RITRATTI DI PENSIERO

Collana fondata e diretta da
Antonio **D**e **S**imone

Ritratti di pensiero è la collana di Morlacchi Editore che raccoglie il dibattito accademico e pubblico in corso circa le grandi figure, i temi e i contesti della *filosofia*, delle *scienze umane* e della *teoria politica*, *etico-giuridica* e *sociale*. Nell'intreccio dei percorsi interdisciplinari tra forme di sapere, modi di conoscenza e pratiche di ricerca, i volumi e i contributi della collana, muovendo *anche* dalla rilettura del rapporto tra i *classici* e la *contemporaneità*, intendono offrire stili culturali, strumenti di pensiero e di formazione per la comprensione critica delle dinamiche e delle metamorfosi che caratterizzano pervasivamente sia l'esperienza storica della modernità sia le nuove morfologie politico-sociali e i destini personali e collettivi del nostro tempo.

Comitato scientifico

BRUNO ACCARINO
(Università degli Studi di Firenze)

LUIGI ALFIERI
(Università degli Studi di Urbino Carlo Bo)

REMO BODEI
(UCLA, Los Angeles)

ANTONIO DE SIMONE
(Università degli Studi di Urbino Carlo Bo)

ILVO DIAMANTI
(Università degli Studi di Urbino Carlo Bo)

FRANCESCO FISTETTI
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

GIACOMO MARRAMAO
(Università degli Studi di Roma Tre)

FRÉDÉRIC VANDENBERGHE
(Università di Stato di Rio de Janeiro, IESP-UERI)

Antonio
De Simone

IL PRIMO HABERMAS

Ritratti di pensiero

La teoria critica, i classici e la contemporaneità

Morlacchi Editore U.P.

Noi chiamiamo un classico chi con la sua opera
ci è rimasto contemporaneo […]. Invece, noi filosofi viventi,
che in ogni caso siamo piuttosto dei professori di filosofia,
restiamo contemporanei dei nostri contemporanei.

Jürgen Habermas

Su nessun autore ho scritto senza averne prima ricevuto
un impulso intellettuale. Di ciascuno di loro
potrei immediatamente citare l'idea
che ha influenzato il corso del mio pensiero.

Jürgen Habermas

Prima edizione: 2017

Ristampe 1.
2.
3.

ISBN/EAN: 978-88-6074-909-3

copyright © 2017 by Morlacchi Editore, Perugia. Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata. Mail to: redazione@morlacchilibri.com www.morlacchilibri.com. Finito di stampare nel mese di ottobre 2017 da Digital Print-Service, Segrate (Milano).

Indice

Prefazione 9

Capitolo I
CONFLITTO, POLITICA E POTERE
La contingenza agonica dell'umano: il primo Habermas tra Machiavelli, Hobbes e Vico 19

Capitolo II
LO SPAZIO PUBBLICO DELLA RAGIONE
Habermas e la sfera pubblica 65

Capitolo III
ERLEBNIS, INTERSOGGETTIVITÀ E COMUNICAZIONE LINGUISTICA
La metacritica filosofica di Jürgen Habermas in "Conoscenza e interesse": perché Dilthey? 87

Capitolo IV
IL RAPPORTO VITALE: L'IO E LE SFERE DI COMUNANZA
Passaggi nella filosofia della comprensione: Habermas attraverso Dilthey e oltre 115

Capitolo V
CONOSCENZA, INTERESSE E RAGIONE EMANCIPATIVA
Habermas tra Dilthey, Freud e Gadamer 165

Capitolo VI
ERMENEUTICA, PSICOANALISI E TEORIA CRITICA
Habermas tra Freud e Ricoeur 237

Capitolo VII
IL GRANDE DISORDINE: ANATOMIA DELLA CRISI
Habermas e il capitalismo: teoria politica e filosofia sociale 253

Capitolo VIII
CULTURA, STORIA, EVOLUZIONE SOCIALE
Habermas e il materialismo storico 301

Indice dei nomi 379

Prefazione

Queste mie pagine sono state pensate nell'abitare umano del mio "tempo urbinate" nel quale scrivendo di cultura, filosofia e politica ho trasmigrato da un libro all'altro, senza accorgermene, sempre e comunque pressato da temi del pensiero e da figure problematiche della storia. Un tempo in cui per vivere da moderno e comprendere il contemporaneo non ho mai dismesso – nel disagio del presente che procede oltremodo catallattico – l'impegno critico di superare la lacuna ineffabile dell'ignoranza, di rileggere i classici e di riservare alla filosofia la possibilità di far sentire ancora la sua voce e rinnovare la sua aspirazione ineludibilmente pratica e politica (cfr. R. Fabbrichesi, *Cosa si fa quando si fa filosofia?,* Milano 2017*). In esse, con sguardo retrospettivo, mi accorgo di aver abusato piacevolmente delle mie energie nel leggere e scrivere. Nel loro insieme, concepite e realizzate nella forma di "ritratti di pensiero" eseguiti a pennellate dal tocco intenso di colore che disegnano sin nei particolari il soggetto preso in tema, si presentano tra l'altro anche come un selettivo commento ad alcuni dei nodi tematici e a determinate questioni fondamentali a cui intende dare risposta il complesso itinerario culturale, filosofico, politico e sociale intrapreso dal* primo Habermas[1] *nei confronti della tradizio-*

1. Sull'opera di Jürgen Habermas rinvio il lettore ai miei numerosi *studi habermasiani*, di cui si dà notizia nella «Nota bibliografica» posta in appendice in A. De Simone, *Passaggio per Francoforte. Attraverso Habermas*, Perugia 2010, pp. 295-298. Sugli sviluppi problematici del pensiero di Habermas, cfr.: A. De Simone, *Tradizione e modernità. Ermeneutica, filosofia pratica e teoria politica nel primo Habermas*,

ne del pensiero occidentale in generale e, in particolare, dell'esperienza intellettuale conosciuta come Teoria Critica *(kritische Theorie) che è storicamente riconducibile alla cosiddetta Scuola di Francoforte*[2] *e*

Urbino 1993²; Id., *Dalla metafora alla storia. Modelli ermeneutici, filosofia e scienze umane: saggi su Ricoeur, Gadamer e Habermas*, Urbino 1995; Id., *Habermas. Le metamorfosi della razionalità e il paradosso della razionalizzazione*, Lecce 1999² (1988¹); Id., *Oltre il disincanto. Etica, diritto e comunicazione tra Simmel, Weber e Habermas*, Lecce 2006; Id., *Intersoggettività e norma. La società postdeontica e i suoi critici*, Napoli 2008; Id., *Per Habermas*, con L. Alfieri *et. al.*, Perugia 2009; Id., *Passaggio per Francoforte. Attraverso Habermas*, Perugia 2010; Id., *Dislocazioni del politico. Tra responsabilità e democrazia. Simmel, Weber, Habermas, Derrida*, Perugia 2011²; Id., *Conflitto e socialità. La contingenza dell'antagonismo*, Napoli 2011; Id., *L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Un storia filosofica*, Milano 2014. Sulla *biografia intellettuale* di Habermas, cfr. R. Wiggershaus, *Jürgen Habermas*, Hamburg 2004; S. Müller-Doohm, *Jürgen Habermas. Eine Biographie*, Berlin 2014. Per i riferimenti bibliografici *di* e *su* Jürgen Habermas, cfr. R. Görtzen, *Jürgen Habermas: Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur 1952-1981*, Frankfurt a.M. 1982; R. Görtzen, *Habermas: Werk und internationale Wirkung,* in D. Horster, *Jürgen Habermas*, Stuttgart 1991, pp. 130-163 e Id., *Jürgen Habermas, una bibliografia*, in D. Rasmussen, *Leggere Habermas*, tr. it. di A. Ferrara, Napoli 1993, pp. 155-194; L. Corchia, *Jürgen Habermas. A Bibliography. 1. Works of Jürgen Habermas (1952-2015)*, Pisa 2016 e Id., *Jürgen Habermas. A Bibliography. 2. Studies on Jürgen Habermas* (1962-2015), Pisa 2016.

2. Sulla *Scuola di Francoforte*, cfr. G.E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Bologna 1968; A. Schmidt, G.E. Rusconi, *La Scuola di Francoforte*, Bari 1972; G. Pasqualotto, *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte (Adorno, Horkheimer, Marcuse)*, Verona 1974; J.M. Vincent, *La théorie critique dell'École de Francfort*, Paris 1976; P.V. Zima, *Guida alla Scuola di Francoforte*, tr. it. di G.M. Meriggi, Milano 1976; M. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, tr. it. di N. Paoli, Torino 1979; S. Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundation of Critical Theory*, New York 1986; R. Geuss, *L'idea di una teoria critica. Habermas e la Scuola di Francoforte,* tr. it. di E. Moriconi, Roma 1989; P.-L. Assoun, *L'École de Francfort*, Paris 1990²; R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, tr. it. di P. Amari, E. Grillo, Torino 1992; R. D'Alessandro, *La Teoria Critica in Italia. Letture italiane della Scuola di Francoforte*, Roma 2003; AA.VV., *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, a cura di E. Donaggio, Torino 2005; A. Honneth, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, tr. it. e intr. di A. Carnevale, Lecce 2012; R. D'Alessandro, F. Giacomantonio, *Nostalgie francofortesi. Ripensando Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas*, Milano 2013. Sulla variegata esperienza storico-intellettuale della *Scuola di Francoforte* che caratterizza, nelle peculiari differenze di stili di pensiero e strategie teoriche, i suoi tre principali profili generazionali (Horkheimer-Adorno, Habermas e Honneth), cfr. J.-M. Durand-Gasselin, *L'École de Francfort*, Paris 2012; L. Baldassarre, *La Scuola di Francoforte. Una introduzione*, Firenze 2016; S. Jeffries, *Grand Hotel Abyss. Lives of the Frankfurt School*, London 2016.

che segna profondamente la sua biografia (cfr. S. Müller-Doohm, *Jürgen Habermas. Eine Biographie*, cit.)[3]. *Queste pagine, inoltre,*

3. Al riguardo, sul pensiero e l'opera di Habermas, cfr. tra gli altri Th. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge (Mass.) 1978 (rev. ed. 1982); J.B. Thompson-D. Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*, London 1982; R. Roderick, *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, New York 1986; J.M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris 1987; D. Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven 1987; S.K. White, *The Recent work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge 1988; D. Rasmussen, *Reading Habermas*, Cambridge (Mass.) 1990 (tr. it. di A. Ferrara, *Leggere Habermas*, cit.); J. Braaten, *Habermas's Critical Theory*, Albany 1991; M. Cooke, *Language and Reason: A Study of Habermas's pragmatics*, Cambridge (Mass.) 1994; W. Outhwaite, *Habermas. A Critical Introduction*, Cambridge 1994; S.K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge 1995; Ch. Bouchindhomme-R. Rochlitz (a cura di), *Habermas, la raison, la critique*, Paris 1996; D. Rasmussen, *The Habermas Readers*, Cambridge 1996; A. Münster, *Le Principe Discussion. Habermas et le tournant communicationnel de la théorie critique*, Paris 1998; P. Dews (eds.), *Habermas: a Critical Reader*, Oxford 1999; S. Haber, *Habermas et la sociologie*, Paris 1998; D. Horster, *Jürgen Habermas zur Einführung*, Hamburg 1999; S. Haber, *Habermas, une introduction*, Paris 2001; Y. Cusset, *Habermas, l'espoir de la discussion*, Paris 2001; Ch. Bouchindhomme, *Le vocabulaire de Habermas*, Paris 2002; R. Rochlitz (éd.), *Habermas, l'usage public de la raison*, Paris 2002; D.W.S. Owen, *Between Reason and History. Habermas an the Idea of Progress*, New York 2002; R. Wiggershaus, *Jürgen Habermas*, Hamburg 2004; A. Dupeyrix, *Comprendre Habermas*, Paris 2009; H. Brunkhorst, R. Kreide, C. Lafont (a cura di), *Habermas Handbuch*, Stuttgart-Weimar 2009; F. Vandenberghe, *A Philosophical History of German Sociology*, New York 2009; D. Ingram, *Habermas. Introduction and Analysis*, Ithaca-London 2010; M. Iser, D. Strecker, *Jürgen Habermas. Zur Einführung*, Hamburg 2010; F.M. Tomboué, *Jürgen Habermas et le défi intersubjectif de la philosophie*, Paris 2011; Id., *Jürgen Habermas et le tournant délibératif de la philosophie*, Paris 2011; C.J. Emden, D. Midgley (ed. by), *Beyond Habermas. Democracy, Knowledge, and Public Sphere*, Oxford 2012; H. Wessler, *Habermas und die Medien*, Wiesbaden 2014; I. Aubert, *Habermas. Une théorie critique de la société*, Paris 2015; G. Römpp, *Habermas leicht gemacht. Eine Einführung in sein Denken*, Weimar-Wien 2015; H. Baxter, *Habermas and Law*, London 2017; M. Hofmann, *Habermas's Public Shere. A Critique*, New York 2017. Tra gli studi monografici italiani, cfr. G. Gozzi, *Linguaggio Stato Lavoro. Jürgen Habermas: teoria e ideologia*, intr. di P.A. Rovatti, Firenze 1980; S. Maffettone, *Critica e analisi. Saggio sulla filosofia di Jürgen Habermas*, Napoli 1980; S. Belardinelli, *Scienza e filosofia pratica. Saggio su J. Habermas*, Urbino 1983; M. Protti, *L'itinerario critico. Tre Studi su J. Habermas*, Milano 1984; G. Cunico, *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Torino 1988; M. Ostinelli-V. Pedroni (a cura di), *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su J. Habermas*, Milano 1992; M.L. Perri, *Il mutamento di paradigma e la «patologia sociale» in Jürgen Habermas*, Ancona 1994; M. Rosati, *Consenso e razionalità. Riflessioni sulla teoria dell'agire comunicativo*, Roma 1994; W. Privitera, *Il luogo della critica. Per Leggere Habermas*, Soveria Mannelli 1996; S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Roma-Bari 2000. Cfr. inoltre i

hanno prevalentemente origine da un interesse di ricerca sviluppatosi nel corso del mio "magistero filosofico" avviato già da quarant'anni, nel quale hanno preso forma e hanno mostrato tutta la loro intrinseca e consistente unità nello stile argomentativo e critico sempre sostenuto dalla persuasione di avere a che fare con l'opera di un filosofo non solo enciclopedico e sempre proteso al dialogo con i suoi interlocutori e critici (a volte implacabili), ma anche espressione di un'alta intelligenza speculativa capace di elaborare un originale "discorso della critica" e di un problematico "pensiero del sociale" – incarnato nella dimensione espressiva e comunicativa, intersoggettiva, dei soggetti individuali (cfr. I. Aubert, *Habermas. Une théorie critique de la société*, cit.) *– su scala postnazionale nel contesto della società postsecolare. Muovendosi costantemente nell'intreccio dialettico che avviluppa pervasivamente il complesso rapporto tra ideale e reale* (cfr. F. Gregoratto, *Il doppio volto della comunicazione. Normatività, dominio e critica nell'opera di Jürgen Habermas*, cit.), *e, nel suo successivo sviluppo problematico, tra fatti normativi e condizione intersoggettiva nella costellazione ambivalente e accidentata della sfera pubblica tra modernità e mondi globali* (cfr. A. De Simone, *Intersoggettività e norma. La società postdeontica e i suoi critici*, cit.), *l'intero sviluppo del paradigma filosofico, etico-giuridico, teorico-politico e sociologico approntato da Habermas – costantemente impegnato a disvelare le dinamiche del conflitto, la dialettica del dominio, le metamorfosi del potere e le topografie della*

---

contributi recenti di F. Giacomantonio, *Introduzione al pensiero politico di Habermas. Il dialogo della ragione dilagante*, Milano 2010; B. Collina, *Linguaggio, razionalità e sfera pubblica. La nozione di democrazia nella filosofia di Jürgen Habermas*, Bologna 2012; G. De Angelis, *Verso una società razionale. Il pensiero di Jürgen Habermas*, Roma 2012; S. Mollicchi, *Politica, verità e consenso. Saggio su Habermas e Putnam*, Pisa 2012; F. Gregoratto, *Il doppio volto della comunicazione. Normatività, dominio e critica nell'opera di Jürgen Habermas*, Milano 2013; R. D'Alessandro, *Per una nuova critica della società. Jürgen Habermas prima dell'agire comunicativo*, Roma 2016; F. Di Sciullo, *Jürgen Habermas*, in F.M. Di Sciullo, F. Ferraresi, M.P. Paternò, *Profili del pensiero politico del Novecento*, Roma 2017[1] (cap. 11); L. Ceppa, *Habermas. Le radici religiose del Moderno*, Brescia 2017; L. Corchia, *I compiti di una teoria critica della società. Il percorso intellettuale di Jürgen Habermas*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», n. 1, 2017, pp. 5-30.

socialità fra teoria critica, filosofia politica e diagnosi della democrazia (cfr. A. De Simone, *Conflitto e socialità. La contingenza dell'antagonismo*, cit.) – *non solo ha dimostrato di essere consustanzialmente connotato dall'interesse per la* critica *(Kritik) delle contraddizioni e patologie sociali, ma ha altresì dimostrato di praticare un originale stile* "metacritico" *dell'argomento filosofico quale dimensione precipua della stessa* Teoria Critica (cfr. G. Kortian, *Métacritique,* Paris 1979; A. De Simone, *Tradizione e modernità. Ermeneutica, filosofia pratica e teoria politica nel primo Habermas*, cit.; Id., *Passaggio per Francoforte. Attraverso Habermas*, cit.).

Libri, "Lectiones", corsi e seminari universitari, conferenze, forum culturali, tante letture e molto studio testuale di fonti e di bibliografia critica sono le circostanze che in tempi e luoghi differenti hanno occasionato la genesi e la composizione di questo volume: un lavoro improbo che ha messo a dura prova la mia ipseità: un'esperienza dalla quale ho tratto l'insegnamento permanente che essere umani si diventa anche *studiando e applicando la pratica filosofica. Congiuntamente a tutto ciò si sono altresì sovrapposti nella sua trama testuale esercizi di pensiero in atto, traiettorie filosofiche, protocolli ermeneutici e materiali culturali che cercano di disvelare – attraverso Habermas dopo Habermas – i differenti modelli, paradigmi e fatti normativi nel discorso filosofico della modernità e nelle frontiere che includono ed escludono i soggetti e le società, l'io, il tu e il noi nei confronti delle condizioni della libertà, della giustizia e della riproducibilità sociale nella contemporaneità. Inoltre, una serie di riflessioni esposte e ragionate in alcuni miei volumi precedenti hanno arricchito l'orizzonte problematico e critico che via via si è oggettivato nell'intrico della sua architettura espositiva e argomentativa. Una navigazione storico-culturale, filosofico-politica e sociale che ha conosciuto molte* stazioni di passaggio, *nelle quali sono stato sempre coadiuvato dal dibattito serrato con gli interlocutori (studiosi e studenti, dottorandi, amici e colleghi, interpreti e critici) che hanno dialogato con la mia lingua e voce di pensiero poi tradotte in prosa: un flusso interiore*

e continuo di logos e phoné che ha di-segnato il fuori della scrittura.

I temi e i problemi affrontati in questa mia opera sul filosofo tedesco e sulle diverse figure di autori "classici" quivi discussi, commentati e assunti non solo come "personaggi concettuali" con i quali si è confrontata la riflessione teoretica del primo Habermas*, ma visti altresì come passaggi essenziali dell'intelligenza del moderno (con i quali io stesso mi sono confrontato senza per altro che ciò si configurasse come una mera adesione empatica alla loro parola, anche se, credo, le mie preferenze a volte sono comunque emerse), altro non esprimono che il bisogno di analizzare e valutare il ruolo che ha svolto la* Teoria critica della società *nelle sue metamorfosi storiche e nella sua funzione pubblica nonché nel suo rilevante riflesso sul tenore critico della* filosofia politica e sociale contemporanea*. Un atto interpretativo in cui è sempre implicito l'*agire politico *connesso dialetticamente alla vita e alla metamorfica costituzione della* intersoggettività*, in un'epoca, come la nostra, di "crisi senza fine"* (cfr. M. Ravault d'Alonnes, *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, Paris 2012; E. Morin, *Per una teoria della crisi*, tr. it. di M. Cerami, Roma 2017)*, di grande spaccatura dis-egualitaria tra individualità e società, pervasa da sfere pubbliche diasporiche e deterritorializzate, da forme di soggettività instabili e ibride, da un "universale multiplo" generato da sempre nuove "mutazioni" che ci costringono a ripensare con nuovi parametri gli statuti antropologici e ontologici del rapporto tra l'uomo e le cose, fra naturale, umano e artificiale* (cfr. E. Lisciani-Petrini, *Vita quotidiana. Dall'esperienza artistica al pensiero in atto*, Torino 2015)*. Un tempo del mondo e della vita, dove, come è acclamato dalla attuale configurazione che non solo la perturbazione antropologica europea ma anche il mondo globale vanno assumendo tra disordine, conflitto e in-differenza, non soltanto non è dato attingere a forme di verità dal "cielo stellato" sopra di noi ma neppure sondare nel profondo dell'io singolare e irripetibile di ognuno una "legge" morale capace di indicare la via per la ricerca di se stessi e della propria autenticità e libertà.*

Un mondo nel quale non solo da più parti si chiede e si rivendica una "democratizzazione della democrazia", ma nel quale lo stesso concetto politico e filosofico moderno di "rivoluzione" viene ad essere radicalmente messo in questione e riletto criticamente (cfr. M. Petrovic, a cura di, *Revolution and Subjectivity*, Madrid 2011; F. Grosser, *Theorien der Revolution zur Einführung*, Hamburg 2013; J.-C. Milner, *Relire la Révolution*, Paris 2016). *Un* conflitto immanente *consustanziale di interessi e di valori, tra luci e ombre, tra interno ed esterno, pervade le nostre identità mai compiutamente date e conciliate perché erose e scavate dall'ineludibile alterità, dalla* agonica contraddizione antropologica *che segna di sé l'inquieto vincolo dell'umano che sempre più emblematicamente consuma nel nostro tempo il suo transito epocale verso mondi glocalizzati* (cfr. S. Franchi, M. Marchesini, a cura di, *Filosofia dei mondi globali. Conversazioni con Giacomo Marramao*, Torino 2017).

Il primo Habermas. Ritratti di pensiero è *pertanto un volume che esamina e ricostruisce – nello stile della narrazione e della postura filosofica che interpellano nella scena del mondo umano i propri "personaggi concettuali" – sia il fare filosofico che si dispiega nel "primo" programma scientifico di Jürgen Habermas mediante una selezione critica della sua vita filosofica incarnata, dopo gli anni Cinquanta, in particolare negli anni Sessanta e Settanta del Novecento, sia le aree tematiche nei cui confronti egli ha praticato l'intelletto filosofante della sua parola e della sua scrittura: il tutto al fine di facilitare contestualmente la lettura e la comprensione dell'architettonicità e del significato d'insieme dell'importante e cospicuo* opus primum *habermasiano. Una finalità intrinseca e collaterale di questo libro consiste anche nel far emergere in filigrana – nella forma di "ritratti di pensiero" – il considerevole contributo che Habermas ha offerto nell'interpretare figure rappresentative e problemi emblematici della* storia della filosofia, *della* teoria politica *e della* teoria sociale *moderne e contemporanee attraverso il suo peculiare metodo* metacritico *ancora oggi di*

impareggiabile valore culturale per leggere il destino e i dilemmi della ragione *nell'ineffabilità del* Moderno *nella loro falda filosofica e politica come nella loro contingenza storica. Il "primo" Habermas come autore (nel) contemporaneo è un filosofo che con la propria e peculiare "politicità" non ha mai dismesso di ri-leggere criticamente nella* contemporaneità *anche i* classici *del passato avendo la consapevolezza che gli stessi comunque possono essere considerati dei "grandi rivoluzionari" della storia, pensieri viventi, pensieri "precedenti" che hanno reso possibile al pensiero di procedere oltre la "lacuna" dell'ignoranza. Che Habermas abbia espresso egli stesso la statura del classico e che egli nel suo essere un "nostro contemporaneo" a sua volta abbia avuto la consapevolezza di pensare e scrivere già come un classico vivente lo deciderà la storia, oltre il futuro. Oggi, comunque, sia i tempi biografico-intellettuali vissuti dal filosofo tedesco sia quelli storiografici compiuti dalla critica sono diventati maturi per consegnare al lettore uno studio monografico autonomo che sappia restituire l'originale configurazione dell'itinerario intrapreso dal "primo" Habermas, necessario per la comprensione completa dell'intero suo successivo cammino di pensiero intrapreso* a partire *dagli anni Ottanta/Novanta con la sfida intersoggettiva della filosofia e la svolta deliberativa della teoria etico-giuridica e politica, oltre l'esperienza francofortese, negli scenari della cultura filosofica occidentale.*

Forse con Habermas si consuma una fase epocale degli stili filosofici che possono investire il contemporaneo *con la dovuta complessità di pensiero quale strumento necessario per leggerlo e interpretarlo, una fase di disorientamento dell'Occidente, una fase di ambigua ed enigmatica dischiusura e/o di naufragio del senso nella sua erranza nelle pieghe del mondo, nel teatro del mondo. Di fatto, qui di seguito, presentare come autore le proprie intenzioni al lettore è quasi sempre un'avventura dello spirito ai limiti della vertigine intellettuale. Si rischia il più delle volte di trascurare qualche dettaglio comunque necessario a spiegare l'insieme della pagina nel vortice della progressiva testualità della scrit-*

tura. Ciò può riflettersi anche nella relazione con i particolari tematici e concettuali che qui del pensiero del primo Habermas *e del suo esercizio filosofico ho inteso "ritrarre". Certamente qualche passaggio (ovviamente non considerato minore, ma non per questo trascurabile) potrebbe essere stato non selezionato dalla mia narrazione filosofica, ma, come sappiamo, particolare e totalità, frammento e sistema intrattengono pur sempre una ineffabile dialettica logica e concreta. Nel mondo della comunicazione dell'umano, un campo agonico e agonistico, le cose vanno così e la filosofia, in quanto tale, ne è parte costitutiva, anche nelle tracce di pensiero oggettivato in scrittura, che essa deposita nell'archivio generale dei saperi oltre l'appiattimento della superficie della quotidianità.*

In un altro mio libro che comparirà successivamente al presente ho affrontato una ricostruzione complessiva del pensiero filosofico-politico percorso da Habermas dagli inizi degli anni Ottanta del Novecento ad oggi e che considero, in quanto tale, un'opera "gemella" nei confronti di questa che consegno ora al lettore. Occuparmi di Habermas per me non è soltanto fare-storia-della-filosofia, ma anche fare-filosofia nell'implicazione che il mondo storico, culturale, sociale e politico comporta per l'interpretazione di importanti problemi aderenti ai fatti e alle forme di vita che connotano l'inquieto vincolo dell'umano.

Ringrazio Davide D'Alessandro e Alberto Simonetti che hanno curato, nell'editing del libro, la correzione delle bozze e la redazione dell'indice dei nomi.

Urbino, estate-autunno 2017 *A.D.S.*

Capitolo I

CONFLITTO, POLITICA E POTERE

La contingenza agonica dell'umano: il primo Habermas tra Machiavelli, Hobbes e Vico

Com'è acclamato, nel panorama filosofico-politico del Novecento[1] e, in particolare, agli inizi degli anni Sessanta, entro una più ampia diagnosi critica della modernità[2] e nella cornice problematica segnata dalla cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* sviluppatasi principalmente nell'area degli studi storici (O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck), delle scienze politiche (L. Strauss, E. Voegelin, W. Hennis) e delle discipline filosofiche (J. Ritter, H. Kuhn, K.-H. Ilting, H. Arendt, H.-G. Gadamer, M. Riedel, O. Höffe, E. Vollrath) di lingua tedesca[3], già il

1. Cfr. R. Bodei, *La filosofia del Novecento (e oltre)*, Milano 2015; F. Fistetti, *Il Novecento nello specchio dei filosofi. Linguaggi, immagini del mondo, paradigmi*, Messina-Firenze 2013.
2. Al riguardo, tra gli altri, cfr. M. Berman, *L'esperienza della modernità*, tr. it. di V. Valli, Bologna 1985; J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, tr. it. di Emilio ed Elena Agazzi, Roma-Bari 1987; C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna 1988; D. Harvey, *La crisi della modernità*, tr. it. di M. Viezzi, Milano 1993; F. Jameson, *Una modernità singolare. Saggio sull'ontologia del presente*, tr. it. di B. Gastaldello ed E. Marongiu, intr. di C. Benedetti, Milano 2003; Z. Bauman, *Modernità e ambivalenza*, tr. it. di C. D'Amico, Milano 2010; P. Wagner, *Modernità. Comprendere il presente*, tr. it. di G. Durante, Torino 2012. Su Habermas e la modernità, cfr. R.J. Bernstein, *Habermas and Modernity*, Oxford 1985.
3. Un'esposizione completa della *Rehabilitierung* con tutti i necessari riferimenti bibliografici si trova in: M. Riedel (hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*,

"primo" Habermas[4] aveva messo in evidenza come l'approccio epistemologico-ermeneutico moderno alla (forma) politica si sia presentato come diametralmente opposto a quello classico, soprattutto per tre particolari e ben determinati punti. In primo luogo, nella modernità la politica è separata dalla morale, almeno dal punto di vista che della prima (la politica) ne ha la moderna *social philosophy*; e questa separazione della politica dalla morale, secondo il primo Habermas, può essere fatta risalire principalmente a Machiavelli e Moro. A riprova di ciò si legga una nota a piè di pagina di un suo importante saggio del 1960 dal titolo *Über das Verhältnis von Politik und Moral* (*Sul rapporto fra politica e morale*) laddove egli scrive:

> Il problema del rapporto fra politica e morale è moderno; può venir posto soltanto dopo che l'unità di *nomos* ed *ethos*, ovvia nella teoria tradizionale della politica, è divenuta problematica con la dissoluzione nominalistica del diritto naturale classico. Hobbes fonda la politica come scienza nel senso moderno: essa non ha più a che fare primariamente con la questione pratica del giusto agire, bensì con la questione tecnica della giusta istituzione della società (Moro) e del giusto procedimento dell'affermazione del potere (Machiavelli). La separazione tra politica e morale implica anche quella fra legalità e moralità[5].

---

2 voll., Freiburg i. Br., 1972-74; F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in AA.VV., *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di C. Pacchiani, Abano-Terme-Padova 1980, pp. 11-97 e Id., *Filosofia pratica*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma 1998 (ivi bibliografia); per un'analisi filosofica e critico-ricostruttiva, cfr. inoltre E. Berti, *Filosofia pratica*, Napoli 2004 (ivi bibliografia).

4. Cfr. A. De Simone, *Tradizione e modernità. Ermeneutica, filosofia pratica e teoria politica nel primo Habermas*, cit.

5. Cfr. J. Habermas, *Sul rapporto fra politica e morale*, in Id., *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di E. Agazzi, Milano 1983, p. 109 (d'ora in poi *DR*).

Thomas Hobbes

Niccolò Machiavelli

Thomas More

In effetti, nel *Principe* (XVIII) Machiavelli afferma che: «Uno principe […] non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo Stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione». Come osserva Habermas nel saggio *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna* del 1961[6], in Machiavelli la virtù privata è scissa da quella politica, per cui la saggezza pratica dei privati obbligati alla vita buona è, a sua volta, scissa dalla saggezza tecnica dei politici (cfr. *PP*, p. 92). Machiavelli, scrive Habermas, «assume come fine della tecnica politica l'affermazione del potere principesco dall'esterno e l'unità e l'obbedienza dei sudditi all'interno. Egli isola le operazioni necessarie a questo fine da tutti gli altri presupposti di carattere sociale: l'azione politica è sciolta da vincoli tradizionali e morali, e il politico deve presupporre che anche gli altri agiscano senza tali vincoli» (ivi, p. 93). Nel mondo disincantato della *Realpolitik* di Machiavelli si consuma, secondo Habermas, la trasformazione dell'atteggiamento epistemologico-ermeneutico e pratico che si ha nei confronti della (forma) politica: *dalla politica in quanto sapere pratico degli «an-*

6. Cfr. J. Habermas, *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, tr. it. di A. Gajano *et al.*, presentazione di G.E. Rusconi, Bologna 1973 (d'ora in poi *PP*).

ciens» all'arte pragmatica della tecnica del potere e dell'organizzazione della società dei «*modernes*». Machiavelli, come sottolinea il primo Habermas,

> riduce il sapere pratico della politica ad abilità tecnica. Anche per gli antichi un politico che avesse incarichi di governo doveva possedere, oltre alla saggezza, una certa capacità, come la padronanza dell'economia e della strategia. Ma in Machiavelli, della politica, resta soltanto la perizia artigianale dello stratega: egli infatti parla dell'arte della guerra in senso letterale e di una abilità caratteristica di una politica concepita esclusivamente dal punto di vista strategico. In tal modo la politica diventa un'«arte» che non ha precedenti nel canone delle arti tradizionali, la vera scoperta di Machiavelli. Quest'arte della guida degli uomini è a suo modo anche una capacità tecnica ma, cosa inconcepibile per gli antichi, ha come materiale della lavorazione il comportamento umano invece degli oggetti della natura. Il comportamento degli uomini, e in particolare i loro impulsi dell'affermazione di sé e alla sottomissione, costituiscono la materia che il principe artigiano deve modellare (ivi, p. 98).

Machiavelli, sappiamo, si procurava le proprie conoscenze e indagini psicologiche riguardanti la natura del comportamento umano attraverso l'uso costante e sapiente del metodo casistico dello storico anche se, come osserva criticamente Habermas, il suo intento tecnico principale era poi quello di considerare «la politica un sapere in vista del potere, per instaurare un *regnum hominis* su una storia assoggettata all'uomo» (ivi, p. 99). Ribadendo con incisività il principio dell'uniformità degli accadimenti che caratterizza la vicenda umana, Machiavelli così si esprime: «Sogliono dire gli uomini prudenti, e non a caso né immeritatamente, che chi vuole vedere quello che ha a essere, consideri quello che è stato: perché tutte le cose del mondo in ogni tempo hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi. Il che nasce perché

essendo quelle operate dagli uomini, che hanno ed ebbero sempre le medesime passioni, conviene di necessità che le sortischino il medesimo effetto»[7]. Ora, nel «perseguire il suo proposito di scoprire delle regolarità, in genere lo studioso della natura ha immediatamente sottomano i casi concreti. A prescindere da certi problemi dell'astronomia, della geologia e di alcuni altri rami del suo ambito del sapere, egli è in condizioni di porsi sotto gli occhi in quantità, a suo piacimento, gli oggetti della sua osservazione. Di regola egli può creare i processi dell'esperimento, i suoi concetti e principi si fondano in larga parte su esperienze proprie o quanto meno su esperienze sensibili e ripetibili in via di principio. Fisica e chimica, e anche psicologia e medicina trovano i loro oggetti di osservazione dati nel presente e hanno un certo margine per l'esperimento da effettuare arbitrariamente. Il materiale per la scienza di Machiavelli è invece fornito soprattutto dal passato […]. Le sue opere dimostrano che egli ha seguito con la massima attenzione il proprio tempo; ma, per l'essenziale, egli è costretto a ricorrere alla storia: allo studioso di politica, oltre al presente, è il passato che deve fornire gli esempi dai quali dedurre le regolarità». E se la società «si fonda non solo sul dominio della natura in senso stretto, non solo sull'invenzione di nuovi metodi di produzione, sulla costruzione di macchine, sul mantenimento di un determinato grado di salute, ma in pari misura sul dominio degli uomini»; allora ne consegue che «l'insie-

7. Cfr. N. Machiavelli, *Opere*, a cura di M. Bonfantini, Milano-Napoli 1954, p. 412. Su Machiavelli, rinvio il lettore a: A. De Simone, *Machiavelli. Il conflitto e il potere. La persistenza del classico*, Milano 2013 (ivi bibliografia); Id., *L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Una storia filosofica*, Milano 2014, pp. 35-74 e A. De Simone, D. D'Alessandro, *Intervista a Machiavelli. Tra cultura, filosofia e politica*, Perugia 2016 (2017[1]); cfr. inoltre P. Larivaille, *Letture machiavelliane*, Roma 2017 e G. Borrelli, *Machiavelli, ragion di Stato, polizia cristiana. Genealogie 1*, Napoli 2017. Sulla vita di Machiavelli v. tra l'altro E. Benner, *Essere volpe. Vita di Niccolò Machiavelli*, tr. it. di L. Matteoli, Firenze 2017.

me delle vie che conducono a questo risultato, e dei provvedimenti che servono al mantenimento di questo dominio, si chiama politica». Per questi motivi, dunque, è possibile ritenere certamente che la «grandezza» di Machiavelli consista proprio nel fatto che «agli albori della nuova società egli ha riconosciuto la possibilità di una scienza della politica che nei suoi principi corrisponde alla fisica e alla psicologia moderne, e di averne formulato in modo semplice e preciso i lineamenti fondamentali». Queste ultime considerazioni, qui ampiamente chiosate, e di cui non ho dichiaratamente svelato la paternità, non appartengono ovviamente al primo Habermas, bensì al suo *maître à penser* Max Horkheimer, che così aveva scritto di Machiavelli nel suo libro *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (del 1930)[8].

È di un qualche significato, infatti, rilevare che a questa suggestiva interpretazione di Horkheimer, il primo Habermas non risparmi neppure le sue critiche allorquando obietta che essa finisce inevitabilmente con il forzare il senso complessivo del pensiero di Machiavelli proprio «nella misura in cui l'abilità della presa e della conservazione del potere risulta sì da una trasposizione della *téchne* artigianale nel campo della prassi, fino ad allora riservato alla *phrónesis*, ma manca ancora completamente della precisione scientifica della *tecnica calcolata*» (*PP*, p. 99). Pertanto, osserva ancora Habermas, «l'esigenza di una fondazione della politica secondo i principi dell'ideale scientifico galileiano può essere posta, rigorosamente, soltanto all'interno di una visione meccanicistica del mondo» (*ibid.*). In

8. M. Horkheimer, *Machiavelli e la visione psicologica della storia*, in Id., *Gli inizi della filosofia borghese della storia. Da Machiavelli a Hegel*, tr. it. di G. Backhaus, Torino 1978, pp. 5-6. Su Horkheimer lettore e interprete di Machiavelli, cfr. M.A. Falchi Pellegrini, *Horkheimer e Machiavelli*, in AA.VV., *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*, a cura di L.M. Bassani e C. Vivanti, Milano 2006, pp. 249-266.

secondo luogo, con la transizione alla modernità politica si impone storicamente la problematica della organizzazione di uno Stato-apparato in quanto problema peculiarmente tecnico: «Per Hobbes – scrive Habermas – la massima di Bacone *scientia propter potentiam* è già ovvia: la specie umana deve il suo progresso massimamente alla tecnica e, in primo luogo, alla tecnica politica del corretto ordinamento dello Stato» (ivi, p. 78). In terzo luogo, infine, con l'affermazione storico-politico e culturale della prima modernità, la *social philosophy*, fondata ormai scientificamente, pretende definitivamente di indicare: (1) le condizioni del corretto ordine dello Stato e della società, indipendentemente dal luogo, dal tempo e dalle circostanze, e tali da garantire una fondazione durevole della vita associata; (2) la traduzione e/o applicazione di questo complesso di conoscenze è ora affidato al dispositivo tecnico della costruzione di un corretto ordine dello Stato e della società, per cui «non c'è più bisogno del saggio agire reciproco degli uomini, ma di una produzione correttamente calcolata di regole, rapporti ed istituzioni» (ivi, p. 80); (3) l'agire determinato degli interessi e delle passioni che caratterizza il comportamento degli uomini viene ora preso in considerazione soltanto ed unicamente come «materiale»: detto altrimenti, gli «ingegneri sociali» del corretto ordine dello Stato e della società «possono prescindere dalle categorie del rapporto etico e limitarsi alla costruzione delle condizioni nelle quali gli uomini, come oggetti naturali, sono necessitati ad un comportamento calcolabile» (*ibid.*).

Con il definitivo «divorzio» che si decreta nella storia e nella critica della dialettica moderna tra politica e morale – emblematicamente e paradigmaticamente esemplato sia

dal sorgere della «patogenesi della libertà borghese»[9] che dalla distinzione kantiana fra *Legalität* e *Moralität* –, non soltanto si trasforma l'oggetto-scienza della politica, presentato ora come puro *rapporto tecnico*, ma la stessa politica diventa filosofia *del* sociale, annoverandosi così nel quadro delle moderne scienze sociali. Dell'evoluzione che conduce dalla dottrina politica classica alla moderna *social philosophy* non posso in questa sede ricostruire la descrizione interpretativa propostaci dal primo Habermas in tutti i suoi dettagli. Ciò che qui mette conto di rilevare con e per Habermas, è che tra Aristotele (il punto di vista classico) e Hobbes (il punto di vista moderno), la transizione è assicurata da Tommaso d'Aquino, la cui filosofia sociale costituisce una «peculiare mediazione». Tommaso, pur restando fedele alla tradizione aristotelica nella quale si conserva il nesso fra etica e politica, trasforma però la stessa politica aristotelica in filosofia sociale. In Tommaso, infatti, non soltanto la *civitas* si è inavvertitamente trasformata in *societas*, con la conseguente traduzione del modello politico classico dello *zôon politikón* in *homo naturaliter est animal sociale* (Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I, 96, 4); ma lo stesso «problema centrale della politica antica, la *qualità* del potere, cade, e al suo posto […] subentra piuttosto un ordine domestico e familiare esteso allo Stato, la gerarchia di *status* dei cittadini lavoratori. L'*ordo civitatis* si estende ora al lavoro, che per i Greci era stato una grandezza non politica che il cristianesimo ha riabilitato» (*PP*, p. 96). Tommaso, trasformando di fatto la politica aristotelica in una «filosofia del sociale», pone «ontoteologicamente» il rapporto tra la costruzione dell'*ordo societatis* come *ordine della virtù* e l'ordine della *civitas* come *societas* nella

9. Cfr. R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, tr. it. di G. Panzieri, Bologna 1972.

seguente e problematica alternativa: «Se l'*ordo civitatis* non può più fondarsi sulla *práxis* e sulla *léxis* dei liberi cittadini, sulla pubblicità politica, esso deve d'altra parte, ampliato in *ordo societatis*, poter fondare una legge morale che si concretizza in un'etica di stato (*Stand*), un codice differenziato secondo uffici e ordini, che garantisca una conoscenza assolutamente certa e accessibile a tutti i modelli di comportamento specifici per ogni *status*» (ivi, pp. 86-87). Per il primo Habermas, però, la soluzione «ontoteologica» di Tommaso – «la *lex naturae* fonda l'ordine della *civitas* come *societas* sia ontologicamente a partire dalla connessione del cosmo, sia teologicamente a partire dalla concordanza di questa regolarità cosmica con i comandamenti del Decalogo» (ivi, p. 87) – contiene *in nuce* i presupposti storico-sociali della sua dissoluzione: «il sigillo ontologico, che stava sulla dottrina sociale tomistica, si frantuma perché si frantumano gli stessi rapporti sociali che a quella dottrina conferivano credibilità» (*ibid.*).

Con la crisi storicamente determinata del modello politico tomista e con il frantumarsi dell'ordine della virtù costruito sul diritto naturale si consuma la completa *coupure* con la tradizione: sono ora Machiavelli e Moro[10] a declinare i moderni paradigmi di *politica* e *società*, ora nel disincantato mondo della *Realpolitik* (Machiavelli), ora nel mondo dell'*utopia* (Moro). Pertanto, i tempi moderni decretano che «*salus publica e bonum commune* non possono più essere determinati teleologicamente» (*PP*, p. 88), in quanto si è ormai progressivamente aperto uno spazio che Machiavelli, «sulla base di un'analisi degli interessi del principe, occupa con la ragion di Stato» (*ibid.*); mentre Moro, «sulla base di un'analisi de-

10. Sul rapporto Machiavelli e Moro, cfr. G.M. Barbuto, *Machiavelli*, Roma 2013, pp. 287-307.

gli interessi dei cittadini lavoratori, lo occupa con una *ratio* immanente dell'ordine economico» (*ibid.*). Machiavelli e Moro, ognuno secondo la propria strategia interpretativa, ratificano la definitiva separazione di politica ed etica: con questa separazione, Machiavelli (con il *Principe*) e Moro (con l'*Utopia*)[11] non soltanto differenziano «cronotopicamente» il loro interesse per il comportamento politico (Machiavelli) e per l'ordine sociale (Moro) da quello relativo alla vita virtuosa dei cittadini, ma aprono, ciascuno a suo modo, un nuovo senso euristico nel campo d'indagine della (forma) politica moderna rispetto alla (forma) politica antica, e questo soprattutto perché essi «staccano la struttura del potere dal contesto etico» (*PP*, p. 90). Con Machiavelli e Moro, secondo Habermas, si è profondamente modificato l'approccio epistemologico ed ermeneutico alla problematica della (forma) politica, perché entrambi, come per la grande maggioranza dei *modernes*,

> non si interrogano più, come gli antichi, sulle condizioni etiche della vita buona ed eccellente, bensì sulle condizioni di fatto della sopravvivenza. Il problema è quello immediato del mantenimento della vita fisica, della conservazione elementare. Questa necessità pratica, che esige soluzioni tecniche, sta all'inizio della filosofia sociale moderna: a differenza della necessità etica della politica classica, essa non richiede una fondazione teoretica delle virtù e delle leggi in una ontologia della natura umana. Gli antichi muovevano da un problema fondato teoreticamente: come possono gli uomini corrispondere praticamente ad un ordine naturale; i moderni muovono da un problema che si dà nella pratica: come possono gli uomini dominare tecnicamente il male naturale che li minaccia. Naturalmente la filosofia sociale, al di là della semplice sopravvivenza, si occupa anche del miglioramento, della facilitazione e dell'accrescimento della vita, ma,

11. Cfr. T. Moro, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Napoli 1990 (Iª ed., 1979).

> radicalmente diverse da una perfezione etica, queste gradazioni pragmatiche della vita piacevole e della vita forte restano comparative legate al loro positivo, la conservazione, restano comparative rispetto al superamento dei pericoli elementari: la minaccia fisica del nemico e della fame (ivi, pp. 88-89).

Machiavelli e Moro, nel tentativo di esaminare separatamente i due tronconi della filosofia sociale, la connessione di *dominium* e *societas*, costruiscono una «modellistica» che indaga il campo della (forma) politica «partendo da condizioni artificiali», attraverso «l'astrazione metodica della molteplicità delle condizioni empiriche». In effetti, Machiavelli e Moro, ribadisce ancora Habermas, non pongono al centro della loro indagine problemi pratici, ma principalmente problemi tecnici. Il primo (Machiavelli) ha come problema principale quello relativo alle condizioni che possono garantire politicamente la riproduzione della vita a fronte del pericolo rappresentato dalla morte violenta perpetrabile per mano del prossimo: quindi, la tecnica della conservazione del potere in quanto problema «tecnico». Il secondo (Moro) ha come problema principale quello relativo alle condizioni che possono garantire la riproduzione socioeconomica della vita pena la morte per fame degli individui: quindi, la tecnica di organizzazione dell'ordine sociale in quanto problema «tecnico».Tuttavia, pur registrando criticamente in positivo l'avvenuta trasformazione dell'atteggiamento metodico nell'approccio epistemologico ed euristico alla (forma) politica che il *Principe* di Machiavelli e l'*Utopia* di Moro, ciascuno a suo modo, attestano storicamente, il primo Habermas non si esime da un'autocritica personale, rivelando come la sua stessa interpretazione del pensiero filosofico-politico di questi due grandi interpreti degli albori della modernità non sia a sua volta esente (e/o «colpevole»)

da «qualche forzatura» volutamente operata non soltanto al fine di dare maggiore rilievo ermeneutico ai motivi peculiarmente «moderni» quivi presenti rispetto allo scenario della politica tradizionale; ma, e soprattutto, con la volontà apertamente dichiarata di non ignorare i «limiti» che separano Machiavelli e Moro da Hobbes, il vero grande fondatore della *social philosophy* come scienza (cfr. ivi, p. 95). E, per Habermas, come sappiamo, tali «limiti» sono prevalentemente ascrivibili a questioni di materia e di metodo, in quanto Machiavelli e Moro nel loro approccio «non avevano avanzato alcuna pretesa di scientificità per la politica e per la filosofia sociale, né secondo il significato tradizionale di scienza della filosofia pratica né nel senso moderno di quel procedimento analitico-empirico, proclamato soltanto un secolo più tardi da Bacone e neanche da lui ancora attuato» (ivi, p. 96). Machiavelli e Moro, stanno dunque, secondo Habermas, a mezza strada perché «hanno rotto metodicamente con i presupposti della tradizione e hanno sostituito al punto di vista pratico una problematica tecnica, ma, senza il rigoroso metodo conoscitivo di Descartes e senza il fruttuoso metodo d'indagine di Galilei» (*ibid.*). Essi trattano la materia della (forma) politica ancora in un modo abbastanza pragmatico. Ecco perché l'uno (Machiavelli) «perviene ad una raccomandazione di tecniche» (*ibid.*); mentre l'altro (Moro) compie «un progetto di organizzazione» (*ibid.*).

Per il primo Habermas, nella modernità, la politica, *pretendendo* di costituirsi come scienza, opera una *coupure* nei confronti della tradizione a cui si richiama la filosofia pratica: non c'è dubbio, infatti che «nella nostra tradizione moderna, la politica abbia preteso di costituirsi come scienza solo dopo aver operato un taglio, una divisione di competenze, dopo aver delimitato il suo campo e defini-

to il suo strumentario»[12]. In precedenza, nella concezione classica, come si è già detto, la politica era considerata, aristotelicamente, come una delle forme della vita buona (*eû zên*) inscindibile dall'etica e dalle sue virtù, le quali, come nello scenario europeo-occidentale degli albori della prima modernità, erano «quelle cristiane, a cui il principe doveva egli stesso ubbidienza»[13]. Il passaggio dalla *politica come prassi alla politica come professione* presuppone, pertanto, il processo «tutto moderno» di autonomizzazione e di scientificizzazione della politica, Hobbes *contra* Aristotele: «quando Hobbes – scrive Habermas – a metà del XVII secolo si occupa di *matter, form and power of a commonwealth*, egli non fa più 'politica' alla maniera di Aristotele, ma *social philosophy*. Portando a compimento quella rivoluzione del modo di pensare iniziata nella filosofia politica da Machiavelli da una parte e da Moro dall'altra, egli ha coerentemente abiurato la tradizione classica due secoli prima che essa si esaurisse totalmente» (*PP*, p. 77).

Ora, in questa sede, non mi è possibile avviare contestualmente una discussione particolareggiata e un commento critico del compendio delle principali e acute osservazioni del primo Habermas «lettore» di Hobbes[14]. Tuttavia, anche allo scopo di completare la mia sintetica ricostruzione del quadro teorico generale entro cui si muove la riflessione habermasiana, è necessario compiere alcune puntualizzazioni. In primo luogo, l'interpretazione habermasiana di Hobbes è immediatamente ricostruibile solo se si pongono in una

12. Cfr. R. Bodei, *Politica come scienza e politica come prassi. Premesse per un'analisi del concetto di agire politico*, in AA.VV., *Soggetti e potere*, a cura di V. Dini, Napoli 1983, p. 100.
13. *Ibid.*
14. Cfr. A. De Simone, *La scientificizzazione della politica: il primo Habermas «lettore» di Hobbes*, in Id., *Tradizione e modernità. Ermeneutica, filosofia pratica e teoria politica nel primo Habermas*, cit., pp. 101-110.

reciproca sinergia critica il paradigma teorico complessivo elaborato dal primo Habermas nell'analisi ricostruttiva della (forma) politica fra tradizione e modernità da un lato, e dall'altro, i *disiecta membra* del suo interesse ermeneutico-storiografico e critico, affatto «simpatetico», per l'autore del *Leviathan*, considerato genealogicamente come colui il quale ha fondato la *social philosophy* come scienza. In secondo luogo, il rapporto che il primo Habermas intrattiene con il pensiero filosofico-sociale e politico di Hobbes, pur risentendo ampiamente (direttamente e/o indirettamente) di quella fase della novecentesca *Hobbes-Forschung* caratterizzata soprattutto dalle «letture» hobbesiane storiograficamente più importanti di Tönnies, di Schmitt, di Strauss, della Arendt e anche di Macpherson[15] – tanto per citare alcune di quelle «classiche» fatte agire e/o filtrate criticamente nella pagina habermasiana –, si presenta, sia pure nella sua delimitata e cospicua congruità testuale (cfr. *PP*, pp. 77-79, pp. 83-85, pp. 101-120), come un importante luogo strategico che permette, una volta decostruito, di decifrare e misurare ermeneuticamente non soltanto gli scarti reciproci che Hobbes stabilisce con i suoi predecessori nella tematizzazione moderna della (forma) politica; ma, e soprattutto, funge da «cartina di tornasole» necessaria per spiegare e giustificare anche – *via* Hobbes – l'interesse del primo Habermas per Vico[16].

15. Cfr. F. Tönnies, *Hobbes, Leben und Lehre*, Stuttgart 1986; C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano 1986; H. Arendt, *Vita activa*, tr. it. di S. Finzi, Milano 1964 e Id., *Tra passato e futuro*, tr. it. di vari, Firenze 1970; L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, tr. it. di N. Pierri, Venezia 1957; L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, a cura di G. De Stefano, Milano 1970 e Id., *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, tr. it. a cura di P.F. Taboni, Urbino 1977; G.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, tr. it. di S. Borutti, Milano 1973.

16. Su Habermas e Vico, cfr. A. De Simone, *Il primo Habermas e Vico: filosofia, politica e mondo della pratica*, in AA.VV., *Vico e il pensiero contemporaneo*, a cura di A. Verri, Lecce 1991, pp. 264-328.