

*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 MARTUCELLI (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 (print) 1824-4750 - ISSN (online) 2724-0991

Copyright © 2020 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

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

MONOGRAFIA

Forme e spazi della Teoria critica

A cura di Luca Corchia, Walter Privitera e Ambrogio Santambrogio



Sezione prima
FORME DELLA TEORIA CRITICA



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, giustezza [*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 [*Realitätsverkenennung*]. 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 empiristicamente 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 Depotenziierung 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 Rapić, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus – Zur Aktualität eines Habermas'schen Textes aus dem Jahre 1973]*, in Rapić 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 Rapić 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, 1990, 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 segnava 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-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].