

BIBLIOTECA DI CULTURA MORLACCHI

diretta da
Antonio De Simone

16

Morlacchi Editore

BIBLIOTECA DI CULTURA MORLACCHI
DIRETTA DA ANTONIO DE SIMONE

- I. *L'Io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, di Fabio D'Andrea, Antonio De Simone e Alberto Pirri
- II. *Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane*, di Antonio De Simone, Fabio Di Clemente, Fabio D'Andrea e Fabrizio Fornari
- III. *Istantanee. Filosofia e politica prima e dopo l'Ottantanove*, di Francesco Fistetti
- IV. *Il Novecento negato. Hayek filosofo politico*, di Paolo Ercolani
- V. *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, a cura di Antonio De Simone
- VI. *System Error. La «morte dell'uomo» nell'era dei media*, di Paolo Ercolani
- VII. *Riconoscimento e diritti umani. Grammatica del conflitto nel processo di integrazione europea*, di Irene Strazzeri
- VIII. *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, di Luigi Alfieri
- IX. *Paradigmi e fatti normativi. Tra etica, diritto e politica*, a cura di Antonio De Simone
- X. *Morfologie del contemporaneo. Identità e globalizzazione*, di Davide D'Alessandro
- XI. *Per Habermas*, a cura di Antonio De Simone e Luigi Alfieri
- XII. *Cosmopolitismo contemporaneo. Moralità, politica, economia*, a cura di Laura Tundo Ferente
- XIII. *Leviatano o Bebeoth. Totalitarismo e franchismo*, di Giorgio Grimaldi
- XIV. *Paura e Libertà*, di Roberto Escobar
- XV. *Accordi armonici. Modernità di Honoré de Balzac*, di Daniela De Agostini

Antonio De Simone

Passaggio per Francoforte
Attraverso Habermas

Morlacchi Editore

Prima edizione: 2010

Ristampe 1. 2011
 2.
 3.

ISBN/EAN: 978-88-6074-374-9

copyright © 2011 by Morlacchi Editore, Perugia. Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata. editore@morlacchilibri.com – www.morlacchilibri.com. Finito di stampare nel mese di febbraio 2011 da Digital Print-Service, Segrate (Milano).

Indice

Introduzione

<i>«Comprendere criticamente “il proprio tempo col pensiero”» Habermas, il grande “trasformatore” della teoria critica</i>	7
--	---

I Metacritica del senso

<i>Tragitti da “Conoscenza e interesse” Habermas a Francoforte tra Dilthey e Freud</i>	23
--	----

- 1. Erlebnis, intersoggettività e comunicazione linguistica
Habermas: perché Dilthey?* 23
- 2. Comprensione, agire linguistico e mediazione sociale* 42
- 3. I dilemmi del comprendere
Habermas attraverso Dilthey e oltre:
configurazioni del rapporto vitale* 52
- 4. Conoscenza, interesse e ragione emancipativa
Habermas tra Dilthey, Peirce e Freud* 103
- 5. Ermeneutica, psicoanalisi e teoria critica
Habermas tra Freud e Ricoeur* 130

II Passaggio per Francoforte

<i>Le repliche della storia: dal “Café Marx” al “Café Max”</i>	147
--	-----

- 1. Il misreading di Horkheimer nei confronti di Habermas
e la sua lettura proposta da Axel Honneth* 147

III Quale Francoforte?

<i>Habermas e Honneth: andata e ritorno</i>	161
---	-----

<u>IV L'ambivalenza della ragione: tra Parigi e Francoforte</u>	
<i>L'«effetto Foucault» tra Kant, Weber e Habermas</i>	175
1. <i>Problemi di filosofia critica dell'attualità</i>	
<i>Ontologia del presente come diagnosi del tempo:</i>	
<i>lo sguardo di Foucault</i>	175
2. <i>Senso e libertà</i>	
<i>Disincanto moderno e razionalizzazione: Habermas e Weber</i>	206
<u>V Il "nostro" tempo tra "globus et locus"</u>	
<i>Modernità riflessiva, globalizzazione e cosmopolitismo:</i>	
<i>Beck e Habermas</i>	237
1. <i>Nel recinto del presente</i>	
<i>"La pressione della fatticità" e la condizione di contingenza</i>	237
2. <i>Tra Beck e Habermas</i>	
<i>Cartografie sociologiche e politiche della contemporaneità</i>	242
<u>VI Jürgen Habermas</u>	
<i>Società civile, sfera pubblica politica e potere comunicativo</i>	269
1. <i>Lo spazio di prossimità e la dialettica critica delle ragioni</i>	
<i>Sfere di comunanza e conflitto nella polis: Habermas politico</i>	269
<u>VII Da Francoforte a Santamonica</u>	
<i>Comunicazione, potere, democrazia:</i>	
<i>tra Habermas e Castells</i>	287
1. <i>Morfologie del politico e costellazioni mediatiche</i>	
<i>«La società in rete globale»: destini democratici</i>	287
<u>Appendice</u>	
<i>Nota bibliografica</i>	
<i>a cura di Davide D'Alessandro</i>	295
<u>Indice dei nomi</u>	
	299

Introduzione

«Comprendere criticamente “il proprio tempo col pensiero”»
Habermas, il grande “trasformatore” della teoria critica

In uno stadio della nostra storia presente in cui la «disgregazione sociale» è sempre più forte, la sfera pubblica è invasa in molti contesti dall'«anti-politica»¹ o, comunque, come sostiene Chantal Mouffe², da elementi «post-politici» e in cui una concezione critica della società appare «totalmente eclissata», il sociologo Luciano Gallino, presentando al lettore italiano un'approfondita ricerca sulla diffusione della teoria critica della società in Italia nella seconda metà del '900, prevalentemente incentrata sulla ricezione del pensiero e dell'opera dei tre filosofi (Horkheimer, Adorno e Marcuse) che sono per molti aspetti i più significativi del percorso storico e delle vicissitudini teoriche dell'intera Scuola di Francoforte³, ha affermato esplicitamente che «in nessun altro paese le opere della Scuola di Francoforte, con cui la teoria critica viene da più parti identificata, hanno

1. F. GIACOMANTONIO, *Introduzione al pensiero politico di Habermas. Il dialogo della ragione dilagante*, Mimesis, Milano 2010, p. 11.

2. Cfr. C. MOUFFE, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, tr. it. di S. d'Alessandro, Bruno Mondadori, Milano 2007. Sulla proposta teorica di Chantal Mouffe, cfr. D. PALANO, *Fino alla fine del mondo. Saggi sul 'politico' nella rivoluzione spaziale contemporanea*, Liguori, Napoli 2010, pp. 35-108.

3. Cfr. R. D'ALESSANDRO, *La teoria critica in Italia. Letture italiane della Scuola di Francoforte*, manifestolibri, Roma 2003.

avuto una circolazione altrettanto ampia che in Italia»⁴. Il corollario di questa affermazione potrebbe far pensare che la teoria critica, nei suoi aspetti filosofici, politici e sociologici, abbia comunque inciso sugli «strati profondi» della cultura italiana, in particolare sul piano d'interazione metodologica e operativa tra la filosofia e le diverse scienze umane e sociali, nonché nel campo segnato dagli studi dedicati alla critica letteraria, psicoanalitica e musicale. Adducendo e motivando le sue ragioni, Gallino, con spiccato realismo critico, ci dice subito che le cose non stanno così ed è incline a ritenere che, nel contesto attuale, della proposta avanzata dalla visione alternativa della società, di cui la teoria critica si è fatta latrice attraverso i francofortesi classici, «non sembra esser rimasto alcun retaggio nella cultura italiana; men che mai in quella accademica»⁵; quest'ultima, poi, a suo dire, «continua a riprodurre alacramente specialisti che non solo, per usare un vecchio detto, *know more and more about less and less*, ma al di fuori del loro ristretto ambito di competenza possiedono capacità di comprensione dell'uomo e della società che non eccedono in generale il senso comune»⁶. Il «pessimismo della ragione» non viene qui controbilanciato da alcuna forma di «ottimismo della volontà»! Pur cercando di evitare il canone dell'autoflagellazione nazionale che domina molte delle «alme sdegnose» nostrane, Gallino non può comunque a giusto titolo esimersi dal constatare come la cultura critica italiana abbia ormai «introiettato la visione dominante della società contemporanea: quella riprodotta senza tregua precisamente dai media, ma pure dalle strut-

4. L. GALLINO, *Prefazione*, in R. D'ALESSANDRO, *La teoria critica in Italia*, cit., p. 9.

5. *Ivi*, p. 13.

6. *Ibid.*

ture materiali, dai ritmi, dai dialoghi della vita quotidiana»⁷. Quella perpetrata, così, «è la visione d'una società attraversata temporaneamente da una crisi di sviluppo [...] che rende impossibile accedere ad una visione alternativa». La conclusione di Gallino è amaramente sentenziosa, addirittura per certi aspetti “intempestivamente” attuale: «Nella società italiana contemporanea, se possibile ancor più che nelle altre società da tempo definite avanzate, il falso è pervenuto ad apparire talmente reale, ovvero tanto ragionevolmente costruito, che la stessa idea di intraprendere il servizio della ragione appare irragionevole»⁸. Diagnosi infausta, dalla quale si può voler prendere le distanze; ma che almeno, come elemento di riflessione, dovrebbe costituire «uno stimolo al dubbio circa la verità del non vero»⁹.

Attraverso l'impareggiabile “filosofare trasversale” tracciato da Simmel, abbiamo imparato dalla sua “lezione” non solo cosa significa inoltrarsi in percorsi impervi che non conducono mai in una direzione definitiva verso la Verità, che possono invece soltanto descrivere gli intrecci impuri e la “disseminazione semantica” della *verità*; ma, altresì, abbiamo potuto comprendere culturalmente il significato del *pessimismo*, la sua *Stimmung*, il fascino, i consensi e l'attrazione che provoca per ciò che è negativo, per la scepis e il dubbio che ingenera nella massa sui destini dell'individuo, del mondo e della società¹⁰. Anche se il cri-

7. Ivi, pp. 9-10.

8. Ivi, p. 10.

9. *Ibid.*

10. Cfr. G. SIMMEL, *Sul pessimismo*, a cura di D. Ruggieri, Armando, Roma 2006. Su Simmel rinvio il lettore ai miei recenti volumi: *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, Liguori, Napoli 2007 e *L'inquieto vincolo dell'umano. Simmel e oltre*, Liguori, Napoli 2010; nonché al mio saggio *Georg Simmel*, in «il Mulino», n. 451, 5/2010, pp. 842-848.

tico letterario americano Harold Bloom ci dice che oggi la videocrazia ha sostituito *élites* e democrazia, finendo per catalizzare le nuove plebi urbane e rurali, comunque per superare l'*impasse* in cui inevitabilmente ci costringerebbe ogni catastrofico pessimismo, possiamo registrare e salutare positivamente un certo "ritorno d'interesse" storiografico ed editoriale suscitato negli ultimi tempi per lo studio del pensiero e per l'ulteriore diffusione dell'opera dei maestri e dei "padri" fondatori della Scuola di Francoforte, il che alimenta la speranza di coloro che vogliono potersi ancora misurare con un «pensiero critico forte», che nell'Italia contemporanea sembra si voglia rimuovere dall'arena pubblica. Per questo motivo è anche necessario rifarsi a Jürgen Habermas¹¹, che, come ha scritto Marina Calloni, «pur essendo ritenuto il maggior esponente della cosiddetta seconda generazione della Scuola di Francoforte, più che un continuatore [...] è stato un trasformatore»¹². Habermas ha "rivoluzionato" il paradigma francortese e le forme della dialettica esemplate nell'idea originaria della *teoria critica della società* "classica" sviluppando, soprattutto a partire dall'ultimo ventennio del XX secolo e il primo decennio del XXI, una teoria della ragione comunicativa, della normatività e della democrazia con forti implicazioni sul piano etico, filosofico, politico, sociale e giuridico. Come osserva Stefano Petrucciani, «proprio l'aver riportato l'attenzione sul tema della normatività come condizione di senso e di pensabilità della critica», costituisce «una delle lezioni più importanti che dal pen-

11. Questo è quanto ho cercato di fare con questo libro e con i miei numerosi *studi habermasiani*, per i quali rinvio il lettore alla «Nota bibliografica», curata da Davide D'Alessandro, posta in appendice del presente volume.

12. M. CALLONI, *Il dialogo come metodo*, in AA.VV., *Habermas, il postsecolare*, numero speciale di «Reset», 114, 2009, p. 29.

siero di Habermas possiamo trarre»¹³. Nel suo esemplare e complesso cammino di pensiero, Habermas ha saputo intrecciare «tanti fili che nelle vite di persone anche eccellenti spesso rimangono separati»¹⁴. Come Simmel, anche Habermas ha dimostrato di essere un eccellente saggista: egli ha svolto il ruolo di *Zeitdiagnostiker*, cercando sempre, attraverso la sua avventura umana e intellettuale, l'essenza delle cose, di andare nel cuore delle questioni, con quel suo *stile* categoriale, originale, orizzontale e dialogico, ma sempre critico, autocritico e creativo, di sicura vocazione *systematisch*, la cui cifra è «profondamente anti-enfatica, anti-retorica»: uno stile, come scrive Alessandro Ferrara, «che ruota intorno all'idea, ereditata da Kant, che il compito primo della ragione filosofica, il compito che viene prima ancora del dare ad altri principi e norme presuntivamente universali, è interrogarsi sui propri limiti»¹⁵. Indubbiamente, nell'approccio filosofico-politico-sociologico habermasiano «compaiono simultaneamente ambizione e umiltà: ambizione di teoria di ampio respiro, di grande teoria, e umiltà di confrontarsi e interrogare più autori e più aspetti dei problemi», ma questa è da considerarsi come una «rara capacità» nel panorama intellettuale che si affaccia al XXI secolo, «in cui tanto spesso l'ambizione si lega solo all'apparenza e al dominio e l'umiltà, quando è presente, tanto facilmente scivola nella mediocrità»¹⁶.

Al di là di ogni “apologetica indiretta” rivolta ad esaltare – da parte degli “allievi” che si riconoscono nella sua “le-

13. S. PETRUCCIANI, *Quando abbandonò i francofortesi*, in AA.VV., *Habermas, il postsecolare*, cit., p. 34.

14. A. FERRARA, *Vocazione enciclopedica e nuovi progetti*, in AA.VV., *Habermas, il postsecolare*, cit., p. 28.

15. *Ibid.*

16. F. GIACOMANTONIO, *Introduzione al pensiero politico di Habermas*, cit., p. 81.

zione” – la sua grandezza intellettuale, è indubbio che nel suo atteggiamento esistenziale e moralmente coerente, prima ancora che teoretico, Habermas ha di fatto cercato di determinare l’anticonformismo del proprio itinerario filosofico, politico e sociologico, «nel tentativo di comprendere in modo critico il “proprio tempo col pensiero”»¹⁷. Le opere di Habermas hanno sicuramente «segnato il clima filosofico e aperto linee innovative di ricerca seguite da tanti in tante discipline diverse e in tanti paesi. La tradizione che ha ereditato e su cui ha innestato il suo lavoro di una vita, la teoria critica di Horkheimer e Adorno, poteva diventare una arca scolastica apocalittica con fughe utopiche-estetiche, e invece Habermas l’ha aperta ad altri mondi filosofici e resa feconda. L’ha de-francofortizzata e pluri-disciplinarizzata»¹⁸. Il rapporto tra Habermas e l’*eredità* della teoria francofortese continua a essere animato e a sollevare controversie istruttive o polemiche. Secondo Petrucciani, studioso sia della Scuola di Francoforte sia del pensiero habermasiano, «la trasformazione» che Habermas ha impresso alla tradizione della teoria critica francofortese «non ha nulla di arbitrario», ma prende l’avvio proprio da un problema che, nella teoria critica della prima generazione, era rimasto sostanzialmente «irrisolto»: «qual è il criterio sul quale la critica si basa quando muove il suo attacco alle strutture di dominio che caratterizzano la modernità tecnologica e capitalistica, e ne denuncia il totalitarismo potenziale o conclamato?»¹⁹. La tesi di Habermas è che Horkheimer, Adorno e Marcuse non siano riusciti a dare a questa domanda una risposta convincente, e che perciò la questione debba essere ripresa dalle fondamenta a partire da un’analisi critico-ricostruttiva dei rapporti di potere e di do-

17. M. CALLONI, *Il dialogo come metodo*, cit., p. 29.

18. A. FERRARA, *Vocazione enciclopedica e nuovi progetti*, cit., p. 28.

19. S. PETRUCCIANI, *Quando abbandonò i francofortesi*, cit., p. 33.

minio che deve muovere necessariamente dalla teoria critica e normativa, sempre interdisciplinare, della società e che come tale sappia mettere in luce il potenziale razionale ed emancipativo presente nella prassi e nell'interazione comunicativa umana quotidiana, sapendo che i discorsi non comandano, ma producono un *potere comunicativo* che non può sostituire quello amministrativo ma può soltanto influenzarlo. Il fatto è che Habermas ha dichiarato di non voler «dar seguito a una tradizione», anche se il suo contributo al rinnovamento intellettuale della teoria critica ha comunque un radicamento nella tradizione sotto forma di dialogo con la filosofia classica tedesca, i grandi maestri della tradizione sociologica e con i motivi utopici della tradizione teologica. Come sintetizza Walter Privitera, «ciò che Habermas fa proprio della tradizione è soprattutto un certo modo di intendere il *linguaggio*. Già da studente, l'incontro con gli scritti di Schelling e di Kant gli fa intuire quel nesso tra comunicazione ed emancipazione che più tardi porterà all'elaborazione dell'idea di fondo della sua teoria. Semplificata al massimo, potremmo esporla così: la vita sociale è profondamente segnata da conflitti e strutture di dominio. Noi però, pur essendone parte, siamo in grado di opporci a queste dinamiche. La distanza critica che siamo capaci di creare nei confronti del mondo in cui viviamo è dovuta al fatto che siamo esseri dotati di *linguaggio*, e il linguaggio risponde a una logica inconciliabile col potere»²⁰. Certamente, non solo è possibile ma accade quotidianamente che si faccia uso strategico o manipolativo del linguaggio, ciononostante la comunicazione linguistica dimostra di essere soprattutto «un meccanismo finalizzato al *coordinamento* intersoggettivo dell'azione, non al conseguimento del potere», dal momento che la vita sociale «ci

20. W. PRIVITERA, *La discussione, azione rivoluzionaria*, in AA.VV., *Habermas, il postsecolare*, cit., p. 35.

obbliga a coordinare le nostre azioni, e per far ciò dobbiamo *intenderci*, ossia fare affidamento sulla *validità* di ciò che diciamo e ascoltiamo nella comunicazione con altri». Di fatto, secondo Habermas, «tutte le volte che parliamo seriamente, generiamo nei nostri rapporti intersoggettivi una dimensione di *validità*, essa corrisponde all'irruzione nella nostra vita di un "momento di idealità"». La validità di ciò che diciamo ha qualcosa di ideale «perché essa può essere confermata o confutata solo con la forza degli argomenti, non con l'uso della forza». La persuasione di fondo di Habermas è che la comunicazione «è la più profonda forza civilizzatrice della storia, e le speranze di ridurre o addirittura di estirpare violenza e dominio poggiano in ultima analisi sui momenti di validità insiti nella prassi di coordinamento comunicativo dell'agire»²¹.

Per Habermas, come osserva Alessandra Pandolfo, «la genesi dei vari e mutevoli contesti sociali avviene nello spazio dell'intersoggettività linguistica»²². È in questo spazio che «gli uomini si affannano a fissare, modificare, giustificare o criticare, imporre o condividere i vincoli che presiedono all'intesa umana» (RI, pp. 35-36). È l'intreccio tra prassi, linguaggio e cognizione che genera la «fitta trama di regole, norme e vincoli su cui poggia l'esperienza umana dell'intesa e della non-intesa» (ivi, p. 7). La natura della socialità umana si iscrive in questo intreccio nel quale «le relazioni umane si strutturano entro una densa trama di norme e regole, attraverso cui gli attori si intendono e fraintendono, convergono e confliggono» (ivi, p. 8). La *relazione umana*, che nella sua poliedrica e differente complessità si oblite-

21. *Ibid.*

22. A. PANDOLFO, *Le regole dell'intesa. Attraverso Habermas uno studio sulla normatività umana*, ETS, Pisa 2010, p. 35 (d'ora in poi RI); cfr. inoltre A. MACERATINI, *Discorso e norma. Profilo filosofico-giuridico di Jürgen Habermas*, Giappichelli, Torino 2010, p. 15 sg.

ra in qualsiasi definizione in uno standard antropologico univoco, pur navigando nel mare della contingenza e della incertezza, trova una sua caratteristica comune saliente nel circolo virtuoso che si stabilisce attraverso l'intersoggettività linguistica, mediante la quale entriamo immediatamente nel cuore della vita normativa pervasa continuamente in modo dinamico dalla tensione reciproca tra *Faktizität* e *Geltung*. Per Habermas, questa tensione «è la condizione dell'intesa umana» (ivi, p. 10). Anche se la forma di vita umana possiede una costituzione normativa, e anche se non è facile fissare in modo univoco la natura della vita normativa, tuttavia «non basta dire linguaggio per dire matrice della normatività» (*ibid.*). Habermas lo sa bene in quanto, avendo egli stesso attraversato la cosiddetta «*sprachtheoretische Grundlegung*» della filosofia e della sociologia, «individua la matrice delle regole nella complessa struttura dell'intersoggettività linguistica, dove si rendono disponibili le coordinate esplicative della vita normativa colta in tutti i suoi aspetti: quelli strategico-strumentali produttori di competizione, inganno, dominio e sopraffazione, fino alle forme più efferate di non-rinascimento e di violenta interruzione dell'intesa; quelli comunicativi, generatori di intesa, cooperazione, riconoscimento reciproco, e senza i quali non si spiegherebbero la socialità e le istituzioni umane» (*ibid.*). Pandolfo definisce bene lo spazio concettuale entro cui si muove lo strumentario teorico elaborato da Habermas lungo il suo denso itinerario critico che trova uno dei suoi momenti culminanti nella *Theorie des kommunikativen Handelns* del 1981: «Nello spazio dell'intersoggettività linguistica si trovano le condizioni grazie alle quali le regole si sedimentano nelle pratiche condivise, creando la riserva di senso disponibile per i membri della comunità che su questo “pavimento” di certezze comuni si intendono, riconoscen-

dosi con immediatezza in ciò che fanno, dicono, pensano. Ma nel medesimo spazio si moltiplicano i modi di fare, dire, conoscere. La capacità del parlante di dire *io* e di differenziarsi dal *tu*, fa del linguaggio il luogo dell'identità e della differenza. L'accesso alla vita linguistica comporta un'inevitabile coazione all'individuazione: immesso nel gioco dialogico *io-tu* il parlante è "costretto" ad occupare una specifica posizione; immesso nel gioco dialogico il parlante apprende l'uso dell'operatore logico sì/no e con ciò la capacità di seguire, ma anche di non-seguire i vincoli comuni. E, quindi, passando attraverso il prisma del linguaggio, le pratiche sociali possono diversificarsi in modo incalcolabile» (*RI*, pp. 10-11).

Lo spazio dell'intersoggettività linguistica è parimenti fattore di incremento e di riduzione della contingenza. Nel primo caso, in questo spazio «può accadere che l'intesa normativa si interrompa, che la pluralità delle regole interpretate dagli attori sociali generi forme di divergenza che ora si limitano ad allentare la continuità del co-operare, ora la spezzano energicamente, producendo incomprensione e conflitti» (*ivi*, p. 11). Nel secondo caso, analizzando la struttura dell'atto linguistico, Habermas specifica la peculiare dinamica della «selezione validativa». Nella struttura dell'atto linguistico, concepita come «vera cellula dell'intesa umana», «alberga la doppia pretesa di validità: la validità fattuale e la pretesa che la regola seguita sia buona, valida, legittima». Nello scambio reciproco di pretese di validità, i parlanti, nel gioco dei vincoli e del riconoscimento, si giocano nella scena pubblica tutto il potenziale di «scelta degli orientamenti d'azione» (*ibid.*) che non è necessariamente destinata a subire la forza dell'arbitrio. Ne consegue che, la «costituzione linguistica della sfera normativa» impone di per sé la riconsiderazione delle «dinamiche della socialità umana»

entro «il circuito della normatività» che non è identificabile soltanto «con la dimensione del potere e dell'arbitrio» (ivi, p. 12). Per Habermas, quindi, l'intersoggettività linguistica si appalesa come una «struttura polare» dove sussistono «le condizioni per la generalità e la singolarità, per l'eteronomia e l'autonomia, per la coazione e l'iniziativa, per l'imperatività e le pretese di validità» (*ibid.*). Entro questa «struttura polare» è possibile «slittare verso la costruzione di spazi sociali uniformi, capaci di sottomettere le inclinazioni individuali ad istanze eteronome» a tal punto da neutralizzare «la dinamica di validazione e il potenziale di giustificazione dei vincoli» (*ibid.*). Tuttavia, nel processo di socializzazione/individualizzazione²³ è possibile parimenti rintracciare «le condizioni perché si laceri il tessuto comune dei vincoli, ogni qual volta la relazione polare tra *io-tu*, tra *noi-voi* si allenta, generando forme di identità irrelate, autoreferenziali e interdette al gioco del reciproco riconoscimento» (*RI*, p. 12). Secondo Habermas è di fondamentale importanza rintracciare le comuni condizioni della vita normativa nello spazio vasto ma perimetrato della normatività perché in esso «si generano le innumerevoli articolazioni del senso» (ivi, p. 30) che pervadono il campo della relazione umana. In particolare, definire il profilo della normatività «significa ricostruire le condizioni dell'intesa e le dinamiche di stabilizzazione e di cambiamento attraverso cui prendono forma le diverse modalità di organizzazione dell'esperienza» (ivi, p. 36). Sol tanto se siamo in grado di ricostruire la matrice normativa, possiamo spiegare «tutti gli aspetti della vita normativa, l'insensatezza e la gratuità dei vincoli, ma anche l'esistenza delle pratiche di giustificazione del senso del nostro agire, cono-

23. Sull'argomento, cfr. L. CORCHIA, *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas. Un'applicazione ontogenetica delle scienze ricostruttive*, ETS, Pisa 2009.

scere, parlare» (*ibid.*). In questo processo di ricostruzione, in cui «nessuno sa se la direzione intrapresa sia la migliore», è inscritta la possibilità di individuare le condizioni «dell'intesa o del conflitto» (*ivi*, p. 37). Comunque, per Habermas, è nelle pieghe dello spazio dell'intersoggettività linguistica che diventa percepibile il lavoro della «ragione [che] non ha ancora rinunciato a volere ciò che è razionale»²⁴. Il rapporto tra *ragione*, *intersoggettività comunicativa* e *normatività* è dunque cruciale in Habermas.

È un fatto. Come è stato opportunamente asserito, quando diciamo «ragione» il nostro linguaggio inevitabilmente «si carica di filosofia», anche se, occorre aggiungere, la filosofia non esaurisce tutti i possibili approcci al concetto di ragione, ma ne soddisfa soltanto determinate esigenze teoriche, peraltro non confondibili con quelle di altre discipline²⁵. In generale, nella storia del pensiero filosofico del Novecento, il riferimento alla «ragione», più che denotare un concetto, evoca soprattutto due aspetti fondanti della modernità: «l'utilizzo tecnologico della scienza, che funzionalizza le leggi della natura al processo di civilizzazione; l'istanza critica di un sapere morale, che sottopone al suo giudizio di legittimità l'autorità delle istituzioni tradizionali» (*R*, p. 182).

Ogni richiamo a ciò che la ragione ha rappresentato nella storia del pensiero filosofico occidentale moderno – in particolare *a partire da Kant e dopo e oltre Kant, col passaggio da Hegel a Marx e da Weber a Lukács* – 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

24. Cfr. J. HABERMAS, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, tr. it. e pref. di C. Donolo, Laterza, Bari 1969, p. 38.

25. Cfr. E. CAFAGNA, *Ragione*, il Mulino, Bologna 2008, p. 7 (d'ora in poi *R*).

il destino storico della civiltà occidentale e dopo la rilettura della dialettica hegeliana e della rielaborazione marxiana di essa compiuta 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 scriveva Marcuse in *Philosophie und kritische Theorie* (1937) «la ragione è la categoria fondamentale del pensiero filosofico, l'unica per mezzo della quale esso si mantiene legato al destino dell'umanità»²⁶; inoltre, «se ragione significa dare alla vita una forma che corrisponda alla libera decisione degli uomini come soggetti di conoscenza, allora la ragione pone ormai l'esigenza di creare un'organizzazione sociale in cui gli individui regolino in comune la propria vita secondo i loro bisogni»²⁷. Connotando in questi termini il concetto e lo statuto *filosofico* di ragione, Marcuse, anche se con una certa sovrabbondanza di “entusiasmo filosofico”²⁸, come osserva Petrucciani, non fa altro che insistere in modo particolare «sul rapporto che la teoria critica deve mantenere con l'eredità dell'idealismo classico tedesco e in specie di Kant e di Hegel. Merito dell'idealismo è stato quello di avere innalzato la ragione a concetto supremo che deve governare tutto il mondo umano, e di avere identificato la ragione con la libertà»²⁹.

26. H. MARCUSE, *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, p. 67.

27. Ivi, p. 73.

28. Cfr. G. RAULET, *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, PUF, Paris 1992, p. 111.

29. S. PETRUCCIANI, *Max Horkheimer e l'idea di teoria critica*, in M. HORKHEIMER, *Filosofia e teoria critica. Con un saggio di Herbert Marcuse*, cit., p. XVIII.

Il legame che la tradizione filosofica instaura tra il concetto di ragione e le istanze di libertà dell'uomo trova una sua significativa incidenza nella teoria critica della società e nella prassi a essa legata (cfr. *R*, p. 184). Per inciso, già con *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* del 1941³⁰, Marcuse, attraverso una ricostruzione complessiva del pensiero hegeliano e del suo ruolo nella nascita della sociologia, rintracciava tale legame allorché intravedeva nel concetto hegeliano di ragione «una forza oggettiva, una realtà oggettiva» solo in quanto tutti i modi dell'essere «sono più o meno modi della soggettività, modi della realizzazione»³¹.

Da quale concezione della ragione e della razionalità prende le mosse Habermas nella sua analisi filosofico-semantica del concetto di ragione e nella sua analisi empirica della ragione come «realtà sociale»? Hauke Brunkhorst³² ha sostenuto non soltanto che la teoria habermasiana della società «parte da un'esplicitazione *linguistica* del concetto filosofico di ragione, e poi utilizza questo concetto per sviluppare una teoria *sociologica*», ma che lo stesso intreccio di normatività filosofica e teoria sociologica in Habermas «si fa sentire anche sul piano politico», laddove il concetto di *sfera pubblica* diventa per lui «il concetto teorico capace di collegare politicamente la teoria alla critica» (*H*, p. 6). Per caratterizzare, nella teoria critica habermasiana della società, «*il farsi sociale della ragione*», Brunkhorst sostiene che due idee principali s'intrecciano nell'opera di Habermas. La *prima* è l'idea che ciò che peculiarmente distingue la so-

30. Cfr. H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, tr. it. di A. Izzo, il Mulino, Bologna 1966.

31. *Ivi*, p. 32.

32. H. BRUNKHORST, *Habermas*, tr. it. di L. Ceppa, postfazione di E. Zoffoli, Firenze University Press, Firenze 2008 (d'ora in poi *H*).

cietà da tutti gli altri enti è il concetto di *comunicazione*, per cui «i legami sociali sono legami comunicativi e i sistemi sociali sono integrati dall'agire comunicativo»; la *seconda* idea è quella per cui la «socializzazione comunicativa» dipende dalla razionalità dell'argomentazione giustificativa: la società «non comincia là dove termina la razionalità», al contrario, essa «è piuttosto origine e scopo, principio e fine» della *ragione* (cfr. *H*, p. 13). Per Habermas, inoltre, la solidarietà è propriamente «il luogo e il campo d'azione» della razionalità comunicativa. Pertanto, è la *società* «la sede vera e propria della ragione» (ivi, p. 14).

Per Habermas, la riproduzione della società e dei suoi sottosistemi dipende dalla forza integrativa di una intesa libera e consensuale: «le comunicazioni sono in grado di produrre obblighi normativi solo quando sono coperte da ragioni convincenti» (*H*, p. 17). Come sappiamo empiricamente, queste «ragioni» possono essere *rimpiazzate* dalla violenza fisica o *stabilizzate* dall'azione dei mezzi (o media) di comunicazione come il potere, il denaro o il diritto. Il ruolo della comunicazione, comunque, questa è la tesi centrale di Habermas, non consiste nell'accumulazione funzionale dei suoi media, ma «nel peculiare intreccio che si viene a creare tra obbligo normativo e giustificazione razionale»: soltanto così la società può produrre se stessa come fenomeno «evolutiveamente *emergente*», cioè come «un *sistema* che si autosviluppa, e autoregola, in base a contatti comunicativi che – essendo nello stesso tempo selettivi (cioè riduttivi di complessità) e suscettibili di giustificazione – restano sempre legati a una *intesa* consensuale», e questo concetto di *consenso* si configura come liberamente affrancato, ovvero «dipendente soltanto dalla forza di convincimento delle ragioni addotte» (*ibid.*). Habermas, com'è noto, insiste considerevolmente

sul tema del *consenso* nell'agire comunicativo. Le idee e le pretese di verità, giustizia, giustezza normativa, veridicità e autenticità, concepite come implicazioni della natura del discorso (ideale), costituiscono per lui i principi normativi e regolativi dell'agire comunicativo che non dipendono semplicemente dai contesti dell'azione. Tuttavia egli non manca di manifestare il dubbio che «il potere o il denaro, essendo elementi mediatori di relazioni, possano di fatto interferire con la comunicazione»; perciò egli continua a distinguere sul piano formale integrazione comunicativa e integrazione strategica, benché esse siano sempre materialmente «implicate l'una con l'altra». Di fatto, però, «il riferimento ad un'intesa senza coazione deve postulare, con un rimando circolare, che i soggetti che comunicano siano intenzionati all'intesa e che quest'ultima possa essere sottratta a condizionamenti estranei al discorso»³³.

33. L. MORI, *Il consenso. Indagine critica sul concetto e sulle pratiche*, ETS, Pisa 2009, p. 149.