eguaglianza. Per esempio, nella giustizia distributiva fare parti eguali tra persone con risorse diverse. Quando trattiamo da eguali gli altri lo facciamo anche trattandoli in modo diverso, non eguale: questo vuol dire che, quando rispettiamo il principio di eguaglianza pur trattando le persone in modo diseguale, riferiamo l’eguaglianza a qualcosa di più profondo che la costituisce. Questo qualcosa è ciò che, invece, trattiamo egualmente. E questo qualcosa è ciò che differenzia le diverse teorie dell’eguaglianza. Per esempio, per un cristiano ciò che fonda l’eguaglianza è la dignità della persona, immagine di Dio. Per un kantiano è l’autonomia razionale del soggetto. Per un utilitarista l’aspirazione alla felicità. E così via. Ogni teoria dell’eguaglianza risponde a suo modo alla domanda “eguaglianza di che cosa?” [Sen 1997, tr. it. 2000], individuando un nucleo fondamentale che, in quanto eguale per dignità in tutti gli esseri umani, va rispettato allo stesso modo.

Qui interviene il vincolo morale. Ciò che viene individuato come degno di essere rispettato sempre è *un nucleo morale* che ci impone il principio di eguaglianza, cioè di trattare gli altri da eguali. Non è possibile svuotare il principio di eguaglianza di questo contenuto morale, perché ci mancherebbe il criterio per sapere quando non trattiamo gli altri da eguali [Rawls 1995, tr. it. 2012, 386-391; cfr. Ottonelli 2012], e dovremmo applicare solo un criterio formale e quantitativo che, come sappiamo, può essere ingiusto. Ogni teoria dell'eguaglianza presuppone un nucleo morale della persona (o del soggetto, o del partecipante, o del portatore di interessi ecc., a seconda della teoria) da cui ha origine l'imperativo di trattare da eguali. Lo stesso accade con la teoria di Habermas. Il principio D, infatti, impone che tutti i "potenziali interessati" a una norma la possano "approvare partecipando a discorsi razionali" [1992, tr. it. 2013², 125]. Ciò che qualifica l'eguaglianza, qui, è la partecipazione a discorsi razionali e *la libera approvazione* delle norme in tali discorsi; poiché tali discorsi sono caratterizzati dalle condizioni ideali di comunicazione, ciò che qualifica l'eguaglianza è quindi *la capacità di argomentare liberamente, senza costrizioni*. La razionalità è la capacità di dare/rifutare ragioni in discorsi liberi da costrizioni. Quindi è la natura razionale dell'uomo in quanto essere costituito simbolicamente e linguisticamente, socializzato nel linguaggio, che viene posta a fondamento dell'eguaglianza.

Si potrebbe obiettare che porre a fondamento dell'eguaglianza una concezione della razionalità (la razionalità come argomentazione) non è ancora una fondazione morale dell'eguaglianza. Non è invece così. La capacità di dare/rifutare ragioni definisce lo spazio di libertà del partecipante all'interazione: limitare o non riconoscere quella capacità significa limitare o non riconoscere la sua libertà, quindi limitare o non riconoscere il soggetto stesso. L'imperativo di trattarlo da eguale nell'interazione è morale perché coincide con il dovere di non negargli ciò che lo definisce come umano. Accettare che un partecipante all'interazione venga assoggettato a costrizioni argomentative arbitrarie significa negargli la possibilità di essere libero, cioè di esistere come soggetto morale. Ne consegue che il principio D è già un principio di eguaglianza morale. Come ogni altro principio posto alla base di qualsiasi teoria dell'eguaglianza.

3. Larmore: il rispetto per le persone come fondamento morale

Charles Larmore è stato tra i primi a osservare che il tentativo di fondare la democrazia liberale su principi non morali non riesce [1996; 1999, ed. ampl. 2008]. Ha fatto questo, però, a partire da una prospettiva condivisa tanto da Rawls quanto da Habermas: la democrazia liberale non può scegliere una forma di eticità, non può schierarsi per una forma di vita buona, perché questo violerebbe il suo stesso principio di legittimazione. Il liberalismo stesso deve presentarsi come “non metafisico”, non fondato cioè su una idea forte di autonomia del soggetto morale. Deve essere un liberalismo politico. In questo, Larmore ha anticipato lo stesso Rawls, introducendo l’analisi e il concetto di “liberalismo politico” già in un importante articolo del 1990 [Larmore 1990].

Il punto di avvio è il problema della legittimità¹. Larmore osserva che il primo requisito per qualsiasi potere politico è di essere legittimo, cioè di essere accettato come valido, con buone ragioni, da parte di chi a esso deve obbedire. Il presupposto è la teoria weberiana del potere politico: questo è il monopolio della coercizione *legittima* [Weber 1922, tr. it. 1995², vol. I, 51-55]. Altrimenti è nudo uso della forza. Questo principio di legittimazione vale per ogni potere politico che si dimostri stabile nel tempo, e vale anche per i regimi tradizionali o monarchici del passato. Tuttavia, nei regimi democratici il riconoscimento della legittimità del potere da parte delle persone su cui esso si esercita diventa una condizione *esplicita* del suo esercizio, dal momento che il potere democratico si definisce come quello in cui governanti e governati coincidono. Ma il riconoscimento della legittimità del potere è una condizione necessaria di ogni potere politico. Ha ragione quindi Larmore a porlo come prioritario rispetto a una qualsiasi teoria della giustizia: le istituzioni sociali possono anche essere ingiuste, possono cioè non rispettare un principio di equità, ma un potere politico può

1. L’analisi della pagine seguenti si fonda soprattutto su *What is Political Philosophy?*, in pubblicazione nel 2020; ringrazio Charles Larmore che mi ha permesso generosamente di consultare il testo inedito. Le citazioni si riferiscono al volume in uscita presso Princeton University Press, che raccoglie e rielabora profondamente alcuni articoli già pubblicati: *What is Political Philosophy?* [2013] e *Political Liberalism: Its Motivations and Goals* [2015]. Un altro testo di riferimento per questi temi resta *The Moral Basis of Political Liberalism* [1999].

essere comunque riconosciuto come legittimo. E, inversamente, per realizzare in una società delle condizioni di giustizia è necessaria l'esistenza di un potere politico: deve cioè essere risolto "il problema di Hobbes", vale a dire il problema dell'ordine sociale. Se non c'è ordine sociale non è possibile la giustizia [Larmore 2020, 80-83].

Poste queste premesse, quello che emerge è che ogni potere politico è legittimato a partire da un qualche nucleo *morale*. Questo aspetto, evidente per le forme di governo anteriori alle democrazie moderne, è stato offuscato dalla celebre tipologia weberiana del potere politico. Questa tripartizione, è noto, distingue i tipi di legittimazione del potere in tradizionale, carismatico e razionale. Non è importante qui analizzare e discutere le prime due forme. Quello che conta è invece il grande successo che ha avuto la formula della "legittimità in virtù della legalità" (*Legitimität kraft Legalität*): secondo questo terzo tipo, corrispondente alle democrazie moderne, il potere è legittimato dal rispetto delle procedure legali che lo costituiscono, in società disincantate che non possono più riconoscere fondamenti tradizionali o religiosi, ma riconoscono solo la positività del diritto [Weber 1922, tr. it. 1995², vol. I, 210-220]. Tutto questo offusca il fatto che anche le società democratiche moderne legittimano l'esercizio del potere a partire da un nucleo morale.

Ogni potere politico necessita di una legittimazione di tipo morale perché deve saper dire alle persone su cui si esercita che quel potere è "giusto", cioè accettabile secondo ragioni condivise. Queste ragioni sono morali perché generano obblighi reciproci, verticalmente tra i governati e i governanti, e orizzontalmente tra i governati stessi. Devono quindi esserci delle ragioni vincolanti, che esprimono un'idea di giusto, che permettono di rendere accettabili questi vincoli. Queste ragioni non possono che essere morali [Larmore 2020, 106-109]. Nelle società premoderne, la legittimazione morale del potere politico era evidente, perché si fondava su concezioni religiose, sacrali, tradizionali: il potere era espressione di una cultura e di una religione data storicamente. Morale, religione, diritto e politica erano ancora fortemente intrecciati. Era una visione del giusto e del bene che fondava la legittimazione del potere. La modernità politica inizia dalla separazione di religione e politica, cioè almeno dalle guerre di religione in Europa [Bossy 1998; Forst 2003]. Questi conflitti e questa separazione hanno portato alla luce il

problema del “disaccordo ragionevole”: nel momento in cui la politica ha iniziato a rendersi autonoma dalla legittimazione religiosa, è stato possibile realizzare e accettare la convivenza all’interno di uno stesso spazio politico di diverse religioni, etiche e metafisiche. È stato possibile cioè riconoscere l’esistenza di un disaccordo ragionevole ineliminabile tra diverse concezioni del bene.

È questo il problema del pluralismo da cui siamo partiti. Larmore lo definisce diversamente: limita l’uso del termine “pluralismo” alla dottrina filosofica del “pluralismo dei valori” [Berlin 1988, tr. it. 1994] e definisce il confronto tra concezioni diverse del bene “disaccordo ragionevole”. Sul piano terminologico questa precisazione è del tutto corretta; per comodità può essere utile servirsi del termine “pluralismo” nel senso corrente, purché si tenga conto delle acquisizioni teoriche apportate dall’analisi di Larmore. Il disaccordo ragionevole è il frutto dell’uso libero delle nostre facoltà razionali e argomentative, quando viene condotto con il sincero intento di trovare degli argomenti convincenti: lo spettro, rispetto a Rawls, viene allargato, perché è riferito a *qualsiasi* tipo di argomento trattato nella discussione razionale, non solo alle concezioni del bene. È quindi un concetto epistemico, e non politico-morale [Larmore 2020, 143]. Inoltre, Larmore fornisce una analisi, sempre epistemica, del perché l’uso delle nostre facoltà razionali porta necessariamente al disaccordo ragionevole. Le ragioni, con cui noi difendiamo una tesi, dipendono a loro volta da una rete di “credenze di sfondo” che sono tra di loro collegate e che non possono essere mai oggettivate interamente da chi argomenta. Per questo le ragioni che sono “convincenti” da una prospettiva non lo sono da un’altra [ivi, 135-139; 2004a, ed. 2008]. È un’analisi che ricorda quella delle “convinzioni di sfondo” di Wittgenstein, *Della certezza* [1951, tr. it. 1978], e la concezione habermasiana del “mondo della vita” [1981, tr. it. 1986, 697-748; 1988, tr. it. 1991]. Tuttavia, in Habermas il mondo della vita è attraversato da una razionalità universale, costituita dai presupposti pragmatici della comunicazione [1991b, tr. it. 1994]. Larmore non fa ricorso a questo apparato teorico: l’uso della ragione è proprio l’argomentazione, e cioè il riconoscere ragioni, nello spazio aperto dalle ragioni stesse, ancorato a credenze di sfondo. Le ragioni così permettono di comunicare razionalmente, ma il disaccordo non può essere ridotto una volta per tutte (cosa a cui tende invece l’idea habermasiana della comunicazione razionale rivolta all’intesa). Chi rico-

nosce questa condizione accetta il disaccordo ragionevole come presupposto di qualsiasi convivenza politica.

Questa rilettura del “fatto del pluralismo” in termini di “disaccordo ragionevole” ha due vantaggi: a) riconosce che il disaccordo ragionevole è, sostanzialmente, ovunque; b) modifica il concetto di “ragionevole”.

Vediamo prima quest’ultimo punto. Larmore abbandona il concetto rawlsiano di ragionevole, che è di natura non solo epistemica ma anche morale, e adotta una concezione solo epistemica: è ragionevole l’uso libero della ragione, cioè la capacità di giustificare tramite delle ragioni, e di impegnarsi a delle ragioni. Questa definizione non ha implicazioni morali, ed è molto ampia sul lato epistemico: vale come ragione tutto ciò che conta in favore di qualcosa. Quindi il concetto di “ragioni” non è ristretto a usi “secolari” della ragione, cioè a usi che debbano necessariamente seguire regole logiche o argomentative, e che escludano il linguaggio religioso. Anche un discorso religioso è del tutto ragionevole se si richiama alle ragioni che sono valide in quello stesso discorso [2020, 141].

Questo ci porta al principio di legittimità liberale (*liberal principle of legitimation*: LPL). Un potere è legittimo se viene riconosciuto valido, a partire da ragione condivise, dalle persone su cui esso si esercita. Nel contesto delle democrazie liberali moderne, queste ragioni condivise non possono più essere fornite da un patrimonio religioso e etico tradizionale, che costituisce l’identità storica di quella società. Questo perché la consapevolezza del disaccordo ragionevole ci fa riconoscere che una tale unità etico-religiosa potrebbe essere imposta solo con la forza a cittadini che sono invece profondamente divisi proprio su questo terreno. Tuttavia, ci devono essere delle ragioni condivise per considerare legittimo il potere: poiché il potere è democratico, e non tradizionale o di altro tipo, queste ragioni devono essere quelle che i cittadini possono riconoscere *esplicitamente*. Allo stesso tempo, devono essere quelle che possono riconoscere pur essendo tra loro divisi dal disaccordo ragionevole. L’insieme di questi elementi porta a una prima formulazione di LPL: “political arrangements are legitimate provided there are reasons that people can (not necessarily do) all see from their perspective to endorse them” [ivi, 146]. Questo principio riguarda un accordo *possibile*, non attuale: non è necessario che tutti siano d’accordo effettivamente, perché questa condizione è irrealizzabile, ma è necessario che tutti *possano* vedere delle ragioni,

dalla propria prospettiva, per ritenere accettabili i principi politici e costituzionali [ivi, 94-96, 162-168]. Queste ragioni devono essere accessibili a tutti i cittadini anche se questi sono profondamente divisi tra loro dal disaccordo ragionevole. Quindi i principi politici devono essere tali da *non entrare in conflitto* con le loro concezioni del bene. Se si garantisce questo, a partire dalle loro differenti prospettive, i cittadini potranno trovare delle ragioni per accettare i principi politici. Queste ragioni possono quindi essere diverse, dal momento che provengono da diverse prospettive.

Questo è il nucleo del problema teorico da affrontare: le ragioni che legittimano l'ordine politico devono essere accessibili anche da posizioni eticamente distanti; allo stesso tempo queste ragioni sono di natura morale perché, come abbiamo visto, una legittimazione non morale non è possibile. L'ordine politico non si può legittimare da solo, sulla base del solo principio che tutti lo devono accettare; cioè, non è il consenso stesso dei cittadini che fornisce la base di legittimazione, perché ciò che bisogna legittimare è proprio il principio che tutti i cittadini devono poter accettare l'ordine politico. Perché tutti devono poter avere delle ragioni per accettarlo? Non si può rispondere circolarmente "perché devono essere tutti d'accordo". Ci deve essere una ragione che li spinge a cercare questo accordo possibile. Questa ragione è un principio morale non "costruito" dall'accordo stesso, ma *presupposto* dai cittadini, cioè antecedente all'accordo: è anzi il principio che *ingiunge* di cercare un accordo possibile [ivi, 157].

Questo principio, per Larmore, è il rispetto per le persone (*respect for persons*: RP). Il fondamento è una particolare concezione di cosa è *una persona*: "As persons we are, whatever our view of the good, beings essentially capable not only (as are the higher animals too) of thinking and acting for what we take to be reasons, but also of reflecting on such reasons in the sense of examining whether they really do constitute good reasons". Una persona è quindi un essere capace di riflettere su delle ragioni e interrogarsi sulla loro validità. Se facciamo appello alla riflessività delle persone direttamente, in rapporto alle buone ragioni che giustificano l'uso della coercizione, e non indirettamente, cioè solo in rapporto alle conseguenze del non obbedire, allora mostriamo nei confronti di questa loro capacità lo stesso riguardo che abbiamo nei confronti di noi stessi quando consideriamo buona una ragione per imporre una legge con la coercizione [ivi, 154-155].

Si definisce così il concetto di RP e il suo ruolo come fondamento morale della democrazia liberale: “To respect others as persons in their own right when coercion is involved is therefore to require that political principles, or at least the fundamental ones, be justifiable to them from their perspective just as they presumably are to us from ours”; “Respect for persons in this sense forms, then, the ultimate moral basis of the liberal conception of political legitimacy” [ivi, 155].

Si giunge così alla formulazione completa e definitiva di LPL:

The fundamental principles of political society, being coercive in nature, ought to be such that all who are subject to them must be able from their perspective to see reason (not necessarily the same reason) to endorse them on the assumption [...] that they are committed to the idea of respect for persons and thus to basing political association on principles that can meet with the reasonable agreement of citizens [ivi, 160].

4. Oltre Larmore (con Rawls): l'eguaglianza morale delle persone

La fondazione morale della democrazia liberale nel rispetto per le persone imprime una svolta al problema della legittimità. Si riconosce che la democrazia liberale non può “autofondarsi”, ma deve riferirsi a un principio morale che tutti i suoi sostenitori presuppongono. In questa stessa direzione, anche altri teorici, oltre a Larmore, hanno fatto riferimento all'eguale rispetto come principio fondativo della democrazia liberale [Carter, Galeotti e Ottonelli 2008; Galeotti 2010]. Un principio semplice, facilmente identificabile, condivisibile a partire da diverse prospettive morali, eppure di natura morale: ecco perché apre una prospettiva teorica sicuramente feconda.

Tuttavia, il principio del “rispetto per le persone” (RP) è allo stesso tempo *troppo esile e troppo robusto* per costituire la base morale della democrazia liberale (DL).

È troppo esile perché, preso in sé stesso, non ci dice per quale ragione dovremmo rispettare le persone e, soprattutto, perché dovremmo rispettarle tutte allo stesso modo, e in che modo. Cosa intendo per “preso in sé stesso”? Larmore dice che RP non ha bisogno di essere giustificato ulteriormente, è un “*ultimate though fact-dependent principle*” che riconoscono tutte le persone che accettano il princi-

pio di legittimità liberale [Larmore 2020, 159. Per la concezione normativa delle ragioni, e i rapporti tra fatti, principi e ragioni, cfr. anche 2004b, tr. it. 2006; 2008]. È il presupposto di questo principio di legittimità, non ha bisogno di altri presupposti. Oppure potrebbe essere giustificato da ogni cittadino a partire dalla propria prospettiva etica o metafisica ecc., in una sorta di “*overlapping consensus*” che ha come oggetto RP. In entrambi i casi è la base di legittimazione della DL e non ha bisogno di una giustificazione teorica ulteriore da parte del filosofo politico. Diciamo che la teoria lo “mostra”, fa vedere che è questa la base di legittimazione, e questa base può essere accettata o meno da parte di chi entra nella DL. Questa base si propone come abbastanza inclusiva da essere accessibile anche da culture non necessariamente individualiste o occidentali. L’idea di “rispetto per le persone” è infatti abbastanza generale e vaga da poter essere condivisa da molte prospettive religiose e morali diverse.

Tuttavia, è una base ancora troppo esile. Se infatti deve essere presa come una base “evidente”, non giustificata ulteriormente, *non dice abbastanza*. RP è un principio che *impone* di rispettare le persone; è quindi un dovere. Ma posto così non dice due cose: a) *come* vanno rispettate le persone; b) perché questo rispetto deve essere “*eguale*”. Dire “devi rispettare le persone” non dice ancora in che modo si realizza questo rispetto; non può quindi essere preso come un principio semplice, senza una ulteriore articolazione: si deve dire qual è l’oggetto di questo rispetto (è infatti quello che fa Larmore, ma questo riguarda l’altro lato delle mie critiche, in che senso il principio, così articolato, diventa “troppo robusto”). Se si passa a questo tipo di articolazione, si entra in una ontologia specifica; se non si fa questo passo, il principio dice troppo poco.

Inoltre, su questa base, non è chiaro perché il rispetto deve essere “eguale” per ogni essere umano. Larmore oscilla nelle formulazioni, perché a volte parla solo di “*respect for persons*” (RP), altre volte di “*equal respect*” (da qui in poi: ER). Se il principio è RP, non abbiamo una base per dedurre che deve essere eguale finché non l’abbiamo articolato, ma questa articolazione chiama in causa una concezione etica della persona (si veda sotto). Se invece la base è un’idea di “eguale rispetto”, allora le cose sono diverse. Si può dire che tutti i cittadini di una DL possono essere uniti, attraverso le loro dottrine comprensive anche conflittuali, da una idea di ER. Questa può essere una buona base: tutti devono essere rispettati allo

stesso modo. Anche qui, non è chiaro cosa vuol dire rispettare, ma si potrebbe rispondere che non importa, perché ogni dottrina comprensiva interpreterà la cosa a suo modo; c'è comunque una base comune garantita dall'idea di eguaglianza. Questo però dimostra che ER, da solo, non basta: se c'è un imperativo morale condiviso di rispettare tutte le persone allo stesso modo, questo è *reso possibile dall'imperativo morale di trattare tutte le persone da eguali*. Resta sempre l'opacità sul "modo" di trattare da eguali, ma questo, vedremo, non è un problema; tuttavia, emerge che il rispetto è derivato dal principio morale del "trattare da eguali" (che da qui chiamerò il principio dell'eguaglianza morale: EM). In altri termini: è perché si considerano le persone eguali sul piano morale che bisogna rispettarle. Quindi EM precede e fonda ER [sui rapporti problematici tra rispetto e eguaglianza, cfr. Carter 2011].

Se invece RP non è preso "in sé", senza specificazioni, ma viene articolato, allora diventa "troppo robusto" perché, chiarendo i suoi presupposti, descrive un'ontologia e quindi una concezione metafisica forte (una "dottrina comprensiva") che potrebbe essere più facilmente rifiutata a partire da altre dottrine comprensive. Larmore articola il concetto di rispetto definendo, come abbiamo visto sopra, che cosa è una persona: "As persons we are, whatever our view of the good, beings essentially capable not only (as are the higher animals too) of thinking and acting for what we take to be reasons, but also of reflecting on such reasons in the sense of examining whether they really do constitute good reasons" [2020, 152]. Una persona è definita come un essere che si muove nello spazio delle ragioni. L'intelligenza e l'intenzionalità sono comuni agli esseri umani e agli animali superiori, mentre la capacità di riflettere sulle buone ragioni è solo degli esseri umani [cfr. Costa 2014]. Se riconosciamo questa capacità negli altri esseri umani, accettiamo di rispettarli come persone, appellandoci alla loro capacità di giudicare le ragioni; quindi trattiamo questa capacità in loro come la trattiamo in noi stessi. Questa articolazione di RP colma tutte le lacune segnalate nella prima obiezione: dice in che modo si rispettano le persone (cioè qual è l'oggetto del rispetto), e perché questo rispetto non può che essere "eguale". Ma tutte queste specificazioni, che rendono il concetto di "rispetto per le persone" del tutto adeguato per giustificare la DL, derivano da un'analisi filosofica di "che cosa è una persona", cioè da una teoria ontologica e antropologica. Quindi da una "dottrina

comprensiva”, direbbe Rawls. Questa concezione, a questo punto, *dice troppo*: una concezione simile potrebbe essere rifiutata da chi ha un’altra concezione della persona, su basi religiose o morali o ontologiche diverse. Quindi può rendere più problematico lo statuto di RP come fondamento morale della DL: se infatti deve assumere questa posizione, esso deve essere un principio morale semplice, generale, vago, accettabile da diverse prospettive morali o ontologiche, interpretabile e appropriabile in modo diverso da queste diverse prospettive, ma implicato necessariamente nell’idea di DL.

La mossa teorica compiuta da Larmore in generale ci ha portato sulla buona strada. Ha spazzato il campo, infatti, da una illusione: l’illusione che la DL possa “fondarsi da sola”, unicamente sulla base del principio dell’accordo tra tutti i consociati. Solo un principio morale presupposto, esterno all’accordo, può legittimare l’accordo stesso. Abbiamo visto che il tentativo di Habermas di evitare questo esito non riesce. E questo lo ha mostrato correttamente proprio Larmore. Tuttavia, Larmore mette alla base del principio di legittimità liberale il principio del rispetto per le persone che, abbiamo visto, è problematico. Seguendo però il suo suggerimento, possiamo mantenere lo stesso impianto teorico e sostituire il rispetto per le persone o l’eguale rispetto con il principio dell’eguaglianza morale delle persone (EM). Vediamo come.

Il principio morale che fonda le legittimità della DL deve essere un principio semplice, generale e vago. Questo perché deve essere l’oggetto di un “consenso per intersezione” tra dottrine comprensive anche molto diverse. Che questo principio sia alla base della DL è possibile accertarlo “per implicazione”: definendo che cosa è la DL, ne deriva che essa si regge necessariamente su un certo presupposto [questo corrisponde alla giustificazione “pro tanto” di Rawls 1995, tr. it. 2012, 352-353; su questa giustificazione “interna” della DL, cfr. Quong 2011]. Quindi, se la DL si fonda su LPL, secondo cui i principi politici e costituzionali devono essere tali che i cittadini possano vedere ragioni per accettarli, allora sappiamo che il principio presupposto è un principio di eguaglianza: tutte le parti presuppongono il dovere di trattarsi da eguali. Si tratta di un principio di eguaglianza morale (EM). Questo principio è semplice: dice solo una cosa, il dovere di trattare gli altri cittadini da eguali. È generale, perché è un dover essere che si applica senza eccezioni. Ed è vago, perché non dice nient’altro, ma ognuno lo può leggere a suo modo. Il cristiano

troverà nella dottrina della Chiesa l'idea della dignità della persona, che giustifica la difesa di questo principio. Il kantiano o il razionalista in generale troverà in una idea forte di autonomia del soggetto morale questa giustificazione. E così via. Ognuno farà il suo percorso di appropriazione e interpretazione di questo concetto, articolandolo [questa è la “*full justification*” tramite “*overlapping consensus*” in Rawls 1995, tr. it. 2012, 353]. Non può e non deve essere la filosofia politica a fare questo lavoro interpretativo. La filosofia politica, se vuole contribuire a sviluppare nel discorso pubblico una consapevolezza dei presupposti della democrazia, per alimentarli e sostenere le sue risorse morali, deve “mostrare” che questo è il presupposto, tutto qui. Altri tipi di discorsi filosofici (morale, ontologico, antropologico ecc.) possono articolarne i presupposti. Ma queste articolazioni non possono essere proposte come la potenziale base condivisa della DL, perché sempre controversi. Possono solo essere immessi nel dibattito pubblico come interpretazioni di quel principio. Ecco perché il principio, nella filosofia politica e nei discorsi pubblici di legittimazione del potere, deve essere “vago”: se è vago (cioè se dice solo che gli uomini sono persone morali e perciò devono essere trattati da eguali) è interpretabile e articolabile da diverse prospettive.

Il principio EM è però vago ma al contempo “completo”. Per questo, come mostrato, è preferibile al principio RP o ER. Questi ultimi, infatti, se vengono lasciati “vagli” e non articolati, come è giusto che sia, non dicono: a) in che modo si rispettano le persone; b) perché vanno rispettate tutte allo stesso modo. Se si risponde definendo che cosa è una persona, ci si sposta sul terreno ontologico, e delle concezioni “robuste” controverse. Invece EM dice che tutti devono essere trattati da eguali, per definizione. E questo basta: “come” si tratta da eguali dipende dallo sviluppo dei principi politici e costituzionali della DL, ma anche dalle dottrine comprensive che sostengono quel principio, quindi dalle singole e diverse interpretazioni. C'è comunque un possibile terreno di convergenza che garantisce tanto una risorsa morale comune condivisa quanto l'apertura a una pluralità di prospettive etiche, religiose e filosofiche diverse. L'etica della democrazia [Cortella 2011] diventa quindi questo spazio condiviso di prospettive morali, in cui tradizioni diverse dialogano e si rafforzano, rafforzando a loro volta la democrazia, perché hanno una base minima comune, posta a sua volta a base della DL [questa è infine la “*public justification*” tramite “*public reason*” in Rawls 1995, tr. it. 2012, 353-356].

Riferimenti bibliografici

BAYNES, K.,

2015, *Habermas*, Routledge, New York.

BERLIN, I.,

1988, *La ricerca dell'ideale*, in Id., *Il legno storto dell'umanità*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 17-42.

BOBBIO N.,

1987, *Dall'ideologia democratica agli universali procedurali*, in Id., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino, 1999, pp. 370-383.

BÖCKENFÖRDE, E.-W.,

1967, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in Id., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 33-54.

BOSSY, J.,

1998, *Dalla comunità all'individuo*, Einaudi, Torino.

CARTER, I., GALEOTTI, A. E., OTTONELLI, V. (a cura di),

2008, *Eguale rispetto*, Bruno Mondadori, Milano.

CARTER, I.,

2011, *Respect and the basis of equality*, in "Ethics", 121, pp. 538-571.

CEPPA, L.,

2009a, *Dispense habermasiane. Sommari da "Fatti e norme"*, Trauben, Torino.

2009b, *Il diritto della modernità. Saggi habermasiani*, Trauben, Torino.

COOKE, M.,

1994, *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*, MIT Press, Cambridge (Ma.).

CORTELLA, L.,

2011, *L'etica della democrazia*, Marietti, Genova.

- COSTA, P.,
2014, *La ragione e i suoi eccessi*, Feltrinelli, Milano.
- DWORKIN, R.,
2000, *Virtù sovrana. Teoria dell'eguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2002.
- FERRARA, A.,
2014, *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*,
Cambridge University Press, New York.
- FLORIDIA, A.,
2017, *Le basi della democrazia: procedurali, non morali. Alcune note di lettura di
Habermas*, in "Biblioteca della libertà", 52(220), pp. 103-128.
- FORST, R.,
2003, *Toleranz im Konflikt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- GALEOTTI, A. E.,
1999, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori, Napoli.
2010, *La politica del rispetto. I fondamenti etici della democrazia*, Laterza, Roma-Bari.
- GUTMANN, A.,
1993, *The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics*, in "Philosophy and Public
Affairs", 22, pp. 171-206.
- HABERMAS, J.,
1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.
1988, *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*,
in Id., *Il pensiero postmetafisico*, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 59-102.
1991a, *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, in Id.,
Teoria della morale, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 5-27.
1991b, *Che cosa rende "razionale" una forma di vita?*, in Id., *Teoria della morale*, cit.,
pp. 28-48.
1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*,
Laterza, Roma-Bari, 2013².
1995, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, in Id., *L'inclusione dell'altro*.
Studi di teoria politica, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 63-87.

KELSEN, H.,
1920, *Essenza e valore della democrazia*, in Id., *La democrazia*, a cura di M. Barberis,
il Mulino, Bologna, 1998, pp. 41-152.

KYMLICKA, W.,
1995, *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna, 1999.

LARMORE, C.,
1990, *Political Liberalism*, in "Political Theory", 18, pp. 339-360.
1996, *Pluralism and Reasonable Disagreement*, in Id., *The Morals of Modernity*,
Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 152-174.
1999, *The Moral Basis of Political Liberalism*, in "Journal of Philosophy", 96, pp. 599-
625; ed. riv. e ampl. in Id., *The Autonomy of Morality*, Cambridge University
Press, Cambridge-New York, 2008, pp. 139-167.
2004a, *History and Truth*, in Id., *The Autonomy of Morality*, cit., pp. 19-33.
2004b, *Pratiche dell'io*, Meltemi, Roma, 2006.
2008, *Dare ragioni. Il soggetto, l'etica, la politica*, Rosenberg & Sellier, Torino.
2013, *What is Political Philosophy?*, in "Journal of Moral Philosophy", 10, pp. 276-
306.
2015, *Political Liberalism: Its Motivations and Goals*, in D. Sobel, P. Vallentyne, S.
Wall (eds.), *Oxford Studies in Political Philosophy*, vol. 1, Oxford University
Press, Oxford, pp. 63-88.
2020, *What is Political Philosophy?*, Princeton University Press, Princeton.

LIVERIERO, F.,
2017, *Habermas e Rawls: due modelli di legittimità a confronto*, in "Biblioteca della
libertà", 52(220), pp. 129-163.

OTTONELLI, V.,
2012, *I principi procedurali della democrazia*, il Mulino, Bologna.

PIRAS, M.,
2016, *The Basis of Liberal Democracy: Political not Moral? Some Critical Remarks on
Habermas's Principle D*, in "Biblioteca della libertà", 51(216), pp. 69-81.

QUONG, J.,
2011, *Liberalism Without Perfection*, Oxford University Press, Oxford-New York.

RAWLS, J.,
1995, *Risposta a Habermas*, in Id., *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Einaudi,
Torino, 2012, pp. 340-399.

RAZ, J.,
1986, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford.

SANDEL, M.,
1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
1984, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in "Political Theory", 12,
pp. 81-96.
2009, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano, 2010.

SEN, A.,
1997, *La disuguaglianza. Un riesame critico*, il Mulino, Bologna, 2000.

TAYLOR, C.,
1979, *Hegel e la società moderna*, il Mulino, Bologna, 1984.
1989, *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitari*, in A. Ferrara (a cura di),
Comunitarismo e liberalismo, Editori Riuniti, Roma, 1992, pp. 137-168.

WALZER, M.,
1990, *La critica comunitarista del liberalismo*, in Id., *Pensare politicamente. Saggi teo-
rici*, Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 88-108.

WEBER, M.,
1922, *Economia e società. Vol. I. Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di
Comunità, Milano, 1995².

WITTGENSTEIN, L.,
1951, *Della Certezza*, Einaudi, Torino, 1978.

Mauro Piras

Sui fondamenti morali della democrazia. Da Habermas a Larmore e oltre (con Rawls)

Le democrazie liberali si confrontano con il dilemma del pluralismo: non possono limitare la loro legittimazione alla “repubblica procedurale”, troppo esile; ma non possono ricondurre questa legittimazione a una “eticità forte” condivisa. La risposta di Habermas a questo dilemma propone un fondamento normativo ma non morale della democrazia nel principio D; tuttavia, anche il principio D è implicitamente riferito a un ideale di eguaglianza morale dei cittadini. Larmore riconosce la necessità di fondare la legittimità democratica in un principio di natura morale, e lo individua nel “rispetto per le persone”. L’eguale rispetto però presuppone, e non fonda, l’eguaglianza morale delle persone che, seguendo l’intuizione originale di Rawls, va posta a fondamento delle istituzioni democratiche.

Parole chiave

Habermas, Larmore, Rawls, principio D, liberalismo politico, eguale rispetto

Mauro Piras insegna Filosofia e Storia al Liceo Scientifico G. Castelnuovo di Firenze. Ha scritto su Weber, Durkheim, Habermas e Rawls. Ha pubblicato tra l’altro: *Pluralismo religioso e moralità democratica. Saggi su Rawls e Habermas* [2010]; *The Basis of Liberal Democracy: Political not Moral? Some Critical Remarks on Habermas’s Principle D* [2016]. Si occupa di politica scolastica e ne scrive su diverse testate online (“Le parole e le cose”, “il Mulino”, “Internazionale”, “Il Sole 24 Ore”).

CORRISPONDENZE



FRANCO CRESPI, LUCIO CORTELLA

Sull'ultimo libro di Jürgen Habermas

Nota dei curatori

Il XXX Seminario di Teoria Critica¹, svolto a Cortona il 17-19 ottobre 2019, è stato intitolato “A Genealogy of Post-metaphysical Thinking. A Seminar with Jürgen Habermas”. La presenza amichevole dello studioso tedesco, legato al gruppo di Gallarate-Cortona dai primi anni Ottanta, è stata l'occasione per festeggiare due ricorrenze, i suoi novant'anni e i trenta del Seminario, e discutere due libri appena pubblicati dalla Suhrkamp Verlag: *Habermas global: Wirkungsgeschichte eines Werks*, a cura di Luca Corchia, Stefan Müller-Doohm e William Outhwaite, e soprattutto il poderoso *Auch eine Geschichte der Philosophie*, con cui Habermas consegna alla comunità internazionale una storia della filosofia, dal punto di vista della razionalizzazione delle visioni del mondo. Il testo è stato presentato dall'Autore con la relazione “*Introductive remarks*”, commentata da Marina Calloni (“*Post-metaphysical thought and post-secularism: roots and perspectives*”), Virginio Marzocchi (“*Was ist Religion?*”), Alessandro Ferrara (“*What the battle over the reasonable reveals*”), Lucio Cortella (“*Das normative Erbe der Religion*”) e Walter Privitera (“*Die Idee des sakralen Komplexes und ihre Folgen*”) e ha suscitato numerose domande del pubblico a cui Habermas ha risposto con il solito piglio discorsivo.

1. Per informazioni sul Seminario Annuale di Teoria Critica e la Società Italiana di Teoria Critica, cfr. <http://www.teoriacritica.org>.

La lettera aperta che Franco Crespi rivolge a Cortella, per manifestargli la propria sintonia e il disaccordo con alcuni presupposti della teoria sociale habermasiana, richiede una breve ricostruzione delle tesi presentate da Habermas nella sua relazione – e nel volume inviato ai seminaristi in vista della discussione – e della interpretazione critica svolta dallo studioso della Ca' Foscari.

Nelle *Introductory remarks*, Habermas ha enunciato, in cinque passaggi argomentativi, le “intenzioni” di ciò che ha inteso realizzare nell’ultimo libro.

1. In un contesto scientifico-accademico profondamente segnato dalla specializzazione dei saperi, la filosofia dovrebbe mantenere aperta la riflessione sulle questioni generali e sistematiche di ordine epistemologico, pratico-morale, estetico ed esistenziale, condensate da Kant nella “Dottrina trascendentale del metodo” in quattro domande: “Cosa posso sapere? Cosa devo fare? Che cosa ho diritto di sperare? Che cos’è l’uomo” [1781, tr. it. 1976, 785-795]. Questo “nucleo teorico” è stato indebolito da due tendenze complementari che spingono sempre di più i filosofi a cercare apprezzamenti nella crescente domanda di conoscenza professionale sulle implicazioni etiche delle scoperte scientifiche e delle nuove tecnologie e nelle varie forme di consulenza e terapia filosofica. Con esse, scrive Habermas, la filosofia si ritira da una “certa modalità di riflessione che dipende dalla differenziazione tra il miglioramento della conoscenza scientifica e il processo di illuminazione, cioè la promozione di una coscienza di ciò che il progresso della conoscenza scientifica significa per noi”.

2. Come restituire alla filosofia questo nucleo teorico dopo che, dal XVII-XVIII secolo, sotto la pressione della secolarizzazione e del progresso scientifico, si è prodotta una “disintegrazione delle visioni metafisiche del mondo”? Secondo Habermas, disarmata dalle armi sostanzialistiche, la filosofia “può ancora dare un contributo razionale alla nostra *auto-comprensione* come individui, membri della società e parte dell’umanità alla luce di *ciò che continuiamo a imparare sul mondo – sia dal progresso scientifico che dall’esperienza storica*”. Due grandi concezioni “empiristiche” e “trascendentali”, riconducibili a David Hume e Immanuel Kant, hanno dato risposte diverse all’architettura dei “processi di apprendimento”, creando una “scissione nel pensiero post-metafisico” e una differente genealogia rispetto alla nostra tradizione filosofica.

3. Due sono le principali conseguenze di questa scissione. In primo luogo, una “concezione alternativa della ragione”: l'empirismo umano si concentra sul raggiungimento scientifico e richiede quindi “la facoltà di un'analisi oggettivante degli *input* sensoriali”; la più ampia nozione kantiana si estende oltre il modello della scienza moderna e permette l'estensione cognitivista del ragionamento razionale anche nei campi della morale, del diritto e dell'estetico. In secondo luogo, il dualismo kantiano ha lasciato la porta aperta agli sviluppi hegeliani per riconoscere la rilevanza filosofica della storia, della società e della cultura – domini in cui “la stessa mente umana in via di sviluppo è radicata”. Il merito della *Rechtsphilosophie* di Hegel è stato di aver posto la “questione dell'integrazione sociale” “riuscita” – che costituisce anche il “fulcro” e la “forza trainante” della tradizione della teoria critica – nei termini di una comunità in cui “tutti i membri si sentono ugualmente soddisfatti nel raggiungere un equilibrio tra l'*unicità* dei singoli individui, la *generalità astratta* delle norme sociali e la *concreta particolarità* di una data forma di vita collettiva”. Tra l'800 e il '900, le tradizioni ermeneutiche e pragmatiste hanno realizzato le implicazioni del quadro concettuale attraverso una “svolta linguistica”.

4. Habermas ha confermato che l'approccio ricostruttivo ai processi di socializzazione-individualizzazione, integrazione sociale e trasmissione culturale, adottato nel suo programma di ricerca sui piani ontogenetico e filogenetico, viene adesso a coincidere con una “genealogia del pensiero post-metafisico”, seguendo come linee omologhe di sviluppo le analisi degli usi linguistici, delle forme di interazione, delle visioni del mondo mitiche, religiose e metafisiche e dei saperi specialistici moderni differenziati per sfere di valore. La forza dirompente nei processi di apprendimento che segnano scarti evolutivi viene adesso indicata – con più risolutezza che in passato – nel nucleo sovversivo della negazione (il poter dire “no”) all'“impulso all'autoconservazione” di una forma di vita, un ordine istituito o un sistema di credenze, di fronte alle sfide sistemiche causate da crisi ambientali esterne o sociali interne che richiedono livelli superiori di sviluppo cognitivo, pratico-morale ed esistenziale. A partire dal “nucleo sacrale” del convivere, approcci empirici e genealogici si intrecciano nella ricostruzione della “logica” di sviluppo delle esperienze del mondo e nella spiegazione delle “dinamiche” di mutamento storico-sociale.

5. Da ultimo, Habermas si limita ad accennare alle implicazioni della pragmatica formale post-metafisica, per la questione epistemologica e pratica di come sia

possibile un progresso nella cognizione e nella condotta morale attraverso processi di apprendimento che creino le condizioni dell'autonomia.

L'intervento di Lucio Cortella va inteso non solo come una discussione della relazione, e ancor più del nuovo libro, di Habermas, ma soprattutto come una riflessione più vasta sulla questione della "eredità normativa della religione" nella filosofia e sociologia habermasiana degli ultimi due decenni. Nella sua interpretazione, focalizzata sulla ricostruzione filogenetica e sui fondamenti discorsivi della moralità, gli elementi di continuità e discontinuità coesistono in modo illuminante rispetto al nodo irrisolto. Gli scritti raccolti in *Nachmetaphysisches Denken II* [2012, tr. it. 2015] e in forma più compiuta nei due volumi di *Auch eine Geschichte der Philosophie* [2019], se "certamente non intendono produrre quella fondazione ultima della morale cui un pensiero post-metafisico deve obbligatoriamente sottrarsi", per altro verso, fissano uno *iato* tra la solidarietà insita nei legami sociali e la "debole spinta" fornita dalle motivazioni razionali agli individui "a seguire ancora le loro convinzioni anche allorquando ciò che è moralmente comandato leda i loro interessi". Il "complesso sacro" composto da pratiche rituali e visioni religiose del mondo non rappresenta più solo, durkheimianamente, la radice filogenetica della solidarietà di cui ricostruire, nel solco di Weber, il processo di elaborazione linguistica del sacro – la "verbalizzazione", seguendo la traduzione di Leonardo Ceppa. I contenuti delle esperienze religiose, con i loro "rituali di generazione solidale", divengono un fondamento insostituibile e la storia della filosofia assume le sembianze della genealogia storica di una normatività sconosciuta. In modo deflazionato, Habermas restituisce alla religione ciò che Benjamin, seguendo l'estetica tedesca, aveva assegnato all'arte, ovvero la capacità di rammemorare tramite la traduzione "qualcosa di totalmente dimenticato", con "illuminazioni profane" descritte come "apparizione unica di una lontananza" e il cui compito insostituibile di svelare la debole forza messianica avuta in dote. Come sottolinea Cortella, le ricerche di Habermas sono rivolte al "luogo genealogico in cui si è radicata nella storia dell'*homo sapiens* la disposizione all'agire morale". Le necessità della "cooperazione comunitaria" richiedono un "bilanciamento" con le esigenze dell'"autoconservazione individuale": "Il semplice rapporto intersoggettivo (sia gestuale sia linguistico) non riesce da solo a risolvere quel problema di bilanciamento. Quest'ultimo richiede l'introduzione di una terza dimensione che vada al di là del contesto orizzontale

che relaziona fra loro gli individui. [...] Questo rinvio al di là del contesto è il meccanismo generatore di quella *normatività forte* di cui ha bisogno l'integrazione sociale. Il carattere imperativo della solidarietà sociale deve dunque la sua forza e il suo ancoramento nell'identità degli individui grazie a un riferimento trascendente ed extramondano" che si riproduce nelle pratiche rituali.

La verbalizzazione del loro contenuto normativo in convenzioni riscattabili discorsivamente, per un verso, non riesce a mantenere la medesima "forza motivazionale"; per altro verso, genera un "paradosso" della razionalizzazione, per cui "l'esplicitazione della normatività contenuta nella gestualità rituale finisce per indebolire l'ancoramento motivazionale" del vincolo solidaristico. Da tale aporia, Cortella prende le mosse per recuperare altre fonti dei legami sociali, anzitutto, la normatività che si incarna nelle "tradizioni" familiari, sociali e politiche, che continuano a esercitare sugli individui un senso di obbligazione e di identità individuale e collettiva analogo a quello esercitata dai riti. Il riferimento esplicito è la teoria hegeliana dell'eticità, che "offre un esempio paradigmatico di sostituzione secolare, totalmente immanentizzata, di quelle pratiche religiose che un tempo erano servite a consolidare l'integrazione sociale" e la giustificazione filosofica di una "religione civile" detrascendentalizzata, in cui la libertà dei moderni è "incarnata" all'interno delle istituzioni sociali.

Come ampiamente discusso, tanto più dopo le esperienze totalitarie del Novecento, il lato problematico dell'operazione hegeliana, ben presente a Cortella, è "la subordinazione che subisce la sfera individuale rispetto all'oggettività istituzionale e statale", in altri termini, "la totale risoluzione della forza della trascendenza nell'immanenza etica, dapprima nel potere statale e poi nell'oggettività dello spirito del mondo, cioè della ragione nella storia". Perciò, in un movimento da Habermas ad Hegel e ritorno, egli cerca un equivalente funzionale al "ruolo svolto dalla trascendenza" in quelle riflessioni minori dello studioso tedesco in cui l'"oltrepassamento dal contesto" recupera motivi adorniani del "non-identico", ossia di un "pensiero consapevolmente post-metafisico, «solidale con la metafisica» ma «nell'attimo della sua caduta»": "In quella solidarietà si esprimeva la speranza che una qualche forma di trascendenza potesse resistere al vortice della modernità, alla pressione illuministica di una immanentizzazione totale. [...] Perché senza l'oltrepassamento del meramente sussistente non vi è né critica, né libertà, né pensiero".

Perugia, 4.11.2019

Caro Lucio,

ho letto con grande attenzione la tua relazione per l'incontro con Habermas a Cortona e sono totalmente d'accordo con la tua chiarissima posizione. Mi lascia invece del tutto attonito la proposta dell'ultimo Habermas circa la necessità di un ricorso al sacro e alla religione per garantire una normatività sufficientemente forte e vincolante.

Già da diversi anni Habermas si era reso conto che la razionalità comunicativa risultava inadeguata. In effetti era priva di un saldo riferimento teorico alle condizioni dell'agire sociale e ad ogni dimensione di tipo esistenziale (rifiuto del riferimento all'autocoscienza). Ma tale inadeguatezza sono stati in molti, tra cui modestamente anch'io, a rilevarla già da almeno trent'anni. Per porvi rimedio Habermas, in un primo tempo, aveva fatto ricorso alle funzioni prelinguistiche dei rituali e della gestualità, ma oggi, in una revisione assai più devastante rispetto ai suoi stessi presupposti teorici precedenti, viene introdotta la funzione del sacro e della religione. Ora la giusta considerazione che sulle coscienze individuali la forza dell'impatto delle diverse forme di religione (peraltro fondanti solidarietà particolaristiche all'origine ancor oggi di conflitti altamente distruttivi) appare tuttora ineguagliata è tutto sommato abbastanza banale. Tuttavia, in Habermas sembra segnare il fallimento definitivo della modernità e dell'idea di emancipazione.

A partire dalla tua validissima controproposta, credo sia necessario fare un passo ulteriore proprio in direzione della possibilità dell'affrancamento degli esseri umani nei confronti di ogni tipo di affabulazione riguardante sia l'aldilà ultraterrestre, sia l'aldilà delle diverse utopie di una soluzione definitiva all'interno della storia.

Credo che attualmente la dimensione autentica della trascendenza sia rappresentata dal senso radicale del limite proprio della condizione umana. Limite della temporalità della situazione esistenziale, limiti del conoscere, limiti posti dall'equilibrio ambientale, limiti della tecnologia e del decisionismo economico e politico, ecc.

Mi sembra di ricordare che per Hegel la percezione del limite costituisce il suo superamento. Ebbene, no! Si tratta di limiti invalicabili che, una volta riconosciuti come tali, possono semmai consentire soluzioni pratiche sempre parziali e mai definitive.

Numerosi sono oggi i movimenti che sembrano prendere le mosse dal senso del limite: movimento dei giovani per la protezione dell'ambiente, diffuso scetticismo rispetto alle promesse politiche, accento posto sulle disuguaglianze e sulla richiesta di una maggiore giustizia redistributiva ecc. La fine delle illusioni nutrite dalle ideologie sembra favorire richieste di tipo pragmatico legate da esigenze o da timori derivanti dalla vita quotidiana. È legittimo pensare che esistano condizioni a favore di orientamenti pratici sostenuti da un *ethos* civile rafforzato dalla diffusa percezione di limiti oggettivi.

Certo siamo ancora ben lontani dalla speranza che gli esseri umani, una volta liberatisi dal gusto dell'assoluto, rivolgano finalmente una prevalente attenzione alla loro *comune* situazione esistenziale, caratterizzata dalla inconciliabilità, dalla costitutiva intersoggettività e dall'intrinseca dinamica del riconoscimento reciproco, secondo quanto ho cercato di mostrare attraverso la formula del "pragmatismo esistenziale". Malgrado le molte obiezioni che possono essere sollevate, credo che l'unica prospettiva per la quale valga la pena lavorare sia questa, piuttosto che farsi prendere dalla nostalgia per le repressive forme di integrazione garantite in passato dalle affabulazioni del sacro e delle religioni.

Ti mando un mio libro appena uscito in Francia, dedicato, guarda caso, all'interrogativo riguardo alla religione.

Un caro saluto
Franco

Venezia, 3.12.2019

Caro Franco,

ho ricevuto in questi giorni la tua “lettera aperta”, insieme al graditissimo libro sulla religione. Mi fa molto piacere che tu abbia letto con attenzione il mio intervento a Cortona.

Là, ho cercato di venire un po’ a patti con Habermas, pur non condividendo la sua tesi che la normatività forte debba avere un sostegno religioso. Ho individuato questo elemento comune nella necessità esistenziale di un riferimento alla trascendenza, trovando appoggio nelle riflessioni dell’ultimo Adorno sulla metafisica. L’elemento interessante di quella sua apertura alla trascendenza sta nel fatto che Adorno si rifiuta di darle una qualsiasi connotazione rappresentativa: trascendenza senza immagini (in perfetta coerenza col comandamento mosaico).

Sembra invece che Habermas veda proprio il bisogno della “rappresentazione” religiosa, della ritualità, della liturgia.

Ora, se trovo convincente la sua tesi secondo cui la genesi della normatività va trovata proprio nella ritualità e nel sacro, sono altrettanto convinto che di quel processo genetico, al giorno d’oggi, non abbiamo più alcun bisogno (come ben dimostra la tesi hegeliana dell’eticità). Ciò però non chiude il discorso sulla trascendenza e sulla necessità di una trascendenza “non rappresentata”. Le religioni invece hanno la pretesa, infondata, di darne una rappresentazione, una immagine concreta, cioè si arrogano il diritto di disporre dell’assoluto (con tutte le conseguenze nefaste che ben conosciamo).

Trovo molto stimolante, in questo contesto, la tua idea di una trascendenza come coscienza del limite (dalla quale, come ben mostri, può derivare proprio un impegno normativo e addirittura politico).

Ricordo come il compianto Alessandro Bellan avesse teorizzato addirittura una “prassi del limite”, ricavandola perfino da Hegel (l’affermazione che la coscienza del limite sia già il suo superamento si trova certamente nei testi hegeliani, ma il significato di quel “superare” resta tutto da decifrare e da sviluppare, e certo non nel senso di un assoluto, come lo ha pensato la tradizione metafisica cristiana).

Grazie ancora Franco della tua attenzione.

E spero proprio di poterti rivedere in una prossima occasione, magari anche a Cortona il prossimo anno.

Un caro saluto

Lucio

Riferimenti bibliografici

CORTELLA, L.,

2019, *L'eredità normativa della religione*, relazione al XXX Seminario Annuale di Teoria Critica, Cortona, 17 ottobre.

CRESPI, F.,

2019, *Pourquoi la religion? Réflexions sur le désir de transcendance et les limites de la pensée*, Mimésis, Milano.

HABERMAS, J.,

2012, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

2019a, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Berlin (Bd. 1: “*Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*”; Bd. 2: “*Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*”).

2019b, *Handout for my Introductory Remarks*, relazione al XXX Seminario Annuale di Teoria Critica, Cortona, 17 ottobre.

HEGEL, G.F.W.,

1821, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1974.

KANT, I.,

1781, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano, 1976.

LIBRI IN DISCUSSIONE



ENRICO CANIGLIA

Alain Ehrenberg, *La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società*, Einaudi, Torino, 2019, 342 pp.

Dopo aver per anni studiato il ruolo della psicoanalisi all'interno della società occidentale, il sociologo francese Alain Ehrenberg ha da qualche anno, e direi coerentemente, spostato i suoi interessi verso quello che appare il nuovo paradigma dominante nell'ambito delle scienze dell'uomo, vale a dire le neuroscienze e in particolare quella sotto branca in grande espansione che sono le *neuroscienze sociali*. Difficile non apprezzare lo spirito di equilibrio e il genuino interesse conoscitivo che caratterizza la sua riflessione – uno spirito simile si trova anche nel libro di Nikolas Rose e Joelle Abi-Rached, *Neuro. The New Brain Sciences and the Management of the Mind* [2013], ma il testo del sociologo francese è più complesso e articolato –, anche a fronte di una sociologia che si presenta fortemente divisa sul (pre)giudizio con cui valutare il *programma forte* del movimento neuroscientifico. Per *programma forte* si intende l'obiettivo delle neuroscienze di ampliare le proprie ambizioni oltre la spiegazione delle capacità cognitive, e precisamente di avanzare una pretesa esplicativa anche sui fenomeni sociali, insomma di spiegare questi ultimi non più a partire dalle relazioni (come fanno i sociologi o gli psicologi sociali), bensì dai meccanismi neurologici, nel senso che le spiegazioni dei comportamenti – di cooperazione, competizione, solidarietà etc. – sarebbero da collocare nel cervello e non più nei processi sociali.

Come è noto, una parte della sociologia liquida tale progetto come un'ennesima versione del riduzionismo biologico, mentre un'altra parte lo accoglie invece con entusiasmo, assumendolo come un decisivo passo verso il superamento delle

storiche inadeguatezze scientifiche della disciplina. Ehrenberg prende le distanze da entrambe le posizioni e assume le neuroscienze come un fenomeno da investigare piuttosto che come un patrimonio di scoperte da valutare in termini di vero/falso. Invece di impegnarsi in una discussione sulla validità conoscitiva delle neuroscienze o di denunciarne il sapere-potere, lo scopo del sociologo francese è di assumerle come una “cultura”, costituita dalle attività dei neuroscienziati, dalle loro pubblicazioni scientifiche e, soprattutto, dall'intrecciarsi di quest'ultime con le rappresentazioni prevalenti di “individuo” e di “sociale”.

Dietro la massa di termini scientifici e tecnici che costituiscono le neuroscienze, a suo avviso si nascondono infatti diverse dimensioni della modernità, alcune note altre invece poco osservate. Tra quelle note, vi è una certa concezione dell'uomo e della razionalità, in cui il primo è inteso come *problem-solver*, vale a dire un soggetto che prende continuamente decisioni “adattando dei mezzi e dei fini”, mentre la seconda coincide con l'attività di *problem-solving*. Tra quelle poco osservate, vi è l'idea dell'empirismo, della ricerca di regolarità e di prevedibilità nell'agire umano, non tanto come scelta epistemologica all'interno della collettività degli scienziati, ma come espressione di una più generale sensibilità collettiva, insomma l'idea che accanto alla auto-riflessività l'individuo moderno aderisca anche all'“idea-valore” che la socializzazione può avvenire tramite meccanismi e automatismi indagabili e generalizzabili. Entrambe le concezioni risalgono quanto meno al pensiero filosofico settecentesco di matrice scozzese – Hume, Smith, Ferguson – e sono loro a costituire la base implicita dei ragionamenti che guidano le neuroscienze sociali. Ovviamente, il punto sostenuto dall'autore non è che le neuroscienze hanno dato finalmente spessore scientifico alle idee astratte e generiche dei filosofi scozzesi, quanto che le prime hanno ricavato dalle seconde una sorta di “autorità morale” che ne ha agevolato l'attuale espansione ben oltre i confini dei laboratori scientifici: il successo oggi incontrato dalle neuroscienze sociali si spiegherebbe infatti con la loro capacità di intercettare quelle credenze a cui l'umanità attuale dà il suo maggior credito, come la realizzazione personale, il successo tramite il talento. Le neuroscienze sociali forniscono la legittimità scientifica non solo a queste idee, ma anche a tutta una serie di “esercizi per l'autonomia”, come le TCC (Terapie Cognitivo-Comportamentali), volte a permettere il miglioramento di sé stessi e la possibilità di esprimere la propria individualità

attivando le reti sinaptiche. A questo proposito, le pagine che Ehrenberg dedica al più noto contributo della neuroeconomia, la teoria del *nudge* – in ambito politico nota come *paternalismo libertario* – sono rivelatorie di questa tendenza ispirata al sogno humeano e smithiano di cambiare l'individuo, nel senso di migliorarne il valore e la capacità di produrre valore, senza però cambiarne la mente o piegarne la volontà. E infatti, per Ehrenberg, prima ancora che di un riduzionismo biologico, le neuroscienze sono espressione di un riduzionismo culturale che riformula la definizione dello sviluppo personale in termini di *training* cerebrale: insomma, in un prossimo futuro, promettono le neuroscienze, saremo uomini migliori grazie a un cervello perfettamente cablato.

Il presupposto da cui parte il sociologo francese è che scienza e società non sono mai da intendere come due mondi separati. Come già è accaduto nel caso della psicoanalisi, anche le neuroscienze rivelano in modo perspicuo quel necessario interscambio tra teorie scientifiche e idee sociali che ha sempre caratterizzato il processo conoscitivo in quanto anche fenomeno sociale. Per dare senso alle scoperte e per stabilire il giusto focus della ricerca, le teorie scientifiche si sono sempre nutrite di preesistenti idee sociali circa l'uomo e le relazioni sociali. Dal canto loro, le scienze della vita hanno offerto un linguaggio con cui concettualizzare gli ideali sociali – le rappresentazioni collettive dell'uomo e delle relazioni – in forme sempre nuove.

Per Ehrenberg, l'ipotesi centrale del lavoro di neuroscienziati di punta come Antonio Damasio è che qualità fondamentali del comportamento individuale, come la razionalità e la moralità, vanno collocate in precise aree del cervello. Tale ipotesi è dimostrata tramite l'analisi di "cervelli esemplari", o meglio profili patologici cerebrali non relativi alla perdita di capacità motorie o cognitive – memoria, linguaggio etc. – bensì di tipo sociale: sono soggetti diventati incapaci di pianificare e di curare i propri interessi. Dopo un drammatico incidente – una sbarra gli attraversò il cranio lasciandolo miracolosamente in vita – l'operaio americano Phileas Gage divenne incapace di prendere le "decisioni giuste" per la sua vita lavorativa e personale, anzi cominciò "ad agire sistematicamente a proprio sfavore". Il problema neurologico si traduce allora in una sindrome comportamentale ben precisa: incapacità di pianificare, di mettere in connessione mezzi e fini, di calcolare costi e benefici nel prendere una decisione. Dato che è stata la compro-

missione cerebrale a causare tale mutamento di personalità, agli occhi di Damasio ciò rivelerebbe che la razionalità è localizzata in una certa area del cervello.

Ehrenberg fa subito notare come la concezione di razionalità invocata da Damasio coincida unicamente con la capacità di anticipare il futuro e di pianificare: una razionalità da *homo oeconomicus*, produttiva di valore per la società tramite quello apportato al singolo, di matrice settecentesca. Ma non è solo la concezione economicistica della razionalità che le neuroscienze recuperano dai filosofi anglosassoni, e per scoprirlo il sociologo francese ci invita ad andare oltre Damasio. In effetti, i casi presentati da Damasio sono ancora essenzialmente dei soggetti deficitari, a cui le anomalie cerebrali hanno tolto qualcosa: capacità e abilità sociali.

La vera svolta avviene con Oliver Sacks, il cantore del potenziale nascosto. Nei casi da lui illustrati, la patologia neurologica è rivelatrice di forme di vita latenti mai immaginate o immaginabili che sono tutt'altro che deficitarie. Come bene illustrano i casi di Ray, il tourettico genio della batteria, e di Temple Grandin, l'autistica capace di capire gli animali, gli aspetti negativi della malattia vengono rivoltati in positivi quali forme estreme di espressione delle potenzialità nascoste di cui è capace un individuo anche nel caso della grave malattia. Sono queste le figure positive ed eroiche con cui "masse di persone considerate bizzarre, eccentriche, possono identificarsi", perché dimostrano come anche un disturbo possa trasformarsi in una forma socialmente valida di esistenza: è il potere creativo della malattia. Ovviamente, gli autistici o i tourettici eccezionali sono delle autentiche rarità, ma ciò non ha impedito di modificare la concezione prevalente della patologia mentale, trasformandola da grave deficit a manifestazione di neurodiversità.

Le neuroscienze sociali hanno intercettato un aspetto importante dell'immaginario collettivo contemporaneo: "poter pensare che noi possiamo essere gli agenti principali del nostro cambiamento è un motore potente nella società degli individui" [Ehrenberg 2019, 314]. Il tourettico e l'autistico sono i protagonisti di questa democratizzazione del talento nonché di espressione dell'unicità della propria individualità: "il tourettico è un eroe di questo nuovo individualismo perché è stato capace di risvegliare la scintilla assopita che fa di lui proprio *lui*" [ivi, 49]. Il messaggio lanciato dalle neuroscienze nella loro riscrittura della malattia

mentale è che anche nelle condizioni peggiori esistono risorse individuali per riuscire a prendere in mano la propria vita. Le ricerche neuroscientifiche dicono all'individuo malato che si può evitare di sprofondare nel deficit mentale, anzi gli promettono di elevarlo alla realizzazione sociale e personale come chiunque altro.

Tuttavia il messaggio delle neuroscienze non vale solo per i casi psichiatrici, ma anche per i sani. Quella plasticità che i neuroscienziati attribuiscono al cervello si è rapidamente trasformata da concetto scientifico a concetto sociale: la capacità plastica del cervello è stata *tradotta*, per usare un termine latouriano, nella vulgata sociale come capacità dell'individuo, malato o sano, di diventare agente del proprio cambiamento e più esattamente di aumentare il proprio valore. Da fatto meramente scientifico, le neuroscienze sono dunque diventate un fatto morale perché sono entrate in "risonanza", metaforicamente e letteralmente, con le aspirazioni sociali contemporanee verso una certa idea di autorealizzazione, di individualismo e di benessere collettivo che si è fatta strada nel mondo occidentale a partire dal Settecento.

Benché profonda nel suo dipanare quel mescolarsi di idee morali e teorie scientifiche che caratterizza l'attuale espansione delle neuroscienze sociali, l'interpretazione sociologica di Ehrenberg può comunque apparire "timida" con il suo rifiutarsi di pronunciarsi sul valore-verità delle neuroscienze e per il suo autolimitarsi a un piano meramente descrittivo. In realtà, lo studioso francese non manca di indicare ambiti in cui la sociologia può "opporsi" al programma forte delle neuroscienze, evidenziandone limiti e criticità [ivi, 262-266]. In particolare, mostra come la continuità tra biologico e sociale, che è il punto di forza di tale programma, possa benissimo essere reinterpretata in senso anti-riduzionistico senza perdere affatto in precisione e fecondità analitica. A questo proposito, Ehrenberg cita un classico della sociologia francese, Marcel Mauss, e in particolare la sua idea che se la società è il durkheimiano fatto sociale per eccellenza, allora può benissimo arrivare a plasmare l'individuo fino al livello biologico (cerebrale). Per Ehrenberg, insomma, la sociologia può accettare la sfida di concepire biologico e sociale senza soluzione di continuità, ma evitando di ridurre il sociale a epifenomeno del biologico, anzi invertendone il nesso causale. Il riduzionismo biologico non sembra dunque l'esito scontato dell'avanzare delle neuroscienze, ma c'è an-

cora spazio per una sociologia intesa come punto di vista che riesca altrettanto bene a legare sociale e biologico.

Come contributo all'emergente campo dei *social studies of neuroscience*, il libro appare lontano dall'approccio critico foucaultiano di Suparna Choudhury o Francisco Ortega. Questo aspetto non è da intendere necessariamente come un demerito, anzi ne evidenzia l'interesse per chi voglia comprendere l'attuale ascesa delle neuroscienze con un approccio che difenda la validità della prospettiva sociologica per lo studio dei fenomeni neuroscientifici senza però ricondurli nella solita teoria del bio-potere.

RUGGERO D'ALESSANDRO

Edmond Goblot, *La barriera e il livello. Studio sociologico sulla borghesia francese moderna*, a cura di Francesco Pirone, Mimesis, Milano, 2019, 170 pp.

La sociologia nasce, a livello di codificazione, con il francese Auguste Comte: è notorio che nel 1824 per la prima volta usa questo termine riferendosi alla scienza della società, in sostituzione del termine “fisica sociale”. Se verificiamo le informazioni sul Web relative a Edmond Goblot troviamo invece il termine filosofo. Comprensibile pensando alle date di nascita e morte del suddetto: 1858-1935. Cominciando a essere produttivo a fine anni '80 dell'800 il termine, la professione, il concetto stesso di branca di studi sulla società non sono ancora recepiti a livello diffuso – non parliamo di massa. Questa precisazione aiuta un po' a introdursi nel mondo del pensiero sociale francese di metà/fine Ottocento; periodo in cui Goblot, nasce, va a scuola, si laurea e inizia a pubblicare e insegnare. Si consideri che la tesi di dottorato, che gli consente di avanzare nella carriera accademica, appare nel 1898 (titolo conseguito presso la prestigiosa *École Normale Supérieure* di Parigi – tesi dal titolo *Essai sur la classification des sciences*). Scorrendo i principali lavori pubblicati in vita si comincia a capire lo statuto di partenza come filosofo [*Le vocabulaire philosophique*, 1901], la passione per le questioni tanto epistemologiche (il citato *Essai*) che di logica [*Traité de logique*, 1918] e di scienza [*Le système des sciences*, 1922]. Del resto Goblot effettua, per certi versi, un passaggio dalla filosofia alla sociologia proprio all'indomani dell'apparizione della tesi di dottorato e giusto allo scadere del secolo.

Quanto alla carriera universitaria, c'è da osservare che l'insegnamento si svolge al liceo di Bastia, quindi alle università di Caen e Lione. Se l'ultima è la seconda città di Francia, le due sedi precedenti sono decisamente secondarie. E soprattutto non arriva mai a ricoprire un incarico fisso a Parigi; sul prestigio d'insegnare in uno dei 14 o 15 atenei della capitale, riferendoci all'oggi, basti leggere certe pagine illuminanti di Pierre Bourdieu in *La distinction* o in *Homo Academicus*. D'altronde Goblot non si sottrae alle sfide dichiarandosi *dreyfusard* da subito (un tornante decisivo per la società e l'intellettualità francesi a cavallo dei due secoli, come anche dimostrato dal recente splendido film di Roman Polanski); è convinto che la borghesia sia all'origine di un fenomeno come la prostituzione; mostra con l'evidenza dei fatti sociali l'importanza della suddivisione in classi a causa del sistema capitalistico. Senza peraltro mai dimenticare la centralità del concetto di cultura. Quanto al testo che recensiamo, è impossibile negare l'influenza notevole che ha esercitato sin dal suo apparire nel 1925, tempi decisamente assai più maturi tanto per una profonda riflessione sociologica, quanto per uno studio sulla divisione in classi sociali. Da non dimenticare la sua partecipazione al primo corso universitario tenutosi nel 1928 nella cittadina sciistica svizzera di Davos. Ricordiamo che il corso dell'anno successivo passa alla storia per la disputa tra i filosofi tedeschi Ernst Cassirer, maestro della Scuola di Marburgo e il fondatore dell'esistenzialismo, Martin Heidegger.

Il lavoro svolto dal sociologo Francesco Pirone, docente alla Federico II di Napoli, assume importanza da diversi punti di vista. Anzitutto, contribuisce a far conoscere in Italia un nome di sicura rilevanza per la sociologia francese ed europea a cavallo fra '800 e '900. Si tratta, poi, di un doppio lavoro: da un lato, c'è un'introduzione esauriente che occupa 60 delle circa 170 pagine del volume; dall'altro, la preziosa traduzione.

Nell'ampio saggio introduttivo, Pirone si concentra sulle novità introdotte dal pensiero di Goblot, dagli effetti ancora oggi attuali nonché significativi per gli sviluppi successivi della sociologia novecentesca. Innanzi tutto, si tratta di un'occasione per conoscere il contesto culturale, filosofico in specie, della Francia della Terza Repubblica. Inoltre, costituisce un'occasione per fare il punto sulla genealogia di concetti quali borghesia, classe dominante, capitale umano, moda, giudizio di valore. Ci permettiamo di aggiungere – ma è comunque fra le righe del

saggio di Pirone – la possibilità di un doppio confronto con Bourdieu e Veblen. In terzo luogo, troviamo una profonda attualità nelle riflessioni di Goblot, con particolare riferimento a ricerche e lavori teorici su classi sociali, diseguaglianze, logiche di funzionamento del dominio, distinzione. A questo proposito, Pirone scrive: “Il dissolvimento dei soggetti politici di classe tipici della società industriale moderna non ha infatti ridimensionato né i processi che creano differenze tra gruppi sociali, distinguono e classificano, né le questioni che storicamente hanno originato il conflitto di classe, come lo sfruttamento, la precarietà, l’insicurezza e la miseria [...] la nozione di classe sociale [...] sembra non aver esaurito la sua capacità esplicativa e lo studio di Goblot appare in grado di contribuire sul piano metodologico e concettuale alla sua rivitalizzazione” [2019, 8-9].

Il quarto punto concerne l’utilità del testo per la storia della sociologia. Si rintracciano le radici epistemologiche e filosofiche già nella generazione dei cosiddetti *philosophes de la IIIème République* – nomi come Durkheim, Janet, Bergson. Fra gli amici di Goblot, aggiungiamo il massimo *leader* del socialismo francese fra gli anni Ottanta dell’800 e Dieci del ’900, ovvero Jean Jaurés. Malgrado si sia schierato pro-Dreyfus, le citate amicizie (soprattutto quella con Jaurés) e l’interesse per le dinamiche di classe (peraltro non solo scientifico, ma anche civile e politico) mai si potrà parlare di un Goblot marxista. L’attrazione per il positivismo (che non gli impedisce però di rivolgere articolate critiche a Comte), la formazione spiritualista, il razionalismo che occupa un posto centrale nella sua speculazione quanto nel suo approccio più generale alle “cose” della società e della politica proiettano un’immagine dello studioso francese identificabile quale “razionalista radicale”. Come del resto egli stesso non esita ad autodefinirsi.

Un esempio della visione sociologica dell’autore de *La barrière et le niveau* è la critica alle classificazioni astratte e universali: il sapere va invece colto dal profilo storico e la scienza viene considerata in base a quel che produce storicamente, nel tempo in cui opera. Goblot coglie l’occasione per opporsi all’epistemologia di Boutroux e di Poincaré, e sostiene l’unità formale della scienza, contestando la distinzione fra scienze di ragionamento e scienze di osservazione.

In questo quadro, la scienza della società è vista come “scienza dei servizi” riguardo ogni tipo di azione di un individuo o di una collettività su un individuo o una collettività. Tra gli oggetti della sociologia troviamo i servizi gratuiti, quelli

reciproci e i mercantili. Differenza assai interessante dalla quale deriva che l'economia non deve trionfare, ma porsi entro l'arco teorico della sociologia. Goblot quindi contesta l'ascesa della "triste scienza" con le *laudationes* per il capitalismo dei grandi gruppi industriali e del colonialismo che nella *Belle Époque* domina indisturbato (a parte le contestazioni marxiste e dei partiti e sindacati di sinistra).

Assai originale è del pari l'analisi del meccanismo del pensiero: dallo studio della logica si arriva all'idea di socio-logica, tipicamente goblottiana. Il filosofo e sociologo lavora con quella che considera la base del pensiero, la nozione di "giudizio", cui collega quelle di "concetto" (i giudizi virtuali) e di "ragionamento" (un giudizio che si forma tramite altri giudizi). Per giungere a una vera e propria nuova conoscenza, il ragionare deve operare tramite ipotesi e costruzione. Mentre non è produttivo di nuova conoscenza il ragionamento per sillogismo, sostenuto dai logici formali, come Louis Couturat e Louis Rougier, con i quali Goblot polemizza appassionatamente. La deduzione per costruzione consente di spingersi oltre la logica formale. La logica non può non avere un carattere sociale – essendo strumento di nuova e vera conoscenza per tutti – ed è sottomessa a psicologia e sociologia. Da questo punto di vista, si può osservare come Goblot stacchi la scienza che studia i ragionamenti, i giudizi, i concetti dal dominio della stretta razionalità, per privilegiare invece l'arrivo da pochi decenni di quelle che saranno poi incluse nel secondo dopoguerra nel novero delle scienze sociali, cioè la psicologia e la sociologia, la mente e il collettivo, l'individuo e la massa nelle loro interazioni.

Da notare ancora due spunti fecondi: da un lato, la vicinanza del programma di ricerca e di elaborazione teorica del Nostro alla scuola pragmatista statunitense; dall'altro, una seconda prossimità, quella con il citato Bourdieu. Questa va però considerata con cautela nel senso che ci troviamo davanti a non pochi punti di contatto, a patto di rispettare due programmi di ricerca differenti: la teoria della pratica di Pierre Bourdieu e la socio-logica di Edmond Goblot. Nei limiti di una recensione restano forzatamente fuori molti altri spunti di riflessione e di approfondimento presenti tanto nel testo francese tradotto da Pirone, quanto nella sua ampia e articolata introduzione. Per molti sarà una scoperta preziosa quella di un pensatore della sociologia capace di anticipare molti temi: dall'epistemologia alla visione della logica, dalla critica della scienza alla percezione acuta della disuguaglianza classista.

ANGELA PERULLI

Sonia Floriani, Paola Rebughini (a cura di), *Sociologia e vita quotidiana. Sulla costruzione della contemporaneità*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, 172 pp.

Il libro curato da Sonia Floriani e Paola Rebughini offre una originale rilettura a più voci della categoria sociologica di vita quotidiana. Non è un testo di sociologia della vita quotidiana, se per sociologia della vita quotidiana intendiamo una specifica e peculiare branca della sociologia. È piuttosto un lavoro che, come esplicitano le curatrici, intende riflettere sul tema “sociologia e vita quotidiana” [ivi, 7]. E lo fa interrogandosi su quali e quante siano oggi le dinamiche sociali osservabili indossando gli occhiali della vita quotidiana, le cui lenti permettono di “affrontare un ampio spettro di questioni rilevanti per le scienze sociali” mostrando come la vita quotidiana sia la “chiave intermedia tra la volontà dell’agire e il condizionamento della struttura, tra la storicità e il futuro e incrocia i concetti di pratica, *habitus*, azione, *agency*, struttura, rete, processo, divenire” [ivi, 5]. Il testo propone cioè un posizionamento che superi i più tradizionali piani micro della sociologia della vita quotidiana per affermare, come già autori come Norbert Elias avevano sollecitato, la potenzialità peculiarmente “meso” dello sguardo sociologico sulla vita quotidiana. Quella potenzialità di cogliere nessi e trasformazioni sociali di carattere generale rintracciabili a partire dai mutamenti nelle pratiche e nelle abitudini del giorno per giorno, andando oltre gli angusti confini del qui e ora. Un’analisi della vita quotidiana che, per dirla con Gouldner, costituisca il “fondamento dell’analisi e della teoria sociologica” [ivi, 5n].

Il testo, nei suoi diversi contributi, si confronta (a volte più esplicitamente, come nel caso dei saggi di Floriani e di Pellegrino, a volte più implicitamente) con la fenomenologia di Schütz e con i principali approcci alla vita quotidiana che si sono affermati in sociologia, mostrandone continuità e superamenti alla luce delle principali trasformazioni sociali che hanno interessato le società contemporanee e che hanno investito la stessa categoria di “vita quotidiana”. Si caratterizza per accompagnare il lettore alla scoperta di quali diverse e nuove configurazioni stiano assumendo i tratti fondanti della vita quotidiana di fronte alle sfide della contemporaneità proprio a partire da quei concetti e da quei tratti che ne hanno a lungo caratterizzato la specificità. Contemporaneità che viene indagata come “simultaneità situazionale” e come “attualità, in riferimento alle trasformazioni sociali degli ultimi decenni” [ivi, 8]. Presentificazione, routine, stabilità, senso comune, temporalità, spazio, familiarità sono alcuni dei concetti che ricorrono nei diversi contributi. Il filo conduttore è proprio la messa in discussione del modo consueto di intendere lo studio della quotidianità (come provincia finita di significato, come lo studio minuto dell’ovvio, delle interazioni *face to face*, delle *routine*, del giorno per giorno, del qui e ora) e l’apertura di nuovi e originali sentieri di ricerca, sia teorica che empirica, che suggeriscono l’opportunità di declinare “vita quotidiana” al plurale a partire dalla rimodulazione del rapporto col tempo e lo spazio, con il già noto e l’alterità, con la sospensione del dubbio e la ricerca di nuove forme di reazione all’ignoto e al bisogno di ancoraggi e sicurezze.

Le due parti in cui il volume è diviso sono organizzate intorno a tali temi. La prima intende riflettere su come il quotidiano si apra, differenziandosi, rispetto alle dimensioni del tempo e dello spazio. La seconda, approfondisce come le nuove declinazioni della vita quotidiana si intreccino con le differenze epistemiche e culturali, con particolare riferimento alla cultura altra (materiale, simbolica, tecnologica). Tra i tanti e stimolanti spunti che il volume offre attraverso la varietà dei contributi che lo compongono, possiamo seguire tre tracce di fondo, tutte originate dal consueto modo di studiare sociologicamente la vita quotidiana e tutte confluenti nella necessità di un nuovo sguardo sulle società che l’osservazione del quotidiano rende possibile.

Il primo è il rapporto con la temporalità. Se la quotidianità non è più il tempo dell’oggi, del presente ricorsivo, del tempo cristallizzato e irriflesso si dischiudono

orizzonti temporali fortemente interessati al modo di percepire ed esperire non solo il presente dell'oggi, ma anche il presente immaginato, un presente in cui il peso del futuro (possibile o dell'assenza di futuro) si fa elemento ordinatore e criterio di scelta per i soggetti. Il quotidiano quindi come "esperienza culturale, che la modernità rende possibile" [ivi, 17] che incorpora necessariamente non solo il passato (nella forma delle pratiche e dei passati possibili), ma anche il futuro, come orizzonte del possibile. Un quotidiano che incorpora la capacità di immaginare e aspirare, di produrre utopie e pensare altri mondi possibili, prefigurando ciò che nel quotidiano ancora non esiste, ma che comunque entra a far parte dell'esperienza. Un quotidiano che estende dunque i suoi orizzonti temporali, siano essi orientati verso il passato o verso il futuro, non più in forma progressivamente unilineare, ma proponendo un mosaico più articolato e complesso, in cui i presenti possibili vengono esperiti anche per quello che implicano in termini di anticipazione/posticipazione di altri tempi possibili. La realtà del quotidiano, come ricorda Jedlowski, viene pensata nella duplice forma di "ciò che è, ma anche ciò che *potrebbe* essere" [ivi, 50] che nella modernità diventa sovente "un'eccedenza di possibilità" di fronte alla quale "ognuno di noi è impegnato in un gran traffico". Possibile e impossibile è un confine ridefinito continuamente, in cui il senso comune – così operante nella quotidianità – si presenta come affermazione sottile dell'"egemonia di un certo modo di pensare" [ivi, 53]. Emergono le ambiguità e le ambivalenze connesse alla percezione della temporalità, come nei bei saggi di Leccardi e di Mandich che, a partire dalla "relazione costitutiva tra vita quotidiana e tempi di vita" e dalla sua tematizzazione attraverso la metafora della scarsità (Leccardi), sottolinea il passaggio da una quotidianità concepita come iterazione e dunque come stabilizzazione di esperienze vissute a una quotidianità la cui familiarità incorpori anche il futuro (Mandich). Accanto alla domesticazione dell'esperienza attraverso la familiarizzazione che contraddistingue il quotidiano, si fa strada l'idea di una "domesticazione del futuro", che nelle società contemporanee si fa più difficile eppure sempre più necessaria: "nella società dell'incertezza e dell'individualizzazione la possibilità di questi meccanismi di addomesticare il futuro viene fortemente limitata. Il futuro diventa responsabilità e dominio dell'agire individuale e richiede nuovi meccanismi di «addomesticamento»" [ivi, 79]. Le nuove forme di addomesticamento sono incentrate sul

carattere fortemente emotivo che il futuro implica e pongono in evidenza una “temporalità affettiva”, “che complica e confonde la temporalità lineare definita ad esempio dall’idea di progetto” [*Ibidem*] e che impone al soggetto la capacità di “saper navigare” [ivi, 29] in un mare sempre cangiante e bisognoso di scelte continue e possibilmente rivedibili. Il quotidiano quindi come dimensione che incorpora necessariamente non solo il passato (nella forma delle pratiche), ma anche il futuro, come orizzonte del possibile. Un quotidiano che incorpora la “capacità di immaginare e aspirare, di produrre utopie e pensare altri mondi possibili, prefigurando ciò che nel quotidiano ancora non esiste” (si veda il bel saggio di Jedlowski). Un quotidiano che necessariamente ingloba passati e futuri, esperiti, esperibili o anche solo fantasticati.

Il secondo sentiero che il volume traccia ha a che fare con gli ambienti, i luoghi, gli spazi della quotidianità. Con il qui, familiare e noto. Anche in questo caso, i contributi sfidano la consolidata modalità di intendere la vita quotidiana ereditata dalla modernità. Qual è il “mondo a portata di mano” della contemporaneità? In che modo gli spazi si caratterizzano e vengono vissuti per rendere familiare una globalizzazione che, pena lo smarrimento, riporta in primo piano il locale, nelle sue molteplici forme e peculiarità? Un locale globalizzato, si potrebbe dire, che tende a chiudersi come risposta a un mondo che non si riesce più a controllare [ivi, 41] caratterizzato dalla “simultaneità dinamica” di Massey. Ed è proprio la considerazione della dinamicità a rappresentare la svolta nel modo di intendere lo spazio quotidiano, uno spazio non più statico in cui l’attenzione si sposta “dalla fisionomia data dello spazio verso i mutevoli processi attraverso cui esso è continuamente ricostruito dal ‘soggiornare’ dei mortali sulla terra” [ivi, 43]. L’abitare, oggetto dell’acuto saggio di Rampazi, diventa allora la ricerca non del “dov’è la casa dei soggetti oggi [...] ma come essa si costruisce nel contesto in cui si sta, a un dato momento della propria vita” [ivi, 45], in cui la dimensione del prendersi cura e del tempo per sé emergono come peculiarità ineludibili del quotidiano: “Se l’ambiente in cui si vive non è un «dato per nascita» immutabile, che sovrasta i soggetti, ma è modellato – usurato e rinnovato – continuamente dalla coabitazione che prende forma al suo interno, allora non si può sfuggire alla responsabilità dell’averne cura, interrogandosi sulle conseguenze, collettive e individuali, delle scelte spesso inconsapevoli che si compiono nella frenesia

dell'accelerazione quotidiana" [ivi, 46). Ma il mondo a portata di mano della quotidianità contemporanea è sfidato pure dalla dilatazione di uno spazio che non è più solo fisico, ma anche virtuale. Come mostra Pellegrini, risituare la vita quotidiana ha anche a che vedere con le nuove forme di immaterialità e mobilità rese possibili dalle tecnologie digitali, "realtà molteplice, tra le realtà multiple" [ivi, 129]. "Con il digitale e la digitalizzazione si ristrutturano [...] anche le relazioni tra corporeità e attività cognitive della vita quotidiana" [ivi, 136]. Si affacciano nuove forme di sincronizzazione e nuove forme di interazioni caratterizzate dall'ubiquità che rappresenta "una estensione della compresenza fenomenologicamente intesa, coincidente con il rapporto *face to face* ed un concomitante allentamento dei vincoli della prossimità fisica, tale da configurare una compresenza e una prossimità estese" [ivi, 143]. "La cifra dell'ubiquità, oltre alla marginalizzazione della contingenza, è l'ibridazione, la mescolanza, la trama continua tra umano e non umano, fisico e digitale" [ivi, 144].

Il terzo tipo di tracce disseminate nei diversi contributi è riconducibile alla messa in discussione dello sguardo moderno (figlio dello sviluppo occidentale delle scienze sociali) attraverso l'incontro-scontro con l'alterità, variamente configurata. Il passaggio da un quotidiano definito dalla tradizione a quello della molteplicità dei quotidiani, muovendo dalla relativizzazione delle lenti indossate e dagli adattamenti interpretativi e fenomenologici che tale spostamento richiede. Come sottolinea Rebughini, "dalla prospettiva anti-eurocentrica dare spazio al quotidiano, come ciò che è prossimo e ricorrente, è *in primis* un modo per ricostruire e dare senso e dignità a riferimenti distinti o sminuiti dalla modernità occidentale" [ivi, 95]. La prospettiva post-coloniale proposta introduce il tema della storicità nello studio della vita quotidiana, cioè di nuovo un elemento di dinamicità e variabilità rispetto alla concezione che vuole la vita quotidiana come caratterizzata da uno sguardo "statico" sul qui e ora, e pone anche il "tema della multidimensionalità del tempo quotidiano nello spazio postcoloniale, in alternativa alla mono-direzionalità del tempo moderno" [*Ibidem*]. Il quotidiano si configura così come lo spazio in cui si palesano forme di alienazione e resistenze, di cristallizzazione delle disuguaglianze, in cui le pratiche di quotidianizzazione si fanno potente motore di discriminazione e di riproduzione delle disuguaglianze sociali. Tali pratiche si caratterizzano per essere "ri(con)duzione di esperienze

nuove, non ordinarie, non conosciute, di esperienze sia del presente sia a venire, una dimensione di familiarità che possa ridare tranquillità e certezza, e rispetto alla quale poter agire positivamente” [ivi, 11]. E sono proprio le diverse pratiche di quotidianizzazione a corrispondere a diverse figure di esperire il proprio percorso biografico, come propone Floriani con la sua tipologia sui profili di migrante: lo stanziale; il mobile; il migrante in movimento orientato e il nomade [ivi, 117-125] presentano concezioni e esperienze di spazi e tempi (incluso quello dell’attesa, come ben analizza il saggio di Salvino), di progettualità e sensi comuni, di necessità e capacità di pratiche di familiarizzazione e quotidianizzazione molto diverse tanto da rendere necessario il superamento dell’idea di “vita quotidiana” per sostituirla con quella di “vite quotidiane”, in cui “la mobilità è un’esperienza di attraversamento nel suo farsi [e] la migrazione è l’esperienza del costruirsi altrove”. Vite quotidiane “fra le quali diventa difficile dare per scontata una quotidianità condivisa, che è irrinunciabile ancorché transitoria e incerta, per cui viene integrato e dato per scontato il ricorso a pratiche consapevoli e strategiche di quotidianizzazione, con le quali ricondurre l’incertezza, la pluralità e la reversibilità entro gli orizzonti di *una* quotidianità” [ivi, 127].

Il testo, come abbiamo brevemente visto, si muove su tanti piani e sfida la tenuta della categoria di “vita quotidiana” andando a discutere proprio gli aspetti che ne hanno fatto la fortuna: la semplificazione dell’esistenza, l’ancoraggio a una certezza ontologica, la condivisione non riflessiva di pratiche e significati. I piani e i temi sono talmente tanti che non sempre è agevole seguirne lo svolgersi e i continui intrecci. Le sensibilità e gli stili diversi dei tanti autori che contribuiscono al volume rendono necessario da parte del lettore un peculiare sforzo di “lettura intrecciata”. Tuttavia, in questo sta, a mio parere, anche uno dei pregi di questo testo. Mette in discussione, senza fornire facili risposte; pone problemi più che offrire soluzioni; delinea ponti tra vecchie e nuove tradizioni di ricerca e approcci empirici. Mostra, in ultima analisi, quanto studiare la vita quotidiana rappresenti davvero non tanto una specializzazione della sociologia, ma un modo fecondo e complesso per cogliere le trasformazioni delle società contemporanee e le forme di aggiustamento e resistenze messe in essere dai soggetti di fronte alle sfide delle società globalizzate.

CORRADO PIRODDI

Matteo Santarelli, *La vita interessata. Una proposta teorica a partire da John Dewey*, Quodlibet, Macerata, 2019, 222 pp.

*L*a *vita interessata* di Matteo Santarelli è un lavoro importante e ambizioso. Il volume cerca di fare chiarezza sull'ambivalenza e ricchezza semantica di una parola, *interesse*, che ha un peso specifico assai rilevante non solo nell'uso quotidiano, ma anche nel dibattito e nella ricerca filosofico-scientifica. L'ipotesi dell'autore è che la comprensione e l'impiego del lemma *interesse* siano tradizionalmente viziati da una scarsa attenzione rispetto a una sua puntuale definizione. Tendenzialmente, si è sempre impiegato il concetto di *interesse* in maniera plurivoca e derivativa, a seconda del contesto comunicativo di riferimento. A livello intuitivo, non troviamo nulla di contraddittorio nell'impiegare il termine ora come sinonimo di utile personale ("agisce così solo per interesse"), riferendoci primariamente alla sfera soggettiva; ora come qualcosa che attiene a una dimensione sociale e oggettiva che trascende la sfera delle preferenze personali ("questo è un problema di interesse pubblico").

La mancanza di una chiarezza concettuale in tal senso ci ha portato a considerare come pacifiche distinzioni che, a uno sguardo più attento, si rivelano invece problematiche. Si pensi alla distinzione fra *interesse* e *disinteresse* che, fra le altre cose, costituisce uno degli obiettivi polemici principali del lavoro di Santarelli. Di solito, siamo portati a pensare che le azioni disinteressate siano solo quelle che si attuano senza avere in vista il perseguimento di un utile personale (o partigiano, se l'interesse è quello di un gruppo). Un atto interessato, invece, viene realizzato sempre in vista del raggiungimento di un vantaggio squisitamente particolare, sia

esso individuale o collettivo. Accettando un tale distinguo, che si fonda sull'identificazione fra interesse e *self-interest*, si perde però di vista il fatto che, come evidenzia Santarelli, gli esseri umani possono interessarsi ad attività che riguardano gli altri, o che implicano il perseguimento di fini altruistici, senza per questo voler raggiungere vantaggi egoistici o una qualche sorta di profitto personale. I medici che mettono a rischio la propria vita per curare i feriti su un campo di battaglia intraprendono una condotta che, in un modo o nell'altro, va contro il loro utile e benessere personale. Parimenti, molti di questi medici rischiano la morte perché nutrono un qualche interesse per la loro attività professionale. L'interesse, in questo caso, non è sussumibile sotto la categoria di *self-interest*. Si tratta, piuttosto, di un interesse che concerne la sfera esistenziale dei medici stessi. Medici coraggiosi ed efficienti che accettano il rischio di finire colpiti da granate o cadere prigionieri di soldati nemici nutrono interesse nella propria professione in quanto la ritengono, per esempio, una pratica costitutiva del proprio sé, della propria identità individuale.

Alla luce di queste considerazioni, non stupisce dunque che uno degli obiettivi dell'autore sia quello di proporre una concezione di *interesse* che si pone in una forte e coraggiosa discontinuità con le riflessioni filosofiche, sociologiche ed economiche che possiamo rinvenire sul tema (posizioni efficacemente illustrate e sintetizzate nel secondo capitolo dell'opera). In primo luogo, secondo Santarelli, gli interessi possono essere caratterizzati in termini universali. Gli interessi sono elementi essenzialmente costitutivi degli esseri umani e della loro capacità di agire individualmente e socialmente, ma non possono essere schiacciati su una concezione riduzionista e monista. Per Santarelli, in particolare, l'interesse non può mai essere considerato sinonimo di egoismo, e deve essere declinato da un punto di vista che accetta il pluralismo degli interessi stessi. Tuttavia, come si può filosoficamente giustificare una concezione degli interessi che sia al tempo stesso universalista e pluralista? Secondo Santarelli, ciò è possibile se si considera l'interesse come fondamentale motore dello sviluppo del sé degli individui. Sotto questo rispetto, l'interesse può essere concepito come un fattore antropologico invariante, il cui contenuto non è però mai dato una volta per tutte. Interesse e sé sono fortemente legati: l'interesse permette all'individuo di sviluppare un coinvolgimento affettivo ed emotivo verso pratiche e condotte socialmente rilevanti,

le quali consentono agli individui stessi di fiorire e autorealizzarsi in maniera per loro significativa. Sotto questo rispetto, individui diversi possono nutrire interesse verso attività differenti, declinando in maniera del tutto originale e peculiare il proprio processo di autorealizzazione e contribuendo, contemporaneamente, alla permanenza oggettiva di una realtà sociale composita e costituita da un vastissimo *set* di pratiche collettive.

In maniera logicamente conseguente, Santarelli afferma che l'interesse deve essere pensato in maniera radicalmente anti-dicotomica. Per prima cosa, l'interesse ha, per Santarelli, una natura transizionale, né esclusivamente oggettiva né soggettiva. Un interesse esiste in ambedue le dimensioni. La sua emersione e realizzazione richiedono tanto la partecipazione soggettiva e il coinvolgimento emotivo di individui e gruppi sociali, quanto la messa in pratica di condotte sociali che hanno carattere oggettivo in quanto socialmente rilevanti. In secondo luogo, essendo impensabile come puramente oggettivo o soggettivo, l'interesse non può neanche essere concepito come mero mezzo o come puro fine. Al contrario, l'interesse è ciò che organizza e struttura la catena mezzi-fini di una determinata attività. Avere un genuino interesse per il violoncello significa cercar di diventare un buon violoncellista (fine), dedicandosi significativamente anche a tutta una serie di occupazioni potenzialmente noiose, come il solfeggio (mezzo), che sono però indispensabili per diventare un musicista competente. In terzo luogo, l'interesse non deve essere pensato "come cieca affettività o razionalità astratta", ma come punto di intersezione fra queste due dimensioni. Gli interessi sono sempre espressioni di bisogni, impulsi e desideri di natura psico-biologica, ma hanno anche un carattere cognitivo che ne permette la valutazione. In altre parole, gli interessi hanno un lato intelligente e riflessivo che concerne la loro capacità di soddisfare i bisogni e i desideri di cui sono espressione, attraverso la valutazione delle circostanze materiali e sociali in cui questi stessi bisogni e desideri emergono. Infine, gli interessi non sono esclusiva fonte di pericolo per la nostra esistenza di esseri sociali, ma anche fattore di progresso e di evoluzione della nostra vita individuale e collettiva. Non vi è alcun dubbio che società complesse siano costituite da gruppi che possono avere interessi collettivi confliggenti o antitetici. Tuttavia, questo dato di fatto non impedisce agli esseri umani di trovare, tanto attraverso la comunicazione quanto per mezzo del conflitto, interessi comuni

che possono portare a un miglioramento delle condizioni di vita non solo di un gruppo ristretto di individui, ma dell'intero consesso sociale di cui fanno parte.

A questo punto, è bene introdurre il secondo notevole pregio di questo lavoro. Le idee sopra descritte non nascono dal nulla. Esse sono infatti identificate, argomentate e sistematizzate da Santarelli sulla base dello studio del pensiero di John Dewey. *La vita interessata* è, da questo punto di vista, una rigorosa e attenta interpretazione dell'opera del pensatore americano a partire da un tema, quello dell'interesse appunto, tradizionalmente trascurato dagli addetti ai lavori e dalla letteratura secondaria. La concezione universalista e non dicotomica dell'interesse illustrata da Santarelli è, in poche parole, rinvenibile nei lavori di Dewey, e costituisce un *leitmotif* concettuale costante, ma poco studiato della sua produzione intellettuale. Sotto questo rispetto, è convincente ed esplicativa la strategia ricostruttiva e interpretativa elaborata da Santarelli. Secondo l'autore, Dewey, pur parlando di interesse in maniera esplicita, non ha "mai tematizzato esplicitamente il rapporto tra unitarietà del concetto e pluralità dei suoi ambiti di impiego". Questo non significa, a parere di Santarelli, che Dewey non abbia elaborato una vera e propria teoria dell'interesse, inedita e originale, che trova una sistematica applicazione negli svariati ambiti di ricerca di cui il pensatore pragmatista si è occupato nel corso della sua attività intellettuale. La struttura de *La vita interessata*, nei suoi capitoli centrali, mira a mettere in luce come gli aspetti essenziali del concetto di interesse sopra descritti siano rintracciabili in tutti questi ambiti di ricerca; e come l'evoluzione e approfondimento della concezione di interesse in Dewey progrediscano armonicamente nel passaggio dagli studi concernenti le questioni di carattere psicologico ed educativo a quelle riguardanti la natura della democrazia, dei gruppi sociali e del conflitto sociale stesso.

Il volume qui recensito costituisce quindi anche un prezioso strumento per tutti coloro che sono interessati alla storia del pragmatismo e allo studio dell'evoluzione del pensiero di Dewey. Questo non deve far pensare tuttavia che la lettura dell'opera sia riservata solo ad un pubblico di addetti ai lavori. Santarelli arricchisce un lavoro chiaro e ordinato dal punto di vista stilistico e argomentativo, filosoficamente solido e accurato, con riferimenti alla cultura pop, alle asperità e ai dilemmi della vita sociale quotidiana, che hanno il pregio di chiarire anche al lettore profano idee e ragionamenti complessi (a titolo di esempio, bellissimi e

azzeccati i riferimenti alla serie tv *Black Mirror* e alle lotte per contrastare l'emergenza abitativa che scuotono città come Roma e Milano). In tal modo, Santarelli dimostra anche attraverso lo stile e la scrittura che "interessare" vuol dire prima di tutto saper coinvolgere e attrarre in maniera intelligente chi, da una certa pratica, cerca qualcosa di esistenzialmente e intellettualmente significativo per sé e la costruzione della propria identità.

Elenco dei revisori permanenti

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Massimo Cerulo (Università di Torino), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Carlo Colloca (Università di Catania), Luca Corchia (Università di Pisa), Franco Crespi (Università di Perugia), Riccardo Cruzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Luca Diotallevi (Università di Roma La Sapienza), Enrico Donaggio (Università di Torino), Giolo Fele (Università di Trento), Giovanni Fiorentino (Università della Tuscia, Viterbo), Alessandro Ferrara (Università di Roma II), Sonia Floriani (Università della Calabria), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Mirella Giannini (Università di Napoli), Teresa Grande (Università della Calabria), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università Paris Descartes), Paolo Montesperelli (Università di Roma La Sapienza), Chiara Moroni (Università della Tuscia, Viterbo), Gianmarco Navarini (Università di Milano Bicocca), Gabriella Paolucci (Università di Firenze), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Vincenza Pellegrino (Università di Parma), Luigi Pellizzoni (Università di Udine), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano Bicocca), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Lello Savonardo (Università di Napoli), Loredana Sciolla (Università di Torino), Roberto Segatori (Università di Perugia), Carlo Sorrentino (Università di Firenze), Enzo Sorrentino (Università di Perugia), Davide Sparti (Università di Siena), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna).

Avvertenze per Curatori e Autori

Linee guida della Rivista

La rivista vuole essere un laboratorio di *teoria*, per sottolineare l'importanza dell'approccio teorico, la sua inevitabilità. Oggi invece la dimensione teorica nelle scienze sociali sembra essere sempre più sottovalutata, in nome di un approccio tecnico e tecnicistico, che punta ad una analisi meramente quantitativa, e spesso acritica, del dato. I QTS intendono anche valorizzare un *approccio interdisciplinare*, stimolando un approccio anti-specialistico e aperto a diverse discipline: sociologia, filosofia, storia, antropologia, diritto, psicologia sociale, ecc. Importante poi è la sottolineatura della *dimensione critica*, tipica delle scienze sociali. In particolare, si mette in evidenza il forte nesso (di ispirazione francofortese) tra teoria e critica. Così come si intende valorizzare il patrimonio culturale costituito dai *classici*, nella convinzione che, se riletti fuori da lenti obsolete, costituiscono un patrimonio fondamentale per le nostre discipline. Infine, i QTS puntano alla *valorizzazione dei giovani*: siamo convinti che i migliori tra di loro vadano incoraggiati, sollecitati e sostenuti, in particolare in un contesto come quello attuale che non è in grado di valorizzare come si dovrebbe le loro energie.

Processo di valutazione

I contributi (tranne le recensioni) vengono accettati dopo un processo di valutazione anonima. Ogni articolo viene visto prima dal Comitato di redazione e poi da tre peer reviewer anonimi, scelti dal Comitato stesso sulla base dell'argomento trattato. La rivista si impegna a inviare una risposta entro 6 mesi dall'arrivo in redazione. Ai fini

del processo di valutazione, gli Autori devono eliminare dal testo ogni riferimento da cui si possa desumere la loro identità.

Indicazioni del Comitato scientifico

I testi pubblicati sui QTS devono contenere un numero contenuto di citazioni (sia nel senso di brani tratti da altri testi sia nel senso di rimandi ad altri testi). Le poche citazioni presenti devono essere strettamente funzionali all'argomentazione. Questo significa che, tranne rare e pregevoli eccezioni, i testi pubblicati non devono essere ricostruzioni del dibattito intorno ad un determinato oggetto, quanto piuttosto contributi innovativi ed originali.

I testi prodotti originariamente in lingua inglese, francese e spagnola non verranno tradotti.

I testi sottoposti per la pubblicazione devono essere originali.

I testi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com.

I libri di cui si propone una recensione devono essere inviati a: Luca Corchia, c/o Dipartimento di Scienze Politiche, via Serafini, 3, 56126, Pisa.

Norme di redazione

Occorre spedire insieme al testo:

- una breve nota biografica (5-6 righe)
- un breve abstract dell'articolo (15 righe circa)
- 3 parole chiave.

I testi inviati devono essere contenuti entro le dimensioni di cartelle (2000 battute) indicate: saggi 20/25; dibattito 6/7; recensioni 3/4.

La formattazione di base prevede l'uso dei formati normale (o regular o roman), corsivo (o italic) e maiuscoletto (smallcaps). Non usare il grassetto, neppure per i titoli, né il sottolineato, né il barrato. Tutto il testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, senza rientri di paragrafo (nemmeno per le prime righe). Il titolo del testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di primo livello (capitoli) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di

secondo livello (paragrafi) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. Prima di ogni titolo lasciare DUE righe bianche. Dopo ogni titolo lasciare UNA riga bianca. Nel caso del sottoparagrafo (terzo livello) sono sufficienti una riga prima e una dopo.

Citazioni

Per le citazioni da libri o riviste

Nel testo:

1. Autore (cognome completo): tra parentesi quadre. Es. [Durkheim ecc.
2. Anno: in tondo o normale; si fa riferimento sempre all'anno dell'edizione consultata. Es. [Durkheim 2006].
3. Pagine: si raccomanda di riportare sempre le pagine della citazione, separate da una virgola. Un esempio di citazione completa: [Durkheim 2006, 154-155].
4. È possibile naturalmente far riferimento soltanto all'opera in generale. In questo caso usare: cfr.
5. Se il volume è opera di più autori, separarli con una virgola. Nel caso in cui si tratti di un curatore, non è necessario inserire la dicitura: "a cura di". Si provvederà nelle indicazioni bibliografiche in esteso, alla fine del testo.
6. Si raccomanda di usare "ivi" per riferirsi alla stessa opera della citazione precedente, facendo seguire, sempre usando la virgola, il numero delle pagine: [ivi, 200].
7. Si raccomanda di usare *Ibidem* per riferirsi precisamente allo stesso luogo della citazione precedente. Va da sé che in questo caso non è necessario il numero di pagina: [*Ibidem*].
8. Si raccomanda di riferirsi con le lettere a, b, c (in corsivo) a pubblicazioni o opere dello stesso autore nello stesso anno: [Durkheim 2006a, 151-165].
9. Il testo della citazione va messo tra virgolette, seguito dall'autore come sopra descritto: "[...] testo [...]" [Durkheim 2006, 151-165].

In bibliografia:

Per le edizioni in lingua diversa dall'originale, occorre mettere tra parentesi tonda l'anno dell'edizione originale alla fine del riferimento bibliografico. I riferimenti bibliografici devono essere fatti seguendo fedelmente gli esempi di seguito riportati.

Riferimenti bibliografici

ALEXANDER, J. C., GIESEN, B., MAST, J. L. (a cura di)
2006, *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatism, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

DUMÉZIL, G.,
1969a, *Ventura e sventura del guerriero*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1974.
1969b, *Idee romane*, Il Melangolo, Genova, 1987.

DUMONT, L.,
1960, *Caste, Racisme et "stratification"*, in "Cahiers Internationaux de Sociologie", 3(29), pp. 91-134.

FELE, G.,
2002, *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in A. Santambrogio, M. Rosati (a cura di), *Rileggere Durkheim*, Meltemi, Roma, pp. 205-234.

Virgolette

Le virgolette alte vanno usate quando si usa un termine con un significato diverso da quello corrente (come si usa dire, "tra virgolette") e per le citazioni (vedi sopra).

La forma. Termini stranieri

I termini stranieri vanno sempre lasciati nella loro forma pura, priva di flessione. Vanno riportati sempre in corsivo (fanno eccezione soltanto i termini di uso comune ormai entrati nel lessico italiano: film, computer, bar). Non debbono venire declinati neppure al plurale, restando sempre nella loro forma singolare: questo è per evitare

problemi con vocaboli dotati di plurale irregolare (“mouse”-“mice”) o con lingue poco conosciute (“kamikaze”, “pasdaran”, ecc.).

Per quanto riguarda il genere, il termine straniero mantiene quelle originale: es.: “Ho comprato due mouse”, “Mandami i tuoi file”. es.: “In Frege il *Sinn* è distinto dalla *Bedeutung*” e non “dal *Bedeutung*”.

Citazioni

1. Per le citazioni da opere di cui non esiste traduzione italiana (o, se esiste, si ritiene opportuno non ricorrervi), l'autore deve riportare il testo comunque in italiano inserendo in nota la dicitura “traduzione nostra”; inoltre deve segnalare qualsivoglia intervento utilizzando le parentesi quadre (ad esempio: interpolazioni con i termini dal testo originale, da riportare in corsivo; eliminazione di una parte del testo, che va sostituita con 3 punti di sospensione; aggiunta di termini o locuzioni indispensabili per rendere intellegibile e scorrevole il testo in lingua italiana; commenti quali [*sic*] o [*n.d.a.* o *n.d.c.*] o esplicazioni [corsivo dell'autore], [corsivo nostro], etc.); ove l'autore ritenga necessario riportare l'intero testo originale, deve farlo in nota, alla fine della citazione italiana.

2. Nel caso in cui si cita la traduzione italiana di un testo, è necessario riportarla fedelmente. Qualora si ritenga opportuno apportarvi modifiche, queste vanno segnalate utilizzando, di volta in volta, le parentesi quadre. Se le modifiche della traduzione riguardano lo stile generale, in fondo al passo occorre segnalarlo, attraverso la dicitura, tra parentesi quadre, [traduzione modificata]. Per quanto riguarda le modalità di citazione, si faccia riferimento alle regole esposte nella sezione “Note di redazione”.

Altre note e avvertenze grafiche

Di seguito si riportano alcune indicazioni sull'uso di particolari forme “grafiche”:

- anni Settanta e non anni '70;
- il Novecento e non il '900;
- nel caso di aggettivi derivati da nomi di persona, è opportuno salvaguardare l'integrità del nome: nietzscheana e non nicciana (o niciana); humanea e non humiana, etc.
- nel caso della traslitterazione sarebbe opportuno salvaguardare la grafia originale; sono dunque da preferirsi Rachmaninov a Rachmaninoff, Dostoevskij a Dostoievsky, Tolstoj a Tolstoj; nel caso del greco antico è opportuno attenersi alle regole generali

di traslitterazione senza riportare gli accenti e gli altri segni diacritici: *logos, ethos, mythos, pathos, polis*, etc.

Abbreviazioni

pagina seguente: s.;

pagine seguenti: ss.;

foglio-i: f.- ff.

carta-e: c.- cc.

recto: *r*

verso: *v*

volume-i: vol.- voll.

capitolo-i: cap.- capp.

tomo-i: t.- tt.

numero: n.

