



Università
Ca' Foscari
Venezia

Dottorato di ricerca in Filosofia
Scuola di dottorato in Scienze Umanistiche
Ciclo XXIV (A.A. 2010 - 2011)

SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/06

Il Discorso della critica
Saggio su Jürgen Habermas

Tesi di dottorato di
Federica Gregoratto
matricola 955574

Tutore del dottorando
Prof. Lucio Cortella

Coordinatore del Dottorato
Prof. Carlo Natali

*A mia madre e a mio padre,
che mi hanno insegnato a discutere*

Aber nicht das Leben, das sich von dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht [...]; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*)

Il Discorso della critica. Saggio su Jürgen Habermas

Indice

Prefazione	6
Ringraziamenti.....	14
1. INTRODUZIONE. CONTESTI CRITICI.....	16
1.1 <i>L'io che è noi e il noi che è io. Ritratto storico-biografico</i>	16
1.2 <i>Teoria Critica, Scuola di Francoforte e Jürgen Habermas</i>	27
1.3 <i>Che cos'è la critica sociale?.....</i>	37
2. TEORIA DELLA COMUNICAZIONE E TEORIA (DELLA) CRITICA.....	49
2.1 <i>L'interesse della critica.....</i>	49
2.2 <i>Eredità adorniana. Il circolo vizioso tra diagnosi e criterio</i>	60
2.3 <i>Circolo virtuoso/I. Teoria della razionalità e dell'azione.....</i>	73
2.4 <i>Circolo virtuoso/II. Teoria della società e della modernità.....</i>	98
3. ANCORA UNA TEORIA DELLA REIFICAZIONE.....	122
3.1 <i>Da Lukács a Honneth.....</i>	122
3.2 <i>Reificazione come colonizzazione</i>	133
3.3 <i>Patologia e reificazione della comunicazione.....</i>	149
4. TEORIA MORALE. LA CRITICA NEL DISKURS, IL DISCORSO DELLA CRITICA	163
4.1 <i>Dall'agire comunicativo al discorso. Ideale vs. reale.....</i>	163
4.2 <i>Le condizioni della critica</i>	173
4.3 <i>Problemi di normatività.....</i>	185
5. TEORIA DELLA DEMOCRAZIA. IL DIRITTO DELLA CRITICA.....	204
5.1 <i>Politica e critica.....</i>	204
5.2 <i>Il diritto e la fattualizzazione dell'ideale.....</i>	214
5.3 <i>Democrazia e critica.....</i>	236
6. TEORIA DELL'ÖFFENTLICHKEIT. IL LUOGO DELLA CRITICA	255
6.1 <i>La sfera pubblica contro, dentro, fuori lo Stato.....</i>	255
6.2 <i>Tra realismo e normatività.....</i>	274

<i>6.3 Diagnosi transnazionali.....</i>	<i>283</i>
<i>6.4 Diagnosi post-secolari.....</i>	<i>294</i>
7. TEORIA DELLA CRITICA E CRITICA DEL DISCORSO. TRACCE CONCLUSIVE.....	306
<i>7.1 Gli accidentati percorsi della (de)trascendentalizzazione</i>	<i>306</i>
<i>7.2 Il doppio volto della comunicazione e del discorso</i>	<i>320</i>
<i>7.3 Per una teoria comunicativa del dominio.....</i>	<i>332</i>
BIBLIOGRAFIA.....	348

PREFAZIONE

Nel dicembre 2011, in occasione di una cerimonia per ricordare il centenario del contratto giornalistico italiano, il Ministro del lavoro Elsa Fornero muove pubblicamente accuse molto pesanti alla “casta” giornalistica, ai suoi presunti privilegi economici e contrattuali e alla sua tendenza alla connivenza con il potere politico. Ricordando la critica congiuntura economica e l’opportunità che ogni gruppo sociale intraprenda dei sacrifici per farvi fronte, Fornero sentenza: “anche voi giornalisti dovete sperimentare la durezza di un mondo che non fa sconti a nessuno. Se fanno sacrifici gli operai della Fiat li dovrete fare anche voi. Come per l’idraulico polacco anche per voi vale la *competizione*. *Le cose possono essere prodotte da noi o da altri*, in un mondo globalizzato non esistono più recinti protetti.”¹

Queste parole sono interessanti dal punto di vista di una teoria della *comunicazione* inquadrata in una prospettiva di teoria sociale: non solo, e non tanto, perché vengono dati qui per scontati i principi neo-liberistici di una competizione economica che segue il dictat del *bellum omnium contra omnes*, quanto piuttosto per la *concezione della comunicazione pubblica* che emerge da queste parole. Si consideri come sono rappresentate le *notizie giornalistiche*: articoli di cronaca, reportage, inchieste, opinioni – sia le informazioni grazie alle quali veniamo informati dei fatti, sia le eventuali riflessioni su di essi sono ridotte alla stregua di “cose”, o meglio, *merci* (come le automobili) da immettere e scambiare in un mercato globalizzato. I prodotti del lavoro giornalistico non sono visti come insieme di proposizioni e discorsi che vogliono rappresentare il mondo, o dire la verità, o gettare luce dove luce non c’era, o invitare i cittadini alla riflessione, sollecitare la loro coscienza e renderli partecipi di un mondo in comune. Le notizie sono invece pure e semplici *cose*, strumenti per fare qualcosa – ma cosa? –, “sono prodotte” – qui nel senso di “industrialmente” prodotte, e non pensate, elaborate, discusse, contese.

Anche solo a un livello intuitivo, questa concezione sembra contraddire brutalmente molte delle nostre idee sul ruolo della comunicazione inter-personale all’interno delle sfere pubbliche che costituiscono una società e una comunità politica. L’instaurarsi del medium comunicativo del giornalismo – come ci spiega bene, tra gli altri, proprio

¹ Riportato dal quotidiano *Il Manifesto*, 21.12.2011.

l'autore cui questo lavoro è dedicato – è stato decisivo per l'istituzione di quelle forme della socialità moderna e di quei regimi politici democratici che sono diventati oggi per noi degli ordini *quasi naturali*. Con lo sviluppo tecnologico e industriale, che ha dato a tutti l'accesso a Internet, medium comunicativo anarchico, interattivo e universale, i discorsi pubblici – di cui il giornalismo è una delle modalità più prominenti – hanno potuto organizzarsi in modi sempre più reciproci, simmetrici e de-gerarchizzati (si pensi a Facebook e Twitter, ai blog indipendenti, ma anche ai forum online nei siti ufficiali dei giornali).

Più in generale, l'istituzionalizzarsi della *libertà comunicativa* rappresenta la condizione storica e formale di possibilità per molti dei fenomeni caratterizzanti la modernità: forme più inclusive ed egalarie di partecipazione politica, autonomia individuale e collettiva, strutture sociali ed economiche se non più giuste almeno più trasparenti, auto-conoscenza e auto-realizzazione. Non è questo però un processo unidirezionale, senza intoppi, ambivalenze o contraddizioni. Le potenzialità tecniche dei media comunicativi possono essere usati a scopi propagandistici e manipolativi più o meno raffinati; nelle arene pubbliche, spesso proprio in quelle che possono contare su una partecipazione eccezionalmente numerosa e variegata, prendono piede feroci antagonismi e lotte per accaparrarsi il potere e l'egemonia; trasparenza e apertura sono spesso accompagnate da censure e selezioni sotterranee e invisibili. È attraverso e in forza del medium comunicativo, inoltre, che sono *prodotte* – ma non nel senso della merce di cui sopra (almeno non sempre) – rappresentazioni della realtà, concatenazioni di credenze, identità individuali e collettive: si tratta di immagini che orientano e integrano l'agire collettivo, ma anche che, cristallizzandosi in schemi fissi, (fatti passare per) immutabili, bloccano le dinamiche sociali e si rendono responsabili di varie forme di violenza simbolica. Nelle intersezioni, nei punti di frizione, nei circoli (viziosi e virtuosi) tra autonomia ed eteronomia, libertà e costrizione, potere e resistenza al potere si aprono però quegli spiragli di libertà che permettono la messa in discussione di un ordine esistente e la sua trasformazione.

Quello della comunicazione è un potere, e il potere si esercita (in gran parte) in forme comunicative. A livello soggettivo, i vari modi in cui i soggetti riescono a esercitare il loro influsso su altri soggetti diviene visibile nel modo in cui usano i loro linguaggio; il linguaggio stesso viene spesso usato direttamente come strumento di imposizione e soggiogazione. A livello oggettivo, le varie forme di potere – economico, politico, militare, culturale – sono articolate linguisticamente, vengono presentate e riprodotte in

discorsi che contengono al loro interno strategie o narrazioni di legittimazione e giustificazione.

Il potere della comunicazione è però anche il potere della contestazione: le contraddizioni, i problemi, i vicoli ciechi e gli strappi nella trama normativa e discorsiva di un ordine sociale e/o politico diventano visibili e sono ulteriormente indagati e problematizzati nel medium delle attività comunicative (in senso lato) in cui si organizzano le varie pratiche inter-soggettive.

È precisamente quest'ultima idea di un *potere comunicativo di critica* ciò che viene minacciato dalla concezione della comunicazione che emerge dallo *statement* della ministra Fornero. Si tratta di una concezione in realtà piuttosto diffusa nei discorsi di cui è intessuta la sfera pubblica attuale: con essa si lascia intendere che le proposizioni discorsive non sono altro che cose – merci – inserite direttamente in relazioni capitalistiche di scambio, di cui i soggetti e i poteri istituzionalizzati possono disporre più o meno a loro piacimento.²

Si può ora dire che la teoria formal-pragmatica della comunicazione di Jürgen Habermas, l'architrave della sua intera opera dagli anni '50 a oggi, sia dedicata principalmente a mettere in discussione proprio una tale *strumentalizzazione* e *cosificazione* delle pratiche linguistiche intersoggettive. In questa teoria, il *fatto* che gli esseri umani parlino e soprattutto si comprendano tra loro costituisce la base concettuale per spiegare in che modo essi vengono a costituirsi come soggetti, e quindi come riescono a (inter-)agire coordinando collettivamente i propri scopi e interessi, a organizzarsi politicamente e giuridicamente, a fondare istituzioni, a condurre riflessioni morali, a sviluppare le proprie conoscenze e la propria creatività.

Le dinamiche della comunicazione e della discussione intersoggettive, che mettono capo contemporaneamente a forme di *azione* e forme di *razionalità*, sono studiate da Habermas in una doppia dimensione: ideale e reale, normativa e descrittiva. Il meccanismo dell'intendersi reciproco, fulcro concettuale di ogni branca della teoria habermasiana, viene cioè ricostruito come un *dover essere*, che almeno in parte costituisce un ideale regolativo, e/o un criterio in base al quale sottoporre la realtà storico-sociale a esame critico. Allo stesso tempo, è questo un *dover essere già da sempre incorporato nell'essere*, non separabile da questo: una *descrizione* delle strutture sociali, politiche,

² Questa per esempio è la concezione che informa una pratica economico-culturale fondamentale per nostra società come il marketing pubblicitario.

culturali non sarebbe cioè possibile senza presupporre il darsi fattuale, almeno in un certo senso, di un siffatto meccanismo comunicativo.

In questo lavoro, la tensione tra essere e dover essere intrinseca alla relazione intersoggettiva comunicativa-discorsiva – la loro disequazione, e allo stesso tempo il loro intreccio – costituisce la principale linea di fuga che ci permetterà di inquadrare le varie tematiche habermasiane dal punto di vista di una *teoria della critica sociale*. Lo scopo delle riflessioni messe insieme qui di seguito può essere infatti individuato nella ricostruzione, analisi e problematizzazione di un *discorso della critica* che si dipana in riferimento alle varie categorie, tappe e snodi dell'intera opera di Habermas.

Nella prospettiva qui proposta, la domanda fondamentale che caratterizza un discorso della critica è la seguente: com'è possibile in generale la prassi sociale critica? Ovvero: come avviene che una determinata costellazione di pratiche e discorsi possa essere riconosciuta come problematica, messa in discussione, trasformata? La questione mi sembra radicale, perché cerca di cogliere, come direbbe Marx, le radici stesse della prassi critica. A dispetto di quello che potrebbe essere oggi chiamato il *fatto del pluralismo* tra diverse modalità e strategie della critica sociale, ciascuna di esse non può sottrarsi alla necessità di (di)mostrare la propria validità, allontanando da sé il sospetto di essere falsa, ideologica, distorta, cioè in qualche modo connivente con ciò che deve essere sottoposto a critica. Affrontare tale questione richiede di occuparsi dei *fondamenti normativi*, o meglio, delle condizioni di possibilità e di validità della teoria e prassi critica:³ è proprio assumendo questo compito che Habermas giustifica la sua presa di distanza da quella tradizione filosofica e sociologica della “teoria critica” storica, quella legata alla Scuola di Francoforte e all'*Institut für Sozialforschung*.

Nel *capitolo 1*, il rapporto di Habermas con la *Frankfurter Schule*, costituisce l'argomento introduttivo dal punto di vista storiografico per delineare i contorni del discorso della critica che qui s'intende svolgere. Il modello “originale” di *kritische Theorie*, interpretato diversamente dai vari autori della Scuola, non deve essere tuttavia oggi considerato l'unità di misura o la pietra di paragone. Al contrario, esso si colloca all'interno di un panorama costituito da modelli diversi; ognuno di essi – come emergerà nei capitoli successivi – presenta tuttavia degli elementi che fanno (spesso una proficua) frizione con i nodi concettuali che emergono in Habermas.

³ Come vedremo, le condizioni di possibilità e di validità della critica non possono essere considerati fondamenti normativi *tout court*.

Nel *capitolo 2* viene presa in considerazione più da vicino, dal punto di vista teoretico, la relazione di appartenenza ed estraneità che Habermas intrattiene con la tradizione della *kritische Theorie* (ma anche con i suoi stessi primi scritti “francofortesi”, in particolare *Erkenntnis und Interesse*). Di centrale importanza per comprendere sia l’evoluzione del pensiero habermasiano, che trova nelle opere degli anni ’80 il punto di svolta, sia la costruzione del suo discorso della critica è l’*Auseinandersetzung* con Adorno e con la sua concezione di una critica *immanente* posta all’interno di un tutto sociale interamente *distorto*. È soprattutto in *Theorie des kommunikativen Handelns* che Habermas tenta di uscire dal circolo vizioso in cui la concezione adorniana s’imbatte: la sua strategia è quella di cercare le condizioni di possibilità di una critica valida all’interno dell’infrastruttura comunicativa formale delle pratiche sociali. Ora, data la dimensione insieme reale e ideale di questa infrastruttura, le risorse e i criteri della critica sono, contemporaneamente, immanenti e trascendenti. Una tale doppia dimensionalità dovrebbe spiegare come funziona quella prassi che, dall’interno di un certo ordine normativo, istituzionale, sociale, riesce a mettere in discussione, anche radicalmente, un qualche suo segmento. Le coordinate concettuali della *Theorie* – una complessa combinazione tra teoria della razionalità e dell’azione, teoria sociologica e una certa forma di filosofia della storia – non sono tuttavia esenti da difficoltà. In particolare, Habermas fa fatica a giustificare fino in fondo l’elemento di trascendenza, contestazione e trasgressione proprio del meccanismo comunicativo.

Questa problematica si accentua nel *capitolo 3*, in cui si prova a delineare una *teoria comunicativa della reificazione*. Reificazione è qui relazione comunicativa patologica: essa non designa tanto un rapporto distorto dei soggetti nei confronti di altri soggetti, o di se stessi, quanto una prassi relazionale che ha *bloccato* le sue intrinseche possibilità auto-riflessive e auto-critiche. Un tale blocco, ciò che propriamente designa l’elemento patologico, è ciò che soffoca quel margine di trascendenza-trasgressione costitutivo del modo di funzionare del modello comunicativo esposto nella *Theorie*. L’aspetto interessante di una tale teoria habermasiana della reificazione – soprattutto così come viene ricostruita in riferimento a *Erkenntnis und Interesse* – consiste nel portare alla luce un’idea di comunicazione molto più ambivalente rispetto ad altri luoghi della teorizzazione habermasiana. La “distorsione” della pratica intersoggettiva discorsiva – nel senso del suo blocco – non è infatti provocata da qualcosa che attacca la “purezza” dello scambio comunicativo dall’esterno (secondo il famoso modello della “colonizzazione” del mondo della vita comunicativo da parte di logiche interazionali a-

comunicative e a-normative), bensì una possibilità interna ad esso, una sua stessa componente.

Nel *capitolo 7* si riprenderà il filo di questo discorso ponendo al centro di un paradigma critico costruito mediante categorie di stampo habermasiano l'idea di un *doppio volto* della pratica intersoggettiva comunicativa. Da una parte, essa è medium di *riproduzione irriflessa* di strutture semantiche, epistemiche e normative fisse e immunizzate nei confronti di operazioni problematizzanti e di contestazione – dunque, *medium del dominio*. Dall'altra parte, essa è però anche quella risorsa in grado di far saltare i consensi, depositati nel background sociale-linguistico (definito dalla categoria di *Lebenswelt*), in cui sono depositate certezze, credenze, norme e le ragioni a loro sostegno.

Com'è possibile però sostenere una tale strutturazione contraddittoria e dilemmatica della comunicazione? Un concreto modello per pensare il doppio volto delle pratiche linguistiche intersoggettive – sviluppato nel *capitolo 6* – è offerto dal costrutto che va sotto il nome di *Öffentlichkeit*, ovvero sfera pubblica politica, che negli ultimi anni è stata indagato da Habermas anche su scala transnazionale e post-secolare. L'*Öffentlichkeit* è allo stesso tempo un luogo reale, dai connotati storici determinati e contingenti, e un costrutto ideale, che gioca un ruolo di primo piano nella (ri)costruzione della normatività dei regimi politici democratici. Come tematizzato al meglio in *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, in virtù di questa doppia dimensionalità, la sfera pubblica assume sembianze dialettiche: essa è ideologia e, insieme, più che mera ideologia. Il che vuol dire: le caratteristiche ideali con cui *essa prende piede fattualmente in quanto idea, e che costituiscono le condizioni di possibilità della critica* (per esempio, l'assenza di gerarchie tra i partecipanti, il non essere sottoposti a nessuna coercizione eccetto quella dell'argomento migliore, l'inclusione di qualsiasi voce e di qualsiasi tema) sono condizionate a loro volta da situazioni storico-materiali che consentono una realizzazione solo deficitaria e/o illusoria dell'idea. La sua falsa realizzazione nella realtà ha la conseguenza di perpetuare e rafforzare i rapporti di potere/dominio che strutturano fattualmente la sfera pubblica; allo stesso tempo, la tensione causata dalla contraddizione tra idea e realtà è ciò che dischiude un margine in cui diviene possibile la presa di posizione nei confronti di questi rapporti.

La struttura duale di quello che può essere considerato il luogo critico per eccellenza all'interno della realtà sociale ci consente di prestare una dimensione concreta, fattuale, o istituzionale, al formale doppio volto della pratica comunicativa. Ma come si spiega la possibilità della presa di posizione critica? Nel *capitolo 4* si cerca di trovare una risposta a

questa che è la domanda portante dell'intero lavoro. In queste pagine sono indagati gli scritti habermasiani sulla *Diskursethik* (in particolare *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* e *Erläuterungen zur Diskursethik*), che contengono la più esauriente formalizzazione e analisi delle regole, dei principi e delle condizioni formali che devono essere necessariamente (anche se non esplicitamente) presupposti in un particolare tipo di agire comunicativo, quello argomentativo. Attraverso una tale ricostruzione (*Nachkonstruktion*) diviene possibile distinguere chiaramente, sul piano analitico, una pratica linguistica intersoggettiva ideale, il *Diskurs*, orientata al raggiungimento di un *consenso* pienamente razionale, cioè fondato su uno scambio trasparente di ragioni tra partner discorsivi uguali e in assenza di potere, e un tipo di comunicazione quotidiana, il *kommunikatives Handeln*, che può funzionare solo attraverso l'assunzione (a- o pre-riflessiva) di ragioni depositate in un background linguistico condiviso e posto alle spalle dei parlanti. Le due modalità del meccanismo linguistico intersoggettivo non si contrappongono astrattamente, ma devono piuttosto essere pensate insieme come le due facce di una stessa forma di ragione: è vero che la forma discorsiva rimane un puro *controfattuale*, ma proprio in quanto controfattuale (ideale) essa rappresenta il presupposto inaggrabile per comprendere e ricostruire la dinamica del dispiegarsi del *fattuale* (comunicativo). La *disequazione* tra fattuale e controfattuale, che inerisce necessariamente a ogni pratica comunicativa, costituisce propriamente la ragione di possibilità di una qualsiasi critica sociale valida.

Si tratta tuttavia di una condizione minimale, puramente formale. Nel *capitolo 5* si procede quindi a dare uno spessore istituzionale oggettivo ad una tale condizione tramite una ricostruzione, condotta sempre dall'angolo focale del discorso della critica, della teoria habermasiana dello stato democratico di diritto (soprattutto in *Faktizität und Geltung*). La "detrascendentalizzazione" del rapporto di tensione tra ideale e reale, ovvero il fatto che esso venga riportato all'immanenza delle relazioni sociali e intersoggettive comunicative, assume qui una determinazione più specifica: la tensione in questione diventa la disequazione tra validità e positività, e allo stesso tempo tra legittimità e coercizione (legalità), sia internamente al medium giuridico che esternamente in un regime politico democratico complessivo.

In un'indagine di quelle che potrebbero essere chiamate le *condizioni oggettive* della critica sociale bisogna tuttavia guardarsi dal rischio di scivolare in forme di positivizzazione e affermazione delle relazioni sociali e politiche esistenti. Come dicono Horkheimer e Adorno, bisogna evitare in qualsiasi modo "la metamorfosi della critica in

affermazione”.⁴ Nella sua teoria politica, come del resto nella sua teoria sociologica bidimensionale basata sulla famosa tesi della separazione tra *System* e *Lebenswelt*, Habermas tenderebbe infatti ad affidarsi ad una sorta di “primato ontologico del comunicativo”: questo introduce surrettiziamente la supposizione che certi rapporti sociali siano un ambito caratterizzando positivamente come la sede di un “puro” agire comunicativo, e quindi sottratto alla possibilità della problematizzazione, della critica ed eventualmente della trasformazione. Rifiutare un tale senso del primato del comunicativo non significa approdare a una tesi del tipo adorno: “il tutto è il falso”.⁵ Che non tutti i rapporti sociali siano rapporti falsati dal dominio può essere già mostrato nella disequazione – di cui sopra – tra un piano ideale-controfattuale e un piano quotidiano-fattuale della pratica comunicativa-discorsiva. Come ci insegna però soprattutto la tematizzazione del costrutto dell’*Öffentlichkeit*, ogni realizzazione (in questo caso istituzionalizzazione) dell’ideale è ipotetica, parziale e deficitaria, e non si può chiudere nei confronti della possibilità della critica. La sfera pubblica stessa, il luogo fattuale della critica, mette in luce precisamente la struttura *auto-riflessiva* e *auto-critica* della pratica comunicativa. Da una parte, la disequazione tra controfattuale-ideale e fattuale-reale inerente al suo meccanismo consente di divaricare quei margini, discorsivi e pratici, che consentono la presa di posizione critica e trasformativa. Dall’altra, ciò nei confronti di cui si esercita una tale presa di posizione è a sua volta un prodotto della comunicazione, cioè un consenso che si riproduce linguisticamente, e che struttura in un certo modo le pratiche comunicative di una forma di vita.

Il doppio volto della comunicazione è dunque la figura concettuale che può essere usata per svolgere un discorso della critica radicale – ovvero un discorso che permetta di pensare la possibilità di una critica valida, ma che allo stesso tempo non sottragga strategie, criteri e risultati della stessa pratica critica, contestualmente determinata, alla possibilità di ulteriori problematizzazioni.

⁴ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, 1947, p. 12; tr. it. p. 4.

⁵ Th. W. Adorno, 1951, p. 41, tr. it. p. 33.

RINGRAZIAMENTI

L'idea che conoscenza e identità si costruiscano e siano messe in discussione solo all'interno di relazioni interpersonali comunicative (argomentative, affettive), nell'imprescindibile continuo confronto con il mondo e con se stessi, ha assunto una serie di volti nella stesura di questa tesi di dottorato.

Il primo ringraziamento va senza dubbio a Lucio Cortella, che da sette anni è il mio attento, severo, indispensabile maestro: senza il suo incoraggiamento e il pungolo delle sue critiche, senza la possibilità di confrontarmi con lui costantemente, ma in piena libertà, non sarei mai riuscita a scrivere questa tesi. Immensamente riconoscente sono anche ad Axel Honneth, il cui Kolloquium alla Goethe Universität di Frankfurt a.M., che ho frequentato per tre semestri, mi ha permesso di imparare più di quanto avrei potuto fare da qualsiasi altra parte. La possibilità di discutere nel dettaglio il progetto della tesi con Honneth stesso, e il riconoscimento da lui dimostratomi, sono state inoltre le molle che mi hanno spinto a iniziare concretamente la stesura del lavoro. Anche a Rainer Forst e a Christoph Menke sono grata per avermi dato l'opportunità di partecipare ai loro seminari a Francoforte, dove ho avuto l'onore di conoscere studiosi da tutto il mondo le cui suggestioni si sono spesso rivelate fondamentali. Vorrei ringraziare anche Alessandro Ferrara, Gianluigi Paltrinieri e Stefano Petrucciani, con cui ho avuto il piacere di discutere in modo proficuo, anche se brevemente, alcuni passaggi della mia tesi. Devo ringraziare in modo speciale Rahel Jaeggi – la cui gentilezza, passione e anticonformismo sono qualità rare all'interno dell'accademia – per avermi invitato a un Workshop alla Humboldt Universität di Berlino dedicato all'opera habermasiana. Questo mi dà la possibilità di ringraziare proprio Jürgen Habermas in persona, che ha partecipato al seminario, non solo perché in questa occasione ha letto e commentato un mio paper su di lui, sollevando spinose questioni che temo di non aver ancora risolto, ma anche perché mi ha mostrato dal vivo che cosa sia un *Diskurs*.

Ricordo poi con gratitudine le discussioni, tutte essenziali per l'elaborazione della tesi e la risoluzione (e creazione) di alcuni suoi problemi, che ho avuto il piacere di condurre in modo più o meno prolungato con Amy Allen, Alessandro Bellan, Gianfranco Casuso, Francesco Paolo De Sanctis, Riccardo Fanciullacci, Alessandro Gregoratto, David Ingram, Daniel James, Felix Petersen e Frieder Vogelmann. Un ringraziamento speciale a Ken Baynes, cui devo alcuni intensi scambi sulla coappartenenza reciproca tra "ideale" e "reale" che si sono rivelati determinanti per lo sviluppo dell'argomentazione.

Impagabile è stato il lavoro di correzione, commento e critica di alcuni brani di questo lavoro o di alcuni scritti preparatori a esso, svolto sempre da Ken Baynes, ma anche da Michael Bloch, Volkan Cidam, Leonardo Ebner, Frank Lachmann, Haeng-Nam Lee, Filippo Ranchio e Sonja Taylor. Il rigore analitico di Matteo Plebani è stato poi fondamentale per la rielaborazione dell'ultimo capitolo.

Le relazioni più autentiche sono fatte di discorsi in cui le ragioni delle emozioni e le emozioni delle ragioni non possono essere separate. Per essersi presi cura di me negli ultimi anni con costanza, intelligenza e calore ringrazio di cuore soprattutto Michela Cappuccio, Emy Ceravolo, ancora Leonardo Ebner e Kathrin Krockenberger. Grazie poi a Damiano De Facci, che rimane sempre la mia coscienza politica; a Karen Ng e Nassima Sharaoui, che mi hanno insegnato che cosa vuol dire essere una 'donna' all'interno di un dominio discorsivo ancora maschile e razzista, e a Rosa Sierra, compagna preziosa di discussioni su Habermas e altro. Un ringraziamento di tutto cuore va a Maristella Nigro, cui devo la scoperta della psicanalisi, e che da sempre mi sollecita a interessarmi meno della verità e più della felicità. E grazie, naturalmente, ai miei amici hegeliani: molte sono le tracce lasciate in questo lavoro dai discorsi che hanno costituito e costituiscono le nostre relazioni. L'intenso confronto intellettuale e filosofico che ho avuto la fortuna di avere con loro, e la loro stima, sono stati determinanti per continuare e finire la tesi. Ma il mio grazie va oltre: Filippo Ranchio, il mio alter-ego filosofico (e non solo), è lo specchio che mi ha portato e mi porta, riflettendo il mondo, a me stessa. Vandad M. Neshati, "il mio mago", con il quale ho capito il doppio volto della comunicazione, o del potere; infine, Arvi Särkelä, che mi ha insegnato come il tutto non sia del tutto falso, e come, in questo, *we walk the line*.

1. INTRODUZIONE. CONTESTI CRITICI

Es genügt keineswegs zu untersuchen: Wer soll emanzipieren? Wer soll emanzipiert werden? Die Kritik hatte ein Drittes zu tun. Sie musste fragen: Von welcher Art der Emanzipation handelt es sich? Welche Bedingungen sind im Wesen der verlangten Emanzipation begründet? (K. Marx, *Zur Judenfrage*)

It is equally surprising to see that I am trying to find a unity to this critique, even though it appears destined by nature, by function – I was going to say „by profession“ – to dispersion, to dependence, to pure heteronomy. (M. Foucault, *What is Critique?*)

„Honneth: Wie lässt sich kritische Wissenschaft heute vernünftig betreiben?“

„Habermas: Das ist mir alles selbst nicht so recht klar.“ (J. Habermas, *Dialektik der Rationalisierung*)

1.1 *L'io che è noi e il noi che è io. Ritratto storico-biografico*

Jürgen Habermas, nato il 16 giugno 1929 a Düsseldorf, figlio di un industriale della medio-alta borghesia tedesca, è un pensatore, forse tra i contemporanei *il* pensatore della modernità e dell'illuminismo. In un duplice senso: egli è, senza alcun dubbio, figlio legittimo di questo tempo, e contemporaneamente un suo attento e preciso teorico. Questo spiega, in primo luogo, gli sforzi da lui incessantemente profusi per mantenere viva la fede nella ragione e nei suoi valori (libertà, uguaglianza, solidarietà), senza concedere nulla a debolezze irrazionalistiche ed estetizzanti, o alla furia devastatrice di una critica totalizzante, ma utilizzando allo stesso tempo la ragione illuministica moderna in tutte le sue potenzialità (auto-)critiche.

Per anticipare il topos centrale di questo lavoro, si potrebbe dire che il senso del progetto habermasiano consiste in una *teoria critica della modernità* – dove il “della” rende la modernità sia *l'oggetto* della critica che l'insieme degli *strumenti storico-concettuali* in forza dei quali la critica può prendere forma. L'ambivalenza intrinseca in una teoria siffatta fa

di Habermas l'allievo diretto di Hegel e dell'impostazione hegel-marxista che caratterizza la teoria critica della Scuola di Francoforte.⁶

L'illuminismo e il modernismo habermasiani si esprimono innanzitutto in un particolare stile filosofico e intellettuale, scientificamente rigoroso, moderato e senza fronzoli, ma molto spesso incapace di tenere a freno forti passioni. La tensione tra la prospettiva dell'osservatore della realtà, distaccato e critico, e quella del diretto partecipante ai tumulti della prassi sociale e politica non è solo una delle basi metodologiche tematizzate nel corso della sua intera opera, bensì una dualità cui lui stesso presta un corpo e una voce.⁷

Habermas non si è mai sottratto al diritto e al dovere di prendere posizione in prima persona nei confronti dei discorsi in cui si trova inserito; con le parole di Adorno, si può dire che egli abbia avuto nella sua "costituzione spirituale l'immeritata fortuna di non adattarsi completamente alle norme vigenti". In Habermas però un tale atteggiamento non si esprime in forme elitarie o avanguardistiche, egli non si sente chiamato, citando sempre il suo maestro, al "compito" di "esprimere con slancio morale, per così dire in funzione di supplenza" ciò che i più "non riescono a vedere o si vietano di vedere per conformità alla realtà".⁸ Egli ha sempre creduto nella razionalità dei suoi compagni e concittadini, si è sempre posto sul loro stesso piano, senza mai cedere alla tentazione di una forma qualsiasi, anche innocua, di autocelebrazione. Per questo, anche se è riconosciuto come autorità indiscussa nella comunità scientifica internazionale, Habermas ha sempre preferito l'intimità di un piccolo seminario e le interminabili discussioni con giovani studenti alle lusinghe delle aule magne e ai fasti delle *soirée* accademiche (forse perché convinto di poter vedere così più nitidamente all'opera il suo ideale comunicativo, depurato da giochi di potere e strategie). Habermas è anche, da sempre, un intellettuale pubblico, i cui puntuali e spesso infervorati contributi giornalistici si aggiudicano di regola un ruolo chiave nella strutturazione del dibattito del momento – ultimo in ordine cronologico quello sulla crisi e sul destino dell'Unione Europea.⁹ Come riassume lui stesso, "la triade concettuale di sfera pubblica, discorso e ragione" ha sempre dominato il suo intero lavoro scientifico e, insieme, la sua vita

⁶ Cfr. per es. J. Habermas, 1998, pp. 203-204.

⁷ "I professori non sono certamente solo scienziati che si occupano di questioni della sfera pubblica politica dalla prospettiva del partecipante. Sono anche cittadini. E all'occasione prendono parte alla vita politica del loro paese come intellettuali." (J. Habermas, 2005, p. 26)

⁸ Th. W. Adorno, 1966, p. 51; tr. it. p. 39

⁹ Sul coinvolgimento, anche emotivo, di Jürgen Habermas nel dibattito sulla crisi dell'UE cfr. il ritratto che ne fa G. Diez, 2011.

politica.¹⁰ L'attenersi a una tale triade gli ha impedito di usare la sfera pubblica nel modo predisposto dall'attuale società dello spettacolo, fuggendo ogni posa di *maître à penser*, guida spirituale e politica, *star* mediatica, rifiutandosi di esprimere opinioni e fornire *statements* non adeguatamente e lungamente ragionati. In ogni suo scritto sia filosofico che pubblicistico trapelano tuttavia con forza, mal celati nella solida gabbia di una prosa sorvegliata, rigorosa, molto tecnica e a volte pedante, la passione e i sentimenti morali (indignazione, speranza, compassione, frustrazione) di un pensatore e intellettuale plasmato nei pensieri del proprio tempo e che si affanna ad afferrare il proprio tempo, e se stesso, nel pensiero.

L'idea secondo la quale il lavoro intellettuale e teorico scaturisce in gran parte da tentativi e strategie di elaborazione di contenuti biografici, in cui la storia individuale è naturalmente intrecciata con quella collettiva, è un'idea intuitivamente facile da condividere – almeno per coloro che frequentano i lavori teorici appartenenti a quella tradizione di pensiero filosofico, sociologico e politico che trova le sue radici in Marx e che è ha dato poi origine, incontrandosi con Freud, alla cosiddetta *Frankfurter Schule*. Al di là di questa intuizione, la ricostruzione di argomenti teorici in associazione a fatti biografici, o addirittura la derivazione causale dei primi dai secondi, è tuttavia un'operazione oltremodo problematica. Nel caso di Jürgen Habermas, però, scovare le *radici della propria storia*¹¹ all'interno dei o in relazione ai suoi motivi teorici fondamentali potrebbe dimostrarsi più facile del previsto.

Perfettamente in linea con la tradizione illuministica moderna, la separazione privato-pubblico rimane per Habermas invalicabile; tuttavia, egli ha più volte rivelato in modo chiaro, a volte anche esplicito, come alcune esperienze biografiche abbiano avuto una componente fondamentale nella progettazione del suo edificio teorico. Si tratta soprattutto di due esperienze che l'hanno segnato nel tempo dell'infanzia e prima giovinezza: il difetto linguistico, provocato da una palatoschisi, fonte di sofferenza fisica e psichica, e la socializzazione primaria e secondaria durante il Reich nazista.

Il fulcro nevralgico dell'intera impresa teorica habermasiana – teoretica, antropologica, sociale, morale e politica – è costituito dalla dinamica della comunicazione interpersonale, ricostruita e analizzata alla luce di un'idea di una felice relazione intersoggettiva improntata alla comprensione e intesa. La forte componente di idealità di

¹⁰ J. Habermas, 2005, p. 16.

¹¹ *Ivi*, p. 15.

questa impostazione è ben nota però a Habermas, e non potrebbe essere altrimenti se si considera l'esperienza psico-fisica costitutiva della sua intera biografia, quell'"articolazione linguistica distorta" che nell'infanzia lo rendeva spesso non comprensibile per gli altri bambini.¹² È dunque un vissuto patologico profondamente doloroso che costituisce la radice *ex negativo* – almeno una delle radici – della normatività positiva: come direbbe Adorno, è il chiaroscuro di un "*beschädigtes Leben*" che indica i contorni di una vita buona e giusta. Il passaggio dall'atmosfera di intimità e protezione della famiglia – luogo in cui Habermas fa esperienza, di fatto, di relazioni intersoggettive riuscite – a quell'"inferno dello sguardo dell'altro" rappresentato dall'"*Öffentlichkeit*" della scuola gli fanno capire che cosa vuol dire emarginazione, disconoscimento, dolore inflitto dagli altri. Questa esperienza s'intensifica particolarmente dopo la fine della guerra, durante un periodo in cui, a causa della scarsità di risorse alimentari, è costretto a lavorare in una fattoria. Proprio all'interno di questo contesto "d'eccezione" il nostro autore sedicenne vive un momento chiave della vita: vittima di un attacco verbale da parte di alcuni ragazzi che lavoravano con lui, egli reagisce così: "avevo questo forcone in mano, lo buttai nel carro, mi sono girato in silenzio, tornato nella mia camera, raccolto le mie cose, e senza altre parole me la sono svignata. Emancipazione, essa ha per ognuno di noi certamente un'altra connotazione nella storia della propria vita, ma quella era emancipazione."¹³

Iser e Strecker deducono da questo racconto che emancipazione abbia concretamente assunto per Habermas, proprio in quel momento topico, il significato di una liberazione da forme distorte di relazione – da tutte quelle situazioni cioè nelle quali gli individui non riescono a realizzare un armonico, rispettoso, confortevole essere-con-l'altro.¹⁴ "Liberazione" verrà a designare per Habermas, più esattamente, un processo di fluidificazione di costellazioni sociali apparentemente inaccessibili alla riflessione e alla tematizzazione discorsiva intersoggettiva – una liberazione che si attua non altrimenti che nel medium comunicativo. Come vedremo – emancipazione è liberazione da discorsi (irrigiditi, irriflessi, ciechi) per mezzo del discorso, sulla base cioè delle potenzialità inscritte nella struttura dei rapporti discorsivi intersoggettivi.

Interessante notare, quindi, come la radice di una tale concezione consista proprio in un'esperienza di *rifiuto* della comunicazione: il momento emancipativo si dà propriamente non appena Habermas decide di andarsene senza una parola, cioè di

¹² J. Habermas, 2005, pp. 19-20.

¹³ R. Wiggershaus, 2004, p. 13.

¹⁴ M. Iser, D. Strecker, 2010, p. 21.

interrompere la comunicazione (distorta, asimmetrica, umiliante) con i suoi compagni, sottrarsi senza spiegazioni (esplicite) alla situazione argomentativa. È in questo modo che Habermas incomincia a rendersi conto della dipendenza dell'identità soggettiva dai rapporti in cui i soggetti sono inseriti, di come tutti gli uomini siano fondamentalmente dipendenti gli uni dagli altri nella società, e di come questa dipendenza si espliciti innanzitutto nel medium comunicativo.¹⁵ La radice esperienziale, corporea, di questo principio teorico affonda però nella sua negazione. Non è solo facendo esperienza di relazioni riuscite all'interno del fidato e caldo ambiente familiare, ma anche nella traumatica e dolorosa violazione di una tale positività che si generano le risorse pratiche e teoriche per l'azione emancipativa. Non solo la fondamentale importanza della comunicazione per la prassi umana, sociale e politica, ma proprio l'ambiguità fondamentale che la contraddistingue, come si vedrà soprattutto nel capitolo conclusivo di questo lavoro, trova dunque un significativo *imprinting* in una delle situazioni determinanti della biografia del nostro autore.

In modo meno personale può essere spiegato l'altro punto fermo dell'intera teorizzazione habermasiana, la sua fiducia nelle potenzialità – interpersonali, sociali, politiche – della ragione umana, nonché il suo astio nei confronti di tutto ciò che può minare questa fiducia, rischiando di scivolare in quel sentimentalismo, irrazionalismo e violenza di cui il nazionalsocialismo costituisce un'espressione tragicamente estrema. Habermas ha dieci anni allo scoppio della guerra e quasi sedici alla sua fine. Troppo giovane per essere arruolato nella *Wehrmacht* o nel partito, ma grande abbastanza da capire in prima persona cosa sia il nazismo. Controvoglia, ma come quasi tutti i suoi compagni di classe, prende parte all'*Hitlerjugend*, dove il suo compito è soprattutto quello di organizzare corsi di primo soccorso. Gli sconvolgenti avvenimenti nell'immediato dopo-guerra, dal crollo del Reich (1945) all'istituzione della *Bundesrepublik* (1949), la repentina e totale trasformazione del sistema istituzionale tedesco, da dittatura criminale a democrazia parlamentare occidentale, non possono non influenzare profondamente le biografie di questa generazione. Gli intellettuali dell'età di Habermas (come Luhmann, Lübke, Dahrendorf, Kluge) non possono dirsi in alcun modo conniventi con il regime, come i loro padri, ma ne sono altresì coinvolti in prima persona, come nessuno delle generazioni successive.

¹⁵ *Ivi*, p. 20. J. Habermas, 2005, pp. 17-19.

Come i suoi coetanei, Habermas fa esperienza degli orrori compiuti dai nazisti, soprattutto degli stermini di massa, solo grazie ai documentari al cinema, e segue il processo di Norimberga alla radio.¹⁶ Gli intellettuali nati intorno al 1930 non possono in alcun modo evitare di prendere una qualche posizione nei confronti del regime nazista, “devono, in altre parole, pensare la loro biografia a partire dallo spartiacque discriminante del 1945.”¹⁷

Il modo in cui la rielaborazione del passato nazista della Germania emerge nel e determina l'intreccio tra vita e opera di Habermas diviene evidente se ricordiamo brevemente le seguenti cruciali tappe della sua carriera.

Innanzitutto, un ruolo centrale è ricoperto dall'articolo su Heidegger che suscita l'interesse di Adorno e introduce Habermas, si può dire, nelle stanze ufficiali della *Kritische Theorie* francofortese. Dal 1949 al 1954 Habermas studia filosofia, storia, psicologia, letteratura tedesca ed economia nelle università di Göttingen, Zürich e Bonn. Nonostante i suoi professori più influenti a Bonn, Erich Rothacker e Oskar Becker, fossero stati simpatizzanti del nazismo¹⁸, questi ultimi anni di studio rivestono una importanza positiva e cruciale nella sua formazione. Qui Habermas si occupa di antropologia filosofica, legge il giovane Marx, Lukács, Bloch, Korsch, ma anche Marcuse, Horkheimer e Adorno. Particolarmente influente si rivelerà il suo nuovo amico Karl-Otto Apel, di otto anni più vecchio di lui, che gli insegna soprattutto a mettere insieme filosofia e passione politica. Per esempio, è proprio Apel che fa notare al giovane amico la ripubblicazione delle lezioni di Heidegger del 1935, di cui Habermas pubblica subito sulla *Frankfurter Allgemeine Zeitung* una significativa recensione. In questo articolo (“Mit Heidegger gegen Heidegger zu denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935”, 1953) Habermas mette in luce non solo le simpatie personali ma anche le affinità teoriche di Heidegger con il nazismo. Negli anni '50 vige in Germania il cosiddetto “gentleman's agreement” riguardo l'omissione comunicativa (*kommunikatives Beschweigen*) sul recentissimo passato: ciò che fa scalpore in questo contesto non è per l'appunto la ripubblicazione di un testo heideggeriano in cui viene riproposta la sua lealtà verso il regime hitleriano, bensì proprio la presa di posizione *politica* di Habermas.¹⁹ Con questo scritto i due interessi centrali di Habermas, la filosofia e la politica, che fino a quel

¹⁶ “Naturalmente regnava allora l'impressione della normalità, che solo successivamente si scoprì essere un'illusione. Che improvvisamente si veda che erano criminali: questo ha già un'altra qualità.” (J. Habermas, 1981c, p. 512).

¹⁷ H. Brunkhorst, 2006, tr. it. p. 2.

¹⁸ R. Wiggershaus, 2004, pp. 23-26.

¹⁹ H. Brunkhorst, 2006, p. 5. Sul dibattito suscitato dall'articolo di Habermas, in cui Heidegger in persona interverrà, cfr. R. Wiggershaus, 2004, pp. 30-32.

momento erano rimasti separati, vengono a collidere²⁰, sancendo così, implicitamente, l'inizio della sua carriera come teorico critico.

Indubbiamente significativo è anche il rapporto di identità e differenza che Habermas instaura con il movimento studentesco. Lo scritto per l'abilitazione in Marburg, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), non solo garantisce a Habermas, grazie al sollecito di Hans-Georg Gadamer, la chiamata professorale a Heidelberg, ma lo rende altresì un beniamino della *Studentenbewegung*. In particolare, ciò che piace agli studenti impegnati è il tentativo di Habermas di rendere il sapere scientifico e accademico una forza emancipativa all'interno della società nel suo complesso. In linea con i principi di democrazia radicale esposti in *Strukturwandel*, a partire dalla fine degli anni '50 Habermas s'impegna in una riforma delle *Hochschulen*, in modo che una rappresentanza di studenti e giovani ricercatori possa guadagnare il diritto di parola e partecipare alle decisioni delle politiche universitarie.²¹ Già prima di ottenere l'*Habilitation*, inoltre, mentre lavora come *Mitarbeiter* all'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, Habermas prende parte con un discorso, cui segue l'articolo "Ungehorsam als erste Bürgerpflicht" (disobbedienza come primo dovere dei cittadini), al comizio finale di una grossa manifestazione contro il riarmo nucleare delle forze armate federali (1958). Lo scopo di Habermas è quello di contribuire alla formazione di una sfera pubblica critica, ancora inesistente nella Germania di Adenauer.

Nel momento in cui l'SPD si congeda dal socialismo (1959), generando così una frattura tra lo storico partito social-popolare tedesco e la sua organizzazione studentesca, l'SDS (*Sozialistischer Deutscher Studentenbund*), Habermas si schiera dalla parte di quest'ultima,²² appoggiandone le istanze democratizzanti, ma criticando aspramente le tendenze violente dei suoi attivisti più radicali. Il 9 giugno 1967 l'SDS organizza a Bielefeld un congresso con lo scopo di discutere l'escalation delle proteste studentesche durante la visita dello scià a Berlino-Ovest il 2 giugno e per celebrare il lutto per la morte dello studente Benno Ohnesorg, assassinato lo stesso giorno da un poliziotto in borghese. Anche Habermas partecipa attivamente al congresso, e nel suo discorso critica fermamente lo spirito ostile agli studenti che serpeggia nella stampa e nel partito, nonché il brutale e terroristico atteggiamento della polizia, che ricorda quello "dei giorni del fascismo".²³ Egli consiglia prudentemente però agli studenti una valutazione realistica

²⁰ J. Habermas, 2005, p. 23.

²¹ M. Iser, D. Strecker, 2010, p. 29.

²² R. Wiggershaus, 2004, p. 65.

²³ J. Habermas, 1981c, p. 206: vedi

della situazione, caldeggia una soluzione che guardi verso una radicale riforma dello stato democratico di diritto e non la sua abolizione, mette in guardia dal “cieco attivismo”. Egli propone inoltre un’interessante distinzione tra due tipi di violenza: da una parte, la “violenza dimostrativa”, “definita dal fine dell’illuminismo”, con quale si rivendica il diritto alla discussione laddove “per mezzo di una coercizione informale ci viene vietato”, il diritto cioè ad esprimere “i nostri argomenti, perché noi li consideriamo i migliori”, e dall’altra una “violenza che ferisce”, inefficace allo scopo di portare l’attenzione su quei “migliori argomenti”.²⁴

Prendendo la parola subito dopo, un infuocato Rudi Dutschke contraddice Habermas su questi ultimi punti, perorando la causa della forza liberatoria dell’azione diretta. Habermas non riesce a contenere la sua irritazione, il suo timore: mentre era già sulla via del ritorno, sente di dover intervenire ancora una volta, fa marcia indietro, ritorna sul palco e, nonostante Dutschke non fosse più presente, si rivolge aspramente contro l’“ideologia volontaristica”, cieca e irriflessa, di coloro che nelle circostanze attuali possono essere chiamati “fascisti di sinistra”.²⁵ Questa reazione sicuramente emozionale, sorvegliata nella forma espressiva ma vibrante di timore e indignazione,²⁶ rappresenta un ottimo esempio di come la sensibilità del nostro autore venga violentemente risvegliata al primo segno di minaccia per le fondamentali e sudate conquiste del dopo-guerra, ovvero una cultura politica liberale e una sfera pubblica democratica.

La crescita esponenziale di irrequietezza e violenza tra le file degli studenti in rivolta, la conseguente insofferenza e rabbia di costoro nei confronti di quelli che erano stati fino a quel momento i loro mentori, tra cui appunto Habermas e Adorno, nonché la morte di quest’ultimo inducono il nostro autore a lasciare Francoforte e accettare il posto da vicedirettore del neonato “Max-Planck Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt” a Stanberg, in Baviera. Habermas trascorre qui dieci anni, dal 1971 al 1981, trovando un luogo tranquillo e protetto dalle turbolenze del mondo e della Germania – soprattutto, gli attacchi della RAF che culminano nel cosiddetto “*Deutscher Herbst*” (1977), di cui vengono resi in parte responsabili anche i pacifici appartenenti alla Scuola di Francoforte e Habermas stesso. Il Max-Planck Institut si rivela in effetti il luogo adatto per l’elaborazione e la stesura di una delle sue opere più

²⁴ *Ivi*, pp. 212-213. Interessante come qui Habermas introduca il suo argomento della “forza dell’argomento migliore”, dandogli una connotazione meno idealistica e più esplicitamente legata ad una prassi critica e trasformativa rispetto a quanto farà successivamente nella cornice della *Diskursethik*.

²⁵ *Ivi*, p. 214. Cfr. M. Iser, D. Strecker, 2010, p. 34.

²⁶ Habermas ritratterà successivamente, almeno in parte, l’infelice e incauta espressione “fascismo di sinistra” (J. Habermas, 1981c, p. 215; 519.)

monumentali, *Theorie des kommunikativen Handelns*, in cui vengono ricostruiti i fondamenti normativi razionali della società moderna ma anche di una teoria critica.

Ma Francoforte è rimasta nel cuore di Habermas: dopo la revoca del divieto di insegnamento per docenti comunisti o di sinistra, e dopo aver ricevuto il premio Theodor-W.-Adorno dal sindaco di Francoforte Walter Wallmann (CDU) nel 1980, Habermas rinuncia a un posto a Berkeley e fa ritorno nel 1983 alla città che ha dato i natali alla *Kritische Theorie*, con una cattedra all'istituto di filosofia della *Goethe Universität* presso cui insegnerà fino al 1994.

Due ulteriori dibattiti degli anni '80 mostrano ancora come Habermas possa “insorgere bellicosamente se vede tirati in ballo i contenuti del progetto della modernità, che si incarna soprattutto in una cultura politica matura.”²⁷ In primo luogo, si tratta del confronto con il post-strutturalismo con conseguente pubblicazione delle lezioni de *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), in cui Habermas accusa certi “mandarini” francesi postmoderni (soprattutto Lyotard, Foucault, Derrida), ma non solo, di aver reso la ragione responsabile delle catastrofi della storia dell'umanità nel ventesimo secolo. Ciò che qui inquieta Habermas è soprattutto lo scivolamento paventato da una critica radicale della ragione occidentale moderna a un'affermazione dell'irrazionalismo, alla fuga in dimensioni trascendenti, all'estetizzazione dell'esistente.²⁸

L'anno successivo è invece l'anno del cosiddetto “*Historikerstreit*”, che riguarda più direttamente l'identità tedesca all'alba della riunificazione della Germania. La controversia è ufficialmente inaugurata da Ernst Nolte, che in un articolo sulla FAZ (6 giugno 1986) compara Auschwitz ai Gulag sovietici, e si chiede se Hitler non abbia incominciato la guerra solo per paura dell'Unione Sovietica di Stalin. La situazione si fa incandescente quando Helmut Kohl, presidente della CDU e cancelliere, decide insieme a Ronald Reagan di celebrare i 40 anni della liberazione nazista con una visita sia al campo di concentramento di Bergen-Belsen sia al cimitero militare di Bitburg, dove si trovano le tombe di alcune SS. Questi due eventi, l'articolo e la mossa politica di Kohl, sono interpretati da Habermas come il sorgere di un'autocoscienza nazionalistica poco salutare, che se da una parte intende minimizzare, se non proprio negare, l'unicità del genocidio nazista, dall'altra intende dimostrare come i tedeschi, combattendo contro i bolscevichi, siano sempre stati dalla parte politica corretta. Di contro, Habermas propone la sua famosa tesi del “patriottismo della costituzione”: i tedeschi devono cioè essere

²⁷ M. Iser, D. Strecker, 2010, p. 40.

²⁸ *Ivi*, p. 41.

orgogliosi di aver superato in modo definitivo il fascismo, di aver costruito un buon ordine costituzionale e giuridico e di aver ancorato questo in una cultura politica liberale.²⁹ Il *Verrfassungspatriotismus* permette a Habermas di favorire “una forma di identificazione con il bene comune che dà risalto allo specifico incorporamento dei principi universalistici dei diritti umani, dello stato di diritto e della democrazia.”³⁰ Questo implica anche che “la nostra identità” (quella dei tedeschi) non è qualcosa di già dato, di “fatto e finito” ma deve diventare “il nostro progetto” nella misura in cui il passato viene assunto in un modo riflessivo, mediante una “sensibilità nei confronti dell’abissale ambivalenza delle tradizioni” e dei “martiri innocenti, della cui eredità noi viviamo”.³¹

Il progetto di un “noi” politico di questo tipo diventa per Habermas ben presto, di conseguenza, il progetto di una riunificazione della Germania est con la Germania ovest all’interno di un nuovo ordine politico liberale e democratico, destinato a diventare poi un “noi” ancora più ampio, progettato in senso post-nazionale e prima di tutto europeo. Il principio normativo generale è quello secondo il quale “l’identità personale e sociale – in realtà, ogni socializzazione e trasmissione di una tradizione – sono prodotti dell’interazione comunicativa nella quale l’‘altra’ persona (o cultura) informa necessariamente il modo in cui ci comprendiamo.”³² Il punto di vista dell’“altro generalizzato” è quello dunque che viene messo in gioco ogni volta che ci chiediamo chi siamo: a partire da una tale impostazione “umanistica”, il passaggio ad una nuova fase contrassegnata dall’interesse per le istituzioni cosmopolitiche appare come un’evoluzione “naturale” della teoria habermasiana.

Sul piano globale, le condizioni per una politica democratica, che dovrebbero evitare nel modo più efficace soluzioni violente, non eque, ingiuste, sono in pericolo in molti modi diversi; essi non hanno tuttavia ancora trovato in Habermas una trattazione sistematica e non sono ancora inseriti in una panoramica critica complessiva convincente. Egli continua però incessantemente a lavorare al “progetto della modernità”, ancora ben lontano dall’essere compiuto.

Nel 1999 Habermas reagisce nuovamente in modo emozionale a una situazione politica che risveglia in lui l’orrore della violenza nazista, e redige un articolo problematico – e molto criticato – in difesa dell’intervento militare NATO, non legittimato dal mandato

²⁹ J. Habermas, 1990b, p. 152.

³⁰ M. Iser, D. Strecker, 2010, p. 43.

³¹ J. Habermas, 1990b, p. 155.

³² D. Ingram, 2010, p. 10.

dell'ONU, contro la Serbia responsabile di soprusi nei confronti del popolo kosovaro. Qualche anno dopo, facendo implicitamente autocritica,³³ Habermas comincia a rendersi conto di quanto può essere pericolosa l'azione giustificata sulla base del punto di vista, o meglio, del sentimento morale, e comincia a temere che le garanzie a difesa della pace mondiale, incarnate nella carta costituzionale dall'ONU, abbiamo perso la loro forza sia effettuale che ideale: aspra è dunque la sua critica alla “guerra illegale” condotta dall'amministrazione Bush in Iraq, e in generale a una “politica dei diritti umani perseguita in maniera altamente selettiva”.³⁴

Il tema dei diritti umani rappresenta oggi, in effetti, uno dei luoghi teorici in cui emerge con più forza la tensione posta al centro della biografia del nostro autore: la tensione tra la fiducia nella possibilità di realizzazione della ragione nella storia e l'infuocata indignazione morale di fronte alle minacce nei confronti di quei *Lernprozesse* (processi di apprendimento) che rendono possibile una tale *Verwirklichung*. Da una parte, argomenta Habermas in favore di una concezione dei diritti umani come *utopia realistica*. Questa visione incarna quella tensione tra ideale (l'impulso utopico verso una società più giusta e più buona) e reale (la diagnosi di ciò che è dato) che potrebbe descrivere l'intera impresa teorica habermasiana. Dall'altra parte, commenta sconsolato: “quando la politica dei diritti umani diventa una foglia di fico e il veicolo dell'imposizione degli interessi delle grandi potenze; quando la super potenza accantona la carta dell'ONU per arrogarsi il diritto di intervento; quando essa con la violazione del diritto internazionale umanitario persegue un'invasione e la giustifica nel nome di valori universali, allora si conferma il sospetto che il programma dei diritti umani consiste nel suo abuso imperialistico.”³⁵

Sotto accusa viene messa ora anche la globalizzazione dei mercati e la sua giustificazione ideologica neo-liberale, che porta alle estreme conseguenze ciò che era già stato diagnosticato come un esaurimento delle “risorse utopiche” contenute nei processi sociali di reciproca comprensione³⁶, e che può essere tenuta a bada solo da una “Weltinnenpolitik” democratica. In questa costellazione l'Unione Europea “potrebbe fungere da modello per forme di governo transnazionale”.³⁷ Essendo stato uno dei teorici

³³ J. Habermas, 2011e, p. 34.

³⁴ Si tratta qui dell'articolo apparso sulla FAZ il 17 aprile 2003 (“Was bedeutet der Denkmalsturz?”; tr. it. “Cosa significa il crollo del monumento?”) e pubblicato in J. Habermas, 2004. Cfr. anche l'articolo pubblicato congiuntamente con Derrida (“Der 15. Februar – oder: Was die Europäer verbindet?”; tr. it. “Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli europei”) sempre sulla FAZ il 31 maggio 2003 e ora in *Ivi*.

³⁵ J. Habermas, 2011e, p. 35.

³⁶ Cfr. già J. Habermas, 1981a, p. 141 e seg.

³⁷ J. Habermas, 2004, p. 56; tr. it. p. 37. Cfr. anche J. Habermas, 2011e, p. 86 e seg.

più convinti di un tale ruolo dell'Europa, non può che essere aspra la reazione di Habermas nei confronti di coloro che, nella crisi finanziaria e politica che oggi l'attanaglia, cedono agli "imperativi delle grosse banche e delle agenzie di rating" e si sentono minacciati dai deficit di legittimazione su scala nazionale.³⁸ In questo modo si rischia infatti di scivolare inesorabilmente verso forme di "dominio burocratico-postdemocratico"³⁹, che privilegiano il potere del consiglio europeo a quello del parlamento, nonché di sgretolare la condizione per un'efficace implementazione dei principi democratici, ovvero la solidarietà inter-statale.

Da questi cenni sulla vita e la carriera di Jürgen Habermas ciò che balza all'occhio è soprattutto quel saldo intreccio tra sentimento morale, riflessione teorico-filosofica ed *engagement* politico che definisce i connotati di un autentico *scienziato sociale critico*. Prima di addentrarci nella tematica cui è dedicato questo lavoro, che consiste in un'analisi sistematica dell'effettivo contributo habermasiano ad un discorso critico della società, è necessario spiegare brevemente che cos'è la *Teoria Critica* "classica", cioè elaborata nel contesto francofortese dell'*Institut für Sozialforschung*, e quale il rapporto che lega storicamente Habermas a questo contesto.

1.2 Teoria Critica, Scuola di Francoforte e Jürgen Habermas

Per tracciare un primo profilo di quella *Denktradition* che va sotto il nome di "*Kritische Theorie*" – sorta a Francoforte tra la fine degli anni '20 e gli inizi degli anni '30⁴⁰ – si può prendere a prestito l'incipit di uno degli ultimi libri ad essa dedicati. Scrive Schweppenhäuser:

Teoria Critica è un tipo di filosofia sociale moderna che distingue tra la realtà di una società borghese, così com'è, e una realtà sociale, così come potrebbe essere. I suoi concetti sono sia descrittivi sia normativi. Mette in relazione descrizioni storiche e sistematiche e spiegazioni di strutture e condizioni sociali con la rappresentazione del loro potenziale controfattuale. La fondazione normativa della critica e la sua spiegazione con l'aiuto del

³⁸ *Ivi*, pp. 40-44.

³⁹ *Ivi*, p. 81.

⁴⁰ "Il clima intellettuale" che caratterizza la Francoforte di questo periodo – con la sua borghesia agiata e aperta, l'università appena fondata, un giornale liberale, una radio sperimentale e una libera scuola ebraica – non poteva che favorire al meglio il sorgere di una teoria siffatta (A. Honneth, 1990, p. 27).

lavoro filosofico sulle categorie, dei metodi delle scienze sociali e dei risultati di ricerche empiriche attuali sono integrati nel concetto stesso della Teoria Critica.⁴¹

Questa “filosofia sociale moderna” viene elaborata da filosofi e scienziati sociali (principalmente Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Eric Fromm, Leo Löwenthal, Franz Neumann, Frederick Kirchheimer) riuniti nell’*Istituto per la ricerca sociale* con sede a Francoforte sul Meno. La *Zeitschrift für Sozialforschung*, curata da Horkheimer, è il principale organo di diffusione dei principi e dei progetti che venivano formulati e condotti nell’*Institut*. Come spiega Honneth, tre erano i compiti principali che definivano la cornice concettuale comune dei diversi appartenenti alla Scuola di Francoforte: l’analisi economica della fase post-liberale del capitalismo, l’indagine social-psicologica dell’integrazione sociale dell’individuo, l’analisi culturale delle conseguenze della cultura di massa.⁴²

Il contrassegno “Kritische Theorie” è introdotto nella metà degli anni ’30 da Max Horkheimer, a quel tempo direttore dell’Istituto, con lo scopo di designare il modello teorico alla base del programma della *Frankfurter Schule*.⁴³ Sulla base di categorie normative elaborate nella cornice di una filosofia materialistica di ascendenza marxiana⁴⁴ – in primis, l’interesse all’abolizione della miseria e dell’ingiustizia sociale e all’istituzione di condizioni sociali “senza sfruttamento e repressione”⁴⁵ – il fine principale del programma dell’*Institut* è dato da una conoscenza complessiva della società occidentale (europea e nord-americana), dominata dalla forma di produzione economica tardo-capitalistica, monopolistica e da un’ideologia pseudo e post-liberale; a tale conoscenza devono contribuire diverse discipline teoriche ed empiriche, dall’economia politica alla storia, dall’antropologia alla psicologia e psicanalisi, dalla sociologia alla filosofia.

Nel saggio di Horkheimer “Traditionelle und Kritische Theorie” (1937), unanimemente considerato il manifesto della scuola di teoria sociale francofortese⁴⁶, la “teoria critica” si definisce innanzitutto per opposizione alla “teoria tradizionale”, cioè al modo in cui è stato concepito il pensiero filosofico moderno da Descartes a Husserl, ma anche dalla ricerca sociologica classica e dalla scienza naturale, che spesso funge da modello per la precedente. A differenza di quella tradizionale la teoria critica è una teoria *riflessiva*. Una

⁴¹ G. Schweppenhäuser, 2010, p. 7.

⁴² A. Honneth, 1990, p. 33 e seg.

⁴³ Cfr. M. Horkheimer, 1931. Cfr. A. Bellan, 2011, pp. 7-18.

⁴⁴ Sulle affinità della teoria critica secondo Horkheimer con il giovane Marx cfr. E. Reanult, 1995, cap. I.

⁴⁵ Cfr. M. Horkheimer, 1937, p. 214; tr. it. p. 184.

⁴⁶ Ma cfr. anche H. Marcuse, 1937.

teoria è riflessiva quando *non separa soggetto e oggetto* della teoria⁴⁷, rifiuta cioè l'idea di essere un insieme di proposizioni e formule concepite in sede astratta e separata dalle connessioni materiali, soprattutto economiche, e dalle lotte sociali. Essa, cioè, non è in grado di farsi delle rappresentazioni “neutre” di una realtà esterna concepita come indipendente.⁴⁸ Spiega McCarthy: “l'investigazione sociale è un momento dello stesso processo di riproduzione sociale che mira a comprendere.”⁴⁹ Questo significa che “i *soggetti* sociali della conoscenza sono formati dagli stessi tipi di forze storiche che formano i loro *oggetti* di conoscenza”: in questo modo, conoscere qualcosa di questi ultimi è conoscere qualcosa di se stessi.⁵⁰ La teoria deve concepirsi come intrecciata alla realtà storico-sociale in un duplice senso: essa si costituisce nella e sulla base della realtà, è un suo “prodotto”, e allo stesso tempo non ne è succube, ma instaura con essa un rapporto libero, ovvero di critica e trasformazione.⁵¹ Al “comportamento critico” manca infatti qualsiasi “fiducia nella *norma* che la vita sociale, così come si configura, mette nelle mani di ciascuno.”⁵² Questo conduce a problematizzare la “fede nell'immutabilità della forma sociale” che “domina il presente.”⁵³

La coscienza della dipendenza reciproca tra la teoria e il suo oggetto ha una serie di conseguenze: la messa in discussione della rigida *divisione del lavoro* tra varie discipline teoriche e i processi materiali di produzione, la ricongiunzione tra teoria e prassi, il superamento di una concezione individualistica della società. In questo modo viene guadagnata la coscienza della costituzione sociale del singolo da una parte⁵⁴ e, dall'altra, viene messo in crisi il meccanismo sistemico sociale autonomizzatosi di conto alle pretese (di libertà, di riconoscimento) degli individui. Afferma Horkheimer: “la separazione tra individuo e società, in forza della quale il singolo accetta come naturali i

⁴⁷ “[...] sussiste per altro una differenza decisiva quanto al rapporto tra soggetto e oggetto e, quindi, quanto alla necessità dell'evento giudicato. La materia con cui ha a che fare lo studioso di una scienza specialistica non è neppure sfiorato dalla sua teoria. Soggetto e oggetto sono rigorosamente separati [...]. L'accedere oggettivo trascende la teoria, e l'indipendenza da essa rientra nella sua necessità [...]. Ma il comportamento critico cosciente è parte integrante dello sviluppo della società. [...] Il pensare l'oggetto della teoria come separato da essa falsa il quadro e conduce al quietismo o al conformismo.” (M. Horkheimer, 1937, p. 203; tr. it. pp. 173-174).

⁴⁸ *Ivi*, p. 190, tr. it. p. 161; p.193; tr. it. p. 164.

⁴⁹ D. Hoy, T. McCarthy, p. 15.

⁵⁰ *Ivi*, p. 16, corsivo mio.

⁵¹ M. Horkheimer, 1937, pp. 184-185; tr. it. p. 155; p.197; tr. it. p. 168.

⁵² *Ivi*, p. 181; tr. it. p. 153, corsivo mio.

⁵³ *Ivi*, p. 205; tr. it. p. 176.

⁵⁴ “Gli uomini non sono il risultato della storia solo nell'abbigliamento e nel modo di presentarsi, nell'aspetto e nel modo di sentire; anche il modo in cui vedono e odono è indissolubilmente connesso con il processo di vita sociale quale si è sviluppato nel corso dei millenni. I fatti che recepiamo tramite i sensi sono doppiamente preformati da un punto di vista sociale: dal carattere storico dell'oggetto percepito e dal carattere storico dell'organo che percepisce.” (*Ivi*, p. 174; tr. it. p. 146).

limiti predeterminati della sua attività, nella teoria critica è relativizzata. Essa concepisce l'ambito condizionato dalla cieca cooperazione delle singole attività, ossia la divisione del lavoro e le differenze di classe date, come una funzione che, risultando dall'azione umana, può eventualmente anche essere assoggettata alla decisione conforme a un piano, a una finalità razionale.⁵⁵ La teoria critica procede *dialetticamente*, ovvero rilevando e facendo rivivere in sé contraddizioni: in questo caso, soprattutto, la contraddizione tra libertà o autonomia e eteronomia dell'individuo nel suo rapporto con il tutto sociale. Da una parte, l'individuo crede di essere libero e di agire seguendo le proprie leggi all'interno della società, dall'altra, proprio insistendo nella sua individualità monadica – intesa come separatezza, autosufficienza, indipendenza dai legami sociali – egli si rende dipendente da un sistema che non può controllare e che lo domina. Solo quando questa contraddizione diviene cosciente, nel comportamento critico, si apre la possibilità della realizzazione della libertà individuale, nella consapevolezza però del legame costitutivo tra l'io e il noi.⁵⁶ Il rinvenimento delle contraddizioni nel pensiero esplicita dunque la dimensione pratica della teoria, orientata al “fine” di una “organizzazione sociale razionale” – un'organizzazione della collettività in cui ogni individuo riesce a dispiegare liberamente e al meglio le proprie potenzialità e capacità, una società dunque senza diseguaglianze, oppressioni, asimmetrie. Un tale fine non è però semplicemente immaginato in sede teorica, ma è già immanente all'ordine sociale dato, anche se in forme distorte, non sufficientemente sviluppate.⁵⁷

Per assolvere questi compiti, la teoria critica non può limitarsi alla descrizione: per esempio, descrivere le caratteristiche economiche o psicologiche di una determinata classe sociale non è sufficiente “a dirci la verità su questa classe”. Una certa rappresentazione deve dunque essere, al contempo, “fattore di stimolo e trasformazione al suo interno”⁵⁸, deve contenere cioè anche una dimensione normativa che spieghi che cosa significhi emanciparsi dalla situazione data e progredire verso un'organizzazione più razionale.⁵⁹ L'esplicitazione dell'elemento normativo significa assunzione cosciente dell'*interesse* pratico da cui la teoria critica è guidata, l'interesse all'emancipazione e alla realizzazione della ragione nella società.

⁵⁵ *Ivi*, p. 181; tr. it. p. 153.

⁵⁶ *Ivi*, p. 184; tr. it. p. 156.

⁵⁷ *Ivi*, p. 186; tr. it. p. 158.

⁵⁸ *Ivi*, p.189; tr. it. p. 161.

⁵⁹ “La teoria critica della società è nella sua totalità un unico giudizio esistenziale dispiegato.” (*Ivi*, p.201; tr. it. p. 172).

Riflessività, superamento dello schema che oppone soggettività e oggettività, “denaturalizzazione” delle norme sociali, superamento della dicotomia tra individuo e società, e tra teoria e prassi, compresenza e/o sovrapposizione tra piano descrittivo e piano normativo, compenetrazione tra normatività pratica e razionalità: questi i temi che definiscono originariamente il progetto della teoria critica con sede all’*Institut für Sozialforschung*. Come vedremo, Habermas riprenderà più o meno approfonditamente ognuno di essi.

In effetti, Jürgen Habermas ha mosso i suoi primi passi come filosofo e sociologo a partire dal 1956 al fianco di Theodor W. Adorno, braccio destro di Horkheimer all’*Institut* e ordinario alla *Goethe Universität* dal 1957.⁶⁰ Nonostante la formazione di Jürgen Habermas degli anni universitari abbia avuto luogo in un ambiente culturale abbastanza diverso da quello della *Frankfurter Schule*,⁶¹ si può senza dubbio affermare che la Teoria Critica di matrice francofortese costituisce una delle principali influenze sulla sua intera produzione teorica e pubblicistica. Basti considerare i paragrafi conclusivi della sua opera filosofica e sociologica più importante, ove egli cerca esplicitamente di costruire un ponte tra il programma critico, materialistico e interdisciplinare degli anni ’30, e la propria teoria, ponendosi così come erede diretto di quel paradigma. Il vero senso di questa eredità consiste, come avremo modo di vedere nel successivo capitolo, nella ricostruzione dei fondamenti normativi della prassi critica, che devono essere scovati negli “ideali concreti, immanenti alle forme di vita tramandate”⁶² nelle forme dell’agire comunicativo.

La ricostruzione del rapporto tra Habermas e i due suoi punti di riferimento all’interno dell’*Institut*, Horkheimer e Adorno, risulta piuttosto complessa: si tenga soprattutto conto delle intricate vicissitudini della Scuola, sopravvissuta in modo problematico all’esilio statunitense e costretta a fare i conti con quel recente passato marxista che deve essere prudentemente occultato in tempi di guerra fredda, in una

⁶⁰ Non fu solo l’articolo su Heidegger ad avvicinare Habermas all’Istituto, ma anche il saggio “Die Dialektik der Rationalisierung” (J. Habermas, 1954), nel quale Adorno sentì risuonare alcune delle sue idee (R. Wiggershaus, 2004, p. 36).

⁶¹ Racconta Habermas: “Sono cresciuto accademicamente in un contesto tedesco provinciale, nel mondo della filosofia tedesca del Neokantismo in espansione, della Scuola Storica tedesca, della fenomenologia e dell’antropologia filosofica.” (cfr. R. Wiggershaus, 2004, p. 23). Per una ricostruzione estremamente dettagliata della storia, dello sviluppo teorico e dei significati politici della *Frankfurter Schule* nel corso delle sue diverse fasi si veda l’insuperato lavoro di R. Wiggershaus, 1986. Wiggershaus si concentra specificamente sul rapporto tra Habermas e la Scuola in R. Wiggershaus, 2004, pp. 18-55. Per una ricostruzione della tradizione concettuale della “Teoria Critica”, da Horkheimer a Honneth”: cfr. G. Schweppenhäuser, 2010; alla fine del volume è presente una lista commentata delle migliori monografie sui francofortesi (pp. 125-127).

⁶² J. Habermas, 1981, II, p. 562; tr. it. p. 1059. Cfr. anche *Ivi*, p. 562 e seg.; tr. it. p. 1059 e seg.

Germania marcatamente anticomunista. Spetta soprattutto a Horkheimer il compito di gestire con cautela il ruolo e l'immagine pubblica dell'Istituto, che necessita ora più che mai dell'appoggio economico e politico di istituzioni statali, municipali ed accademiche.⁶³ Come accennato, la formazione del poco più che ventenne Habermas è piuttosto eclettica, e non di matrice spiccatamente marxista, intrisa dei retaggi conservatori dei suoi professori simpatizzanti nazisti. Nondimeno Habermas dimostra subito la tendenza e il bisogno di problematizzare il suo contesto di riferimento: il già citato articolo "Mit Heidegger gegen Heidegger", è scritto, come annota Wiggershaus, "con l'amarezza di chi non negava il debito di gratitudine di colui che ora stava condannando"⁶⁴.

Un anno dopo la pubblicazione di questo cruciale articolo, nel 1954, Habermas ottiene il dottorato a Bonn con una dissertazione su Schelling (*Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*). In questo periodo egli aveva già scoperto, attraverso la mediazione di Löwith, i giovani hegeliani e Marx. Nel 1953 s'imbatte in *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1922) di Lukács, e ne rimane affascinato. Infine, finalmente, *Dialektik der Aufklärung* (1947) rende il pensiero di Marx attuale, non tanto come critica del capitalismo ma piuttosto come teoria della reificazione da una prospettiva antropologica. Bisogna ricordare che Horkheimer e Adorno, di fronte all'evidenza del miracolo economico tedesco, avevano cercato di eliminare da questo testo e da altri lavori tutti i passi in cui si parlava di capitalismo decrepito, ma anche quelli in cui veniva apertamente dichiarato il rifiuto totale della forma di società vigente. I testi più compromettenti del periodo pre-bellico, del resto, erano stati fatti sparire nei sotterranei dell'*Institut*, come riferisce in seguito lo stesso Habermas. Nonostante queste oscurità e censure, egli intuisce però immediatamente gli elementi di contestazione ancora presenti nei prodotti teorici dell'Istituto.⁶⁵ Inserito in queste dinamiche, l'impressione che Habermas riceve nel suo primo approccio alla Scuola e all'*Institut* è ambigua, quasi contraddittoria. Da una parte non riesce a vedere un progetto di Teoria critica unitario e in grado di affrontare la complessità della società attuale in modo

⁶³ "I tempi erano politicamente esplosivi [...]. Dal 1950 era in corso la guerra di Corea. Negli USA il maccartismo era al culmine. Nel marzo del 1951 il generale Dwight D. Eisenhower, che l'anno seguente fu eletto presidente degli Stati Uniti, dichiarò che l'impiego della bomba atomica era moralmente giustificato, anche se gli Stati Uniti non avrebbero mai iniziato per primi la guerra. Nella Germania occidentale, il cancelliere federale Konrad Adenauer, che intuiva nella guerra di Corea l'occasione per accrescere il prestigio della Repubblica Federale, aveva sollecitato nel 1950 la creazione di forze armate europeo-occidentali con contingenti tedeschi, compiendo così il primo passo verso il riarmo. [...] Già chi si era dichiarato apertamente anti-comunista doveva aspettarsi diffamazioni e discriminazioni." (R. Wiggershaus, 1986, pp. 492-493; tr. it. pp. 455-456). Si veda, per una panoramica più generale, l'intero capitolo sesto dal titolo significativo: "Ornamento critico di una società restauratrice".

⁶⁴ *Ivi*, p. 599; tr. it. p. 553.

⁶⁵ *Ivi*, p. 601-602; tr. it. p. 555-6.

sufficientemente radicale, dall'altra, non manca di cogliere quei barlumi in cui rifulge ancora l'energia propulsiva utopica e rivoluzionaria della prima teoria critica, suscitando in lui "un malcelato stupore, una simpatia" che lo lascia "quasi sgomento"⁶⁶.

Gli scritti in cui Habermas muove i primi passi come teorico critico possono essere considerati i seguenti: la lunga introduzione, a quattro mani con Adorno, alla relazione sulla prima parte di una ricerca su università e società⁶⁷, il volume collettaneo *Student und Politik*⁶⁸, e, naturalmente, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Questi primi esercizi "sembravano affrontare seriamente il programma di una teoria materiale della società, a sua volta ispirata dal pensiero utopico-messianico della teoria critica, in senso democratico-radicale"⁶⁹.

Student und Politik costituisce un'indagine sull'impegno politico degli studenti dell'università francofortese, con un'introduzione di Habermas che risente molto dell'influenza adorniana. Nuovo si dimostra però soprattutto il ruolo attribuito da Habermas al concetto di *democrazia*, che, mentre in altri studi promossi dall'*Institut* "aveva rappresentato una concessione al committente e alla situazione vigente – una concessione dietro la quale restava ibernato un paradigma anticapitalistico e chiliastico-rivoluzionario"⁷⁰, viene eretto ora a paradigma *critico* esplicito.

Nonostante Habermas faccia riferimento all'"idea di democrazia" rendendo omaggio esplicitamente a *Dialektik der Aufklärung* e alla tradizione tipicamente francofortese, Horkheimer è disagio a causa dello spirito rivoluzionario dell'inchiesta e le muove diverse obiezioni.⁷¹ Adorno, che stima il suo giovane collaboratore⁷² (e che ha investito personalmente molto lavoro nella ricerca), lo difende, pur prendendo le distanze dalla sua Introduzione. *Student und Politik* finisce comunque per non apparire nella serie dei

⁶⁶ Questo accade ad esempio in occasione delle manifestazioni promosse da Horkheimer e Mitscherlich per il centenario della nascita di Freud, quando Habermas ha l'occasione di ascoltare la conferenza di Marcuse su *Die Idee des Fortschritt im Lichte der Psychoanalyse*, (R. Wiggershaus, 1986, p. 604; tr. it. p. 558). Del resto, ammetterà Habermas più tardi, che Adorno ha per lui "giocato un ruolo elettrizzante. Egli era quello con cui ho scoperto per la prima volta che ci si può rapportare a Marx non solo storicamente" (J. Habermas, 1981a, p. 167; tr. it. pp. 221-222).

⁶⁷ J. Habermas, 1957.

⁶⁸ J. Habermas, L. von Friedeburg, C. Oehler, F. Wetzl, 1961.

⁶⁹ R. Wiggershaus, 1986, p. 607; tr. it. p. 560.

⁷⁰ *Ivi*, p. 609; tr. it. p. 562

⁷¹ Lo spirito all'opposto decisamente conservatore che anima l'Horkheimer di questa fase, probabilmente dettato dalla necessità di tenere in vita l'*Institut*, come si accennava prima, è evidente se si pensa che "secondo lui la battaglia di Habermas per sostituire la filosofia autonoma con una filosofia della storia dagli intenti pratici che mirasse al suo superamento nell'attività critico-pratica, spianava la strada alla dittatura e al tramonto degli ultimi resti della civiltà borghese" (*Ivi*, p. 615; tr. it. p. 568).

⁷² Dice così Habermas della sua relazione con Adorno: "era veramente un rapporto senza ombre. Di solito ci sono conflitti, è vero, ma lui era così più vecchio, e io così più giovane. Io l'ho anche sempre adorato, amato, si può ben dire, senza essere dipendente da lui." (R. Wiggershaus, 2004, p. 38).

Frankfurter Beiträge zur Soziologie, e neanche presso lo stesso editore, l'*Europäische Verlagsanstalt*, bensì nella serie *Soziologische Texte* dell'editore Luchterhand, senza alcun cenno all'*Institut*, se non una breve menzione in appendice sulle tecniche di indagine.

Nel frattempo, Habermas sta lavorando a una ricerca sui mutamenti di struttura e di funzione dell'opinione pubblica borghese, che dovrebbe diventare l'*Habilitationsschrift* per chiedere ad Adorno la libera docenza. Anche se Adorno è ben più che favorevole, Horkheimer gli mette i bastoni tra le ruote, ponendo come condizione che Habermas anteponga a *Strukturwandel* uno studio su Richter – il che significherebbe altri tre anni di fatica. Habermas rifiuta e dà le dimissioni. Horkheimer raggiunge così il suo scopo, ovvero, sostiene Wiggershaus: “liberarsi di un personaggio che secondo lui avrebbe istigato i collaboratori dell'*Institut* alla lotta di classe in un bicchiere d'acqua.”⁷³ La preoccupazione e l'astio di Horkheimer appaiono oggi senza dubbio eccessivi⁷⁴: innanzitutto, il nucleo normativo di *Strukturwandel der Öffentlichkeit* è costituito da un modello storico-ideale ellenico di pubblica opinione ridivenuta dominante nella fase di massima ascesa della borghesia (alla fine del XVIII secolo). In secondo luogo, una parte significativa dell'analisi era dedicata a mostrare come l'irrompere nella sfera pubblica di strati proletari, privi di proprietà e cultura, che rivolgevano l'arma borghese della “pubblicità” contro la borghesia stessa, si era rivelata un fallimento: “la ‘dialettica dell'opinione pubblica’ rivelò in realtà un volto diverso da quello che Marx aveva in mente.”⁷⁵ Habermas sembrerebbe dunque tutt'altro che un pericoloso rivoluzionario marxista, tanto più che se si nota, come fa Wiggershaus, il suo timore nel tematizzare apertamente la dipendenza del sistema democratico da modi egalitari di distribuzione del potere sociale ed economico. Del resto, mancano anche per questo gli adeguati stimoli storico-teorici: tutte le discussioni dei teorici dello Stato di diritto di orientamento democratico e sindacalista rientrano in quei complessi di tradizioni di pensiero distrutte dal nazionalsocialismo, oppure rimosse fino agli anni '60 inoltrati almeno. L'unica persona che mantiene in vita questa tradizione nella Repubblica Federale è Wolfgang Abendroth, professore di scienze politiche a Marburg, proveniente dalla file del movimento operaio, che durante il Terzo Reich era stato imprigionato per la sua attività nella Resistenza, e poi passato ai partigiani greci. È proprio Abendroth, tra l'altro, a concedere la libera docenza a Habermas all'università di Marburg, nel 1961.

⁷³ R. Wiggershaus, 1986, p. 617; tr. it. p. 569

⁷⁴ Ma del resto, nel contesto culturale e politico di quel tempo, le cose dovevano presentarsi “ovviamente in modo assai diverso da come esse possono apparire oggi agli storici della cultura”, S. Petrucciani, 2000, p. 11.

⁷⁵ R. Wiggershaus, 1986, p. 619; tr. it. p. 572.

Si potrebbe dire che la strada intrapresa da Habermas in seno alla *Frankfurter Schule* prosegue anche in seguito agli anni '60, anche se in modo un po' accidentato e con delle revisioni: "i motivi critici radicali vengono inseriti [...] in un orizzonte e in una visione che non è né apocalittica né catastrofista ma, al contrario, mira, in modo per così dire 'riformista', a correggere le storture del progresso e della civiltà moderna attraverso un intervento razionale e una riflessione critica miglioristicamente orientata."⁷⁶

Ma in che cosa consiste esattamente il punto di sutura *concettuale* tra Habermas a questa tradizione di pensiero? E come possono essere definiti più precisamente i confini di quest'ultima?

Si tratta di domande su cui gli storici della filosofia si possono a lungo arrovellare. Habermas stesso mostra dubbi e incertezze nel definire la sua appartenenza alla Scuola di Francoforte, o alla tradizione della Teoria Critica, come dimostra soprattutto l'intervista rilasciata a Honneth, Knödler-Bunte e Widmann nel 1981 in occasione dell'uscita di *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bisogna innanzitutto ricordare che al momento dell'entrata di Habermas all'Istituto "non esisteva una Teoria Critica, una teoria in qualche modo coerente".⁷⁷ Per quanto, come abbiamo accennato e come vedremo, proprio con *Theorie des kommunikativen Handelns* Habermas intenda raccogliere esplicitamente l'eredità della teoria sociale critica elaborata tra le mura dell'*Institut*, quando Honneth gli chiede se ritiene di meritarsi l'appellativo di "più giovane rappresentante della Teoria Critica", Habermas dice di "essersi sempre sentito sopravvalutato"⁷⁸ a questo riguardo. Egli mette poi l'accento sulle distanze e le differenze, biografiche, generazionali, storiche, che lo separano dai "vecchi" teorici critici.⁷⁹ Egli ammette tuttavia che i suoi studi universitari (che andavano "da Kant fino a Hegel incluso Schelling" e "attraverso Lukács fino a Marx") gli avevano fatto intuitivamente provare, al momento dell'entrata all'Istituto, una sorta di profonda affinità con gli scritti della Scuola di Francoforte dell'ante-guerra, pur non essendo ancora a conoscenza che ci fosse una scuola del genere, il cui programma era stato presentato nelle pagine della *Zeitschrift für Sozialforschung*.⁸⁰ L'affinità con ciò che solo alla fine degli anni '60, grazie al movimento studentesco, Habermas scoprirà essere la vera sostanza francofortese viene

⁷⁶ S. Petrucciani, 2000, p. 6.

⁷⁷ J. Habermas, 1981a, p. 170; tr. it. p. 225.

⁷⁸ J. Habermas, 1981a, p. 167; tr. it. p. 221.

⁷⁹ "Per esempio, sono il primo che non è ebreo, che è diventato adulto in Germania nel periodo nazista, e che ha vissuto in modo assai diverso anche la disfatta del fascismo." (*Ivi*, p. 168; tr. it. p. 222). Ecco che di nuovo il trauma dell'esperienza personale della relazione con il nazismo, che sembra in questo caso connotata da un'ombra di senso di colpa, torna a entrare nella concettualizzazione di Habermas.

⁸⁰ *Ivi*, p. 169, tr. it. p. 223.

spiegata soprattutto dalla fascinazione per *Geschichte und Klassenbewußtsein* e *Dialektik der Aufklärung*, testi che Habermas interpreta da subito come delle chiavi per leggere il suo presente storico-politico.

Habermas commenta così quel periodo come assistente di Adorno:

La teoria sociale critica mi offrì una prospettiva che permetteva di inquadrare gli inizi della democrazia americana, francese e inglese e gli avvii sempre falliti della democrazia in Germania all'interno del contesto complessivo della modernizzazione sociale.⁸¹

Per tentare di comprendere i motivi teorici per cui Habermas può essere considerato un teorico critico della società si potrebbe ora provare a rintracciare nelle sue opere tracce, ispirazioni e rielaborazioni dei testi “classici” della Scuola di Francoforte, quelli dagli anni '30 agli anni '60, o dei testi dei “padri spirituali” della Scuola. L'interesse perseguito nei seguenti capitoli non è però di tipo storiografico, “archeologico”; più interessante si dimostra invece provare a individuare nell'opera habermasiana le coordinate concettuali per pensare la possibilità della prassi teorico-critica oggi.

L'attualizzazione dell'eredità della Scuola di Francoforte, se di eredità può trattarsi, non è tuttavia qualcosa di scontato. Dice Axel Honneth:

la Teoria Critica sembra essere diventata, con il passaggio al nuovo centenario, una figura concettuale del passato. [...] Una generazione più giovane porta avanti oggi l'impresa della critica sociale senza avere niente di più che un ricordo meramente nostalgico degli anni eroici del marxismo occidentale. [...] Sulle grandi idee di filosofia della storia della Teoria Critica grava un'atmosfera di vecchio e impolverato, di irrecuperabilmente perduto, per il quale nello spazio d'esperienza di un presente che accelera non sembra esserci più alcuna cassa di risonanza.⁸²

Lo stesso Habermas, commentando il suo libro *Erkenntnis und Interesse* a più di trent'anni dalla sua pubblicazione – il libro che, come vedremo, maggiormente testimonia lo stretto rapporto del nostro autore con la tradizione marxista e dialettica ben incarnata dalla Teoria Critica – dà prova di una distanza quasi sprezzante nei confronti di quella che ora viene vista come “una forma argomentativa” che “appartiene al passato”.⁸³

Bisogna anche notare, sempre seguendo Honneth, che le trasformazioni politiche e sociali degli ultimi decenni hanno esercitato un influsso sullo status delle teorie sociali critiche:

⁸¹ J. Habermas, 2005, p. 25.

⁸² A. Honneth, 2007, p. 28. Honneth ripete la stessa valutazione in apertura della sua *Keynote Lecture* alla conferenza “The Future(s) of Critical Theory” tenutasi a Francoforte nel marzo 2009. Cfr. anche A. Honneth, 2000, p. 88.

⁸³ J. Habermas, 2000, p. 12.

in base alla coscienza della pluralità di culture e all'esperienza della disparità dei movimenti sociali di emancipazione, le aspettative su ciò che la critica deve e può fare si sono moltiplicate,⁸⁴ frammentando ogni possibile, più o meno fittizia unitarietà tematica, metodica, contenutistica e formale della teoria critica.⁸⁵

Se si rilegge ora la citazione precedente, ci si accorge però in realtà come Honneth non intenda mettere in discussione l'attualità di un'"impresa della critica sociale" *tout court*, ma solo di quella sua particolare modalità incarnata nella *Frankfurter Schule* ufficiale.⁸⁶ Il venir meno dei confini (storico-geografici, concettuali) chiaramente definiti di una tradizione di pensiero non è necessariamente qualcosa di cui rincrescersi. La perdita di mordente da parte di certi paradigmi in seguito ad alcune trasformazioni storiche, sociali e politiche, il differenziarsi di modi e modelli di critica sociale o l'ibridazione e creolizzazione continua dello stesso modello sono in realtà ciò che designano la vitalità di una tradizione. Proprio Habermas, riferendosi al suo rapporto con la tradizione francofortese, dichiara: "rimangono vive solo quelle tradizioni che, in situazioni mutate, mutano loro stesse".⁸⁷

In che modo dunque le costellazioni categoriali proposte da Habermas, iscritte nella tradizione francofortese, possono dirci qualcosa a proposito di un *discorso attuale della critica sociale*? Questa la domanda-guida, la *Leitfrage* del percorso di ricostruzione e analisi che ci si accinge a intraprendere.

1.3 Che cos'è la critica sociale?

Non è facile rispondere a questa domanda.

Come ci suggerisce Honneth, non si può rispondere facendo (unicamente) riferimento ai contributi teorici ed empirici di coloro che appartenevano alla Scuola di Francoforte tra gli anni '30 e gli anni '60 e scrivevano sulla *Zeitschrift* dell'*Institut*. Questo non solo perché è dubbio il modo in cui si può parlare della continuazione o persistenza di tale tradizione,

⁸⁴ A. Honneth, 2007, p. 29.

⁸⁵ Per questo nel corso di questo lavoro, quando si vorrà fare un riferimento alla tradizione della Scuola di Francoforte, si parlerà di "teoria critica", con le prime lettere minuscole, e non di "Teoria Critica".

⁸⁶ Per Honneth (1990), del resto, la stessa Scuola di Francoforte è attraversata da una forte tensione interna tra due diversi modi di lavorare sugli scopi che in generale la definiscono. Honneth ricostruisce sistematicamente la divisione tra un "circolo interno" e una "periferia" della tradizione francofortese. Il primo è composto da Horkheimer, Marcuse e Adorno, coloro che hanno formulato le premesse concettuali della teoria critica, senza poi riuscire a realizzarle fino in fondo mediante vere e proprie analisi dei processi sociali. Il circolo esterno è invece composto da Benjamin, Neumann, Kirchheimer e Fromm, le cui suggestioni si dimostrano invece più fruttuose in quest'ultimo senso.

⁸⁷ J. Habermas, 1981a, p. 168; tr. it. p. 222.

ma anche perché il panorama attuale si compone di paradigmi diversi che si cimentano con l'impresa della prassi sociale critica in modi diversi.

Un'impresa che oggi sembra, del resto, aver ritrovato nuovo slancio. Non si può non notare la pubblicazione, negli ultimi anni, di diversi contributi che intendono confrontarsi più o meno direttamente con l'eredità della teoria critica, riformulare i suoi schemi, elaborare modelli alternativi:⁸⁸ molti di essi si rifanno a correnti teoriche originariamente non comprese entro il programma della teoria critica anni '30, come la critica sociale post-strutturalista⁸⁹, che va dagli studi di genere⁹⁰ a quelli post-coloniali⁹¹, ma anche “le riflessioni meta-teoriche sulla teoria sociale, come quelle che si possono trovare nell'opera di Charles Taylor.”⁹²

Honneth stesso, nonostante le sue remore, non intende abbandonare la tradizione francofortese, anzi, procede a una sua reinterpretazione in modo congeniale alla sua impostazione teorica e ai suoi interessi di ricerca, cioè sviluppando una prospettiva hegeliana post-idealistica centrata sulla relazione intersoggettiva del riconoscimento reciproco e della libertà “realizzata”.⁹³ Quello che determina l'unità sistematica di una tale scuola, al di là della molteplicità delle forme, sarebbe secondo lui la correlazione stabilita tra i deficit delle forme di razionalità realizzata nella società e le “patologie”⁹⁴ che l'affettano: “ogni tentativo di rendere la Teoria Critica ancora una volta fruttuosa per il presente deve dunque cominciare con un'attualizzazione di questa accoppiata concettuale”.⁹⁵ Habermas, secondo il suo successore, rientrerebbe a pieno titolo in questa impresa: in lui, l'idea hegeliana di un “universale razionale” è conservato nel concetto dell'intesa comunicativa (*kommunikative Verständigung*), le cui presupposizioni

⁸⁸ Flügel-Martinsen registra il recente “rin vigorimento” delle energie sociali critiche, soprattutto come conseguenza della nuova crisi del sistema finanziario globale, che ne mette in discussione sia la funzionalità che la legittimità (O. Flügel-Martinsen, 2010, p. 139). A proposito della critica alla fase attuale del capitalismo cfr. K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, 2009. Tra le pubblicazioni degli ultimi anni che invece forniscono varie prospettive sulla teoria critica in generale cfr. per esempio A. Demirovic (a cura), 2003; R. Winter, P.V.Zima (a cura), 2007; R. Jaeggi, T. Wesche (a cura), 2009; R. Forst, M. Hartmann, R. Jaeggi, M. Saar (a cura), 2009; R. Forst, 2011b.

⁸⁹ Cfr. D. C. Hoy, 2004.

⁹⁰ Cfr. ad esempio la raccolta di interventi un po' datata ma importante: S. Benhabib, D. Cornell (a cura), 1987.

⁹¹ Cfr. D.C.Hoy, T. McCarthy, 1994, pp. 86-93.

⁹² M. Cooke, 2009, p. 117.

⁹³ L'intenzione honnethiana di continuare il progetto di critica sociale nel solco francofortese, fondandolo su nuove basi è simile all'intenzione che Habermas aveva perseguito, come vedremo nel prossimo capitolo, con *Theorie des kommunikativen Handelns*. Mentre Habermas vuole sostituire il paradigma soggettocentrico incentrato su una filosofia dialettica della storia con un paradigma linguistico intersoggettivo procedurale e formale, Honneth s'impegna a sostituire quest'ultimo con un paradigma daccapo più sostanziale, che radica le relazioni discorsive e comunicative in relazioni etiche di riconoscimento reciproco.

⁹⁴ Cfr. soprattutto A. Honneth, 2000, p. 54 e seg.

⁹⁵ A. Honneth, 2007, p. 32.

idealizzanti devono darsi da fare affinché “il potenziale della ragione discorsiva si procuri sempre nuova validità ad ogni nuovo livello dello sviluppo sociale.”⁹⁶

Il tipo di razionalità che ha in mente Honneth non è una razionalità formale, procedurale, “neutra”, ma già *eticamente* connotata, che serve a definire (ricostruire) le condizioni minimali della felicità e la “vita buona” per gli individui di una data società.⁹⁷ Gli individui possono essere felici e condurre una vita degna di essere vissuta solo in condizioni sociali che permettono loro di cercare l’autorealizzazione nel pieno esercizio della propria libertà e autonomia. Ciò è possibile solo a patto che ciascuno si riconosca l’un l’altro queste pretese (di felicità, di autonomia), e venga riconosciuto in esse all’interno delle istituzioni con cui intrattiene una relazione costitutiva (famiglia, relazioni interpersonali come l’amicizia, stato di diritto, organizzazioni socio-politiche etc.). Questo conduce alla tesi secondo la quale l’autorealizzazione individuale è collegata a una prassi collettiva, basata sulla condivisione degli stessi valori, che è il risultato di una ragione realizzatasi in varie fasi in *Lernprozesse* (processi di apprendimento) storici.⁹⁸ A partire da Lukács, per continuare con Horkheimer, Adorno e Marcuse, e per finire con Habermas, la società (capitalistica e tardo-capitalistica) deve essere criticata quando presenta “costrizioni socio-strutturali”⁹⁹ che bloccano lo sviluppo di questo potenziale razionale. Per esempio, le condizioni della produzione e dell’organizzazione sociale nel capitalismo assolutizzano l’individualismo e costruiscono soggettività monadiche, che si relazionano le une alle altre in modi alienanti e reificanti, dimenticando quei legami intersoggettivi che rendono ciascuno dipendente dagli atteggiamenti di riconoscimento, cura, comprensione, solidarietà degli altri.¹⁰⁰

Il modello di critica sociale proposto da Honneth si può definire un modello *ricostruttivo*¹⁰¹: esso procede cioè ricostruendo le forme della razionalità, i criteri della critica e le immagini positive incorporati (*immanent*), in modi più o meno deficitari, nelle caratteristiche socio-strutturali della nostra società (occidentale moderna, più o meno liberale e secolare).

Il termine “ricostruzione” adombra dunque una doppia operazione: da una parte, un’analisi descrittiva dell’infrastruttura del contesto storico, geografico, politico, culturale

⁹⁶ *Ivi*, p. 34.

⁹⁷ In questa direzione che, come vedremo, non coincide propriamente con quella habermasiana, cfr. per esempio M. Coole, 2009.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 38-39.

⁹⁹ *Ivi*, p. 46.

¹⁰⁰ Cfr. anche A. Honneth, 2005b.

¹⁰¹ Cfr. per esempio A. Honneth, 2007, p. 59; recentemente Honneth ha ribadito questo paradigma di teoria sociale critica in A. Honneth, 2011, p. 30.

in cui questa teoria è inserita, e dall'altra la giustificazione dei contenuti normativi così rintracciati. Da una parte, l'operazione di critica sociale deve dire le cose come sono, dall'altra, come le cose (non) dovrebbero essere. Come vedremo, nonostante le significative differenze con quello honnethiano, anche il paradigma di Habermas può essere pensato come un modello ricostruttivo di critica sociale.¹⁰²

Questo però non è l'unico modello disponibile sulla piazza. Seguendo la cartografia proposta da Mattias Iser si possono riconoscere le seguenti altre modalità di critica sociale – costruttivista, interpretativa, dischiudente, genealogica, dell'ideologia – che qui di seguito ci limiteremo a esporre brevemente, senza poterne mostrare limiti o deficit:¹⁰³

(a) *Critica costruttivista*. Si tratta di un modello d'ispirazione kantiana, tra i cui rappresentanti possono essere iscritti John Rawls, Onora O'Neill, Christine Korsgaard, Rainer Forst. Secondo tale modello, i *criteri normativi* sulla base dei quali muovere una critica valida alla società sono criteri *universalmente* vincolanti, e derivano dall'esercizio delle facoltà razionali degli individui *autonomi*, che sono gli autori stessi delle norme morali e politiche cui si sottomettono. Nella *Theory of Justice* di Rawls, il paradigma più importante di questa forma di critica sociale, il "luogo" in cui avviene la costruzione e legittimazione dei criteri può essere pensato come una *original position*, una situazione ideale in cui i soggetti, facendo astrazione da ogni loro particolarità e da ogni interesse determinato, sanciscono il loro accordo riguardo le basi di una società giusta. La posizione originaria serve soprattutto a esplicitare intuizioni normative morali che non possono non essere condivise da tutti, e che devono essere in armonia con le rappresentazioni che ciascuno ha della giustizia, in modo da evitare l'imposizione *arbitraria* di un punto di vista particolaristico. Questa concezione mette al centro la nozione di individuo, inteso come cittadino libero e uguale, che condivide principi morali di giustizia con tutti gli altri, ma che ha anche una sua personale concezione del bene. I due principi di giustizia rawlsiani – ogni persona ha la stessa pretesa allo stesso sistema di uguali diritti basilari e libertà; le differenze economiche e sociali sono ammesse solo a patto di arrecare i più grandi vantaggi per i membri della società e che non mettano in discussione in generale la parità di possibilità – sono quei metri di paragone che permettono di mettere in discussione una società *ingiusta*.

¹⁰² Per un confronto sistematico e molto esaustivo tra l'opera di Jürgen Habermas e l'opera di Axel Honneth, cfr. M. Iser, 2008.

¹⁰³ M. Iser, 2008, p. 23 e seg. Per un'altra esposizione delle diverse metodologie della teoria sociale critica, che si rifanno tutte però ad una pragmatica della comunicazione habermasianamente orientata, cfr. McCarthy in D.C. Hoy, T. McCarthy, 1994, pp. 81-85.

Forst in particolare si assume il compito di specificare la portata critica di questo modello, individuandone il fondamento nel criterio di “dignità umana”: questo ha una dimensione innanzitutto immanente – dal momento che esso ha sempre avuto una portata pratica all’interno di lotte contro i regimi politici ingiusti –, ma rappresenta anche un punto di riferimento trascendente, valido universalmente al di là di ogni specificità contestuale. Secondo Forst, ogni persona ha una dignità perché ogni persona è un essere *razionale*, la cui “natura” è quella di fornire giustificazioni e spiegazioni fondanti. La dignità umana si esplica dunque nel *diritto universale fondamentale alla giustificazione* di quelle norme e credenze in base alle quali è organizzata la vita sociale. Un tale concetto di giustificazione implica la possibilità della *critica* a quelle norme e credenze che non possono dirsi adeguatamente giustificate. Una giustificazione adeguata, all’interno dei processi di fondazione o problematizzazione di norme morali, si misura in base a due criteri basilari: la *reciprocità* – secondo la quale nessuno può sollevare pretese che non tengano in considerazione le prospettive, i valori, le credenze, gli interessi di tutti altri –, e l’*universalità* – secondo la quale nessuna obiezione può essere sottovalutata ed esclusa.¹⁰⁴ Come vedremo, questa posizione assomiglia parecchio a quella habermasiana.

(b) *Critica interpretativa*. In questo modello, rappresentato primariamente da Michael Walzer, i criteri della critica non sono né da *costruire* in situazioni argomentative astratte e ideali, né semplicemente da *rinvenire* all’interno di un concreto contesto storico-sociale di riferimento. La prassi critica si esplica piuttosto in un lavoro di *interpretazione* delle norme e dei valori contenuti nella grammatica morale di una certa comunità. Le trasformazioni di un ordine normativo possono essere comprese solo all’interno e a partire dall’ordine dato – la condizione della critica e del cambiamento di una norma sta nella sua comprensione. L’ordine normativo in cui è inscritta una prassi sociale critica contiene dunque già tutte le risorse e i punti di riferimento che la rendono possibile – questo a patto che non si considerino solo i tratti egemonici della tradizione in questione, bensì che si ritrovino in essa anche gli elementi alternativi, i punti di rottura, le sacche di resistenza, le contro-correnti.¹⁰⁵ La distanza critica che si deve ottenere nei confronti dell’oggetto da criticare è una “questione di centimetri” (Walzer), “il critico non lascia la sua città, non crea nei pensieri qualcosa di nuovo.”¹⁰⁶ Il primo criterio di una critica sociale siffatta è l’*efficacia* – una prassi critica deve riuscire immediatamente convincente

¹⁰⁴ R. Forst, 2009.

¹⁰⁵ M. Iser, 2008, p. 48.

¹⁰⁶ *Ivi*, 2008, p. 43.

per coloro che si trovano coinvolti in essa. Affinché tale criterio possa essere soddisfatto, e dunque sviluppare una *forza motivazionale*, è necessario che si possa contare su una teoria morale “spessa”, sostanziale, in modo che faccia leva sugli interessi e sia ancorata localmente. Proprio per questo gli scienziati sociali critici non devono essere distanti dalla comunità all’interno della quale sono impegnati.

Come si vede, questo modo della critica non ha forti pretese epistemiche: la validità di un’interpretazione critica non può essere garantita che contingentemente e debolmente, essa non è l’ultima parola all’interno di un dibattito, ed è quasi sempre posta all’interno di una pluralità di diverse interpretazioni critiche.

L’impostazione di critica sociale habermasiana non si discosta troppo dall’impostazione ermeneutica di questo modello, ma è nondimeno in grado di mettere in luce l’insufficienza della sua debole posizione epistemica; ciò che sulla scorta di Habermas bisognerà riuscire a spiegare è come un tratto dell’ordine normativo di riferimento possa essere messo radicalmente in discussione pur senza abbandonare il piano immanente, cioè senza appellarsi a un ordine normativo diverso o superiore.

(c) *Critica dischiudente*. Che cosa vuol dire vivere una vita “buona” e “felice”? Rispondere a questa domanda può essere considerato fondamentale per orientare una prassi di critica e trasformazione dell’esistente. In questo modello, la critica viene considerata nella sua funzione “*welterschließend*”, ovvero nella sua capacità di gettare luce su immagini di mondi diversi e possibili, il confronto con i quali dovrebbe permettere di relativizzare, mettere in discussione, trasformare quello attuale.

La funzione del linguaggio in questo modello è fondamentale: i criteri e i valori che accennano a ciò che ancora non è dato possono essere detti solo grazie a forzature del linguaggio ordinario, utilizzando metafore o similitudini innovative e altre figure retoriche. A questo modello vengono fatte convergere alcune opere di Walter Benjamin, Cornelius Castoriadis, Jacques Derrida, in parte Theodor W. Adorno¹⁰⁷ e Richard Rorty.

¹⁰⁷ Avendo esplicitamente rigettato la possibilità di dire in positivo che cosa il mondo conciliato e felice deve essere (tramite il cosiddetto *Bildverbot*, su cui torneremo ancora nel corso di questo lavoro), la filosofia di Adorno può aprire nuove prospettive sul mondo solo nel chiaroscuro di una radicale negatività. Più in linea con il modello critico dischiudente è invece la seguente affermazione di Horkheimer: “Questa idea [quella di un’associazione di uomini liberi, in cui ciascuno ha la medesima possibilità di dispiegarsi] si distingue dall’utopia astratta per la dimostrazione della sua possibilità reale nell’attuale livello delle forze produttive umane. Ma per quanto siano numerose le tendenze che premono in questo senso, per quanto auspicabili e preziosi siano in sé singoli livelli preliminari – ciò che essi significano storicamente per l’idea si chiarisce solo nel momento in cui essa è realizzata. Questo pensiero ha in comune un momento con la fantasia: che un’immagine del futuro, la quale certo risulta da una profondissima comprensione del presente, determina pensieri e azioni anche nei periodi in cui il corso delle cose sembra allontanarsi da esso

Il modello di critica di quest'ultimo, in particolare, può essere considerato agli antipodi di quello esposto precedentemente con Walzer. Scrive Rorty: "il modo migliore per portare alla luce o demistificare una pratica esistente sembrerebbe quella di suggerire una pratica alternativa, invece che criticare quella corrente."¹⁰⁸ Nella sua prospettiva, l'unico modo possibile della critica è quello che, proponendo delle alternative, rivoluziona a tal punto l'ordinamento normativo dato da non poter nemmeno istituire un rapporto tra l'ordine vecchio e quello nuovo – senza poter sostenere, per esempio, che vi sia stato un *progresso* tra il primo e il secondo. L'abbandono rortyano dei riferimenti alle pretese di verità, e più generalmente di validità costituirà uno dei bersagli polemici della teoria habermasiana.

(d) *Critica genealogica*. Ispirandosi a Nietzsche, il metodo genealogico consiste nel ricostruire concettualmente, in modo apparentemente descrittivo e a-normativo, quella *storia* che definisce i contorni dell'auto-comprensione di una certa soggettività. La narrazione di "ciò che siamo" e "siamo diventati" è ciò che dovrebbe così permettere di guardare un tale "noi" in una luce nuova e dunque di aprire la possibilità di superarlo e trasformarlo. La stessa impresa della critica, come mostra Foucault – il rappresentante più importante del paradigma genealogico-critico¹⁰⁹ – ha una "essenza" storica, la cui *genesì* può essere ricostruita, nelle sue varie modalità, in relazione ad altre modalità di sapere e potere, dalla Grecia antica¹¹⁰ fino ai nostri giorni. È però con la modernità, e in particolare nell'Illuminismo, che la critica (sociale) assume i contorni che noi oggi conosciamo: un modo della teoria come *pratica di libertà* che si confronta da vicino con ciò che è reale, insieme lo rispetta e lo violenta.¹¹¹ La critica, intesa come "critica permanente di un'età storica", può essere eminentemente caratterizzata come "*atteggiamento del limite*". Non si tratta semplicemente di rifiutare una certa costellazione storico-sociale; bisogna invece trascendere l'alternativa "dentro/fuori", cioè l'alternativa tra l'essere sprofondati nella costellazione presente, accettarla pienamente, e il voler fare un salto fuori di essa: piuttosto, "dobbiamo stare sul confine. La critica consiste in realtà nell'analisi e nella riflessione sui limiti." Qui Foucault fa esplicitamente riferimento a Kant, padre filosofico dell'Illuminismo e propriamente teorico del "criticismo": "ma se la

e comprovare ogni altra dottrina più che la fede nella sua realizzazione." (M. Horkheimer, 1937, pp. 193-194; tr. it. p. 165).

¹⁰⁸ R. Rorty, 1994, p. 227.

¹⁰⁹ Cfr. M. Saar, 2007.

¹¹⁰ Qui la critica era associata alla modalità linguistico-comunicativa della "parrhesia", il "dire il vero" (cfr. per es. M. Foucault, 2009).

¹¹¹ M. Foucault, 1984d, p. 41.

questione kantiana era quella di conoscere i limiti della conoscenza, che significava rinunciare alla trasgressione”, il punto fondamentale oggi è quello “di trasformare la critica condotta nella forma di una limitazione necessaria in una pratica critica che prenda la forma di una trasgressione possibile.”¹¹² Contrariamente al modello normativo, la critica non deve essere condotta come una ricerca di strutture formali con valore universale, ma piuttosto come investigazione storica di quegli eventi che ci hanno condotto a costituire noi stessi come i soggetti di ciò che stiamo facendo, dicendo, pensando¹¹³ - investigazione sulle condizioni di possibilità degli eventi, ma anche di quel campo di aperture, indecisioni, capovolgimenti e dislocazioni che rendono quelle condizioni fragili, impermanenti, contingenti, modificabili. La *critica di ciò che siamo* deve essere allo stesso tempo *un’analisi storica dei limiti* imposti su di noi e un *esperimento sulla possibilità di andare oltre ad essi*.¹¹⁴

Contrariamente al modello della critica dischiudente, l’impostazione genealogica non ci fornisce in positivo delle immagini di una società buona e felice: come spiega Judith Butler presentandoci il paradigma critico foucaultiano, “la prospettiva della critica può ai suoi occhi mettere in discussione fondamenti, denaturalizzare gerarchie sociali e politiche, e introdurre essa stessa prospettive attraverso le quali sia raggiungibile una certa distanza rispetto ad un mondo divenuto ovvio. Ma nessuna di queste azioni ci può mostrare in quale direzione dobbiamo andare, né ci possono chiarire se queste nostre azioni realizzano certi tipi di scopi normativamente giustificati.”¹¹⁵

Si proverà ad accennare nell’ultimo capitolo di questo lavoro come questo modello potrebbe essere integrato a quello ricostruttivo habermasiano per renderlo più radicale dalla prospettiva del discorso della critica.

(e) *Critica dell’ideologia*. In questo modello, come facilmente intuibile, l’oggetto della critica è l’ideologia. Il termine “ideologia” può essere usato ed è stato usato con significati molto diversi tra loro, a seconda dei contesti e delle costellazioni di problemi in cui si trovava inserito. In uno dei suoi significati, la cosiddetta *Ideologiekritik* di

¹¹² *Ivi*, p. 45.

¹¹³ *Ivi*, p. 46.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 50. Cfr. J. Revel, 2002, p. 80 e seg.; F. Gros, 2008, p. 302.

¹¹⁵ J. Butler, 2009, p. 223. Cfr. anche *Ivi*, pp. 215-216.

ascendenza marxiana rappresenta anche il modello con cui si può meglio identificare la prima generazione di francofortesi, fino all’Habermas degli anni ’80 almeno.¹¹⁶

Per i nostri scopi, ideologia può essere definita come un *sistema di credenze, atteggiamenti e disposizioni che fornisce una certa rappresentazione della realtà, e contemporaneamente contribuisce a produrla e riprodurla*. Si tratta di un sistema connotato negativamente, come “inganno” o “falsa coscienza”: da una parte, la rappresentazione che fornisce della realtà è falsa, dall’altra, tale rappresentazione contribuisce a riprodurre una realtà sbagliata e/o ingiusta. L’esempio paradigmatico è l’ideologia liberista dello scambio tra equivalenti nel mercato capitalistico, criticata da Marx. Molto schematicamente (e senza pretese di esaustività): dire che il sistema di scambio è un’ideologia significa *svelare* come la realtà del mercato non presenti di fatto individui autonomi e uguali tra loro che scambiano merci in modo equo – cioè merci il cui valore di scambio valutato in denaro corrisponde al loro valore d’uso. Fino a che tale ideologia non viene svelata, continuare a credere in essa significa continuare a riprodurre un sistema di scambio ingiusto, un sistema in cui l’ineguaglianza viene prodotta attraverso lo sfruttamento del lavoro, dal momento che l’operaio vende il suo lavoro senza essere adeguatamente ricompensato e il capitalista ne ricava così una ricompensa spropositata.¹¹⁷

L’ideologia, tuttavia, non è solo epistemicamente falsa, nel senso che *non descrive* adeguatamente la realtà, oppure falsa in senso pratico-politico, perché permette la perpetuazione del dominio. Essa contiene anche un nucleo normativo valido, dal momento che i principi che esprime – uguaglianza, autonomia – sono esattamente quei principi che dovrebbero essere realizzati nella prassi critica e trasformatrice. Per questo, l’ideologia è sempre, insieme, *ideologia e più che mera ideologia*¹¹⁸, altrimenti detto, essa è “allo stesso tempo vera e falsa”.¹¹⁹

Questa definizione di base può essere sottoposta a ulteriori differenziazioni. Seguendo la mappatura di Geuss, si può dire che una “forma di coscienza è

¹¹⁶ Cfr. R. Geuss, 1981, cap. I. La critica dell’ideologia di ascendenza marxiana ha influenzato però anche altri pensatori radicalmente critici che non hanno fatto parte della Scuola di Francoforte, come Antonio Gramsci o Pierre Bourdieu.

¹¹⁷ M. Iser, 2008, p. 77.

¹¹⁸ Cfr. per esempio: “Perciò la critica dell’ideologia, in quanto raffronto dell’ideologia con la sua intima verità, è possibile solo nella misura in cui l’ideologia contenga un elemento di razionalità cui la critica possa rifarsi: e così avviene per idee come quelle del liberalismo, dell’individualismo, dell’identità tra spirito e reale.” M. Horkheimer, Th. W. Adorno (a cura), 1956, p. 169; tr. it. pp. 212-213. Soprattutto Habermas svilupperà questo tema del doppio volto dell’ideologia, cfr. per es. J. Habermas, 1962, p. 159; tr. it. pp. 101-102.

¹¹⁹ Cfr. R. Jaeggi, 2009, che recentemente ha tentato in modo convincente di riattualizzare il discorso della *Ideologiekritik* come modello critico “immanente”, spiegando in che senso l’ideologia è vera e allo stesso tempo falsa, e come la sua critica sia allo stesso tempo non-normativa e normativa.

ideologicamente falsa” in tre sensi diversi: a causa di determinate *proprietà epistemiche* delle credenze che la costituiscono; a causa di alcune sue *proprietà funzionali*; a causa della sua *genesì*. Per quanto riguarda le proprietà epistemiche, una coscienza può essere ideologicamente deformata quando commette errori categoriali – ad esempio scambiando giudizi di valore per asserzioni empiriche; oppure “errori di oggettivazione” – ad esempio scambiando fenomeni sociali per fenomeni naturali; oppure quando scambia per interesse generale quello che in realtà è l’interesse particolare di un sottogruppo. Per quanto riguarda invece l’approccio funzionale, si può dire che una coscienza è falsamente ideologica quando svolge funzioni nocive a livello sociale, come legittimare e dare sostenibilità a forme di dominio, ostacolare lo sviluppo ottimale di forze di produzione materiale, mascherare contraddizioni sociali. Infine, un sistema di credenze può dimostrarsi ideologico a seconda del modo in cui è venuto a formarsi, ad esempio, a partire da una determinata collocazione di classe.¹²⁰

Che cos’è dunque la critica sociale? A quale scopo e contro cosa deve essere esercitata? In che rapporto sta la critica di un vecchio ordine sociale con la possibilità dell’instaurazione di un nuovo ordine? Quali sono i criteri che permettono al critico di diagnosticare una certa realtà sociale come falsa, cattiva, inadeguata o deficitaria? Che tipo di validità – parziale, locale, universale – possono rivendicare tali criteri? Quale il punto di vista che deve e può assumere il critico? Si tratta di un punto di vista più o meno distante dall’oggetto della critica?¹²¹

Sulla base della precedente esposizione dei diversi modelli critici – certo ancora lacunosa e, a tratti, imprecisa – appare evidente l’impossibilità di dare una risposta unitaria e coerente a tutte queste domande. Queste sono le questioni, tuttavia, con cui un *discorso della critica* non può non confrontarsi. Nei capitoli che seguono, si proverà a presentare un tale confronto attraverso un’esposizione sistematica dei luoghi e snodi teorici cruciali dell’intera opera di Jürgen Habermas.

Tale esposizione sarà affrontata da una prospettiva particolare, quella di una *teoria della critica*. Come sostenuto da Raymond Geuss, e da molti altri, nell’opera di Habermas si

¹²⁰ R. Guess, 1981, tr. it. pp. 26-40. Quest’ultimo motivo che spiega l’ideologia è il più problematico in una prospettiva critica. Riprendendo il celebre argomento della fallacia genetica, si può dire che “non si è provato nulla circa la verità o falsità di una credenza quando si è mostrato come si è originata.” (*Ivi*, tr. it. p. 38).

¹²¹ R. Jaeggi, T. Wesche, 2009, pp. 8-9.

può trovare infatti il più impegnato tentativo di fare chiarezza riguardo alle *assunzioni epistemologiche di base* della teoria critica.¹²² Si procederà pertanto a individuare, analizzare e problematizzare il contributo habermasiano – non solo in relazione alla tradizione critica francofortese ma anche a quello che potrebbe essere considerato *il fatto attuale del pluralismo* tra diversi modi della critica sociale – inteso come *ricostruzione delle condizioni di possibilità* di una prassi critica.

La domanda da porsi è dunque la seguente: *com'è possibile criticare qualcosa?* Come può una certa costellazione di istituzioni, norme e credenze, radicata in un preciso contesto storico, geografico, culturale e politico, perdere la sua validità o legittimazione, o la sua apparenza di ovvietà e indiscutibilità, per venire poi messa in discussione e contestata, o addirittura immaginata diversamente? Secondo Habermas la risposta a queste domande è da cercarsi innanzitutto nelle *risposte degli stessi soggetti* coinvolti a vario titolo all'interno delle pratiche di un certo contesto. Se sono i soggetti stessi a dover elaborare visioni e strategie di dissenso e contestazione, alla teoria (filosofia) spetta allora il compito di *ricostruirne e giustificarne* le condizioni di possibilità e validità in generale. La fiducia che Habermas ripone nelle risorse critiche e trasformative degli attori sociali – una fiducia non ingenuamente riposta, ma non per questo meno problematica – segna a ben vedere un'importante differenza tra questo modello critico e il modello “classico” di *Ideologiekritik*¹²³. Quest'ultimo ha sempre lavorato con il presupposto che vi siano, a grandi linee, due schieramenti opposti: i liberatori (scienziati sociali critici), e coloro che devono essere liberati dall'ideologia. In *Erkenntnis und Interesse* (1968) Habermas aderisce ancora in una certa misura a questo modello, e ci fornisce un'idea molto efficace del paternalismo intrinseco in esso specificando il rapporto scienziato critico-società secondo la metafora del rapporto psicanalista-paziente.¹²⁴ Dopo quest'opera, soprattutto con i lavori sulla pragmatica linguistica poi confluiti e sistematizzati nella *Theorie*, il compito dello scienziato-filosofo critico cambia: egli non deve più “curare” una società nevrotica e

¹²² R. Geuss, 1981, tr. it. p. 12.

¹²³ L'obiezione più efficace al modello della critica dell'ideologia è di Foucault: cfr. M. Foucault, 1980, pp. 59-60.

¹²⁴ Cfr. J. Habermas, 1968-1973; pp. 334-336; tr. it. pp. 267-268. Cfr. la critica gadameriana alla declinazione troppo individualistica di un modello psicanalitico di critica sociale (cfr. H.-G. Gadamer, 1971, pp. 81-82; tr. it. 94). Bisogna ricordare comunque che, nonostante l'asimmetria analista-paziente, anche in questo modello si può rintracciare la necessità del coinvolgimento attivo degli attori all'interno del processo di critica e trasformazione; la buona riuscita della prassi terapeutica “subita” dai pazienti dovrebbe poggiare sulla consapevolezza di poter disporre di facoltà che permettono il riconoscimento e il cambiamento delle costellazioni patologiche in cui si è inseriti (H.J. Giegel, 2000, p. 45). Celikates ci offre una rilettura di *Erkenntnis und Interesse* che ne allontana in modo convincente lo spettro del paternalismo (R. Celikates, 2009, pp. 195-217). Cfr. poi la riformulazione habermasiana del concetto di ideologia nella *Theorie* (J. Habermas, 1981, II, p. 521; tr. it. p. 1021).

patologica, bensì *ricostruire* quelle risorse sociali che permettono ai soggetti di prendersi autonomamente cura di se stessi.

Proviamo a vedere se e come questo sia possibile.

2. TEORIA DELLA COMUNICAZIONE E TEORIA (DELLA) CRITICA

Wenn es zum Marschieren kommt, wissen viele nicht
/ Daß ihr Feind an ihrer Spitze marschiert. / Die
Stimme, die sie kommandiert / Ist die Stimme ihres
Feindes. / Des da vom Feind spricht / Ist selber der
Feind. (B. Brecht, *Deutsche Marginalien*)

Reason is both immanent (not to be found outside
concrete language games and institutions) and
transcendent (a regulative idea that we use to criticize
the conduct of all activities and institutions). (H.
Putnam, *Why Reason Can't Be Naturalized*)

2.1 L'interesse della critica

Se l'opera di Jürgen Habermas, pur nella sua complessa e ampia varietà dei temi, deve essere letta all'insegna di una certa continuità contenutistica,¹ *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) ne rappresenta senza dubbio un punto nevralgico, un crocevia imprescindibile, un prisma attraverso cui coglierne l'intera gamma dei temi e delle suggestioni; qui confluiscono categorie e tesi della produzione precedente, ma allo stesso tempo vengono gettate le fondamenta per quella futura. In virtù di questa posizione privilegiata, la *Theorie* può essere legittimamente scelta come punto di partenza per affrontare la teoria critica habermasiana. Questa sarà considerata principalmente come una *teoria della critica*, cioè una ricostruzione delle condizioni e dei criteri di possibilità e di validità, nonché delle impasse concettuali di una *prassi* critica.

Theorie des kommunikativen Handelns è l'opera habermasiana che più esplicitamente si vuole inscrivere nella tradizione critica francofortese, per imprimerle una svolta.² Questo testo si propone di definire l'*oggetto* di una teoria critica (forme di comunicazione

¹ Come fanno per esempio H. Brunkhorst, 2006; M. Iser, 2008; M. Iser – D. Strecker, 2010. Habermas stesso d'altronde ha paragonato il suo intero lavoro teorico alla ricostruzione di un puzzle (J. Habermas, 1981a, p. 205; tr. it. p. 263).

² Una tradizione che Axel Honneth preferisce chiamare *Linkshegelismus*, hegelismo di sinistra (A. Honneth, 2000, p. 88.)

patologiche o sistematicamente distorte), di formulare *diagnosi* sociali (in particolare la cosiddetta diagnosi della “colonizzazione”), e soprattutto di chiarire i fondamenti normativi, o i criteri, in forza dei quali una teoria critica può dirsi *valida*. Una tale chiarificazione normativa rappresenta il punto focale dell’innovazione habermasiana all’interno del discorso filosofico della *kritische Theorie*.

L’innovativa teorizzazione habermasiana si concretizza innanzitutto nella liquidazione di forme precedenti di teoria critica, tra cui si può annoverare la critica marxista del capitalismo, la critica alla società consumistica-totalitaria post-bellica della cosiddetta “prima generazione” francofortese³, e, in parte, gli esercizi di teoria critica dello stesso Habermas degli anni ’60 e ’70. Un tale distanziamento, che segna il passaggio a una seconda generazione della *Frankfurter Schule*, deve essere compresa nella cornice di un più ampio *Paradigmenwechsel*, il cosiddetto *linguistic turn*, ovvero il passaggio da una costellazione filosofica coscienzialistica e soggettocentrica ad una costellazione centrata sulla pratica intersoggettiva della comunicazione. Il superamento della *Bewußtseinphilosophie* si configura attraverso l’incontro tra le due tradizioni filosofiche che più significativamente hanno dominato la prima metà del ’900 e oltre: l’indirizzo fenomenologico-esistenziale-ermeneutico da una parte, e, dall’altra, l’indirizzo logico-analitico.⁴ La categoria del linguaggio, o meglio della prassi linguistica, funge da ponte tra i due indirizzi, diventando così la lente focale attraverso la quale si riflettono le questioni della tradizione filosofica precedente: la teoria della conoscenza e della società, la problematica della verità e del fondamento, nonché la questione della critica sociale (e politica). Nel nuovo paradigma l’interazione comunicativa tra più soggetti si sostituisce alla soggettività moderna – solitaria e muta, soprattutto nella sua accezione trascendentalista kantiana - per gettare una nuova luce su diverse e disparate questioni: nella problematica gnoseologica, non è più la soggettività astratta e monologicamente intesa che si rapporta all’oggettività del mondo, bensì una comunità di soggetti che *interagiscono* comunicando; la costituzione, l’organizzazione e la stabilizzazione della società, nonché la formazione dell’individuo tramite socializzazione, avvengono in buona parte attraverso il medium delle pratiche comunicative; la validità di teorie, credenze, norme e leggi viene giustificata grazie a pratiche discorsive intersoggettive; infine, la legittimazione delle procedure e istituzioni politiche si basa anch’essa sul potenziale

³ L’idea di parlare di “generazioni” nella scuola di Francoforte è di J. Anderson, 2000.

⁴ Cfr. L. Cortella, 1984. Sulla continuità tra la concezione del linguaggio elaborata dalla tradizione Hamann-Herder-Humboldt, quella heideggeriana-gadameriana e la teoria comunicativa habermasiana, nonché sulla combinazione di questo filone con quello di ascendenza analitica anglosassone, cfr. C. Lafont, 1999.

d'intesa inerente alla comunicazione. La categoria della comunicazione può fungere inoltre da chiave di volta per mettere in luce quelle risorse, implicite nelle pratiche interazionali linguistiche quotidiane, in grado di spiegare perché una determinata norma, credenza o istituzione *possa e debba essere messa in discussione (e modificata)*.

La traduzione della teoria critica all'interno del paradigma linguistico-comunicativo ha sollevato fin dall'inizio un vespaio di obiezioni, molte delle quali sono state già abbondantemente discusse nella letteratura su Habermas – in particolare in quella parte di letteratura dedicata al suo superamento (compimento, miglioramento, tradimento, affossamento) del marxismo.⁵ In questo lavoro, la chiave interpretativa per affrontare il problema della possibilità di una teoria critica *post linguistic-turn* vorrebbe soprattutto concentrarsi su un problema epistemologico e metodologico specifico, quello del rapporto tra il piano fattuale-reale e il piano normativo-ideale inerente alle pratiche comunicative e discorsive.⁶ Come vedremo, questi due piani non costituiscono due regni separati, al contrario sono piani che, nella storia, e nella teoria sociale e politica interagiscono continuamente, spesso sovrapponendosi, confondendosi l'uno con l'altro. La confusione tra i due piani, o meglio, la riduzione dell'uno all'altro è proprio quello che prassi critica riuscita deve evitare.

In una teoria critica, il modo più semplice e consueto di esprimere in generale il piano normativo coincide con un discorso sull'*emancipazione*.⁷

L'idea di emancipazione è strettamente connessa ai concetti di ideale e/o norma: per poter parlare di emancipazione, porla come fine di una prassi critica, è necessario poter disporre di punti di riferimento per criticare, combattere e rivoluzionare ciò che contrasta con l'idea di emancipazione che (implicitamente, esplicitamente) ci siamo fatti. Con le parole di Marcuse, ad esempio, l'emancipazione può essere definita come possibilità di “realizzazione della realtà”, cioè del “progresso nella coscienza della libertà”: la realtà sociale “raggiunge se stessa” quando si “sviluppa razionalmente” superando

⁵ Si tratta di un dibattito in voga negli anni '60, '70, con alcuni strascichi e riepiloghi nei decenni successivi, e non più attuale. Si veda comunque, tra coloro che leggono Habermas ancora nel solco del marxismo, T. Schroyer, 1974; J. Alexander, 1986; N. S. Love, 1995. Tra coloro che evidenziano invece la rottura di Habermas col marxismo: G.E. Rusconi, 1972; G. Therborn, 1974; H. Brunkhorst, 1983; E. Donaggio, 1997; J. Bohman, 1999. Per un bilanciato confronto tra l'Habermas della *Theorie* e Marx cfr. F. Cerutti, 1983.

⁶ Cfr. B. Peters, 2000.

⁷ Cerca di rendere nuovamente attuale questo tema declinandolo attraverso il concetto di “progresso morale” M. Iser, 2008.

storicamente le proprie contraddizioni, che si concretizzano nell'ingiustizia provocata dal dominio dell'uomo sull'uomo.⁸

Già da questi pochi cenni appare evidente l'esigenza di punti di riferimento, o criteri, che permettano di rispondere a domande del tipo: quando e come la realtà "realizza" se stessa? Che cosa permette di dire che uno stadio sociale è più o meno "progredito" di un altro? Secondo quale punto di vista è possibile definire una situazione di ingiustizia e dominio?

Questa esigenza normativa sembra cozzare, come ha fatto puntualmente notare Lucio Cortella, con quelle prospettive sul linguaggio mutate da Wittgenstein e Gadamer e *costitutive* del paradigma comunicativo habermasiano.⁹ Si tratta infatti di prospettive essenzialmente descrittive, a-normative, segnate dalla consapevolezza dell'impossibilità di uscire da un linguaggio e dalle sue norme, e quindi di delineare un punto di vista trascendente, sottratto ai giochi linguistici, in grado di prendere posizione nei loro confronti. Questa prospettiva immanente s'inscrive del resto in quel paradigma post-metafisico che Habermas ha contribuito ad analizzare e portare a compimento: all'interno di un orizzonte post-metafisico, le pratiche teoriche non possono più riferirsi a dispositivi di pensiero puri, normativamente cogenti, che hanno annullato in modo "catartico" tutte le tracce del "loro originario contesto terreno"¹⁰, come ragione, verità, bene. In questo contesto, anche la prassi critica non potrebbe aspirare ad essere altro che un gioco linguistico tra i tanti, senza poter salire sullo scranno del tribunale della ragione (critica) e giudicare la validità, bontà, giustizia, integrità di altre forme di vita e giochi linguistici. Sulla base di tali accenni relativistici¹¹, la teoria può assumere solo funzione *descrittiva*.¹²

Allo stesso modo, l'indirizzo ermeneutico non prevede la possibilità di introdurre criteri normativi decisivi in grado di giudicare il processo del comprendere, di distinguere un'interpretazione giusta da una sbagliata, un dialogo reale da uno illusorio,

⁸ H. Marcuse, 1941, tr. it. p. 8.

⁹ L. Cortella, 1984, pp. 30 e seg.

¹⁰ J. Habermas, 1988a, p. 40; tr. it. p. 36.

¹¹ "Quando il vero è il fondato (*das Begründete*), ciò che fonda, il fondamento (*der Grund*) non è allora né vero né falso" (L. Wittgenstein, 1984, § 205). Foucault ne *L'Archéologie du savoir* suggerisce qualcosa di simile: "il mio discorso – ben lungi dal definire il luogo da cui esso parla – evita il terreno su cui avrebbe potuto poggiare." (M. Foucault, 1969, tr. it. p. 268).

¹² "La filosofia non può in nessun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio, può, in definitiva, soltanto descriverlo. Non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto com'è." (L. Wittgenstein, 1953, § 124; cfr. anche § 109).

un'interazione libera da una coatta.¹³ Una teoria della comunicazione che voglia essere strumento di comprensione della realtà sociale potrebbe dunque solo fornire un'immagine dei processi comunicativi che fattualmente hanno luogo in essa, i giochi linguistici di cui si compone, la costituzione dei discorsi che la determinano.

Ma Habermas ha pretese normative più elevate rispetto al paradigma wittgensteiniano e a quello ermeneutico, che pur incorpora nella sua teoria. Per il francofortese la componente normativa-emancipativa è infatti *immanente* alla relazione intersoggettiva comunicativa. Lo dichiara esplicitamente nell'*Antrittsvorlesung* "Erkenntnis und Interesse", la lezione che inaugura la sua docenza a Francoforte nel 1965:

L'interesse all'emancipazione (*Mündigkeit*) non è una vaga intuizione, anzi può essere riconosciuto a priori. Infatti ciò che ci distingue dalla natura è l'unico dato di fatto che possiamo conoscere per sua natura: il linguaggio. L'emancipazione è posta per noi già con la sua struttura.¹⁴

L'idea di emancipazione introdotta nella prolusione sarà poi sviluppata, nel libro che reca lo stesso titolo¹⁵, nel senso di un "interesse all'emancipazione". Si tratta di un interesse racchiuso in certo modo di funzionare del linguaggio, ovvero nel meccanismo secondo cui due o più soggetti s'intendono tra loro comunicando. Mentre *Erkenntnis und Interesse* è la ricostruzione delle condizioni *antropologiche e materiali* dell'interesse comunicativo, emancipativo e dunque critico, *Theorie des kommunikativen Handelns* ne individuerà le condizioni concettuali e normative.

Nel presente capitolo e nel successivo, l'opera del '68 e quella dell'81 verranno studiate nella loro interazione reciproca: nel testo più recente sarà discusso il tentativo di risolvere l'insufficienza normativa dell'opera giovanile, ovvero il motivo per cui essa non riesce a dar conto fino in fondo delle condizioni di validità della critica sociale. Ma, come vedremo qui di seguito, nemmeno nella *Theorie* questo tentativo sembra pienamente riuscito. *Erkenntnis und Interesse* sarà dunque indagato nel terzo capitolo come possibile correttivo (o quanto meno approfondimento e sviluppo) delle aporie dell'opera più matura.

Il modello di teoria sociale esposto in *Erkenntnis und Interesse* si basa su una ricostruzione degli aspetti imprescindibili della forma di vita umana in generale; la

¹³ "La comprensione non è mai, in realtà, un 'capir meglio' [...] È sufficiente dire che *quando in generale si comprende, si comprende diversamente*" (H.G. Gadamer, 1960; tr. it. p. 615)

¹⁴ J. Habermas, 1965, p. 163; tr. it. p. 55.

¹⁵ J. Habermas, 1968-1973.

categoria di riferimento, come dice il titolo stesso, è quella dell'interesse conoscitivo, una costante che permette di individuare gli a-priori allo stesso tempo materiali e simbolici, teorici e pratici, trascendentali ed empirici di ogni pratica che costituisce il sociale.¹⁶ L'interesse conoscitivo si declina in triplice modo. L'"interesse tecnico" sta alla base del contributo che le scienze naturali possono portare alla manipolazione e al controllo, e dunque alla riproduzione materiale della società; l'interesse proprio delle "scienze dello spirito" invece, l'"interesse pratico", è legato alla riproduzione simbolica, ovvero alla trasmissione culturale tramite tradizione, alla socializzazione degli individui, alla ricomposizione dei conflitti alla luce delle credenze condivise, in breve, a tutto ciò che regola la vita in comune degli appartenenti alla società. Il terzo interesse conoscitivo, infine, è il "puro" interesse della ragione, che, anche se incondizionato – e proprio in virtù di questa sua incondizionatezza – reca in sé un momento pratico-fattuale. Esso si declina come "interesse alla realizzazione della ragione", e sta alla base del tipo di conoscenza sviluppato dalla filosofia (idealismo tedesco soprattutto), e dalle scienze critiche, come marxismo e psicanalisi: si tratta dell'interesse a liberare la società da ogni forma di "dominio non fondato" e irrazionale.¹⁷ Spiega Habermas: "la figura di un interesse determinato solo dalla ragione riesce a preservare tale interesse da impulsi meramente fattuali solo al prezzo di introdurre un momento di fatticità nella ragione".¹⁸ Appare qui evidente la struttura duplice, teorica e pratica insieme, dell'interesse della ragione: la sua componente pura, ideale, ricostruibile sul piano trascendentale, è ciò che permette di riconoscere il dominio (irrazionale) e di scioglierlo all'interno di processi conoscitivi; contemporaneamente, a causa della natura stessa dell'oggetto del conoscere, ovvero il dominio, un tale processo non rimane entro i limiti della teoria, ma si fa immediatamente prassi nel senso di un fattuale superamento del dominio.

In *Erkenntnis und Interesse*, Habermas intende chiarire lo status epistemologico della scienza critica ricostruendo le tappe fondamentali dell'idealismo tedesco. Mediante la combinazione, all'apice di questo percorso, tra materialismo storico e una psicanalisi freudiana letta in chiave di critica dell'ideologia e del potere, egli mette capo a una teoria della società che ha la pretesa di coniugare controllabilità empirica, sensibilità ermeneutica e critica sociale. Rifacendosi inoltre alle obiezioni mosse, all'interno del dibattito di fine anni '60 ricordato come *Positivismusstreit*, contro "l'autocomprensione

¹⁶ J. Habermas, 1968-1973, pp. 241-242; tr. it. p. 193.

¹⁷ M. Iser, D. Strecker, 2010, p. 64.

¹⁸ J. Habermas, 1968-1973, p. 247; tr. it. p. 197.

oggettivistica delle scienze sociali”,¹⁹ Habermas ritiene di modellare la sua scienza critica come *critica della conoscenza*. Nella versione antropologizzante di Habermas, una critica della conoscenza - come teoria sociale critica - ha il compito di ripercorrere il processo di auto-formazione del genere umano, cioè quel processo di trasformazione delle strutture sociali e delle istituzioni orientata allo svelamento delle ideologie e alla correzione della falsa coscienza. Ideologia e falsa coscienza vengono qui definite, a grandi linee, come distorsioni sistematiche della comunicazione; la loro funzione, all’interno di strutture sociali repressive, è per così dire *autoreferenziale*: le pratiche comunicativamente distorte sottraggono se stesse alla possibilità della riflessione e problematizzazione, rendendo così le strutture del dominio inaccessibili a pratiche di critica e trasformazione. Queste pratiche devono essere pensate a loro volta come pratiche comunicative, in base alle quali il processo di auto-formazione dell’umanità si configura come processo di dissoluzione delle deformazioni. Il suo fine viene a coincidere, secondo Habermas, con la realizzazione di un’organizzazione delle relazioni sociali regolata dal principio del *consenso*: la validità di qualsiasi norma o istituzione dovrà dipendere dall’intesa ottenuta intersoggettivamente mediante processi comunicativi liberi da qualsiasi forma di distorsione e manipolazione.

Dopo *Erkenntnis und Interesse* Habermas si sbarazza quasi completamente di una tale idea di emancipazione, affievolendo il suo legame di consanguineità con la prima generazione della Scuola di Francoforte.²⁰ Certo, il tema dell’emancipazione verrà recuperato ancora, a più riprese, ma secondo declinazioni diverse. In *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), ad esempio, la categoria di emancipazione non designerà più un *telos* esterno, quasi escatologico, cui l’umanità nel suo complesso deve tendere e che deve essere chiarito e mantenuto in vita dai teorici critici,²¹ bensì il motore immanente del processo di razionalizzazione storico-sociale che costituisce una delle facce della modernità.²²

¹⁹ “[...] una critica della conoscenza radicalizzata può essere attuata solo nella forma di una ricostruzione della storia del genere umano; e che viceversa la teoria della società, dal punto di vista della costituzione del genere umano nel medium del lavoro sociale e della lotta delle classi, è possibile solo come autoriflessione della coscienza conoscente. [...] La filosofia è conservata nella scienza come critica. [...] Ma al di fuori della critica, alla filosofia non rimane alcun diritto.” (*Ivi*, p. 86; tr. it. pp. 66-67). Per una rapida ma precisa panoramica su *Conoscenza e interesse*, cfr. W. Rehg, 2009; per un più ricco e dettagliato commentario, centrato sull’idea di critica sociale si veda T. McCarthy, 1978, pp. 53-125.

²⁰ Habermas sintetizza efficacemente in motivi che l’hanno spinto ad abbandonare il suo primo paradigma critico in J. Habermas, 1980, p. 491 e seg.; J. Habermas, 2000, pp. 13-16. Tra il paradigma di *Erkenntnis und Interesse* e quello dei teorici della prima generazione francofortese sussistevano già comunque differenze significative, come messo in luce da Therborn, 1974; Honneth, 1976-1982.

²¹ T. Schroyer, 1974, pp. 55-59.

²² Cfr. M. Cooke, 1994, pp. 44-45.

Habermas prende le distanze dall'impianto di critica sociale esposta in *Erkenntnis und Interesse* soprattutto perché questa idea si dimostra colpevole di recare ancora tracce di una filosofia della storia²³ di stampo idealistico, incentrata sul paradigma soggetto-centrico della *Bewußtseinphilosophie*.²⁴ Innanzitutto, Habermas non ritiene più sostenibile l'idea di una *Gattungsgeschichte* portata avanti da un *macro-soggetto* (il genere umano) totalitario e indifferenziato al suo interno. Questo rifiuto esprime soprattutto la più che legittima esigenza di rendere ragione della molteplicità irriducibile, in una modernità decentrata e pluralistica, di diverse forme di comunicazione e di vita, caratterizzate da diverse linee di sviluppo storico, politico e culturale (sia a livello domestico, che, come si renderà successivamente conto Habermas, mondiale).

In secondo luogo, Habermas ritiene che l'idea di un interesse all'emancipazione racchiuso nella ragione non sia un *criterio* adeguato a spiegare come sia possibile riconoscere e mettere in discussione una forma di comunicazione distorta. Come apprendiamo già dal *Postscritto a Erkenntnis und Interesse* (1973), il modello di teoria critica fondato sull'autoriflessione del soggetto (l'umanità nella sua totalità) deve essere sostituito da una *pragmatica trascendentale che ricostruisca le condizioni formali, universali e idealizzanti della pratica comunicativa orientata all'intesa*: "A partire dal *linguistic turn*, la base trascendentale della critica della società non si trova più negli interessi della conoscenza, ma nelle idealizzazioni che i partecipanti a un discorso devono presupporre."²⁵ Tali idealizzazioni sono ciò che permettono ai soggetti stessi – in prima persona e senza l'aiuto necessario di apparati teorico-critici – di riconoscere le "comunicazioni sistematicamente distorte" e i "processi di socializzazione anomali"²⁶, nonché di decidere che cosa e come una società "emancipata" potrebbe/dovrebbe essere.

Il passaggio al nuovo modello habermasiano di critica sociale può essere efficacemente identificato con uno scivolamento del significato e dell'uso del concetto di "riflessione" (e "autoriflessione"): fino alle soglie degli anni '70 Habermas, sulla scia della prima generazione francofortese, associava l'idea di critica essenzialmente al concetto di "riflessione sulle delimitazioni, inconsapevolmente prodotte, alle quali si sottomette nel suo processo di formazione un soggetto determinato di volta in volta (o un

²³ La *Geschichtsphilosophie*, o meglio, il concetto di ragione storico filosofico viene ritrovato da Habermas laddove vi è l'idea che il potenziale razionale della società borghese possa essere liberato e realizzato grazie all'azione di soggetti storico-collettivi (come il proletariato lukácsiano, o i gruppi politici nell'orizzonte dei movimenti dei lavoratori europei) in concomitanza con lo sviluppo delle forze produttive (J. Habermas, 1985b, p. 172).

²⁴ Sulla *Bewußtseinsphilosophie* cfr. J. Habermas, 1988a, pp. 34-35; tr. it. pp. 34-35.

²⁵ M. Cooke, 1994, p. 173.

²⁶ J. Habermas, 1968-1973, p. 414; tr. it. p. 333.

determinato gruppo di soggetti, o un determinato soggetto generico)”²⁷. Ma questo modo di intendere la critica non riesce a superare in modo soddisfacente l’impostazione soggetto-centrica e coscienzialistica della filosofia idealistica; ciò appare evidente nel seguente passaggio: “L’esperienza della riflessione, indotta attraverso una chiarificazione cosciente, è invece l’atto attraverso il quale il *soggetto* si svincola da una posizione in cui era divenuto *oggetto*. Questa specifica prestazione deve essere *attribuita necessariamente al soggetto*.”²⁸

In seguito, il concetto di riflessione assumerà una declinazione più kantiana, giungendo a significare una ricostruzione delle “condizioni della possibilità di competenze del soggetto che conosce, parla e agisce in generale”²⁹. Con l’intento di difendersi da alcune delle critiche che hanno accolto la pubblicazione di *Erkenntnis und Interesse*³⁰, nella *Postfazione* del ’73 Habermas traccia una linea di demarcazione netta tra questi due significati di riflessione – da una parte “*Selbstkritik*”, dall’altra “*Nachkonstruktion*”³¹.

In particolare, mi pare che sia stata soprattutto la critica di Karl-Otto Apel ad aver influenzato la direzione che in seguito prenderà il pensiero del suo collega e amico più giovane. Apel mette in luce le difficoltà nel distinguere i tre tipi di interesse (l’interesse alla strumentalizzazione-manipolazione della natura, l’interesse alla comprensione e l’interesse all’emancipazione), o meglio, nel concepire l’interesse all’emancipazione separatamente rispetto agli altri due. In primo luogo, si consideri l’esempio del rapporto *comunicativo* tra educatore e allievo, o tra analista e paziente: sia l’insegnante che il terapeuta agiscono mediante oggettivazione e manipolazione del proprio interlocutore, ma il loro scopo è proprio quello di innescare un processo di autoriflessione e autoformazione, preparando così le condizioni per una discussione intersoggettiva paritaria – dunque autenticamente comunicativa – e di conseguenza emancipativa.³² In secondo luogo, Apel critica la contrapposizione tra interesse emancipativo e interesse

²⁷ *Ivi*, p. 411; tr. it. p. 330.

²⁸ *Ivi*, p. 302; tr. it. p. 241, corsivo mio. Qui Habermas non si riferisce direttamente alla teoria sociale critica, bensì alla pratica psicanalitica, che come detto costituisce un modello per la precedente.

²⁹ *Ivi*, p. 411; tr. it. p. 330.

³⁰ Tali critiche si trovano raccolte in W. Dallmayr (a cura), 1974; le discute piuttosto dettagliatamente T. McCarthy, 1978, pp. 92 e seg. Molto in generale si potrebbe dire che queste critiche sono concordi nel mettere in luce la mancata conciliazione tra teoria (come ricostruzione delle condizioni di possibilità della conoscenza, la quale a sua volta è, illuministicamente, la condizione dell’emancipazione, cioè della liberazione dell’umanità da false credenze e pregiudizi, dunque forme di auto-repressione) e prassi (come realizzazione dell’interesse all’emancipazione, cioè il cambiamento fattuale delle strutture sociali di dominio che sostenevano false credenze e pregiudizi), che invece Habermas intendeva ottenere grazie alla combinazione dei concetti di conoscenza e interesse all’interno del processo autoriflessivo. Cfr. soprattutto G. Rohrmoser, 1974; K.O. Apel, 1974, p. 341.

³¹ Questa distinzione era già stata introdotta comunque in J. Habermas, 1970b, p. 126; tr. it. p. 287.

³² K.O. Apel, 1974, pp. 331-333.

tecnico-strumentale recuperando un motivo marxiano: anche le scienze naturali e la tecnologia possono infatti servire l'interesse all'emancipazione, ma ciò dipende *dall'uso* che ne viene fatto, in altre parole “da come gli uomini concepiscono l'istituzionalizzazione dei loro rapporti sociali in corrispondenza con il dominio tecnologico”.³³

La vaghezza del concetto di interesse all'emancipazione convincerà Habermas a riformulare le sue categorie in un modo che apparentemente non lascia più posto alla riflessione emancipativa (la *Selbstkritik*). Il fatto che, nel corso delle successive opere habermasiane, la *Nachkonstruktion* prenda il sopravvento e vada specificandosi come ricostruzione delle condizioni delle competenze comunicative e dell'intesa linguistica tra parlanti grazie agli strumenti di una pragmatica universale-formale, *non deve essere tuttavia interpretato come un distacco dal progetto critico*. La *Nachkonstruktion* delle competenze comunicative, o delle presupposizioni che la rendono possibile, deve essere vista (anche) come *ricostruzione delle condizioni di possibilità della critica sociale*, più precisamente, della critica di *costellazioni sociali che si riproducono e si rafforzano attraverso forme discorsive sistematicamente distorte*. Certo, come fa notare McCarthy, tra *Selbstkritik* e *Nachkonstruktion* c'è una sostanziale differenza: la prima è una riflessione situata in un contesto storico-sociale concreto, in una “forma di vita” la cui particolare *Sittlichkeit* può e deve essere messa in discussione³⁴; la seconda invece si attiene ad un piano universale, dal momento che il suo compito è quello di rendere esplicite le regole generalmente condivise da tutti i parlanti e agenti³⁵. Tenendo distinte queste due forme di riflessione, Habermas rischierebbe dunque di ricadere nella “teoria pura” o “tradizionale” criticata da Horkheimer. Anche nella *Theorie*, Habermas ribadisce che “critica” e “discorso argomentativo” (la forma di agire comunicativo *par excellence*) sono due forme di interazione assai diverse. Contrariamente all'argomentazione, il discorso (*Gespräch*) critico, cioè terapeutico, orientato alla conoscenza di sé e all'auto-critica, funziona secondo delle premesse che contraddicono apertamente le condizioni idealizzanti del discorso: affinché un dialogo terapeutico sia efficace, per esempio, le pretese di validità non possono e non

³³ *Ivi*, p. 335.

³⁴ Cfr. R. Jaeggi, 2005.

³⁵ “[...] l' ‘illuminismo teoretico’ attraverso riflessione trascendentale su condizioni universali non è lo stesso che l' ‘illuminismo situazionalmente impegnato’ attraverso riflessione critica su un processo formativo particolare.” (T. McCarthy, 1978, p. 99). Un dispositivo teorico che potrebbe forse porsi a cavallo tra questi due è quello che nell'*Erkenntnis und Interesse* del 1968 Habermas chiamava *metaermeneutica psicanalitica*, intesa a chiarire le condizioni di possibilità della conoscenza psicanalitica e di fatto volta a costruire una teoria della *patologia comunicativa* (J. Habermas, 1968-1973, pp. 309-311; tr. it. pp. 247-249).

devono venir riconosciute come problematiche o ipotetiche fin dall'inizio, e non vi può e deve essere alcuna relazione simmetrica tra i partecipanti al discorso.³⁶

Tale differenziazione tra le due forme d'interazione comunicativa-discorsiva, quella auto-critica e quella ricostruttiva-argomentativa, non costituisce tuttavia di per sé – questa la mia tesi – una prova del fatto che la seconda non intrattenga più relazioni con la prima.³⁷

Il principale *interesse alla critica* di Habermas si costituisce nell'intento di studiarne le condizioni di possibilità e di validità, che sono date appunto nella forma argomentativa del discorso.³⁸ A questo proposito, ritengo utile e convincente quella linea interpretativa che individua una continuità tra i primi abbozzi di teoria critica e l'impostazione matura della *Theorie*.³⁹ Per quanto l'allontanamento di Habermas dalle coordinate di *Erkenntnis und Interesse* sia incontestabile, è possibile seguire un filo rosso che imbastisce un *discorso della critica* nel corso dell'intera opera habermasiana.

Come abbiamo detto sopra, il concetto di *comunicazione*, pilastro dell'intera opera habermasiana, viene introdotto da Habermas nella Prolusione del '65 non altrimenti che attraverso l'idea normativa di *emancipazione*, categoria centrale di tutta la tradizione teorico-critica. Si legga inoltre questo passo:

Certamente la comunicazione potrebbe dispiegarsi soltanto in una società emancipata, che avesse realizzato la maturità (*Mündigkeit*) dei suoi membri, fino a diventare un dialogo sottratto al dominio di tutti con tutti. [...] In questo senso la verità di proposizioni si fonda sull'anticipazione della vita riuscita. [...] Solo quando la filosofia scopre nel corso dialettico della storia le tracce della violenza, che ha deformato quel dialogo per cui sempre di nuovo ci si affatica, e che lo ha sempre di nuovo spinto al di fuori dei binari di una comunicazione senza coazione, porta avanti il processo, di cui altrimenti legittima la stasi: il processo del genere umano verso l'emancipazione (*Mündigkeit*).⁴⁰

³⁶ J. Habermas, 1981, I, p. 70, tr. it. pp. 103-103. Cfr. T. McCarthy, 1978, pp. 211-213.

³⁷ Su questo punto si veda esplicitamente R. Celikates, 2009, p. 209.

³⁸ In un importante scritto preparatorio alla *Theorie*, Habermas dichiara di voler ricostruire con i mezzi della pragmatica (universale) quella “doppia struttura del discorso” che spiega la possibilità della riflessione (critica), cfr. J. Habermas, 1976a, pp. 406-407.

³⁹ Esplicitamente S. Müller-Doohm, 2000, p. 97. Secondo Iser-Strecker, invece, tre sono i *diversi* approcci con cui Habermas mette in piedi il pilastro della sua intera opera, ovvero la ricostruzione, la critica e la difesa del “progetto del moderno”: l'approccio dell'*Ideologiekritik*, quello di un'antropologia della conoscenza e infine l'approccio della teoria comunicativa. Mentre i primi due modelli si riveleranno presto inadeguati, solo l'ultimo, sviluppato e arricchito nel corso dei decenni, diviene il vero fondamento della teoria critica habermasiana della modernità (cfr. M. Iser, D. Strecker, 2010, pp. 56-57). Sarebbe insensato negare le differenze, a volte molto significative, tra i tre approcci, nonché tra le diverse fasi dell'opera habermasiana; credo tuttavia che già nelle fasi “pre-comunicative” Habermas abbia gettato le sementi del suo concetto-chiave di agire comunicativo; d'altra parte, solo se lette in continuità con gli scritti giovanili, le fasi più tarde dell'opera habermasiana possono risultare ancora feconde per la delineazione di un paradigma sociale (anche radicalmente) critico.

⁴⁰ J. Habermas, 1965, p. 164; tr. it. p. 56.

Da queste righe emerge chiaramente come il pensiero del giovane Habermas, se da una parte si nutre ancora di motivi francofortesi “classici”, dall’altra ha già tracciato le linee guida del suo originale contributo, che lo porteranno a fondare il progetto della teoria critica su basi comunicative.⁴¹ L’idea, o meglio la *condizione ideale* di un “dialogo sottratto al dominio”, o di una “comunicazione libera da coazione”, cioè la condizione che permette di formulare “proposizioni vere”, deve servire come bussola normativa per orientare la critica sociale. In *Erkenntnis und Interesse* questa condizione è concepita però all’interno di un ingranaggio dialettico non opportunamente liberatosi da tratti metafisici. Innanzitutto, essa indica un unico, indifferenziato interesse critico condiviso dall’umanità nella sua interezza. La *Mündigkeit* universale si pone inoltre sia come il fine ultimo della prassi progressista sia come una sorta di stato di natura originario, in seguito deformato dalla civilizzazione. Allo sguardo dello storico-critico non sfuggono però quelle “tracce violente” in cui, ammantate di contraddizioni,⁴² ancora trapelano, indelebili, tratti della condizione conciliata che dovrebbero fungere da motore del progresso.

Nel rigettare una tale impostazione di “filosofia della storia soggettivistica”, nella *Theorie* l’intento habermasiano è quello di chiarire in che cosa consista lo stato “conciliato”, rappresentato dall’immagine della relazione comunicativa riuscita, in senso formale e procedurale, e perché esso debba rappresentare la condizione di validità della critica sociale.

2.2 Eredità adorniana. Il circolo vizioso tra diagnosi e criterio

La distinzione che Habermas compie tra il piano della riflessione critica radicata contestualmente e il piano della riflessione che ricostruisce le condizioni dell’agire comunicativo è funzionale alla chiarificazione dei fondamenti normativi della critica.

Le ragioni di questa distinzione possono essere comprese più a fondo, a mio parere, se si studia la genealogia del progetto habermasiano di critica sociale a partire dall’impietosa *Auseinandersetzung* che Habermas ha intrapreso con il suo maestro Adorno subito dopo la

⁴¹ Honneth, 1990, p. 58 e seg.

⁴² La contraddizione, a grandi linee, risulta dal fatto che la condizione principale del sussistere e riprodursi di una società, ovvero la comunicazione, viene attaccata proprio da meccanismi che presiedono alla regolazione sociale – come quelli del sistema capitalistico.

sua morte.⁴³

L'acredine habermasiana contro Adorno è, in un certo senso, giustificata: tra tutti i teorici critici appartenenti alla prima generazione della Scuola di Francoforte (e non solo), Adorno è di fatto quello che è riuscito a mettere a fuoco nel modo più acuto il nodo fondamentale con cui si deve confrontare una prassi sociale critica⁴⁴, sollevando seri dubbi sulla possibilità che un tale nodo possa essere sciolto.

La questione centrale della critica sociale, quella più *radicale*, cioè che ne indaga le *radici*, può essere pensata nei termini di un *circolo vizioso tra la diagnosi storico-sociale e il suo criterio*, cioè il punto di vista secondo il quale poter giustificare la validità di una tale diagnosi.⁴⁵ In cosa consiste esattamente il circolo vizioso?

La questione è presentata da Geuss nel modo seguente:

L'assunzione su cui interamente poggia l'impresa critica consiste nel ritenere che gli individui cui la teoria critica è indirizzata siano vittime di un inganno ideologico, cioè siano vittime di una falsa coscienza. E il modo in cui devono essere liberati da questa falsa coscienza consiste nel portarli a rendersi conto del fatto che alcune parti della loro forma di coscienza sono, alla luce della riflessione critica, inaccettabili. Tuttavia per poterli convincere di questa inaccettabilità riflessiva, bisogna prendere le mosse dai principi epistemici accettati da quegli individui, per cui si pone il seguente problema: se i principi epistemici da essi accettati sono, a loro volta, parte della loro tradizionale forma di coscienza, come facciamo a sapere che non sono anch'essi 'ideologicamente deformati'?⁴⁶

Il nodo problematico che viene messo in luce da Geuss può essere però considerato costitutivo di qualsiasi pretesa di muovere una *critica valida* al presente storico e sociale. Per "critica valida" non si deve intendere una critica che pretenda di dire la *verità incontrovertibile e definitiva* della situazione sotto osservazione.⁴⁷ Secondo una pretesa molto più minimalista, invece, una critica valida è quella che si vieta di esprimere mere

⁴³ Vent'anni dopo Habermas ha in parte posto rimedio al suo "parricidio", offrendo un interessante contributo per attualizzare il pensiero di Adorno; in particolare, Habermas si è concentrato sulla trattazione adorniana dell'antinomia kantiana tra determinismo e libertà, collocandola all'interno del dibattito attuale sull'autonomia; sulla critica adorniana alla manipolazione della natura interna in relazione al dibattito sulla manipolazione genetica, e infine sul pensiero del non-identico come critica alle rinnovate correnti oggettivistiche e naturalistiche (J. Habermas, 2005, pp. 187-215).

⁴⁴ Questo lo riconosce anche Habermas: "La grandezza di Adorno io ora la vedo nel fatto che egli fu l'unico a sviluppare senza riguardi ed a completare fino in fondo le aporie di questa costruzione teorica della dialettica dell'Illuminismo, che proclama la falsità del Tutto." (J. Habermas, 1981a, p. 172, tr. it. p. 226).

⁴⁵ Müller-Doohm parla di paradosso (S. Müller-Doohm 2000, pp. 72-73). Cfr. anche D. Owen, 2002, pp. 19-20; A. Allen, 2008, p. 10.

⁴⁶ R. Geuss, 1981, tr. it. p. 105. Scrive inoltre Ruth Sonderegger: "quanto più approfonditamente si muove agli altri il sospetto, proprio della critica dell'ideologia, di seguire credenze e pratiche false, tanto più importante divengono i fondamenti normativi di una tale critica, che permettono di difendersi dal sospetto che sia essa stessa ideologica" (R. Sonderegger, 2009, p. 58).

⁴⁷ Cfr. T. Bonacker, 2000, pp. 109-111.

preferenze soggettive, sentimentali o arbitrarie, ma deve poter esibire *buone ragioni*⁴⁸ che possano essere in una certa misura accettate, almeno in un dato momento, all'interno del contesto in cui si sviluppa la critica.⁴⁹ Affinché ciò sia possibile, la critica non si deve far coinvolgere completamente nella costellazione storico-sociale che si accinge appunto a chiamare in causa. Più precisamente: il punto di vista che sostiene una certa critica, e i contenuti della critica stessa, devono dimostrare di potersi sottrarre, in una certa misura, alla costellazione che viene messa in discussione, in quanto, se diventassero essi stessi oggetti criticabili⁵⁰, la validità della critica ne risulterebbe inficiata. In altre parole, una critica sociale deve poter dimostrare di operare secondo meccanismi e finalità diverse rispetto a quanto viene sottoposto a critica; ancora, mettere in discussione qualcosa significa puntare alla sua trasformazione, e non alla sua perpetuazione sotto altra forma. Solo un esempio, tratto dalle analisi di Boltanski e Chiapello sui modi di evoluzione dello spirito capitalistico: la *critica anti-capitalistica* degli anni '60, cioè la denuncia della burocratizzazione, dell'autoritarismo, della meccanizzazione o tecnicizzazione, della gerarchizzazione, della reificazione e del taylorismo nella sfera economico-lavorativa, ha condotto di fatto a un mutamento nei rapporti di produzione; un tale mutamento si giustifica proprio a partire dai quei criteri normativi (rifiuto dei rapporti gerarchici, rispetto della libertà individuale e incentivazione della creatività, riscoperta della dimensione umana e affettiva) posti a fondamento di un certo tipo di critica sessantottina. La nuova regolazione dei rapporti e delle forze di produzione – incentrata sulla flessibilità, il lavoro in équipe e in rete, sulla capacità di manipolare simboli e disporre di conoscenze, su valori quali l'autonomia, la spontaneità, l'apertura alle differenze e alle novità – se da una parte può aver corretto certe ingiustizie del capitalismo, dall'altra ha contribuito a ridare nuova linfa alla sua tendenza costitutiva, quella dell'accumulo del capitale e alla massimizzazione del profitto, mettendo capo a

⁴⁸ Cfr. H. Dubiel, 1989, p. 506.

⁴⁹ Già Horkheimer affermava il *legame costitutivo tra critica e ragione*: “Ma l'autoconoscenza dell'uomo del presente non è la scienza naturale matematica [...], bensì la teoria critica della società esistente dominata dall'interesse per *condizioni razionali*.” (M. Horkheimer, 1937, p. 172, tr. it. p. 145, cors. mio). “La teoria critica non ha dalla sua nessuna istanza specifica se non l'interesse per la soppressione dell'ingiustizia sociale che con essa è connesso. Ridotta a un'espressione astratta, questa formulazione negativa costituisce il *contenuto materialistico* del concetto idealistico di *ragione*” (Ivi, p. 216, tr. it. p. 186, corsivo mio). Se è vero che una “ragione critica” deve riuscire a potersi dimostrare valida, una tale validità non può essere però conquistata su un piano formale e universale (come vorrebbe per esempio, S. Petrucciani, 1995, p. 70), nel senso che si tratta sempre di una validità affermate dai soggetti in un preciso, concreto contesto storico, sociale e geografico, definito secondo problematiche e forme di dominio specifiche.

⁵⁰ Quello che qui viene genericamente definito come “oggetto della critica” assumerà nell'ultimo capitolo sembianze *discorsive*. Oggetto della critica non è direttamente un fatto sociale, un rapporto o una costellazione di fatti o rapporti, bensì il modo in cui una costellazione viene espressa e si riproduce discorsivamente.

nuove e diverse ingiustizie.⁵¹ Senza voler entrare nel merito di una valutazione dell'adeguatezza sociologica delle analisi di Boltanski-Chiapello, l'esempio dovrebbe solo suggerire come la critica sociale non possa avanzare ingenuamente la pretesa di essere di per sé slegata dal contesto, dagli schemi, dai rapporti, dai sistemi di credenze e di azioni conto cui si rivolge; essa può essere già in principio o può diventare in seguito "complice" del proprio oggetto da criticare, contribuire a rinforzarne le strutture, a perseguirne gli scopi.

Un tale rischio è insito in una delle caratteristiche costitutive della tradizione critica francofortese e non solo: la necessità cioè di pensare al *criterio o fondamento* della critica *in modo immanente*, e non, come direbbe Adorno, con l'aiuto del "punto di vista della redenzione [del mondo]", di un qualche principio (morale, teologico) convalidato sul piano trascendente, che sottrae il criterio "sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza". Se ciò che giustifica la critica fosse "strappato a ciò che è per riuscire vincolante", astratto dai contesti fattuali che costituiscono le relazioni sociali in cui si situa la pratica critica, se volesse porsi come incondizionato, esso recherebbe comunque con sé le tracce di ciò da cui si distacca, sarebbe colpito "dalla stessa deformazione e manchevolezza a cui si propone di sfuggire".⁵² Questo perché la stessa operazione di astrazione e distacco avviene all'interno di pratiche fattuali, scaturisce da un bisogno fattuale, è formulata in un contesto delimitato secondo condizionamenti e strutture determinate. Il criterio di validità della critica non può dunque che essere ricavato dal contesto sociale in cui la critica agisce, dalle norme comunemente accettate, dalle credenze condivise, dalle risorse pratiche dei soggetti che agiscono (e sono agiti) all'interno di questo contesto.⁵³ Se un tale criterio non fosse parte integrante delle

⁵¹ L. Boltanski, È. Chiapello, 1999, pp. 108 e seg. Per Boltanski e Chiapello, del resto, una "critica totale perfettamente articolata" non può darsi; la critica è intrinsecamente ambigua, dal momento che i "riferimenti normativi sui quali essa si appoggia sono essi stessi iscritti parzialmente nel mondo" (p. 87). A meno che la critica non miri ad uscire completamente dal regime capitalistico, anche la critica più radicale è utilizzata come fonte di idee e di legittimità per modificare le forme del capitalismo stesso (p. 79). La critica sociale diviene dunque un motore di cambiamento nello spirito del capitalismo, cambiamento che non significa miglioramento o emancipazione ma trasformazione atta a mantenere costante la tendenza basilare all'accumulazione (p. 69). "E quando il capitalismo è obbligato a rispondere effettivamente ai punti sollevati dalla critica per cercare di rassicurare e per conservare l'adesione delle sue truppe che rischiano di prestare orecchio alle denunce, incorpora, nella stessa operazione, una parte dei valori in nome dei quali era stato criticato" (p. 71). Cfr. anche p. 149 e seg., e cap. 3, in cui è proprio la critica anti-capitalista portata avanti dai movimenti del maggio 1968 ad essere associata a quel cambiamento nello spirito del capitalismo culminato negli anni '90.

⁵² Th. W. Adorno, 1951, p. 283; tr. it. p. 304. Questa concezione si avvicina alla teoria gadameriana centrata sul carattere costitutivo del pregiudizio (cfr. H.G. Gadamer, 1960, tr. it. pp. 559 e seg.).

⁵³ Sulla "critica immanente" quale caratteristica costitutiva di una tradizione che affonda le sue radici in Hegel, viene formulata esplicitamente in Marx e poi rielaborata dalla Scuola francofortese si veda il classico studio di S. Benhabib, 1986. Secondo la filosofa turco-americana, la mancanza di chiarezza sui fondamenti normativi della critica denunciata da Habermas è "endemica" al modo di indagine proprio del

pratiche (quotidiane, intersoggettive, sociali, politiche, artistiche) degli individui fattualmente coinvolti nel processo di critica e trasformazione di una certa forma di vita, l'affermazione della validità della critica non potrebbe che risultare astratta, dogmatica, e dunque arbitraria. Si tratta della differenza che Marx, in *Die heilige Familie*, istituisce tra “critica” e quel mero “criticismo” praticato dagli hegeliani di sinistra: mentre il criticismo si pone al di fuori dell'oggetto che esso critica, facendo valere astrattamente la norma di contro al fatto, e i dettati della ragione di contro l'irragionevolezza del mondo, la critica (immanente) rifiuta questa posizione esteriore, al contrario, essa giustappone l'autocomprensione immanente e normativa del suo oggetto alla fattualità materiale di questo; in questo senso la critica immanente fa emergere contraddizioni. Il criticismo invece privilegia un “punto archimedeo”, rappresentato in generale da un'ideale di ragione o libertà, e procede nel far vedere l'irrazionalità e l'illibertà del mondo confrontandolo con il paradigma ideale; nel fare ciò, il criticismo diviene dogmatico: lascia il suo ideale non spiegato, o ne assume la validità prima ancora di impegnarsi nella concreta prassi critica. Al contrario, i criteri del modo immanente d'indagine praticata da Marx “non sono differenti da quelli in forza dei quali l'oggetto o il fenomeno giudica se stesso. Il metodo marxiano della critica presuppone [...] che ciò che investigato sia già una realtà sociale dotata di una propria auto-interpretazione.”⁵⁴

Il pensiero critico di Adorno ha il pregio di svelare drammaticamente⁵⁵ il punto debole di questa prassi critica immanente: se i criteri in forza dei quali può essere dimostrata la validità della critica fanno parte del contesto in cui la critica è radicata, come assicurarsi del fatto che gli stessi criteri non siano coinvolti nei meccanismi della situazione che deve essere criticata? Come assicurarsi che le contraddizioni fatte emergere siano *realmente* contraddizioni, e il negarsi in modo determinato di credenze, concetti, ideologie e discorsi sia un *vero* negarsi? Prestando fede alla lugubre diagnosi adorniana la risposta a queste domande non sembra facile da trovare.

Il meccanismo del dominio, definito secondo la suggestiva metafora della *Verblendungszusammenhang* (connessione di accecamento) riesce infatti secondo Adorno a penetrare ogni aspetto della società – il campo scientifico e filosofico, la morale, la psicologia individuale, i rapporti economici, giuridici, statali e quelli affettivi – fino a

pensiero critico immanente, il quale, nonostante un'enfatica dimensione normativo-utopica, pretende di aver trasceso l'ingenuità normativa delle teorie valutative che prescrivono ideali etici e politici. Una definizione di “critica immanente”, sebbene non esplicita, si può trovare per es. in G. W. F. Hegel, 1807, tr. it. p. 75; tr. it. p. 115; tr. it. p. 157. Per una ricostruzione delle radici di questo paradigma di critica sociale in Hegel si veda anche L. Cortella, 1996; L. Cortella, 2001, pp. 129-132.

⁵⁴ S. Benhabib, 1986, p. 33.

⁵⁵ E non certo “ironicamente”, come vorrebbe J. Habermas, 1981, I, p. 513; tr. it. p. 510.

diventare consustanziale al tutto sociale stesso, fino a strozzare ogni margine di emancipazione e libertà. La cifra di questa diagnosi è espressa innanzitutto nel concetto dialettico di *Aufklärung*, e poi in quello di *Identitätsdenken*. L'illuminismo per Adorno e Horkheimer è l'evento che inaugura la civiltà sotto il segno di una contraddizione: esso si pone come uscita dal mito e dalla magia, per "togliere agli uomini la paura e renderli padroni".⁵⁶ Ciò cui dà luogo invece, nel corso delle sue diverse materializzazioni storiche fino al presente post-bellico, è la riproduzione sotto forme diverse di violenza, repressione e dominio, non solo dell'uomo sulla natura (interna ed esterna) ma anche dell'uomo su altri uomini.

Il pensiero e il linguaggio nascono in seno all'Illuminismo, e ne subiscono la stessa dialettica. *L'instrumentelles Denken*, che diventerà poi, in *Negative Dialektik*, *Identitätsdenken*, è espressione di una volontà di dominio che per realizzarsi deve organizzare e gestire la natura in base ad un ordine stabile, riconoscibile, ottenuto tramite la fissazione di *identità* (leggi naturali, misure, categorie, essenze ontologiche, concetti) passibili di controllo e previsione.⁵⁷ Riscrivendo in una cornice gnoseologica e sociologica l'analisi marxiana della forma della merce⁵⁸, Adorno intende mostrare come Illuminismo, ragione strumentale e pensiero identificante, benché affondino le proprie radici agli albori della civiltà, assumano un significato e una portata universale solo con l'affermazione storica del principio di scambio. Stando alla *Dialektik der Aufklärung*, invece di sottomettersi alle forze mitico-magiche della natura, con la modernità e l'Illuminismo l'uomo si sottomette a una forma di razionalità astratta e universale che esercita una violenza ai danni del particolare e giustifica certe forme di dominio sociale in fondo peggiori di quelle con cui la natura mitica poteva schiacciare l'essere umano. Questa analisi viene ripresa e convalidata in *Negative Dialektik*, non più solo dal punto di vista antropologico e da quello della filosofia della storia ma anche in una prospettiva gnoseologica. La modalità della conoscenza è pensata qui da Adorno secondo lo schema del rapporto del soggetto con l'oggetto; tale rapporto si attua storicamente come dominio del primo sul secondo,

⁵⁶ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, 1947, p. 19, tr. it. p. 11.

⁵⁷ *Ivi*, p. 25-26, tr. it. p. 17-18.

⁵⁸ Il denaro, per Marx, "non è una forma puramente mediatrice dello scambio di merci. È una forma del valore di scambio che nasce dal processo di circolazione, un prodotto sociale che si genera da sé attraverso le relazioni in cui gli individui entrano nella circolazione. [...] E' nel denaro, ossia nella forma più astratta e quindi più insensata e incomprensibile – una forma in cui ogni mediazione è soppressa –, che appare per la prima volta la trasformazione delle reciproche relazioni sociali in un rapporto saldo, sovrachante (*fest, überwältigend*), che sussume sotto di sé gli individui. E anzi il fenomeno è tanto più duro, in quanto nasce dal presupposto delle persone private atomizzate, libere, spontanee, che nella produzione si riferiscono l'une alle altre solo sulla base dei bisogni reciproci" (K. Marx, 1953, p. 928; tr. it. vol. 2. p. 1126.)

proseguendo così “in modo spiritualizzato la lotta darwiniana per l’esistenza”⁵⁹. Le terribili esplosioni di violenza di cui il ‘900 è stato teatro si collocano esattamente, inoltre, nell’ottica della stessa auto-contraddizione: Auschwitz è l’apice della logica dell’identità, che persegue lo scopo di ridurre a sé l’altro, di integrare l’altro che fa paura in quanto incomprensibilmente diverso, sopprimendolo, ma scatenando così una violenza ancora più incomprensibile e devastante di quella da cui la logica dell’identità voleva difendersi⁶⁰. Secondo la diagnosi adorniana, inoltre, il dominio non è solo dominio dell’uomo (del pensiero) sulla natura, del soggetto conoscente sull’oggetto da conoscere, ma anche, secondo questo stesso schema, dell’uomo sull’uomo all’interno dei rapporti sociali. La distinzione marxiana-lukácsiana tra dominanti e dominati viene sussunta da Adorno sotto la relazione tra l’universale dominante (la forma della relazione di scambio, che coinvolge tutti gli strati sociali – e la forma di pensiero occidentale propria di scienza, filosofia idealistica, diritto) e il particolare, l’individuale, sottomesso, schiacciato, predeterminato⁶¹; la distinzione tra dominanti e dominati, fonte di ogni ingiustizia e deformazione sociale, non dilegua all’interno della forma universale del dominio, bensì assume in essa una nuova configurazione, ne trae rinnovata forza.⁶²

In questa costellazione, la stessa ragione critica, la dialettica, non può pretendere di sottrarsi al dominio, anzi, essa è “l’impronta [o l’autocoscienza] dell’universale contesto di accecamento”, non è “scampata a esso”⁶³. Si può dare dunque, all’interno del “tutto falso”⁶⁴, una critica valida, oppure essa non è possibile, così come “nella vita falsa non ne è possibile una giusta”⁶⁵? Se “il mondo, così come lo vede Adorno, non è solo ‘falsamente configurato’ e compenetrato da interessi di dominio; esso è anche bloccato nella sua falsità sia teoreticamente che praticamente, impenetrabile e opaco per il singolo”⁶⁶, dove trova la critica le risorse per rivolgersi contro questo mondo, o anche solo per resistere ad

⁵⁹ Th. W. Adorno, 1966, p. 181, tr. it. p. 162.

⁶⁰ “Il genocidio è l’integrazione assoluta, che si prepara ovunque dove gli uomini vengono omologati [...]. Auschwitz conferma il filosofema che la pura identità è la morte” (Th. W. Adorno, 1966, p. 355, tr. it. p. 326). E l’orrore di Auschwitz sopravvive al momento storico del nazionalsocialismo, permane “nel periodo della scissione politica in enormi blocchi obiettivamente spinti a contrapporsi [...]. I conflitti nel terzo mondo e il risorgere del totalitarismo non sono dei puri incidenti storici così come non lo era, secondo la *Dialettica [dell’Illuminismo]*, il fascismo di allora.” (Queste osservazioni sono contenute nella premessa alla nuova edizione del 1969 di *Dialektik der Aufklärung*, M. Horkheimer – Th.W. Adorno, 1947, p. 9, tr. it. p. XLV).

⁶¹ Sul ruolo e le aporie dell’individuo in Adorno si veda Th. W. Adorno, 2010.

⁶² S. Petrucciani, 2005, p. 212.

⁶³ Th.W. Adorno, 1966, pp. 397-398; tr. it. p. 363-364. A proposito della critica della dialettica, o meglio, di una sorta di dialettica della dialettica si veda anche il § 152 di Th.W. Adorno, 1951.

⁶⁴ *Ivi*, p. 55; tr. it. p. 48.

⁶⁵ Th.W. Adorno, 1996, p. 248.

⁶⁶ R. Jaeggi, 2005, p. 124.

esso?⁶⁷ Se la dialettica non è altro che lo specchio della *Verblendungszusammenhang*, come assicurarci che le contraddizioni svelate dal procedere dialettico del pensiero sono davvero delle contraddizioni, e non delle contraddizioni fittizie e apparenti?

Adorno non intende – questo è chiaro – retrocedere davanti al compito della critica. Auschwitz⁶⁸ non rappresenta solo il segno della violenza insita nel processo di razionalizzazione dell'uomo, ma anche ciò che spinge e impone di rispondere positivamente a quel nuovo imperativo categorico che “Hitler ha posto agli uomini nella condizione della loro illibertà: pensare e agire in modo che Auschwitz non si ripeta, che non accada niente di simile.” E aggiunge però: “Questo imperativo è così refrattario alla sua *fondazione*, come un tempo la datità di quello kantiano.”⁶⁹

In diversi modi si è tentato di rispondere, anche recentemente, a una tale difficile questione adorniana. In riferimento ai *Minima Moralia*, Bernard ha ad esempio sostenuto che la diagnosi adorniana non ci vuole convincere con mezzi argomentativi, ma catturando il nostro consenso attraverso il riferimento a uno sfondo comune in cui viene evocato un “rifugio immaginario della vita giusta”⁷⁰. Honneth elabora invece il concetto di “*erschließende Kritik*”, di un modello di critica, cioè, la cui funzione è quella di dischiudere nuove prospettive per guardare alle cose, ai fenomeni, alle relazioni in modo nuovo e differente.⁷¹

Questi tentativi di salvare con mezzi non del tutto razionali la validità della diagnosi adorniana non sono però del tutto convincenti. In più luoghi delle sue opere Adorno si pronuncia con fermezza contro la tentazione dell'evasione nell'irrazionalismo. Ogni conoscenza che non vuole scivolare nella barbarie, e dunque anche la conoscenza critica, non può fare a meno del momento del concetto. E questo perché anche la prospettiva che dischiude un nuovo mondo o l'evocazione di un'immagine alternativa devono, detto in

⁶⁷ Th.W. Adorno, 1996, p. 249.

⁶⁸ Cfr. anche Th. W. Adorno, 1998, p. 160; tr. it. p. 123.

⁶⁹ Th. W. Adorno, 1966, p. 358, tr. it. p. 328. Anche nei *Minima Moralia* si legge: “Ma in ogni pensiero non ozioso resta il segno dell'impossibilità di una completa legittimazione.” (Th.W. Adorno, 1951, p. 91; tr. it. p. 87).

⁷⁰ A. Bernards, 2003, p. 17.

⁷¹ “Una critica che dischiude [*erschließende Gesellschaftskritik*], che attraverso l'evocazione di nuovi modi di vedere cerca di modificare anche le nostre convinzioni valoriali, non può innanzitutto utilizzare un vocabolario di fondazione argomentativa; piuttosto, è in grado di essere efficace solamente se utilizza un mezzo linguistico che fa apparire, attraverso condensazione e dislocazione di significati, fatti finora non percepiti. Alle figure retoriche, che racchiudono un tale effetto di apertura di una nuova connessione di significati, appartiene la rappresentazione narrativa, così come la costruzione di suggestive metafore; in entrambi i casi si cerca di dischiudere, attraverso una concentrazione finalizzata a determinate connessioni di rimandi, un orizzonte di senso che fa apparire l'intero intreccio delle nostre attività sotto una luce diversa. [...] Perciò sembra ragionevole concepire una *erschließende Gesellschaftskritik* come il tentativo mirato a modificare le precondizioni sotto le quali hanno luogo in una società i discorsi valutativi sugli scopi dell'agire in comune.” (A. Honneth, 2000, pp. 82-83). Cfr. anche Capitolo 1.

altri termini, respingere il sospetto di essere mere illusioni, inutili fantasticherie, o peggio, a loro volta ideologie, e non possono che servirsi di mezzi razionali per farlo. Ma quale razionalità?

A questo punto è facile intravedere il vicolo cieco, o il circolo vizioso, in cui Adorno è andato a cacciarsi. Ogni forma di ragione, e la stessa razionalità critica, sono diagnosticate come parte integrante del contesto di accecamento; non c'è nessuna via d'uscita da esso, nessuna soluzione positiva per fare un salto fuori dal “circolo stregato dell'esistente”. La vera aporia consiste però nel fatto che, stando a quanto appena mostrato, *nemmeno la diagnosi che sancisce l'assenza di una via d'uscita può essere considerata valida*. Il *circolo vizioso tra diagnosi e criterio* di cui si parlava all'inizio del paragrafo consiste non tanto nel fatto che la diagnosi adorniana sancisca l'impossibilità di guadagnare criteri normativi per legittimare una critica sociale, *ma è più radicale: è proprio questa diagnosi che non sarebbe possibile sulla base di ciò che essa stessa sancisce*.⁷²

È questo il nocciolo, a mio parere, della critica habermasiana alla cosiddetta “contraddizione performativa” di cui Adorno si renderebbe responsabile. L'espressione, mutuata da Apel, si riferisce alla contraddizione fra il contenuto *esplicitamente affermato* e il contenuto *implicitamente ammesso* nel performare l'azione linguistica. In questo caso, l'imbattersi nella contraddizione performativa assomiglia all'aporia in cui scivola lo scettico radicale, che afferma “non c'è nulla di vero”, laddove il contenuto di tale espressione è posto all'interno di un atto linguistico che invece aspira alla verità.

In quanto si volge contro la ragione come fondamento della sua propria validità, la critica diventa totale. [...] Questo concetto [di ragione strumentale] deve al contempo ricordare che la razionalità in vista dello scopo, ampliata a totalità, assorbe la distinzione tra ciò che esige validità e ciò che serve all'autoconservazione, demolendo così quella barriera fra validità e potere [...] che la moderna comprensione del mondo credeva di dovere ad un definitivo superamento del mito. La ragione, come ragione strumentale, si è assimilata al potere, ed ha quindi rinunciato alla propria forza critica – questo è l'*ultimo* svelamento di una critica dell'ideologia applicata a se stessa. Senza dubbio, questa descrive, in quanto paradossale, l'autodistruzione della capacità critica.⁷³

L'autodistruzione della capacità critica, che rivela l'autocontraddizione performativa della teoria critica adorniana, è causata secondo Habermas dalla mancata distinzione tra validità (*Geltung*) e potere (*Macht*). Si tratta della distinzione, in altre parole, tra ciò che

⁷² In un certo senso, l'operazione cartesiana del dubbio radicale è qui diventata ancora più radicale, estendendosi allo stesso soggetto che dubita. Nietzsche del resto aveva esplicitamente posto in questione l'intera costituzione soggettiva che sta dietro al processo di critica e smascheramento, ponendo in questione questo stesso processo. (R. Genovese, 1995, p. 40-41).

⁷³ J. Habermas, 1985a, pp. 143-144; tr. it. pp. 121-2.

deve essere sottoposto a critica (il potere, o dominio, secondo Habermas) e ciò che permette una tale critica – ciò che dimostra la validità della critica.⁷⁴

Per Habermas, indulgere nel paradosso inficia irrimediabilmente la possibilità della critica. Se questa vuole essere salvata è necessario trovare una via d'uscita dall'aporia, un modo per spezzare il circolo vizioso. Questo sarebbe possibile mediante il superamento del paradigma tarato sul rapporto soggetto-oggetto, che Adorno da una parte sottopone a critica radicale, ma dall'altra non riesce ad abbandonare. Quello che Wellmer ha definito il “monismo” adorniano⁷⁵ costituisce la principale implicazione dell'impostazione soggetto-centrica: Adorno cioè non considera che la ragione strumentale, o il pensiero identificante, non sono l'unica modalità possibile di ragione e pensiero, anzi, sono modalità derivate da una forma di razionalità intersoggettiva, in cui la relazione principale non è quella tra soggetto e oggetto bensì quella tra due (e più) soggetti che conversano tra loro:

La ragione soggettocentrica è *prodotto di una scissione e usurpazione*, e precisamente di un processo sociale nel cui corso un momento subordinato assume il posto del tutto, senza possedere la forza per assimilarsi la struttura del tutto. [...] il potenziale comunicativo della ragione doveva prima essere generato nelle figure dei moderni mondi della vita, affinché gli imperativi scatenati dei sistemi parziali economico ed amministrativo si ripercuotessero sulla vulnerabile prassi quotidiana, e in ciò potessero agevolare il cognitivo-strumentale e raggiungere il dominio sugli oppressi momenti della ragione pratica.⁷⁶

Le teorie habermasiane sulla struttura bidimensionale della società (divisa tra un ambito simbolico-comunicativo e un ambito economico e amministrativo) e sulla modernità come processo di razionalizzazione paradossale verranno affrontate nel successivo capitolo. Senza impegnarci qui in una discussione sulla plausibilità della critica ad Adorno, si consideri questo passo solo dal punto di vista della novità introdotta da Habermas per quanto riguarda la giustificazione della critica. La dimensione comunicativa dell'intersoggettività diviene ora, sia da una prospettiva gnoseologica sia da quella storica, “la grandezza centrale di riferimento della Teoria critica”⁷⁷, impedendo così quella totalizzazione della ragione strumentale e del pensiero identificante che strozzavano ogni possibilità di critica. Come vedremo successivamente, nella *Theorie*

⁷⁴ Adorno del resto era perfettamente consapevole della contraddizione performativa in cui si era imbattuta la *Dialektik der Aufklärung*, e con *Negative Dialektik* ha tentato di porvi rimedio, mediante “una continua spiegazione del perché dobbiamo ruotare, anzi dobbiamo persistere, in questa contraddizione performativa”, senza però rinunciare alla “struttura paradossale di un pensiero della critica totalizzata” (*Ivi*, p. 145; tr. it. pp. 122-3).

⁷⁵ A. Wellmer, 1977.

⁷⁶ Habermas, 1985a, p.367; tr. it. pp. 316-317.

⁷⁷ A. Honneth, 1976-1982, p. 119; tr. it. p. 386.

l'interazione comunicativa non si limita ad assumere il ruolo di risorsa razionale per giustificare metodologicamente la possibilità e la validità della critica sociale, ma tenta di dare spessore *sociologico* e *storico* a tale risorsa *radicandola nelle pratiche fattuali del mondo della vita*.

Nei presupposti ideali della comunicazione, così come in quelle pratiche che hanno luogo in un ambito sociale in cui gli attori coordinano i propri comportamenti sulla base di tali presupposti, sarebbe possibile – così Habermas – tracciare i contorni di quello stato “conciliato”, “emancipato”, “positivo” a partire dal quale criticare lo stato falso e deformato. Questo stato conciliato non è altro che il modello di una relazione intersoggettiva riuscita, pensata innanzitutto come relazione comunicativa e di riconoscimento reciproco. Di conseguenza, il vero oggetto della critica, secondo Habermas, è il pervertimento di questa relazione. Il motivo per cui Adorno non riesce a fare ciò che pretende di fare, avviluppandosi nella contraddizione performativa, è la sua riduzione di quelle che per lui sono le tre forme del dominio – il controllo sulla natura esterna, il comando sugli uomini, e la repressione della natura esterna – a un unico comune denominatore, dettato dallo schema soggetto-oggetto. Ma questo schema, secondo Habermas, fraintende l'essenza del dominio, perché la intende innanzitutto come deformazione del “rapporto originario tra spirito e natura”⁷⁸, e non come distorsione dei rapporti interumani e sociali. Questo indurrebbe Adorno a introdurre surrettiziamente un criterio normativo della critica, che coinciderebbe con l'idea di una “conciliazione universale” tra uomini, natura, animali, piante e i minerali.⁷⁹ Secondo Habermas, se questa idea potesse essere detta compiutamente, al di fuori del linguaggio della ragione strumentale/pensiero identificante e al di là della forma espositiva adorniana, che procede solo ex-negativo o frammentariamente, essa rivelerebbe però la sua vera dimensione, quella comunicativa:

⁷⁸ J. Habermas, 1981, I, p. 510; tr. it. p. 507.

⁷⁹ *Ibid.* Cfr. anche J. Habermas, 1969, pp. 170-175; tr. it. pp. 140-145. Non è qui possibile provare a difendere Adorno dall'unilateralità della lettura habermasiana; si potrebbero però segnalare diversi passi che gettano qualche dubbio sull'iscrizione *tout court* di Adorno all'interno di un paradigma soggettocentrico o anti-normativo, per esempio: “Affermando che la vita umana è essenzialmente e non solo casualmente convivenza si rimette in questione il concetto di individuo come atomo sociale ultimo. Se nel fondamento stesso del suo esistere l'uomo è attraverso altri, che sono suoi simili, e solo per essi è ciò che è, allora la sua definizione ultima non è quella di un'originaria indivisibilità e singolarità, ma piuttosto quella di una *necessaria partecipazione e comunicazione agli altri*. Prima di essere –anche– individuo l'uomo è uno dei simili, si rapporta ad altri prima di riferirsi esplicitamente a se stesso, è un momento delle relazioni in cui vive prima di poter giungere eventualmente ad autodeterminarsi”(M. Horkheimer - Th. W. Adorno (a cura), 1956, p. 42; tr. it. p. 53, corsivo mio; cfr. anche *Ivi*, p. 46-47; tr. it. p. 59-60; p. 18; tr. it. p. 23-24). Cfr. inoltre Th. W. Adorno, J. Habermas, K. R. Popper, *et. al.*, 1969, p. 43, tr. it. p. 45-46. Si veda anche R. Genovese, 1998; A. Bellan, 2006.

i concetti della ragione strumentale sono fatti per consentire a un soggetto la disposizione sulla natura e *non per dire a una natura oggettivata che cosa le viene fatto*. La ragione strumentale è 'soggettiva' anche nel senso che essa esprime le relazioni fra soggetto e oggetto dalla prospettiva del soggetto conoscente e agente e non da quella dell'oggetto esperito e manipolato. Essa non mette perciò a disposizione nessun mezzo esplicativo per spiegare quel che significa la strumentalizzazione delle relazioni sociali e intrapsichiche dalla *prospettiva dei nessi vitali violentati e deformati*.⁸⁰

Qualche riga più in basso, Habermas riconosce che nella *Dialektik der Aufklärung* si può comunque intravedere, anche se non teorizzare in modo soddisfacente, una figura adeguata per dar voce all'"integrità di ciò che viene distrutto" nel tritacarne del processo di razionalizzazione, ovvero la *mimesis*⁸¹:

Imitazione designa un rapporto fra persone nel quale l'una aderisce all'altra, si identifica con essa, si immedesima in essa. Si fa qui allusione ad una relazione nella quale l'alienazione dell'uno al modello dell'altro non significa la perdita di se stessi, bensì un guadagno e un arricchimento. Poiché la facoltà mimetica si sottrae ai concetti di relazione soggetto-oggetto determinata in senso cognitivo strumentale, essa viene considerata come il palese opposto della ragione, come impulso. [...] Ma nelle prestazioni mimetiche il nocciolo razionale si può manifestare soltanto se si abbandona il paradigma della filosofia della coscienza. Il paradigma di un soggetto che *rappresenta* gli oggetti e si arrovela intorno ad essi lascia il posto al paradigma della filosofia del linguaggio, dell'intesa intersoggettiva e della comunicazione e inerisce la dimensione parziale cognitivo-strumentale in una più ampia *razionalità comunicativa*. [...] Accennando all'espressione della 'bella estremeità' (*schöne Fremde*) usata da Eichendorf [...] Adorno descrive la conciliazione con i concetti di una *intersoggettività* non deteriorata che sola si stabilisce e si mantiene nella reciprocità della intesa fondata sul libero riconoscimento⁸².

Ecco qui esplicitato il *Begründungswechsel* del progetto teorico-critico compiuto da Jürgen Habermas, un cambiamento che avviene dunque proprio sulla scia di una concettualità adorniana, la *mimesis*. In Adorno, la *mimesis* indica una modalità relazionale che rinvia a una forma di ragione *non identica* alla ragione strumentale e/o pensiero identificante.⁸³

Stabilire la *disequazione* tra una razionalità come strumento di dominio e una razionalità (in qualche misura) sottratta al dominio è condizione di possibilità della critica sociale. Solo se si dispone di una modalità critica non consustanziale al dominio è possibile prendere posizione contro di esso, e, ancor prima, riconoscerlo. Se non si vuole

⁸⁰ J. Habermas, 1981, I, p. 522, tr. it. p. 519.

⁸¹ Adorno fa riferimento a W. Benjamin, 1955, p. 96; tr. it. p. 71.

⁸² J. Habermas, 1981, I, p. 522-3, tr. it. p. 519-20.

⁸³ La forma di razionalità resa possibile dal momento mimetico non reca in Adorno una connotazione solamente gnoseologica ma anche etica, cfr. per esempio Th.W. Adorno, 1970, p. 198; tr. it. p. 188. Sul legame tra *mimesis* e razionalità si veda: H. Schnädelbach, 1983, p. 82; A. Wellmer, 1985, p. 12; tr. it. p. 88; p. 75; tr. it. p. 46; F. Jameson, 1990, p. 68; tr. it. p. 78; G. Figal, 2005; L. Cortella, 2006, p. 61. Anche Martin Seel offre una convincente analisi del perché il pensiero in Adorno non sia riducibile al pensiero identificante, M. Seel, 2006. Cfr. infine la continuità messa in luce da Rainer Forst tra la *Negative Dialektik* adorniana e la teoria comunicativa habermasiana, R. Forst, 1996, in particolare pp. 150-151.

abbandonare il metodo della critica immanente, i criteri della critica non possono che essere tratti dallo stesso contesto in cui la pratica teorica è inserita, eppur tuttavia essi devono poter *contemporaneamente* sporgere al di là di esso.⁸⁴

È possibile conciliare adeguatamente queste due esigenze della critica, lo svincolamento rispetto al contesto e il radicamento al suo interno? È possibile concepire un criterio di validità appartenente a un contesto fattuale – composto, come vedremo, da un intreccio di pretese di validità e pretese di dominio – e contemporaneamente in grado di prendere posizione di contro a questo contesto? Questo dilemma non di facile soluzione deriva, come si vede, dall'esigenza di uscire dal *circolo vizioso* adorniano tra diagnosi e criterio. Da una parte, la prassi diagnostica deve giustificare la propria validità sulla base di un criterio svincolato dal contesto problematico, un criterio, dunque, che *trascenda* tale contesto. Affinché tale punto di vista non sia assunto dogmaticamente, tuttavia, esso non può che essere ricavato dalle pratiche fattuali in cui la prassi critica è radicata. Ma come può tale radicamento non pregiudicare la validità del criterio? Non parrebbe esserci altra soluzione, a questo punto, che sostenere – diagnosticare – il darsi di “spazi” sociali che siano *fattualmente* liberi dal dominio. Ma daccapo: sulla base di quale criterio una tale diagnosi potrebbe essere accettata come valida? La sua validità sarebbe ovviamente inficiata se si giustificasse sulla base di un suo proprio risultato, ovvero, appunto, il darsi fattuale di spazi liberi dal dominio. In questo caso, si tratterebbe a ben vedere di una sorta di ribaltamento del “pessimismo” della diagnosi sociale adorniana. Un altro circolo vizioso dunque, *solo di segno opposto*, secondo il quale la validità della dimostrazione che la ragione reca in sé un'istanza di validità, fondante il criterio della critica, verrebbe fatto dipendere proprio dall'esistenza di questa istanza; per dimostrare, razionalmente, il fondamento veritativo della ragione, questo dovrebbe essere cioè già supposto come valido. Il darsi di una tale istanza può essere presupposto, inoltre, solo se si presuppone il darsi nella realtà sociale di spazi, margini, luoghi *di fatto* sottratti al dominio.

Un modo per uscire da questo circolo vizioso, o *petitio principii*, sarebbe quella di mostrare *controfattualmente*, o *trascendentalmente*, che il dominio o il negativo non possono coincidere

⁸⁴ R. Jaeggi, 2005, p. 137. Ciò che “sporge al di là” del contesto di riferimento di una prassi critica, e la rende possibile, è pensato da Judith Butler come *fantasia*, cioè il potere di immaginare un'identità al di là dei limiti di ciò che socialmente si costituisce come reale; questo viene esemplificato al meglio nella figura e nel ruolo politico del trans-gender: “Fantasia è ciò che ci permette di immaginare altrimenti noi stessi e gli altri. Fantasia è ciò che stabilisce il possibile che eccede il reale. [...] Questo mi riporta alla questione del politico. Com'è che [...] il trans-gender stesso entra nel campo politico? Lo fa, suggerirei, non solo facendoci interrogare su che cosa sia reale, [...] ma mostrandoci come le nozioni contemporanee di realtà possono essere messe in discussione” (J. Butler, 2004, p. 217).

tout court con la totalità sociale: laddove si dà una conformazione del dominio, cioè, *deve* anche darsi in linea di principio un margine di riflessione sul dominio stesso, che a sua volta apre un margine di resistenza e la possibilità dell'alternativa.⁸⁵ Questa soluzione, la dimostrazione trascendentale dell'impossibilità di un negativo totale e totalizzante, non deve essere fatta coincidere con la soluzione precedente, che conduce a postulare dogmaticamente a livello socio-ontologico strutture, momenti, spazi sociali liberi dal dominio (una classe o un gruppo sociale, un luogo sociale più o meno istituzionalizzato) sui quali fondare la critica, la resistenza e la trasformazione. Come vedremo, nel paradigma comunicativo habermasiano può essere ritrovato un amalgama di entrambe le soluzioni, che dovranno pertanto essere opportunamente districate.

La *Theorie* rappresenta a questo proposito un luogo teorico di particolare interesse: la "ripresa dei compiti di una teoria critica della società che sono stati lasciati cadere"⁸⁶ a causa della radicale *critica della critica* adorniana avviene propria attraverso il tentativo di dare ragione di quella che potrebbe essere chiamata una *doppia normatività* della critica sociale. Ciò che dimostra la validità di una critica sociale richiede, come abbiamo visto, una duplice dimensione: esso deve essere necessariamente immanente, senza postulare un punto di vista astratto dai rapporti sociali, e allo stesso tempo trascendente, per poter prendere posizione nei confronti degli intrecci fattuali. Nella conciliazione in questa duplice necessità, che risolverebbe così il dilemma tra i due modi di giustificare la critica, quello trascendente-ideale e quello immanente-fattuale, il circolo vizioso adorniano può essere trasformato in circolo virtuoso.

2.3 Circolo virtuoso/I. Teoria della razionalità e dell'azione

⁸⁵ Proprio sulla base della *critica adorniana al pensiero identificante* non è possibile affermare la coincidenza assoluta, senza residui, tra società e dominio, e quindi non è possibile negare la possibilità di una riflessione sul dominio e/o una qualche forma di resistenza a esso. Se Adorno affermasse che il dominio coincide con la totalità sociale, senza lasciare nulla fuori di sé, o senza avere delle fratture e degli spiragli al suo interno, egli farebbe allora valere il principio identificante in tutta la sua forza. Anche se Adorno, come rileva Habermas, non è spesso chiaro su questo punto, si legga ad esempio il seguente passo: "E' insito nella determinazione della dialettica negativa che essa non si acquieti in se stessa, come se fosse totale; questa è la sua figura di speranza" (T.W. Adorno, 1966, p. 398; tr. it. p. 364). Si confronti qui la concezione adorniana con la relazione, indagata da Foucault, di coappartenenza e frizione tra *pouvoir* e *résistance* (M. Foucault, 1976, pp. 125-127).

⁸⁶ J. Habermas, I, 1981, p. 518; tr. it. p. 515.

Habermas riprende lo schema adorniano dell'“isomorfia”⁸⁷ tra ragione in senso gnoseologico-comunicativo e in senso oggettivo e sociale: laddove però in Adorno l'isomorfia, che si declina essenzialmente come analogia tra pensiero identificante e principio di scambio economico, viene rigidamente presupposta e non messa a tema in modo approfondito, Habermas dedica questa sua opera alla delineazione teorica di un paradigma della ragione che possa allo stesso tempo valere come base per un affresco critico della società. L'idea, di matrice weberiana ma prima ancora hegeliana, che accomuna Adorno e Habermas è che la storia dell'uomo occidentale moderno sia determinata dalla realizzazione di una certa forma di ragione. La forma *reale/realizzata* della ragione, in Adorno, consiste a livello sociale essenzialmente e primariamente nella *deformazione* dei rapporti intersoggettivi-sociali. Come abbiamo visto, Habermas rimprovera ad Adorno proprio di aver assolutizzato questa visione dello stato falso e perverso, invece di enucleare come punto di partenza per il processo critico lo stato “sano” della società, che per Habermas consiste in un *modello di relazione intersoggettiva riuscita* che si attua nella *comunicazione*. Il fulcro nevralgico intorno cui Habermas costruisce, o meglio *ricostruisce* una teoria della razionalità, che è altresì la base per la sua teoria critica della società, è da individuare all'interno del quotidiano, del familiare “vivere in libera comunicazione” considerato nei suoi aspetti formali.⁸⁸ Questa dimensione costituisce il fondamento sia dell'individuo, nel doppio processo di socializzazione e individuazione, sia della società, nella sua riproduzione simbolica e istituzionale. In Habermas, dunque, la ragione non è più limitata ai quei connotati strumentali, funzionalistici e impersonali cui gli individui soggiacciono, ma riconquista nuovamente il significato che, kantianamente, collega l'essenza razionale dell'uomo alla sua libertà e autonomia.

Il *kommunikatives Handeln* è la categoria centrale di quello che Habermas ha teorizzato come pensiero post-metafisico. L'agire comunicativo, e il cosiddetto *paradigma dell'intesa* che si modella su esso, rappresenta una ragione in situazione e intersoggettivizzata, che porta a compimento quel processo di detrascendentalizzazione in forza del quale Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger ma anche le scienze moderne, avevano incominciato a prendere congedo dalla metafisica.

Per introdurre il paradigma dell'intesa in funzione di una teoria sociale critica farò qui di seguito proprio riferimento ad un passo del *Nachmetaphysisches Denken* (1988), in cui viene

⁸⁷ H. Schnädelbach, 1983, p. 87.

⁸⁸ J. Habermas, 1969, p. 176; tr. it. p. 146.

delineato chiaramente il rapporto di tensione, il dilemma, tra il piano (quasi-)trascendentale e il piano fattuale della ricostruzione delle condizioni di possibilità della critica.

Alla fine di un paragrafo dedicato alla contestualizzazione della ragione (alla *Situierung der Vernunft*), il *Verständigungsparadigma* viene presentato come un modo di designare relazioni interpersonali in cui soggetti capaci di parlare e agire si rapportano tra di loro comprendendosi reciprocamente intorno a qualcosa nel mondo (mondo oggettivo, mondo sociale o mondo interiore), a partire da uno sfondo comune condiviso, il mondo della vita (*Lebenswelt*). All'interno del paradigma dell'intesa l'agire comunicativo designa *due diverse* dimensioni, una più propriamente legata alla teoria dell'azione e della razionalità intersoggettiva, l'altra legata alla teoria sociale. Da una parte, l'agire comunicativo è il tipo di relazione che s'instaura tra due o più soggetti, che implica una concezione di razionalità orientata alla comprensione reciproca e all'intesa; dall'altra, l'agire comunicativo designa quel “mondo linguisticamente strutturato e aperto” in cui i soggetti che comunicano si trovano già da sempre situati. Quel mondo “esteriore-oggettivo”, “normativo-sociale” e “soggettivo-interiore” cui i soggetti si riferiscono nei loro scambi comunicativi è *a sua volta qualcosa che si struttura linguisticamente*, e si è strutturato attraverso la sedimentazione di pratiche comunicative. Per cui: “il linguaggio” è “qualcosa di precedente e oggettivo nei confronti dei soggetti parlanti, come la struttura che conforma le condizioni di possibilità”⁸⁹. Il linguaggio che precede i soggetti si pone come una sorta di piano trascendentale, ovvero come condizione di possibilità del loro parlare (agire comunicativo), in quanto offre quelle “connessioni di senso anticipate nella grammatica” sulle quali, come vedremo, può poggiare l'intendersi. Nello stesso brano che stiamo considerando, qualche riga più sotto, Habermas equipara questo piano linguistico, che è la risorsa “da cui attinge l'agire comunicativo”, al mondo della vita (*Lebenswelt*). Esso non può tuttavia essere considerato solamente una struttura trascendentale. Entra in gioco qui la stessa commistione tra trascendentale e fattuale che avevamo rinvenuto in *Erkenntnis und Interesse*: così come l'interesse era allo stesso tempo un *a priori* conoscitivo e il *prodotto* della formazione antropologica e della costituzione storica del genere umano, lo sfondo linguistico non è solo condizione di possibilità di relazioni comunicative, bensì è anche “il *prodotto* di un tale agire [comunicativo]”: “il mondo della vita [...] trova la propria consistenza soltanto nella prassi rivolta all'intesa di una comunità linguistica. Così la formazione linguistica del consenso [...] rimane

⁸⁹ J. Habermas, 1988a, p. 51; tr. it. p. 47.

dipendente dalle *prese di posizione autonome con un sì/no*, espresse dai partecipanti alla comunicazione nei confronti di pretese di validità *criticabili*⁹⁰. I soggetti che si relazionano comunicativamente si rapportano dunque al “medium del proprio linguaggio”, cioè al loro sfondo comune strutturato linguisticamente (comunicativamente), in modo *tanto autonomo quanto dipendente ed eteronomo*.⁹¹

Da questo brano si vede abbastanza chiaramente che il funzionamento della critica dipende da quella struttura normativa che fa funzionare l'agire comunicativo, ovvero dalla capacità di prendere posizione affermativamente o negativamente nei confronti delle “pretese di validità” avanzate in uno scambio comunicativo. Tramite questa capacità l'agente comunicativo si pone come autonomo nei confronti del contesto normativo (intriso di credenze, regole più o meno esplicite, orientamenti e codici di comportamento, etc.) in cui è inserito. Tuttavia, se l'agire comunicativo è allo stesso tempo *dipendente* dallo sfondo di riferimento, in che misura e fino a che punto può esercitarsi questa autonomia? In che misura si può prendere davvero posizione di contro al proprio contesto? Come si può districare il momento autonomo da quello eteronomo all'interno di un'azione comunicativa? Questa difficoltà è acuita dallo statuto ibrido, ovvero dalla *semi-trascendentalità* della *Lebenswelt* linguistica-comunicativa. Se da una parte il mondo della vita è la *condizione* di possibilità dell'intesa, essa è dall'altra anche il *risultato* di processi comunicativi che hanno luogo *di fatto* all'interno della società, e, in quanto tale, può essere sottoposta ad analisi, critica, revisione, dice Habermas: “ad una *prassi intramondana* [...] *che sottopone il senso già dato* [...] *ad una continua prova di conferma*”.⁹² Per sottoporre qualcosa a revisione critica, tuttavia, è necessario secondo il paradigma habermasiano far affidamento a risorse comunicative, alle risorse dell'agire orientato all'intesa, ovvero a risorse radicate nel e dipendenti dallo sfondo normativo della *Lebenswelt*. Questo circolo è problematico: com'è possibile che le risorse per sottoporre qualcosa a critica, ovvero per avviare il processo di riflessione, siano rese disponibili dal meccanismo comunicativo se ciò che viene criticato fa parte di uno sfondo che si riproduce a sua volta in modo comunicativo?

Una volta impostato il problema in questo modo, prenderemo ora in considerazione in particolare la cornice concettuale della teoria habermasiana della razionalità e

⁹⁰ *Ibid*, corsivo mio.

⁹¹ *Ivi*, p. 51; tr. it. p. 46; J. Habermas, 1981, II, p. 205; tr. it. p. 726; J. Habermas, 1986a, pp. 339-340; Cfr. L. Cortella, 1992, p. 80 e seg.; M. Cooke, 1994, p. 15. Lafont parla a questo proposito di una “*dialettica*” tra “un'intesa che deve essere raggiunta” e una “precedente intesa garantita dal mondo della vita” (C. Lafont, 1999, p. 174).

⁹² J. Habermas, 1988a, p. 51; tr. it. p. 47. Cfr. anche J. Habermas, 1981, I, p. 449; tr. it. p. 452.

dell'azione per spiegare più nel dettaglio: (a) il meccanismo del *kommunikatives Handeln* (b) la “patologia comunicativa” (o distorsione sistematica della comunicazione) come l'oggetto del tipo di critica sociale che Habermas ha in mente; (c) il criterio di validità della critica sociale inerente alla categoria di agire comunicativo.

(a) *Razionalità comunicativa e critica.*

Il concetto di “agire comunicativo” è il risultato della combinazione del concetto di “linguaggio” con quello di “azione” (o prassi). Come ci spiega Habermas già in *Erkenntnis und Interesse*, tale combinazione prende spunto dall'idea wittgensteiniana di “gioco linguistico”, in cui “linguaggio e azione s'interpretano vicendevolmente”, nella misura in cui la grammatica di un gioco linguistico, ovvero la struttura completa delle azioni, non regola solamente le combinazioni di simboli ma anche le interpretazioni di questi *tramite azioni ed asserzioni*.

Le asserzioni (*Äußerungen*) sono razionali nella misura in cui esprimono un *sapere* (un certo *know that*), che può essere utilizzato in diversi modi, e non mere opinioni. Il sapere si distingue dall'opinione nella misura in cui viene espresso in asserzioni che avanzano pretese di validità (*Geltungsansprüche*) “che possono essere criticate e difese, vale a dire *fondate*”.⁹³ Il processo di valutazione critica, cioè di fondazione (*Begründung*), che conduce poi all'accettazione o al rifiuto delle pretese avanzate nell'asserzione linguistica, coincide con l'argomentazione, dunque con un processo comunicativo intersoggettivo.

Che cosa significa che le asserzioni sono criticabili e che possono essere fondate? Habermas richiama qui l'argomento della semantica vero-condizionale secondo la quale comprendere una proposizione vuole dire comprendere quali condizioni la rendono vera. Ad esempio, si comprende la proposizione “Piove” se sappiamo che, quando questa proposizione è vera (quando piove), le strade si bagnano non a causa della pulizia stradale ma a causa di un acquazzone.⁹⁴ La connotazione semantica che il nesso tra validità e significato aveva in Wittgenstein e in Tarski assume in Habermas una connotazione *pragmatica*⁹⁵, secondo la quale il conoscere quali condizioni rendono una proposizione valida implica il sapere come questa proposizione può essere fondata, e cioè quali ragioni (*Gründe*) possono essere addotte per dimostrarne la validità, ma anche quali ragioni potrebbero essere addotte per mettere la validità dell'asserzione *in discussione*. Rifacendosi al Wittgenstein delle *Untersuchungen*, questa interpretazione pragmatico-

⁹³ J. Habermas, 1981, I, p. 27; tr. it. p. 63.

⁹⁴ M. Iser, D. Strecker, 2010, p. 69.

⁹⁵ J. Habermas, 1981, I, p. 400; tr. it. p. 408.

performativa sposta l'attenzione dal significato di un'espressione linguistica al suo possibile *uso* all'interno di un contesto intersoggettivo di norme d'azione.⁹⁶

La comunicazione è caratterizzata da Habermas infatti non solo e non tanto come mezzo per veicolare intenzioni e informazioni, o per rappresentare stati di cose, quanto come *medium* relazionale all'interno del quale due o più soggetti si rapportano reciprocamente *in vario modo, facendo delle cose*. Questo significa che una proposizione linguistica è un *atto* linguistico nella misura in cui non si limita a *dire* qualcosa, ma “*performa*” allo stesso tempo un'azione.⁹⁷ Diversamente da Austin, Habermas si concentra prevalentemente su due tipi di azione intersoggettiva: l'esercizio dell'influenza sull'altro, ovvero la manipolazione dell'altro in vista del raggiungimento dei propri scopi (azione strategica), oppure l'*intendersi* con l'altro a proposito di qualcosa nel mondo. L'agire comunicativo consiste eminentemente in questo secondo tipo di azione, orientata al raggiungimento di un'intesa: “La comprensione-intesa (*Verständigung*) inerisce come *telos* al linguaggio umano”.⁹⁸ Che l'agire comunicativo sia “orientato all'intesa” significa che tra i soggetti parlanti si istituisce un vincolo di obbligazione reciproca che si basa sull'impegno a giustificare mediante ragioni le pretese di validità avanzate nei propri *speechacts*, spesso implicitamente, con lo scopo di comprendersi e accordarsi su quanto si va dicendo. Questo vincolo reciproco razionale, che costituisce secondo Habermas il guadagno della pragmatica sulla semantica formale⁹⁹, è dato da una rielaborazione della nozione austiniana-searliana di “componente illocutiva”, che diventa “quella componente che specifica *quale* pretesa di validità un parlante avanzi con la sua espressione, *come* l'avanzi e *per che cosa* l'avanzi. Con la forza illocutiva di un'espressione un parlante può motivare un uditore ad accogliere la sua offerta di atto linguistico e *stabilire* così un *legame* (*Bindung*) *motivato razionalmente*.”¹⁰⁰ Ciò che vincola gli interlocutori, e li spinge avanti nella comunicazione per confermare, mettere alla prova o raggiungere un'intesa, è il fatto che questi si sentano impegnati a fornire ragioni per provare la validità di ciò che affermano, cioè ragioni che devono motivare *Alter* ad *accettare* l'atto linguistico di *Ego* come valido – ma anche ragioni per provare, eventualmente, la validità del *rifiuto* da parte di *Ego* della validità dell'atto linguistico di *Alter*.

⁹⁶ Cfr. per esempio: “La domanda: 'Che cos'è, propriamente, una parola?' è analoga alla domanda: 'Che cos'è un pezzo degli scacchi?’” (L. Wittgenstein, 1953, § 108).

⁹⁷ J. L. Austin, 1962, pp. 6-7; pp. 12-13.

⁹⁸ J. Habermas, 1981, I, p. 387; tr. it. p. 396.

⁹⁹ M. Rosati, 1994, p. 43 e seg.

¹⁰⁰ J. Habermas, 1981, I, p. 376; tr. it. p. 385.

Non appena formula una proposizione il parlante solleva una pretesa che, se fosse da lui esplicitata, assumerebbe la forma seguente: “è vero che p”, oppure “è giusto che h” oppure anche “penso quel che dico, se qui e ora enuncio s” [...]. Una *pretesa di validità* è equivalente all'affermazione che sono soddisfatte le *condizioni per la validità* di un'espressione. [...] l'ascoltatore ha soltanto la scelta di accogliere la pretesa di validità, di respingerla oppure di lasciarla temporaneamente in sospenso. [...] le prese di posizione sì/no su pretese di validità significano che l'ascoltatore, *avvalendosi di ragioni*, concorda o no con un'espressione criticabile.¹⁰¹

Com'è noto, secondo Habermas è possibile avanzare una pretesa di validità in un triplice modo: il parlante può pretendere di dire qualcosa di vero, ovvero che i presupposti di esistenza (oggetti o dati di fatto) di un contenuto proposizionale siano soddisfatti; qualcosa di giusto in relazione ad un contesto sociale normativo vigente (laddove si presupponga la legittimità di un tale contesto); il parlante può infine pretendere di dire qualcosa di veritiero, in relazione ad un mondo interiore, in modo che *Alter* intenda l'intenzione di *Ego* così come questi l'aveva espressa.¹⁰²

Per comunicare è necessario comprendere le pretese di validità avanzate in un atto linguistico, cioè le condizioni che rendono valido l'enunciato; tali conduzioni sono *le ragioni in forza delle quali queste pretese possono essere fondate*, cioè dimostrate come valide. Afferrare le ragioni implica immediatamente, secondo Habermas, una presa di posizione normativa nei loro confronti:¹⁰³ nel processo comunicativo si ha afferrato una ragione solo nel momento in cui la si accetti o rifiuti. Tali prese di posizione si esprimono a loro volta in atti linguistici, il che vuol dire che a loro volta avanzano delle pretese di validità supportate da ragioni: una pretesa di validità può essere accettata o rifiutata in modo più o meno valido, con ragioni più o meno buone, le quali dovranno essere daccapo afferrate, valutate, accettate/rifiutate dall'interlocutore.

Ora, lo strettissimo nesso tra comprensione, razionalità e criticità può essere considerato il cardine dell'intera teoria habermasiana della pragmatica linguistica, come dimostra un brano più recente rispetto alla *Theorie*:

L'esplicito “sapere che” è al contrario implicitamente connesso a un “sapere perché” e, per quanto lo riguarda, rimanda a potenziali giustificazioni. Chi intende disporre di un sapere,

¹⁰¹ *Ivi*, p. 65; tr. it. p. 99, traduzione leggermente modificata.

¹⁰² *Ivi*, p. 149; tr. it. p. 176. M. Seel ha mostrato come una netta distinzione tra pretese di validità, che fanno ciascuna riferimento a tre mondi analiticamente differenziati, sia difficile da fondare. Il problema consiste nel riuscire ad individuare il discorso deputato a stabilire a quale mondo deve essere collegata una certa problematica, dal momento che, non volendo rinunciare ad una concezione post-metafisica di ragione, non è possibile ricorrere ad un piano meta-discorsivo (M. Seel, 1986).

¹⁰³ “Si possono comprendere le ragioni soltanto in quanto si capisce se esse sono solide o meno e perché eventualmente non sia (ancora) possibile decidere se le ragioni sono buone o cattive.” (J. Habermas, 1981, I, pp. 169-170; tr. it. p. 196; cfr anche p. 160; tr. it. p. 186.)

presuppone la possibilità di un soddisfacimento discorsivo di corrispondenti pretese di verità. Detto in altro modo: appartiene alla grammatica dell'espressione "sapere" che tutto ciò che sappiamo può essere criticato e fondato. Questo naturalmente non significa che le opinioni e i convincimenti razionali vadano sempre insieme a giudizi veri.¹⁰⁴

Una sorta di *pingpong* di ragioni dunque costituisce l'intelaiatura normativa¹⁰⁵ *controfattuale* del meccanismo dell'intesa. Che cosa vuol dire controfattuale? L'interesse habermasiano nel rendere conto di come funziona la comunicazione non è un interesse che si muove sul piano empirico, bensì su un piano quasi-trascendentale¹⁰⁶: egli non vuole spiegare (descrivere) come funziona *fattualmente* la comunicazione; il senso della sua pragmatica formale consiste bensì nel mostrare le condizioni che rendono possibile l'intendersi reciproco. Che la pretesa di validità affermi (pretenda, appunto) che siano soddisfatte le condizioni di validità dell'enunciato, ovvero che ci si riferisca in modo veritiero al mondo oggettivo, in modo giusto al contesto normativo – che a sua volta pretende di essere legittimo – e in modo veridico al proprio mondo soggettivo interiore, *non vuol dire che queste condizioni siano di fatto soddisfatte*, e che l'interlocutore le abbia accettate o le debba accettare come valide. La possibilità della comunicazione non riposa *sull'effettiva* validità delle ragioni, che potrebbero essere e spesso sono solo ragioni "presunte"¹⁰⁷, bensì sulla garanzia (*Gewähr*), implicita in una pretesa di validità, che essa possa essere "eventualmente" soddisfatta. Habermas dice che bisogna "distinguere" fra la "validità (*Gültigkeit*)", "pretesa (*Anspruch*) che siano soddisfatte (*erfüllt*) le condizioni di validità" e "adempimento (*Einlösung*)", cioè l'effettiva soddisfazione, della pretesa di validità (*Geltungsanspruch*) avanzata. Tra questi momenti analiticamente distinti c'è tuttavia un "nesso interno", l'uno rimanda all'altro, ed è sulla base di questo nesso interno che *Ego* può motivare razionalmente *Alter* ad accettare la propria profferta linguistica, perché è questo nesso interno che offre "la garanzia di indicare all'occorrenza

¹⁰⁴ J. Habermas, 1999, p. 107; tr. it. p. 102; trad. mia.

¹⁰⁵ Per un'altra descrizione di una tale intelaiatura, che Brandom chiama "razionalismo linguistico", cfr. R. Brandom, 2001, p. 137.

¹⁰⁶ In questo contesto, il "quasi" significa che le condizioni identificate da Habermas non costituiscono un corpo di sapere definitivo e incontrovertibile; inoltre, tali condizioni non sono ottenute tramite una deduzione trascendentale ma attraverso un lavoro *ricostruttivo* (*Nachkonstruktion*) che rende esplicito un *know how* incorporato nelle pratiche intersoggettive quotidiane. Nella *Theorie*, Habermas preferisce parlare non tanto di un piano quasi-trascendentale quanto di uno formale, il quale "può contribuire a illuminare i meccanismi illusori che il parlante deve padroneggiare meglio di una descrizione empirica." (*Ivi*, p. 444; tr. it. p. 449). Spiega puntualmente Privitera: "Habermas affronta il nesso tra validità e fattività ribaltando il procedimento della critica dell'ideologia: non si tratta più di smentire le idee confrontandole con la realtà dei fatti, ma di partire dalla realtà sociale per mettere in risalto quegli aspetti che costituiscono il suo spessore ideale." (W. Privitera, 1996, p. 19).

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 169; tr. it. p. 195.

ragioni convincenti che reggono una critica dell'uditore".¹⁰⁸ Questo significa che il processo dell'intendersi si snoda proprio grazie alla *presupposizione controfattuale* che le ragioni addotte siano valide e che ogni parlante possa di volta in volta fornirne di valide: solo sulla base del *presupposto* che ci siano queste ragioni ci si può comprendere e comunicare.

La controfattualità di un tale presupposto può essere intesa in due tonalità leggermente diverse, entrambe presenti, secondo me, nell'argomentazione habermasiana. Secondo la prima sfumatura, normativamente più neutra, questo presupposto controfattuale ci dice che il successo di uno scambio comunicativo dipende dal fatto che si comunica *come se* le pretese di validità fossero soddisfatte, anche se non lo sono (del tutto) o se non ci si preoccupa di scoprirlo; secondo la sfumatura ontologicamente più impegnata¹⁰⁹, invece, un tale presupposto è contro-fattuale nel senso che è "contro i fatti", cioè dotato di una forte dose di idealità, nel senso che è altamente controintuitivo, "idealistico", pensare che un processo di comunicazione reale raggiunga un tale grado di razionalità.

Tornando ora al nostro problema principale: come si collega il processo dell'intendersi con la giustificazione della possibilità di una critica sociale valida?

Il modo più intuitivo di rispondere a questa domanda è quello di pensare alla prassi di critica sociale come al processo del mettere in discussione e rifiutare le ragioni a sostegno di una pretesa di validità sulla base di altre ragioni.¹¹⁰ Questa nozione di "critica comunicativa" assume spessore soprattutto se si considera più da vicino la pretesa di validità della giustezza normativa (*Anspruch auf normative Richtigkeit*)¹¹¹. Si tratta di una pretesa di validità a due facce: da una parte è la pretesa che i riferimenti al mondo sociale espressi in atti linguistici siano conformi alla, cioè rispettino ("siano in consonanza con") la normatività che costituisce un tale contesto di riferimento. Dall'altra, essa è anche la pretesa che le norme che sono "in vigore" in tale contesto siano valide: "E noi diciamo che una norma vige (*besteht*) o gode di *validità sociale (soziale Geltung)*, se viene *riconosciuta*

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 406; tr. it. p. 413. Questa distinzione era già stata introdotta in J. Habermas, 1976a, pp. 356-357.

¹⁰⁹ Questa seconda accezione dell'elemento controfattuale viene spiegata da Habermas elencando tutte le limitazioni che intaccano la posizione centrale di un tale elemento nell'agire quotidiano, cfr. Habermas, 1980, pp. 500-501.

¹¹⁰ Quel vincolo illocutivo tra parlanti che permette lo svolgersi del processo di comunicazione e intesa funziona proprio sulla base della possibilità di "dire di no" ad una pretesa di validità avanzata da un interlocutore. La possibilità della critica di una ragione è infatti ciò che garantisce l'autenticità della comunicazione di contro ad altre forme di interazione basate sull'imposizione capricciosa dei propri desideri o interessi o sulla manipolazione e lo sfruttamento dell'altro (cfr. J. Habermas, 1981, II, pp. 113-114; tr. it. pp. 644-645; J. Habermas, 1981, I, p. 405-406; tr. it. pp. 412-413; cfr. anche J. Habermas, 1974, p. 238).

¹¹¹ Quando entra in gioco questa pretesa abbiamo inoltre a che fare con una concezione "forte", cioè complessa e normativamente impegnata dell'agire comunicativo (J. Habermas, 1999, pp. 122-124; tr. it. pp. 116-117).

valida (gültig) o giustificata dai suoi destinatari”.¹¹² Le norme che costituiscono il contesto intersoggettivo e sociale di riferimento sono dunque – almeno nelle società post-tradizionali e post-convenzionali, e almeno, di nuovo, *controfattualmente* – il risultato di un processo di *giustificazione e riconoscimento* intersoggettivo che per Habermas non può che avere luogo all'interno di pratiche comunicative. La critica può essere dunque di due tipi: critica di azioni (linguistiche e non), per cui esse “sono giudicate in base alla loro conformità o devianza da un contesto normativo esistente, [...] riconosciuto come legittimo”; oppure critica delle norme, per cui esse “vengono giudicate in base alla possibilità di essere giustificate, vale a dire di meritare di essere riconosciute come legittime”.¹¹³ Ciò che rende possibile questo secondo tipo di critica è la disequazione sussistente,¹¹⁴ in linea di principio, tra la validità fattuale di una norma (*Geltung*) e il suo essere autenticamente valida (*Gültigkeit*), ovvero valida in seguito al riconoscimento ottenuto mediante un processo *comunicativo di valutazione razionale* a cui hanno preso parte *tutti* gli interessati e che sfocia dunque in un *consenso* valido.¹¹⁵ Si tratta dunque di una disequazione tra un piano fattuale e un piano controfattuale-ideale di validità: il fatto che i due piani non coincidano (come coincidevano invece, secondo Habermas, per esempio in Weber o Parsons) è un presupposto necessario strutturalmente molto simile al presupposto dello scambio reciproco di ragioni valide: come la spiegazione dell'agire comunicativo si basava sulla presupposizione di una razionalità reciproca immanente, così la spiegazione dell'agire intersoggettivo regolato da norme¹¹⁶ presuppone una *razionalità critica immanente*. “L'agire con atteggiamento conforme alle norme esige una

¹¹² J. Habermas, 1981, I, p. 132; tr. it. p. 160.

¹¹³ *Ivi*, p. 134; tr. it. p. 162. Il primo tipo di critica rimanda alla cosiddetta critica interpretativa-ermeneutica, secondo la quale il contesto è un “mondo morale”, e “la critica dell'esistenza inizia, o può cominciare, da principi interni alla stessa esistenza. Si potrebbe dire che il mondo morale è autoritario per noi perché ci fornisce tutto ciò di cui abbiamo bisogno per vivere una vita morale, inclusa la capacità di riflessione e critica.” (M. Walzer, 1987, p. 21).

¹¹⁴ Cfr. anche J. Habermas, 1974, p. 241; p. 243.

¹¹⁵ “Ogni consenso (*Konsens*) si fonda sul riconoscimento intersoggettivo di pretese di validità criticabili”, e con ciò tra l'altro si presuppone che i parlanti siano “*capaci di critica reciproca*” (J. Habermas, 1981, I, p. 173; tr. it. p. 199).

¹¹⁶ Sarebbe a questo punto necessario soffermarsi sul rapporto tra linguaggio e azione. Ci sia permesso qui solo di ricordare che Habermas distingue tre diversi tipi di “agire”: agire teleologico/strategico, drammaturgico e regolato da norme. L'agire comunicativo non è tanto una quarta forma di agire, bensì la struttura formale *presupposta* dalle altre tre forme, che sono definite quindi come “casi-limite dell'agire comunicativo” (*Ivi*, p. 142; tr. it. p. 170). All'interno di questo modello sembra essere possibile, tuttavia, considerare l'agire comunicativo anche come forma autonoma di agire. Mentre nelle altre forme di agire l'intesa è presupposta, e ciò che viene esplicitamente perseguito è una concordanza col mondo esterno, con il mondo delle norme date e con il mondo interiore, nell'agire comunicativo propriamente detto si persegue esplicitamente l'intesa *su* questi tre mondi, il che implica una valutazione riflessiva e critica sui riferimenti ad essi espressi nelle pretese di validità (*Ivi*, p. 148; tr. it. p. 175; cfr. anche *Ivi*, p. 436; tr. it. p. 441). In questo caso però l'agire comunicativo diventa agire argomentativo vero e proprio, cioè *Diskurs*.

comprensione intuitiva della validità normativa”¹¹⁷: agire in conformità alle norme in vigore (in forza di una *Geltung* fattuale) presuppone controfattualmente che tali norme siano valide (*gültig*), e ciò a sua volta presuppone un'istanza d'appello che permette a tempo debito di mettere in discussione la validità fattuale delle norme date. L'istanza d'appello, il disporre di un concetto ideale-controfattuale di validità che vada oltre la validità stabilita fattualmente, delinea una *trascendenza rispetto al contesto racchiusa nei presupposti* della comunicazione. Secondo Cooke è la nozione di *Geltungsanspruch* ad avere “un potere che trascende il contesto [...]. Le pretese di validità sono *sovversive* nella misura in cui fanno affidamento a ragioni che possano mettere in discussione ogni consenso locale definito spazio-temporalmente. L'idealizzazione (implicita nei modi di argomentazione post-convenzionali) secondo la quale *nessun argomento esente in principio da una valutazione critica* apre la possibilità che ciò che è accettato come valido in un'area determinata possa essere messo in discussione per mezzo degli argomenti critici dei partecipanti.”¹¹⁸

Da quanto detto fino a ora a proposito dell'agire comunicativo, e di quel particolare tipo di agire comunicativo che è l'agire sociale regolato da norme, è possibile dunque rintracciare le condizioni di possibilità della critica sociale nei presupposti idealizzanti e controfattuali della comunicazione orientata all'intendersi. Scrive Habermas:

Le stesse strutture, che rendono possibile l'intesa (*Verständigung*), procurano anche la possibilità di un autocontrollo riflessivo del processo dell'intendersi. È questo *potenziale della critica*, situato nell'agire comunicativo stesso, che lo scienziato sociale, nella misura in cui entra come partecipante virtuale nei contesti dell'agire quotidiano, utilizza sistematicamente e che fa valere al di fuori di contesti di contro la loro particolarità.¹¹⁹

Il radicarsi dello scienziato sociale all'interno delle pratiche comunicative, radicate in un determinato contesto storico-sociale, è ciò che permette di configurare il modello habermasiano di critica sociale come modello di critica immanente. È proprio in forza di una tale immanenza, tuttavia – e qui si delinea il punto originale habermasiano che permette di compiere un passo in avanti rispetto al paradigma di Adorno – che è possibile prendere criticamente posizione nei confronti di ciò che vale immanentemente, fattualmente: questo perché le pratiche comunicative immanenti, cioè radicate in contesti sociali e all'opera quotidianamente, sono possibili sulla base di presupposti controfattuali che permettono il sovvertimento e la trasgressione di ogni ordine normativo sociale costituitosi linguisticamente.

¹¹⁷ *Ivi*, I, p. 134; tr. it. p. 162 in nota.

¹¹⁸ M. Cooke, 1994, p. 35, corsivo mio.

¹¹⁹ J. Habermas, 1981, I, p. 176, tr. it. p. 202; traduzione modificata, corsivo mio.

Cerchiamo dunque di richiamare ed esplicitare schematicamente quali le strutture ideali-controfattuali del processo dell'intesa che permettono l'innescarsi del processo critico-riflessivo: (a) *nesso tra atto linguistico e ragioni*: ogni processo comunicativo è attraversato da una razionalità latente che, se esplicitata (nel passaggio dall'agire comunicativo "normale" all'argomentazione vera e propria¹²⁰), conduce alla valutazione critica intersoggettiva di ogni asserzione;

(b) *inarrestabilità* del processo di valutazione critica e riflessiva: nessun significato o norma, sulla quale esiste un consenso ottenuto comunicativamente, può essere in ultimo sottratto a ulteriori problematizzazioni;

(c) *universalità delle strutture formali dell'intendersi*: Habermas utilizza la nozione di universalità in diverse accezioni, che spesso non vengono distinte in modo sufficientemente chiaro e si sovrappongono l'una all'altra. Si può dire comunque che l'universalità è allo stesso tempo la *forma* di tutti i presupposti dell'agire comunicativo e un presupposto controfattuale *in sé*. In primo luogo, tutte le presupposizioni devono valere incondizionatamente per qualsiasi scambio comunicativo: per esempio, la possibilità di mettere in discussione una pretesa di validità deve darsi in linea di principio sempre e comunque. Secondariamente, in quanto presupposto *in sé*, l'universalità è propria di quelle pretese di validità che per essere autenticamente soddisfatte devono essere *universalmente* valide, ovvero necessitano in linea di principio del consenso di *tutti* i possibili interessati, che devono pertanto contribuire a quel discorso che tematizza una tale pretesa.¹²¹ Vedremo nel capitolo dedicato all'etica del discorso come l'universalità delle pretese comunicative, e dei presupposti della comunicazione, possa essere inteso come criterio, o meglio, condizione di possibilità della contestazione di ogni costellazione

¹²⁰ Sull'argomentazione o *Diskurs* argomentativo cfr. J. Habermas, 1981, I, pp. 37-38; tr. it. pp. 73-74; questo tema sarà ampiamente trattato nel capitolo 4.

¹²¹ Si tratta, come vedremo nel capitolo 4, delle pretese di validità *morali* propriamente dette, come ad esempio: (A): "ognuno ha diritto ad una educazione gratuita", oppure (B): "l'omosessualità è sbagliata": questi atti linguistici, come si vede, avanzano la pretesa di essere validi per la totalità degli esseri umani e possono essere criticati nel momento in cui viene messo in dubbio che la pretesa alla validità universale possa essere effettivamente soddisfatta; molto banalmente, nel caso (B) gli "omosessuali" potrebbero non convenire sul fatto che la loro vita sessuale sia sbagliata o riprovevole. Si consideri ora (B1): "In questa società l'omosessualità non è sbagliata"; secondo Habermas, qui viene avanzata una pretesa di validità *etico-culturale* (cfr. *Ivi*, p. 71; tr. it. p. 104) e non morale: (B1) infatti pretende di valere non in generale ma solo all'interno di un contesto determinato e specifico, "questa società"; (B1) cioè lascia aperta la possibilità che al di fuori di un tale contesto la pretesa avanzata non sia più valida. La validità universale non è prerogativa dell'agire comunicativo regolato da norme, ma riguarda anche la verità delle proposizioni, nonché la "struttura di regola del linguaggio in generale": qui sono i significati a voler essere universali: "gli interessati non possono mai decidere di mettersi d'accordo circa qualcosa nel mondo, se non presupponendo in base a un linguaggio comune [...] di attribuire significati identici alle locuzioni impiegate" (J. Habermas, 1992, p. 35; tr. it. p. 28). Anche in questo caso tuttavia interviene la stessa struttura della critica: sempre in riferimento a (B), si potrebbe contestare che il significato di "omosessuale", o in generale di una identità sessuale fissa, debba essere universalmente accettato senza indugi.

di norme, significati e consensi.

(b) *Patologie e distorsioni comunicative.*

Ma perché una certa costellazione di norme e significati deve essere messa in discussione? La prima risposta che viene in mente richiama un punto toccato poco fa: qualcosa deve essere messo in discussione perché non incontra (di fatto), o non potrebbe incontrare un *consenso* adeguato.

Ci sono almeno due tipi di atti linguistici che non sono orientati a un tale tipo di consenso: (1) Innanzitutto, gli *imperativi*, cioè i tentativi da parte di *Ego* di indurre *Alter* a commettere una determinata azione, ad esempio (I): “ti ordino di smettere di fumare”. Qui viene avanzata una pretesa di potere (*Machtanspruch*), la quale tuttavia non viene semplicemente espressa con la forza (*Ego* non strappa di mano la sigaretta a *Alter* e la getta a terra schiacciandola brutalmente sotto la scarpa), ma attraverso una profferta linguistica che vuole dunque essere *compresa*: “L'uditore – dice Habermas comprende completamente il senso illocutivo dell'esortazione/intimazione soltanto se sa perché il parlante si attende di poter imporre la propria volontà all'uditore. [...] Fa parte del significato dell'imperativo che il parlante nutra una *fondata* aspettativa che si affermi la propria pretesa di potere; ciò vale soltanto a condizione che S [*Ego*] sappia che il suo destinatario ha delle ragioni per piegarsi alla sua pretesa di potere”.¹²² Tuttavia, questi atti linguistici si distinguono dagli atti linguistici nei quali il parlante avanza una pretesa di validità criticabile: mentre questi ultimi stabiliscono un legame intersoggettivo che permette un coordinamento delle azioni basato sulla forza delle ragioni, gli atti linguistici che avanzano una pretesa di potere non prevedono un tale legame, dal momento che *Alter* è motivato ad accettare l'atto linguistico fondamentalmente sulla base di un “potenziale di sanzione”, e nel momento in cui decide di rifiutarlo, “tale rifiuto non si fonda sulla critica, bensì esprime dal canto suo *un volere*”.¹²³

¹²² J. Habermas, 1981, I, p. 403; tr. it. p. 411. Cfr anche J. Habermas, 1981, II, pp. 51-52; tr. it. p. 587.

¹²³ J. Habermas, 1981, I, p. 435; tr. it. p. 440; cfr. anche p. 65; tr. it. p. 99. Nell'esempio menzionato si consideri il caso in cui (I) sia proferito all'interno, per esempio, di una sala cinematografica: l'atto linguistico presuppone pertanto una norma, e una sanzione nel caso essa venga infranta (*Ivi*, p. 404; tr. it. p. 412). Non si vede però perché, ad esempio, la decisione di *Alter* di accendersi una sigaretta nel bel mezzo di un film debba essere considerata come mera espressione irrazionale di un volere: egli potrebbe criticare la norma supposta al di sotto dell'intimazione argomentando che non è possibile godere della visione di un film senza allo stesso tempo gustarsi una sigaretta. Il problema che a questo punto si pone consiste nel modo di valutare la bontà di questa ragione: è possibile stabilire in generale che, mettiamo, il piacere di una sigaretta non ha nulla a che spartire con il piacere di guardare un buon film, oppure spetta agli spettatori presenti in sala decidere a questo proposito? Nel caso, invero alquanto improbabile, che tutti gli spettatori condividano la passione di *Alter* per il fumo associato alla visione di un film, l'argomento di *Alter* deve essere considerato un *buon* argomento.

(2) Il secondo tipo di atto linguistico non orientato all'intesa è quello che esprime un *agire strategico latente*, nei quali “il parlante impiega in modo non appariscente successi illocutivi per fini perlocutivi”.¹²⁴ Mentre negli imperativi il parlante dichiara apertamente l'obiettivo di influire sull'interlocutore, nell'agire latentemente strategico il fine del parlante non è esplicitato, per cui l'interlocutore non viene messo nella condizione di riconoscere un tale fine e comprenderne le ragioni. In questo caso “almeno uno dei partecipanti si comporta in modo orientato al successo, ma lascia credere agli altri che tutti soddisfano le premesse dell'agire comunicativo. È questo il caso della manipolazione”.¹²⁵ Habermas identifica chiaramente questa forma di agire come *comunicazione sistematicamente distorta* o *patologia comunicativa*.¹²⁶ Questo concetto è molto interessante perché si costituisce come un ibrido tra *l'aperto* perseguimento, tramite atti linguistici, di scopi *sull'interlocutore e/o per mezzo dell'interlocutore* – ovvero la mera imposizione di pretese di potere (indipendentemente dal fatto che esse possano contare su buone ragioni o meno), e l'agire comunicativo propriamente inteso, che consiste in un continuo scambio di ragioni opportunamente valutate.

Scriva Habermas:

Le patologie sociali non possono essere misurate a stati biologici di dover essere, ma a *contraddizioni* nelle quali si possono invischiare interazioni intrecciate in modo comunicativo, poiché in una prassi quotidiana fondata sulla fattualità di pretese di validità inganni e autoinganni possono assumere potere oggettivo.¹²⁷

Le patologie comunicative sono, secondo Habermas, patologie sociali.¹²⁸ Come vedremo nel capitolo successivo, l'agire comunicativo determina un tipo di coordinamento

¹²⁴ *Ivi*, p. 410; tr. it. p. 417. Habermas intende la componente illocutiva come ciò che ci dice che tipo di azione viene perseguita dicendo qualcosa; si ha un successo illocutivo quando c'è *intesa* sul tipo di azione performata, cioè quando vengono comprese le pretese di validità in gioco. La componente perlocutiva viene invece pensata da Habermas come *l'effetto* che il parlante vuole ottenere con la sua azione linguistica (che assume dunque il volto di un' “azione teleologica”), indipendentemente dal vincolo dell'intesa (cfr. *Ivi*, pp. 389-392; tr. it. pp. 398-401). Gli atti di agire strategico latente (o “camuffato”) vengono chiamati da Habermas anche atti perlocutivi: essi “costituiscono quella classe parziale di azioni teleologiche che possono essere compiute con l'aiuto di azioni linguistiche a condizione che l'attore non dichiari né ammetta il fine dell'azione in quanto tale.” (*Ivi*, pp. 394-395; tr. it. p. 403). Cfr. J. Alexander, 1986, pp. 97-100.

¹²⁵ J. Habermas, 1981, I, p. 445; tr. it. p. 450.

¹²⁶ Secondo Honneth la critica alle “patologie della ragione” è ciò che può essere considerato il denominatore comune di tutte le fasi della teoria critica francofortese (A. Honneth, 2007, p. 32).

¹²⁷ J. Habermas, 1981, II, p. 554; tr. it. p. 1051.

¹²⁸ Per questo la teoria critica della società può essere pensata come critica del linguaggio (cfr. St. Müller-Doohm, 2000b, p. 88; p. 92). Amy Allen sviluppa inoltre il tema della patologia sociale, radicata nella comunicazione sistematicamente distorta, come patologia, o distorsione sistematica, della soggettività. Allen sottolinea, a differenza di Habermas, come questa forma di patologia interessi paradigmaticamente il contesto della famiglia tradizionale, strutturato secondo una matrice eterosessuale e che distribuisce asimmetricamente il potere tra i suoi membri (A. Allen, 2007).

intersoggettivo tra attori sociali e un modo di riproduzione simbolico e culturale sulla base dei quali si struttura un certo ambito storico-sociale, la *Lebenswelt*. Le patologie sociali si danno quando le “infrastrutture comunicative del mondo vitale” vengono deformate, cioè reificate, sostituite con modi di interazione e coordinamento delle azioni non più orientate all'intesa.¹²⁹ La sostituzione non è però completa: il perseguimento dell'effetto voluto avviene sotto forma di agire comunicativo orientato all'intesa. Questo è possibile perché, come Habermas riconosce, “non ogni interazione mediata dal linguaggio offre un esempio di agire orientato all'intendersi”; tuttavia, dacché l'uso linguistico orientato all'intendersi è la *modalità originaria*¹³⁰, le forme di agire latentemente strategico sfruttano “in modo parassitario” l'intesa diretta (*Verständigung*) in modo da realizzare un dare-ad-intendere (*Zu-verstehen-geben*) o un far-intendere (*Verstehen-lassen*).

Un tale sfruttamento è una distorsione perché va contraddice i presupposti necessari dell'agire comunicativo: se uno vuole comunicare, cioè intendersi con qualcuno, non può allo stesso tempo tentare di ingannarlo; una cosa deve escludere l'altra. Certo, i presupposti della comunicazione sono solo debolmente necessari, e quindi possono essere sempre facilmente contraddetti. Se questo accade, tuttavia, il *prezzo da pagare è la patologia*.

Un esempio: una donna *D* decide di sposare un uomo *U* e gli dice (W): “Ti voglio sposare perché ti amo”. (W) avanza innanzitutto una pretesa di veridicità: *D* pretende di essere sincera e *U* le crede, anche perché nel contesto storico sociale di *D* e *U* vige la norma secondo la quale un matrimonio si motiva sulla base dell'amore romantico e non, ad esempio, di interessi economici o politici. *D* però prova in realtà indifferenza per *U*, e lo sposa solo per uscire dalla miseria e raggiungere una posizione sociale rispettabile, agiata e sicura, e invece di esprimere sinceramente i suoi veri sentimenti e intenzioni, cercando di giungere a un'intesa con *u* sulla base di questi, preferisce sfruttare le *risorse normative insiste nel meccanismo comunicativo* secondo le quali le pretese di validità avanzate dovrebbero essere rispettate sulla base di buone ragioni. In questo caso si vede bene come *U* non sia messo nella posizione di valutare razionalmente e criticamente le vere ragioni di *D*, non gli è data cioè la possibilità di valutare se il disperato bisogno di protezione e sicurezza da parte di *D* sia più o meno giustificato. Ciò che si declina come patologico qui non è dato dall'insincerità o dalla menzogna, né tanto dall'auto-illusione in cui può

¹²⁹ J. Habermas, 1981, II, p. 549; tr. it. p. 1047; cfr. anche *Ivi*, p. 489 e seg., tr. it. p. 990.

¹³⁰ “Se l'uditore non comprendesse quel che dice il parlante, neanche un parlante che agisce in senso teleologico potrebbe indurre l'uditore, con l'aiuto di atti comunicativi, a comportarsi in modo auspicato.” (J. Habermas, 1981, I, p. 394; tr. it. p. 402).

cadere D ¹³¹, e nemmeno da un possibile conflitto tra la normatività socialmente accettata (sposarsi per amore) e la normatività cui invece fa riferimento D (sposarsi per interesse e bisogno); ciò che dovrebbe essere qui definito come patologico è il *blocco di quel processo di scambio reciproco e valutazione critica delle norme in gioco, e delle ragioni di tali norme, che costituisce l'infrastruttura normativa controfattuale dell'agire comunicativo*. Scrive Habermas: “L'intrico nella 'distorsione sistematica' consiste nel fatto che le stesse pretese di validità che vengono violate [...] servono allo stesso tempo a conservare l'apparenza di un agire consensuale.”¹³² Si potrebbe a questo punto rispondere alla domanda posta all'inizio di questa seconda parte del paragrafo: una certa conformazione sociale deve essere sottoposta a critica nel momento in cui singole patologie comunicative divengono *sociali*, cioè quando il blocco del meccanismo comunicativo razionale diventa “sistematico”, ovvero, potremmo anche dire, diventa parte integrante del modo di funzionamento della società, cioè del coordinamento generale delle interazioni sociali. Quando, ancora, “inganni e autoinganni assumono potere oggettivo”, come si diceva in una citazione precedente. Nel nostro esempio, la società in cui vivono D e U deve essere criticata perché non permette loro di discutere liberamente e di scegliere quali norme devono orientare la loro vita sentimentale, inducendoli pertanto a sfruttare la normatività vigente, più o meno istituzionalizzata, per imporre i propri fini egoistici.¹³³

A questo punto sorge però un problema: non è proprio questa costellazione, che deve essere sottoposta a critica, ciò che impedisce la stessa prassi critica? Si ripropone qui forse lo stesso circolo vizioso che in Adorno era implicato nella visione di un *Verblendungszusammenhang*, dove la prassi critica diventa cieca nei confronti di ciò che produce la cecità?

Secondo il modello di critica sociale schizzato nelle pagine precedenti, gli “inganni e autoinganni”, cioè le “contraddizioni nelle quali si possono invischiare interazioni intrecciate in modo comunicativo” possono essere svelati nel momento in cui si riesce a mostrare che il consenso su cui si basano – cioè il fatto che siano diventati parte integrante dell'insieme delle interazioni sociali – è invero il risultato, in una battuta, di

¹³¹ D può arrivare a credere di amare davvero U , reprimendo e rimuovendo i suoi veri sentimenti (J. Habermas, 1974, p. 250).

¹³² *Ivi*, p. 253. Cfr. anche J. Habermas, 1980, p. 501; J. Habermas, 1986a, pp. 342-343.

¹³³ Ovviamente questo è un esempio oltremodo stilizzato. Leggendo il primo libro de *À la recherche du temps perdu*, si può però facilmente ritrovare, nel complicatissimo affresco psicologico in cui Proust illustra magistralmente una vasta gamma di relazioni interpersonali all'interno di un contesto sociale rigidamente normato, la stessa struttura problematica: Swann e Odette s'impegnano in un complicato intreccio di atti linguistici senza mai mettere a tema, o pensare di poterlo fare, le ragioni dei propri desideri e intenzioni, nonché le norme da cui sono regolate, invischiandosi sempre di più in una cieca spirale di strategie, menzogne e inganni.

una sostituzione di pretese di validità con pretese di potere. Una presa di posizione critica nei confronti di una pretesa avanzata all'interno di un processo comunicativo orientato all'intesa, significa, come abbiamo visto, conoscere ed esibire le condizioni di accettabilità di una tale pretesa, il che a sua volta significa regolarsi secondo ragioni – di cui deve esserne discussa la bontà – e non tramite arbitrarietà e violenza. Tuttavia, quando le pretese di potere prendono il posto delle pretese di validità, quando quelle si fanno passare per queste, ciò che viene meno è proprio la possibilità di distinguere fra l'agire che persegue l'influenza di un parlante su un altro e l'agire orientato all'intesa dell'uno con l'altro¹³⁴, e dunque anche la possibilità di valutare criticamente la bontà di una ragione. E questo rende la diagnosi di patologie un'operazione problematica. In altre parole: da una parte, le patologie vengono diagnosticate come il risultato di una distorsione che intacca l'intima struttura normativa dei rapporti comunicativi; dall'altra parte, una diagnosi valida è possibile solo in forza di una “competenza comunicativa” intatta. Si può dire, dunque, che la patologia in Habermas è propriamente patologia della ragione (comunicativa), di quella stessa ragione che deve servire come fondamento e strumento della critica alle patologie. Come uscire da questa impasse, che sembra propriamente riprodurre il circolo vizioso adorniano tra diagnosi e criterio? Scrive Bohman: “Se la comunicazione è il medium dell'autoriflessione, può ben accadere che una tale libera autoriflessione non possa darsi sotto certe condizioni comunicative. Che ne è della critica quando la razionalità comunicativa viene meno?”¹³⁵

La soluzione habermasiana a ben vedere è piuttosto semplice, e consiste nel mostrare come *non tutta* la ragione comunicativa *si è ridotta* alla sua forma patologica, o che *non tutta* la ragione *può ridursi* a patologia. Questa seconda formulazione (“non può ridursi”) è più radicale della precedente, perché non vuole limitarsi a diagnosticare empiricamente, fattualmente spazi di ragione non patologici, ma si muove su un piano trascendentale: le relazioni intersoggettive e sociali tra individui non potrebbero sussistere né essere comprese se si ammettesse che la ragione umana possa giungere a eliminare ogni traccia di agire comunicativo. Si proverà nei paragrafi e nei capitoli successivi a indagare più a fondo questa questione: *in che senso e fino a che punto Habermas vuole sostenere il darsi necessario dell'agire comunicativo all'interno delle pratiche d'interazione sociale?* A questa domanda è legato il destino della prassi critica nell'impostazione concettuale habermasiana.

¹³⁴ J. Habermas, 1981, II, p. 114; tr. it. p. 645.

¹³⁵ J. Bohman, 2000, p. 3.

c) *Intesa e accordo. Il gap tra fattuale e ideale.*

Come fa notare Müller-Doohm, una critica sociale è valida precisamente nella misura in cui riesce a svelare le cause del suo impedimento.¹³⁶ Il meccanismo comunicativo descritto nella *Theorie* mette in effetti a disposizione una risorsa normativa che, facendo fronte alla difficoltà di cui sopra, non si lascia contagiare dalla patologia, permettendo di svelare queste cause. La determinazione dello stato patologico è resa possibile cioè da un *criterio ideale-controfattuale* che è presente, come potenziale implicito anche se non sempre attualizzato, in ogni scambio comunicativo: si tratta del concetto di un'intesa "vera", cioè autenticamente valida (*gültig*), motivata da ragioni messe alla prova di una discussione intersoggettiva, che deve essere distinta dal concetto di un'intesa di base, punto di partenza imprescindibile per l'avvio di qualsiasi processo di comprensione reciproca, ma valida *de facto* e non necessariamente *de jure*.¹³⁷ Anche se Habermas non è sempre costante nella nomenclatura, nella *Theorie* la prima accezione di intesa può essere designata con il termine "*Einverständnis*" e la seconda con "*Verständigung*".

Il concetto di *Verständigung* si annoda strettamente con un altro concetto, cui fino ad ora non abbiamo dedicato abbastanza attenzione, ovvero il concetto di un "contesto dell'agire orientato all'intesa (*Verständigungsorientiertes Handeln*)"¹³⁸, il quale permette una "pre-comprensione affermatasi culturalmente"¹³⁹. Il contesto in cui lo scambio comunicativo ha luogo è fondamentale per comprendere il meccanismo dell'intendersi in quanto fornisce quelle risorse che permettono la comprensione *immediata* delle pretese di validità, cioè delle condizioni che ne permettono la soddisfazione.¹⁴⁰ Collocati all'interno di uno stesso contesto, i parlanti condividono *già da sempre* un sapere teoretico e pratico; questa condivisione significa che *c'è già una precedente intesa (Verständigung)* su significati, credenze e norme che permette lo scambio comunicativo. La traduzione italiana di "*Verständigungsorientiertes Handeln*", "orientamento *all'intesa*", è fuorviante, o meglio parziale, e dovrebbero includere anche qualcosa come "orientamento *a partire da*

¹³⁶ S. Müller-Doohm, 2000, p. 95.

¹³⁷ Questo doppio significato del concetto di intesa era già stato anticipato in J. Habermas, 1974, p. 241; J. Habermas, 1976a, p. 355.

¹³⁸ J. Habermas, I, 1981, p. 169; tr. it. p. 195.

¹³⁹ *Ivi*, p. 150; tr. it. p. 176. Cfr. anche J. Habermas, 1976a, pp. 397-398.

¹⁴⁰ Qui Habermas si rifà all'idea di Searle secondo cui il significato (*meaning*) di un atto linguistico si determina alla luce di certe presupposizioni condivise che fanno parte di quel *background* conoscitivo che i parlanti possiedono in virtù delle loro competenze linguistiche (J. Searle, 1979, p. 134).

un'intesa”¹⁴¹: nell'accezione di *Verständigung*, l'intesa non è tanto ciò che si deve raggiungere, ma ciò che costituisce la condizione di possibilità di un processo in cui una tale intesa viene reiterata oppure messa in scacco. Innanzitutto, però, condizione imprescindibile della comunicazione è che i parlanti si riconoscano in significati comuni, cioè che riconoscano quali pretese di validità vengono avanzate e come potrebbero essere soddisfatte, e ciò è possibile solo a partire dalla comune collocazione all'interno di uno stesso contesto.¹⁴² Nell'esempio precedente, *U* può capire la pretesa di sincerità avanzata in (*W*) da *D* perché *U* e *D* condividono uno stesso contesto in cui l'atto istituzionalizzato del matrimonio è collegato alla credenza (non istituzionalizzata) secondo la quale il movente del matrimonio è un motivo romantico e non economico o politico; questa norma, che appartiene al sapere di sfondo (“bisogna sposarsi per amore”), induce *U* ad accettare (*W*) senza porsi troppe domande.

Per spiegare che cosa intendo per “atteggiamento orientato all'intesa” devo analizzare il concetto di *Verständigung*. Non si tratta dei predicati che un osservatore usa quando descrive processi di intesa, bensì del sapere pre-teoretico di parlanti competenti che sono essi stessi in grado di distinguere *intuitivamente* quando esercitano pressione sugli altri e quando si intendono con essi e che sanno quando falliscono i loro tentativi.¹⁴³

Riconoscere fattualmente quali pretese potrebbero motivare l'accettazione di uno *speech act* però non basta: le pretese devono anche essere riconosciute come valide. L'intesa sulla validità delle pretese costituisce l'accordo (*Einverständnis*) che si raggiunge, idealmente, dopo un serio processo di valutazione razionale critica di ogni pretesa. L'“orientamento *a partire* da una comprensione/intesa” deve diventare allora il vero e proprio “orientamento *all'intesa*/accordo”. Come si è cercato di mostrare nel punto b), tuttavia, l'“intuizione” non è sufficiente a distinguere azioni comunicative e azioni strategiche, dal

¹⁴¹ Come accennato sopra tuttavia, la distinzione terminologica tra *Einverständnis* e *Verständigung* non rimane costante nella *Theorie*. *Verständigung* viene utilizzata a volte per definire l'intesa cui si giunge tramite un processo comunicativo intersoggettivo razionale, nonché questo processo stesso.

¹⁴² “Il termine *Verständigung* ha il significato minimo che (almeno) due soggetti capaci di linguaggio e azione comprendano in modo identico un'espressione linguistica. Ora il significato di un'espressione elementare consiste nel contributo dato da quest'ultima al significato di un'azione linguistica accettabile. E per comprendere quel che il parlante intende dire con un atto siffatto, l'uditore deve conoscere le condizioni nelle quali esso può venir accettato. [...] Se ora l'ascoltatore accetta un'offerta di atto linguistico, si realizza un accordo (*Einverständnis*) fra (almeno) due soggetti capaci di linguaggio e azione.” (J. Habermas, 1981, I, p. 412; tr. it. p. 419; per evitare confusioni, io traduco *Einverständnis* come “accordo” e non, come fa Rusconi, “intesa”). La comprensione elementare di un atto linguistico (*Verständnis*), che manca, nel caso più standard, quando *Ego* non sa parlare la lingua di *Alter*, è già compresa all'interno dell'atto della *Verständigung*, e non viene presa sistematicamente in considerazione dalla teoria habermasiana (come invece in quella di Davidson). A proposito di quella che Habermas chiama “condizione di intelligibilità (*Verständlichkeit*)” cfr. comunque: J. Habermas, 1970-1971, pp. 113-114; J. Habermas, 1972, p. 139.

¹⁴³ J. Habermas, 1981, I, p. 386; tr. it. p. 395; corsivo mio.

momento che non ci si può limitare a credere acriticamente che la patologia non abbia intaccato quel sapere di sfondo a partire dal quale la distinzione intuitiva è possibile; patologico è propriamente il non riuscire a distinguere i due tipi di azione.

Verständigung è un processo di convergenza tra soggetti capaci di linguaggio e azione. Tuttavia un gruppo di persone può sentirsi unito in uno stato d'animo così vago che riesce difficile indicare il contenuto proposizionale o un oggetto intenzionale cui sia diretto. Una tale conformità di sentire collettivo *non* soddisfa le condizioni del tipo di accordo (*Einverständnis*) nel quale culminano i tentativi a essa orientati (*Verständigungsversuche*), quando hanno successo. Un accordo raggiunto comunicativamente, o presupposto comune nell'agire comunicativo, è proposizionalmente differenziato. Grazie a questa struttura linguistica, essa *non può essere indotta soltanto tramite un'influenza dall'esterno*, ma deve essere accettata come valida dai partecipanti. In tal senso esso si *distingue da una mera convergenza fattuale (faktische Übereinstimmung)*. [...] *non può essere imposto da nessuna parte, sia strumentalmente con l'intervento diretto nella situazione d'azione, sia strategicamente, tramite l'influenza calcolata in vista del successo [...]. Un accordo può essere, certo, soggettivamente estorto; ma ciò accade visibilmente tramite un'influenza esterna o il ricorso alla forza.*¹⁴⁴

In questo lungo passo Habermas distingue *Verständigung* (V), l'intesa che sta alla base del processo comunicativo come condivisione (pre-riflessiva e pre-critica) di significati, credenze e norme, da *Einverständnis* (E), l'accordo razionalmente motivato su significati, credenze e norme, da *faktische Übereinstimmung* (F), il consenso meramente fattuale su significati, credenze e norme. Sulla base di (V), se *D* dice: “ti sposo perché ti amo”, *U* capisce la pretesa avanzata perché sa che per lui e per *D* il significato comunemente accettato di “amore” è comunemente associato all'atto istituzionalizzato del matrimonio. Sulla base di (F), *D* e *U* accettano di sposarsi senza preoccuparsi di indagare i sentimenti e le motivazioni dell'uno o dell'altro, dando per scontato che le pretese di validità siano soddisfatte. Sulla base di (E) invece *D* e *U* decidono di sposarsi solo dopo un lungo processo comunicativo in cui *D*, poniamo, confessa di non amare *U* ma di voler solo non essere più una donna di strada, e *U*, poniamo, confessa a sua volta di non amare *D*, ma di essere omosessuale, e di volerla sposare solo per non perdere l'immensa eredità della propria famiglia, molto conservatrice. L'accordo che ne deriva, il matrimonio, è dunque il risultato di un processo razionale in cui le pretese di validità iniziali vengono messe in discussione con buoni argomenti, questi argomenti vengono successivamente accettati e si giunge ad una nuova intesa che, a volte, può mettere in discussione una norma precedentemente data per scontata: il matrimonio non è più giustificato attraverso la

¹⁴⁴ *Ivi*, pp. 386-387; tr. it. p. 396. Cfr. anche: “*Verständigung* significa la concordanza dei partecipanti alla comunicazione sulla validità di un'espressione; *Einverständnis* significa il riconoscimento intersoggettivo della pretesa di validità avanzata per essa dal parlante.” (J. Habermas, 1981, II, p. 184; tr. it. p. 707).

pretesa dell'amore romantico ma sulla base di interessi materiali. Ciò che contraddistingue (E), il suo essere il frutto di un processo autenticamente intersoggettivo e auto-critico, è proprio ciò che lo espone a ripensamenti futuri: una volta che altri attori sono fatti entrare nella discussione sulla pretese di validità del matrimonio tra *U* e *D* è probabile che l'accordo venga messo ancora una volta in discussione, perché ne viene svelata la natura ancora opaca, irrazionale, non ancora adeguatamente giustificata.¹⁴⁵

Come si vede, (E) possiede un alto grado di idealità, ed è un'istanza controfattuale. Habermas non è interessato cioè a stabilire quando e come può darsi (E), o fino a che punto esso si distingue *fattualmente* da (V) e da (F).¹⁴⁶ (E) rappresenta quel principio ideale, perfettamente razionale, scevro da qualsiasi contaminazione con elementi di arbitrarietà, pretese di potere, manipolazioni strategiche; in forza di ciò, esso è il principio che *permette di pensare alla possibilità di ogni prassi critica*. La confusione tra pretese di validità e pretese di potere, che caratterizza lo stato della patologia comunicativa, interessa dunque solo gli altri due momenti: in (V), il processo comunicativo si srotola senza intoppi concordando sulla base di norme e credenze date, che non vengono messe in discussione, giungendo così a consensi (F) validi di fatto ma che potrebbero nascondere inganni, autoinganni, strategie, manipolazioni. (E) rappresenta invece ciò che permette di prendere criticamente posizione nei confronti di una qualsiasi pretesa di validità, non solo per distinguere tra ragioni buone e cattive, ma soprattutto per svelarne l'intreccio, cioè per svelare quale intreccio tra pretese di validità e pretese di potere costituisce la "finta" base di validità di una norma, una credenza, un'istituzione, o un'abitudine che orienta e determina le pratiche comunicative in una data società.

Da sottolineare qui il seguente punto: ciò che deve essere criticato non è una società che presenta intrecci tra pretese di validità e pretese di potere, libertà e dominio, emancipazione e regressione – sarebbe controintuitivo immaginare una società totalmente conciliata e trasparente e dunque troppo facile criticare una società non conforme a questo modello ideale. Ciò che deve essere sottoposto a critica è una società che non consente la tematizzazione e la riflessione su un qualsiasi possibile intreccio.

Il problema sorge a questo punto dal momento che il confine tra (V), (E) e (F) non è affatto semplice da tracciare. In particolare, non è facile distinguere analiticamente tra (V)

¹⁴⁵ “[...]un consenso apparentemente instaurato ‘razionalmente’ può essere ugualmente anche il risultato di una pseudo comunicazione.” (J. Habermas, 1970b, p. 152, tr. it. p. 311) In questo contesto Habermas parla, adomianamente, di *Verblendung*, “accecammento”.

¹⁴⁶ Cfr. K. Baynes, 1992, p. 114.

e (E)¹⁴⁷: quest'ultimo non rappresenta semplicemente la condizione di possibilità di una presa di posizione razionale e critica nei confronti di quei significati o di quella normatività condivisa che costituisce (V); (E), in primo luogo, è possibile infatti proprio sulla base di (V)¹⁴⁸, non solo e non tanto perché una presa di posizione critica è possibile unicamente all'interno di un processo comunicativo già avviato grazie a comunanze di significato, ma anche perché non è possibile una presa di posizione critica che interessi l'intero sistema di credenze che costituiscono il sapere di sfondo.¹⁴⁹ Questo vuol dire che (V) continua ad agire sempre all'interno di (E).

In secondo luogo, è vero in un certo senso anche il contrario: (V) contiene già implicitamente (E). Il meccanismo comunicativo funziona grazie alla comprensione "immediata" delle possibili ragioni a sostegno di una pretesa di validità avanzata in un atto linguistico; anche se le presunte ragioni vengono assunte in modo aproblematico e irriflesso, appartiene a tale meccanismo la possibilità che esse vengano sottoposte in un qualsiasi momento all'indagine critica.¹⁵⁰ Il che vuol dire: (E) è racchiuso, come possibilità, dentro (V). Ci si potrebbe addirittura spingere a dire che (V) non potrebbe essere pensato senza (E): almeno a un livello di analisi controfattuale, la condivisione acritica di significati e norme non potrebbe essere pensata senza la possibilità del momento critico.

Se (E) e (V) non possono essere neppure analiticamente separati, ma se entrambi devono essere ricostruiti come appartenenti a quel piano controfattuale che spiega quali i presupposti ineliminabili della comunicazione, (E) sembra allora non poter rappresentare più quell'istanza effettivamente razionale che consente di pensare la possibilità di una *trasgressione*¹⁵¹ nei confronti di una qualsiasi forma di consenso fattualmente vigente.

Questo nodo problematico era già emerso in modo esplicito nel dibattito tra Gadamer e Habermas all'inizio degli anni '70 – un dibattito che può ora essere discusso nel contesto, in parte mutato, della *Theorie*. Di contro a Gadamer, Habermas afferma che la "riflessione", ovvero il processo critico, "non si esaurisce senza residui nell'attualità delle

¹⁴⁷ Cfr. H. Schnädelbach, 1986, pp. 26-27.

¹⁴⁸ Qui Habermas è vicino a Davidson: cfr. D. Davidson, 1984, pp. 196-197.

¹⁴⁹ J. Habermas, 1981, I, pp. 150-151; tr. it. pp. 176-177; pp. 451-452; tr. it. pp. 455-456. Si tratta qui del retaggio ermeneutico gadameriano conservato in Habermas (cfr. C. Lafont, 1999, p. 76 e seg.), ma anche in una certa misura wittgensteiniano (cfr. L. Wittgenstein, 1984, §§ 103, 102, 144, 205.) A proposito del passo in avanti di Gadamer rispetto a Wittgenstein in relazione alla possibilità della modificazione storica del sistema delle regole di interazione cfr. J. Habermas, 1967, pp. 258-259; tr. it. pp. 226-227.

¹⁵⁰ J. Habermas, 1981, pp. 169-170; tr. it. pp. 195-196; p. 425; tr. it. p. 431.

¹⁵¹ R. Jaeggi, 2009, p. 267.

norme tramandate”, essa esige “un sistema di riferimento”, ovvero un punto di vista o un criterio, “che oltrepassi il contesto della tradizione come tale; solo allora la tradizione può essere anche oggetto di critica”. Tuttavia Gadamer dispone di un argomento convincente: com'è possibile parlare di un vero e proprio “oltrepassamento della tradizione”, se il “sistema di riferimento” che dovrebbe permetterlo non può che essere esso stesso legittimato a partire dall' “appropriazione della tradizione”?¹⁵² Il concetto gadameriano di tradizione culturale-linguistica¹⁵³ può essere ritrovato in Habermas nel concetto di *Lebenswelt*, quello spazio intersoggettivo sociale costituitosi comunicativamente come deposito condiviso di significati e norme e che funziona come *background* di riferimento per ogni scambio comunicativo. La tradizione si costituisce, per Habermas, in *Verständigungsverhältnisse*. Nel recensire *Wahrheit und Methode*, Habermas afferma:

È giusto concepire il linguaggio come una sorta di meta-istituzione, da cui dipendono tutte le istituzioni sociali; infatti l'agire sociale si costituisce solo nella comunicazione del linguaggio corrente. Ma questa metainstituzione del linguaggio come tradizione è ovviamente a sua volta dipendente da processi sociali che non si esauriscono in rapporti normativi. Il linguaggio è anche uno strumento di dominio e di potere sociale. Esso serve a legittimare l'organizzazione dei rapporti di potere. In quanto le legittimazioni non rendono esplicito il rapporto di potere del quale rendono possibile l'istituzionalizzazione, in quanto esso trova solo espressione nelle legittimazioni, il linguaggio è anche ideologico. Non si tratta qui di mistificazioni contenute in un linguaggio, ma della mistificazione che è data con il linguaggio come tale.¹⁵⁴

Sulla base della tesi fondamentale di questo passaggio, ovvero che *i rapporti comunicativi sono anche rapporti di dominio e potere* – una tesi che purtroppo Habermas non svilupperà adeguatamente – Habermas dovrebbe in effetti dare ragione a Gadamer. Quest'ultimo, sposando la prospettiva della finitezza e condizionatezza storica dell'esistenza, muove da parte sua al paradigma comunicativo il rimprovero di voler separare astrattamente e dogmaticamente “tradizione vivente” (nella quale eventualmente possono insinuarsi strutture di dominio) e “l'appropriazione riflessa di essa” (razionalità critica e comunicativa)¹⁵⁵. Richiamando la terminologia adottata in questo capitolo, si tratta del rimprovero di voler separare astrattamente in modo netto *Verständigung* e *Einverständnis*, quindi *Geltung* e *Gültigkeit*, e quindi il piano fattuale da quello controfattuale-ideale nella

¹⁵² J. Habermas, 1971a, pp. 49-50; tr. it. pp. 64-65.

¹⁵³ Per esempio H.G. Gadamer, 1960, tr. it. p. 739.

¹⁵⁴ J. Habermas, 1971a, pp. 52-53; tr. it. p. 67. Sull'intreccio tra violenza e discorso cfr. anche J. Habermas, 1970b, p. 123; tr. it. p. 284.

¹⁵⁵ H.G. Gadamer, 1971, p. 68; tr. it. pp. 81-82.

determinazione dell'intesa. Una tale "antitesi illuminista astratta" sarebbe pericolosa, secondo Gadamer, perché andrebbe a finire proprio in quell'idealismo che vorrebbe criticare, giungendo ad attribuire alla riflessione un falso potere e a disconoscere i veri rapporti di dipendenza, mettendo così capo a un'emancipazione illusoria.¹⁵⁶ La pretesa illuminista di rischiarare razionalmente e criticamente ogni pregiudizio, di trasformare il mito in ragione, si rivela infine per Gadamer il peggiore dei pregiudizi, con la conseguenza di far ricadere il pensiero nella cecità e nell'irretimento.¹⁵⁷

Ecco dunque che la *disequazione* tra piano ideale/controfattuale e piano fattuale si rivela qui *un'arma a doppio taglio*: se da una parte è ciò che permette di sporgersi al di là del meramente dato per poterlo valutare criticamente e/o concepire diversamente, dall'altra rischia di rendere ciechi nei confronti delle strutture di dominio all'opera all'interno di un certo contesto di riflessione critica. La mia ipotesi è che la cecità nei confronti del dominio non sia causata di per sé dalla disequazione tra ideale e fattuale, quanto piuttosto da una *confusione* tra il piano ideale e quello reale nella teorizzazione del consenso: quando l'insieme dei presupposti idealizzanti del meccanismo comunicativo, in una parola, il suo nucleo forte di razionalità, viene considerato non come controfattuale ma come già di fatto realizzato, i rapporti sociali fattualmente dati sono illuminati da una sorta di luce della conciliazione, che acceca la nostra capacità di svelarne le strutture di dominio. Questa sorta di "accecamiento" rappresenta un rischio per il paradigma comunicativo habermasiano. Come abbiamo visto, un qualsiasi rapporto comunicativo (*Verständigungsverhältnis*) racchiude in sé un nucleo di idealità: le pratiche comunicative, e le pratiche sociali in quanto comunicative, *funzionano di fatto* sulla base di un elemento ideale *immanente*. Come abbiamo visto, il concetto di un accordo ideale (*Einverständnis*) è *costitutivo* anche di ogni scambio comunicativo *fattualmente* determinato. Ma questo non vuol dire che l'ideale sia realizzato, che queste pratiche siano di fatto pratiche razionali, che i consensi cui mettono capo siano davvero consensi ottenuti secondo procedure razionali, cristalline, libere dal dominio. Il rischio di "credere" alla realizzazione dell'ideale, o di presupporla inavvertitamente, "inconsiamente", è il rischio di diventare ciechi nei confronti del dominio. Questo è un rischio in cui cade, o rischia di cadere il paradigma comunicativo habermasiano soprattutto quando declinato in teoria sociologica e politica (si veda il successivo paragrafo nonché i capitoli 5 e 6).

¹⁵⁶ *Ivi*, pp. 73; tr. it. pp. 86. Cfr. anche R. Bubner, 1971, pp. 190-191; tr. it. pp. 196-197.

¹⁵⁷ Cfr. H.G. Gadamer, 1960, tr. it. p. 561. Quest'idea di Gadamer si avvicina molto alla dialettica dell'Illuminismo horkheimeriano-adorniano, come egli infatti riconosce (*Ivi*, tr. it. p. 567).

Non è ovviamente neppure possibile, per evitare la confusione, pensare il momento ideale della pratica comunicativa come nettamente separato dalle pratiche comunicative che *fattualmente* strutturano il reale storico-sociale. Come abbiamo detto, con Marx, il punto di vista della critica non può essere un punto di vista archimedeo al di fuori della storia e del mondo. Il teorico critico non può issarsi sul trono della ragione e giudicare le strutture di dominio sotto di lui – questo del resto il tratto caricaturale con cui alcuni dei critici, tra cui appunto Gadamer, hanno dipinto Habermas.¹⁵⁸ Si tratta però solo di una caricatura. Stando a quanto visto nelle pagine precedenti, il momento della *Verständigung* ricorda proprio il momento gadameriano del pregiudizio: sia in Habermas che in Gadamer, si tratta di un elemento discorsivo difficilmente separabile dal momento ideale e razionale, e necessario al processo di comprensione. Scrive Gadamer: “Chi non vuole riconoscere i giudizi che lo determinano, non saprà vedere neanche le cose che alla luce di essi gli si mostrino”.¹⁵⁹ La teoria habermasiana si ripropone esattamente di ricostruire quei *presupposti formal-pragmatici* in forza dei quali diviene possibile riconoscere i (pre)giudizi, e le loro ragioni, che determinano “inconsiamente” una pratica comunicativa.

Tuttavia, la difficoltà con cui a questo punto dobbiamo confrontarci sembra di difficile soluzione: se il momento razionale è intrecciato al momento irrazionale – quello cioè che deriva dall'appropriazione non ragionata del contesto tradizionale in cui una prassi comunicativa-critica è inserita – allora devono essere sollevati dei dubbi sulla validità della presa di posizione critica¹⁶⁰; se al contrario i due momenti vengono separati troppo nettamente, si rischia di fraintendere idealisticamente la realtà. Significativamente, anche Habermas rimprovera a Gadamer un fraintendimento idealistico della realtà, nella misura in cui la concezione ermeneutica del linguaggio è modellata sui casi della comunicazione “normale”, ovvero, potremmo qui interpretare, quella comunicazione che permette “semplicemente” la comprensione reciproca e dunque le relazioni intersoggettive, e non il perpetuamente di strutture di potere e dominio. E invece:

¹⁵⁸ In effetti, il distacco tra Gadamer e l'Habermas degli scritti sulla pragmatica universale degli anni '70 è più accentuato rispetto a quello tra Gadamer e l'Habermas della *Theorie*; in quest'opera, soprattutto nel secondo tomo, l'introduzione della categoria della *Lebenswelt* ridimensiona le istanze universaliste, idealiste e formaliste della pragmatica habermasiana. Questo fatto è incontestabile, anche se a mio parere in *tutte* le fasi dell'opera del francofortese convivono, in diverse forme, due tendenze, una più universalista e trascendente, e una più contestualista e immanente: “[...] le pretese di validità manifestano un duplice volto di Giano. Per un verso, in quanto pretese, esse mirano al di là di ogni contesto; per l'altro verso, volendo veicolare un consenso efficacemente coordinante, esse devono essere avanzate e accettate 'qui e ora' (senza che possa mai darsi un punto di vista 'fuori del contesto’”(J. Habermas, 1992, pp. 35-36; tr. it. pp. 29-30).

¹⁵⁹ H.G. Gadamer, 1960, tr. it. p. 743.

¹⁶⁰ C. Lafont, 1999, p. 175.

“L’autocomprensione dell’ermeneutica può essere scossa solamente quando si mostra che *modelli di comunicazione sistematicamente distorta ricorrono anche nel parlare ‘normale’*”.¹⁶¹

Il discorso habermasiano deve essere sollecitato ora a rispondere alla seguente questione: è in grado la rappresentazione del meccanismo dell’agire comunicativo di mettere in luce la *compenetrazione* della distorsione comunicativa con la comunicazione “ben riuscita”, e allo stesso tempo mostrare come si possa prendere posizione criticamente nei confronti del contesto in cui i *Verständigungsverhältnisse* sono depositati? Tale questione si deve confrontare con il nostro dilemma di partenza, secondo cui una presa di posizione critica non può basarsi su un punto di vista né totalmente allineato al contesto in cui la prassi critica è inserita né affermato astrattamente e dogmaticamente, cioè in modo svincolato da ogni contesto.¹⁶² Il dilemma ha assunto ora la forma del seguente imperativo: è necessario configurare il punto di vista critico come la risultante di una disequazione tra idealità e realtà (validità e valore, normatività e fattualità) che sia sufficientemente precisa da evitare la confusione idealistica tra i due piani (l’idealizzazione del reale) ma allo stesso tempo non così netta da contrapporli astrattamente.

2.4 Circolo virtuoso/II. Teoria della società e della modernità

Facciamo ora un passo indietro, e torniamo a quella che secondo Habermas dovrebbe rappresentare la soluzione del circolo vizioso adorniano. Come si diceva alla fine di 2.3, (b), è necessario che la ragione comunicativa non sia totalmente patologica. Solo in questo modo, infatti, si può dare una prassi critica in grado di trarre le sue risorse dal contesto in cui opera, e allo stesso tempo di prendere posizione nei confronti di questo. Il contesto di appartenenza, cioè, non è interamente da criticare, ma presenta anche le risorse positive della critica. Tali risorse *positive*, cioè date fattualmente, realizzate all’interno del sistema socio-politico moderno, sono indagate da Habermas sia mediante una teoria della società e della modernità, che si analizzerà in questo paragrafo e nel successivo capitolo, sia all’interno della sua teoria politica dello stato di diritto (capitolo 5) e dell’ordine post-nazionale (capitolo 6). Nell’espone la ricostruzione habermasiana di

¹⁶¹ J. Habermas, 1970b, p. 134, tr. it. p. 294, corsivo mio.

¹⁶² A partire da una sorta di “punto di vista di Dio” (Putnam), o da uno “sguardo da nessun luogo” (Nagel), o infine in forza di una “posizione originaria” (Rawls). Cfr. una caricatura di queste posizioni in M. Walzer, 1987, p. 38.

tale positività, o affermatività, si cercherà di mostrare come essa sia collegata a uno dei due rischi individuati alla fine del paragrafo precedente, quello della confusione tra piano fattuale e piano ideale-controfattuale.

Nella cornice di una teoria sociologica della modernità, cui è dedicato in gran parte il secondo tomo della *Theorie* (ma non solo), Habermas si dà da fare per rendere ragione della presenza di spazi, o meglio margini socio-storico-ontologici sottratti al dominio che possano fungere (anche) da base di giustificazione di una critica alla stessa società moderna.

In questo contesto, Habermas sviluppa quell'aspetto della sua teoria dell'agire comunicativo che riguarda il rapporto della pretesa di validità con il suo contesto linguistico e sociale di appartenenza, definito dal concetto di *Lebenswelt*. Le risorse positive della critica sarebbero dunque da ricollegare all'idea di un contesto linguistico di sfondo, il mondo della vita, interpretato come ambito sociale *già razionalizzato* – che già funziona, cioè, sulla base di un intrinseco elemento di riflessività e criticità. Le ragioni che costituiscono l'intreccio semantico e normativo del *background* di riferimento di ogni *speechact* e interazione sociale sono, nelle società moderne post-convenzionali e post-tradizionali, *già ragioni in principio fragili, problematiche, cioè non rigidamente autoritarie, non completamente vincolanti, di per sé aperti alla revisione e al mutamento*. Questo significa che i margini di criticità sono parte integrante di una struttura sociale che non costituisce un blocco monolitico, compatto, sovranchiante – com'era, paradigmaticamente, in Adorno – bensì un insieme di costellazioni e matrici mutevoli, cangianti, che contengono in sé la possibilità del nuovo e del (sempre) diverso.

Per spiegare il modo in cui, soprattutto nel secondo volume della *Theorie*, Habermas imposta il suo discorso della critica sociale, si legga Honneth:

il luogo della *realizzazione pratica* della Teoria Critica si sposta quindi per Habermas in quella dimensione della *riproduzione sociale* in cui i soggetti, attraverso tutte le formazioni sociali e *sotto le condizioni limitanti del dominio*, interpretano a vicenda in *base a norme valide* i propri bisogni e le proprie intenzioni: [...] Habermas riacquista quella *dimensione storica* del possibile autorischiaramento sociale.¹⁶³

Ancorché “sotto le condizioni limitanti del dominio” i soggetti sociali sono dunque in grado di prendere posizione nei confronti di esso. Questo però a patto che il contesto storico in cui si muovono sia già “rischiato” dalle strutture della *razionalità comunicativa*.

¹⁶³ A. Honneth, 1976-1982, p. 114; tr. it. p. 381, corsivo mio. Così inoltre Benhabib: “Il compito della teoria sociale critica non è quello di sviluppare imperativi kantiani [ovvero un punto di vista che si attiene e viene fondato sul piano universale e trascendentale] ma di mostrare il potenziale di razionalità ed emancipazione implicito nel presente.” (S. Benhabib, 1986, p. 225)

Questo è possibile, nella teoria habermasiana, nel momento in cui il contesto di riferimento in cui si radicano gli scambi comunicativi viene concepito a sua volta come una rete di rapporti comunicativi¹⁶⁴, o meglio, come un insieme di norme, convincimenti, significati, orientamenti di fondo condivisi, la cui autorità si basa su *consensi* ottenuti *discorsivamente*, poi sedimentatisi alle spalle dei parlanti. Proviamo ora più da vicino a indagare: (a) come viene pensato da Habermas l'orizzonte storico-sociale dei processi d'intesa; (b) in che misura un tale orizzonte possa dirsi storicamente abitato dalla ragione.

a) Ragione e mondo della vita

Come spiegato nel paragrafo precedente all'interno delle coordinate di una teoria del linguaggio e della razionalità, le condizioni di possibilità dell'intendersi reciproco si fondano, da una parte, sulla comprensione/valutazione di quelle ragioni che rendono accettabile un atto linguistico, dall'altra parte, sul radicarsi di tali ragioni in un sapere di sfondo condiviso.¹⁶⁵

Che ruolo gioca questo sapere di sfondo all'interno delle pratiche comunicative sociali, e in che misura esso ha a che fare con la razionalità?

La struttura del sapere di sfondo, come già accennato, si compone di un sistema olistico di rimandi semantici e normativi: ogni significato e norma viene afferrato immediatamente in correlazione con altri significati e norme, ma in modo non consapevole né informato, se non in minima parte. Spiega Habermas, ancora nel primo tomo della *Theorie*:

A questo punto posso introdurre il concetto di *Lebenswelt* anzitutto come *correlato a processi d'intesa*. Soggetti che agiscono in modo comunicativo si intendono sempre *nell'orizzonte* di un mondo vitale. Il loro mondo vitale si compone di *convincimenti di sfondo* più o meno diffusi, *sempre aproblematici*. Tale sfondo di mondo vitale funge da fonte per definizioni situazionali che sono presupposte in modo aproblematico dai partecipanti. [...] Il mondo vitale immagazzina il lavoro interpretativo svolto dalle generazioni precedenti; esso è il *contrappeso conservatore contro il rischio di dissenso* che sorge con ogni processo effettivo dell'intendersi.¹⁶⁶

Da questo passo emerge chiaramente come il riferimento al contesto di sfondo, che non è semplicemente parte costitutiva dello scambio comunicativo orientato all'intesa ma addirittura condizione necessaria del suo successo, possa rischiare di bloccare la prassi

¹⁶⁴ Questo sulla scorta dell'idea wittgensteiniana per cui: "immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita." (L. Wittgenstein, 1953, § 19).

¹⁶⁵ C. Lafont, p. 202; cfr. J. Habermas, 1988a, p. 91; tr. it. p. 87.

¹⁶⁶ J. Habermas, 1981, I, p. 107; tr. it. p. 138, corsivo mio.

critica, inducendo ad accettare immediatamente le pretese di validità avanzate linguisticamente mediante ragioni “preconfezionate”, avvolte in un'aurea di indiscutibilità, che si impongono come evidentemente certe. Questa funzione *conservatrice* del mondo della vita è una *funzione sociale*: non sarebbe pensabile una società in cui gli attori non coordinassero le proprie azioni sulla base di accordi di fatto, più o meno istituzionalizzati, solidi e duraturi, in linea di principio raggiunti comunicativamente ma ora sottratti ad un ulteriore vaglio argomentativo; non sarebbe cioè pensabile una società in cui gli attori dovessero mettersi sempre d'accapo vicendevolmente in discussione, se dovessero mettere sempre di nuovo alla prova ogni intesa raggiunta.¹⁶⁷ In una battuta: se il potenziale di criticità implicito nel meccanismo comunicativo fosse esplicitato ogni volta, l'agire orientato all'intesa produrrebbe, contraddittoriamente, solo dissenso e disgregazione.

Nel secondo tomo della *Theorie* Habermas rende conto in modo più approfondito della funzione sociale della comunicazione, passando da un'analisi del “linguaggio in quanto un medium di comprensione (*Verständigung*)” alla spiegazione del “linguaggio in quanto medium di *coordinamento delle azioni* e di *socializzazione degli individui*”.¹⁶⁸

Il problema è posto da Habermas nei seguenti termini: “come può *Ego* attraverso offerte di atti linguistici *vincolare Alter* in modo tale che le azioni di *Alter* vengano collegate in maniera *non conflittuale* alle azioni di *Ego* integrandosi in un *nesso cooperativo*?”.¹⁶⁹ La risposta a questa domanda riposerebbe d'accapo, almeno a livello controfattuale, sul potenziale di razionalità implicito che fa funzionare il meccanismo comunicativo: le azioni degli attori che comunicano tra loro vengono coordinate attraverso le prese di posizione con un sì/no, sia pure implicite, dei parlanti. Ma queste prese di posizione, come già spiegato nel paragrafo precedente, hanno un effetto di vincolo illocutivo solo perché, controfattualmente, non sono reazioni arbitrarie: “poiché le pretese di validità [...] non possono essere respinte o accettate senza ragione, nelle prese di posizione di *Alter* sull'offerta di *Ego* è racchiuso fundamentalmente un *momento di analisi*. Questo sottrae alla sfera della mera arbitrarietà, del mero condizionamento e adattamento – o comunque così appare ai partecipanti”.¹⁷⁰ Se il coordinamento e la cooperazione sociali

¹⁶⁷ “A un certo punto le spiegazioni hanno termine.” (L. Wittgenstein, 1953, § 1).

¹⁶⁸ J. Habermas, 1981, II, p. 41; tr. it. p. 577.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 44; tr. it. p. 580, corsivo mio.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 45; tr. it. p. 581. L'espressione “o comunque così appare” implica certo il rischio dell'inganno e dell'autoinganno; i parlanti cioè possono illudere o illudersi di agire razionalmente, quando invece stanno solo accettando dogmaticamente credenze etero-imposte e pregiudizi. Quella che potrebbe anche essere vista “come un'escamotage, un'elusione dell'aporia adorniana attraverso l'assunzione del *come se del discorso a fondamento in positivo della razionalità*” (F. Crespi, 1996, p. 7, corsivo mio) è però di fatto ciò che

sono, almeno controfattualmente, operazioni razionali, il rischio di dissenso e disgregazione implicito nella prestazione razionale viene compensato dalla riserva di ragioni aproblematiche di cui la *Lebenswelt* è intessuta.

Il coordinamento delle azioni degli attori sociali non è l'unica prestazione resa possibile dalla “riproduzione simbolica”, cioè comunicativa, del mondo vitale: coordinamento e cooperazione sono possibili insieme e grazie alla trasmissione del “sapere accumulato culturalmente”, alla “soddisfazione delle norme in modo adeguato a rispettivo contesto”, e infine all'integrazione sociale tramite socializzazione dell'individuo.¹⁷¹ Questo significa che sullo sfondo del mondo della vita si stagliano i contorni dei tre mondi che fanno da referente ontologico alle pretese di validità avanzate negli atti linguistici, quello oggettivo (che nel contesto di una teoria della società assume connotati culturali), quello sociale-normativo e quello soggettivo. Per poter indagare il triplice rapporto che i parlanti “pongono alla base delle loro definizioni comuni delle situazioni”¹⁷², cioè il rapporto tra *Welt* e *Lebenswelt*, quest'ultima, viene concepita da Habermas innanzitutto in guisa di una *struttura formale e invariante* “rispetto alle connotazioni storiche di mondi vitali e forme di vita particolaristiche”. Per spiegare come i parlanti s'intendono sulla *situazione linguistica* in cui sono inseriti e agiscono attraverso un triplice riferimento ontologico *condiviso*, che si staglia a sua volta sullo sfondo del mondo vitale, condiviso a un livello ancora più profondo, Habermas si serve efficacemente del seguente esempio:

Il lavoratore anziano in un cantiere che invita un collega più giovane e di recente assunzione a prendere la birra e pretende che faccia in fretta [...] parte dal fatto che i partecipanti (qui il destinatario e i colleghi che si trovano a portata di voce) la situazione sia chiara: la colazione è il *tema*, il rifornimento di bevande è *l'obiettivo* [...]; uno dei colleghi più anziani concepisce il piano di mandare il “nuovo” che, a causa del suo stato, può sottrarsi difficilmente a tale esortazione. La gerarchia informale del gruppo degli operai nel cantiere costituisce il *quadro normativo* nel quale uno può esortare l'altro a fare qualcosa. La situazione di azione è definita *temporalmente* dalla pausa di lavoro, *spazialmente* dalla distanza del bar più vicino.¹⁷³

Il successo di un'azione, cioè il raggiungimento del suo scopo all'interno di un contesto intersoggettivo (il rifornirsi di birre per la colazione sul lavoro) è garantita dal fatto che i partecipanti si intendano sui, cioè accettino come aproblematici i diversi aspetti che sono

conserva in nuce, controfattualmente, la possibilità di attualizzare quella ragione che per ora è solo mera illusione.

¹⁷¹ J. Habermas, 1981, II, p. 100; tr. it. p. 631.

¹⁷² *Ivi*, pp. 182-183; tr. it. p. 705.

¹⁷³ *Ivi*, p. 185; tr. it. pp. 707-708.

impliciti in ogni atto linguistico (il tema, l'obiettivo, la normatività vigente, etc.). Ognuno di questi aspetti, che insieme compongono la definizione della situazione, può essere messo in discussione e ri-definito in ogni successivo atto linguistico: “ogni nuova espressione costituisce un *test*: o la definizione della situazione di azione proposta implicitamente del parlante viene confermata, modificata, parzialmente sospesa oppure viene in generale messa in discussione”.¹⁷⁴ Ad esempio, se il bar cui il collega più anziano aveva alluso non è aperto quel giorno, e il collega più giovane non possiede una macchina per raggiungere il primo bar aperto che si trova molto più lontano, forse allora è necessario trovare un'altra soluzione, ad esempio interpellare un altro volenteroso collega munito di auto, oppure rinunciare alla birra. Questo processo continuo di ridefinizione della situazione significa anche che “gli stessi attori si delimitano” rispetto ai mondi chiamati in causa, cioè mettono in gioco e ridefiniscono la propria identità personale riaggiustando i riferimenti al proprio mondo interiore. Ad esempio, il collega più giovane, rendendosi conto della gerarchia informale vigente, potrebbe fare per la prima volta l'esperienza di essere un sottoposto, di poter essere sfruttato da quelli che credeva suoi pari, e così via.

Per rendere la mobilità dei confini di ogni situazione, Habermas utilizza la metafora husserliana dell'orizzonte: così come la linea dell'orizzonte si sposta insieme allo spostamento del punto di vista di colui che lo fissa, i confini di una situazione linguistica vengono rimodellati non appena sopraggiunge il nuovo punto di vista, espresso in un atto linguistico, di un partecipante all'azione.¹⁷⁵ La potenzialità trasformativa (e critica) racchiusa nel meccanismo della comunicazione intersoggettiva viene a dipendere ora dal fatto che ogni situazione comunicativa è inserita in un contesto di sfondo strutturato linguisticamente, il mondo della vita, che pare essere in grado di fornire sempre nuovo materiale di discussione, nuovi angoli visuali, evidenze e convinzioni a partire dai quali è possibile, in linea di principio, rinnovare continuamente le definizioni delle situazioni:

La situazione di azione costituisce di volta in volta per i partecipanti il centro del loro mondo vitale; essa ha un orizzonte mobile *poiché rimanda alla complessità del mondo vitale*. In un certo senso il mondo vitale, al quale appartengono i partecipanti alla comunicazione, è

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 185; tr. it. p. 708.

¹⁷⁵ Questa intuizione di Habermas può essere fatta risalire a *Theorie und Praxis*: “I discorsi rendono così possibile la virtualizzazione delle pretese di validità, consistente nel fatto che di fronte agli oggetti dell'agire comunicativo (cose ed eventi, persone ed espressioni) facciamo valere una riserva quanto alla loro esistenza e concepiamo i fatti così come le norme dal punto di vista di un'esistenza possibile. [...] Così i fatti si tramutano in stati di cose che possono, ma possono anche non accadere e le norme si tramutano in raccomandazioni e avvertimenti che possono essere giusti e adeguati, ma possono anche non esserlo.” (J. Habermas, 1963-1971, p. 25; tr. it. p. 50).

sempre presente. Ma soltanto in modo tale da formare lo *sfondo per una scena attuale*. Un siffatto nesso di rimando (*Verweisungszusammenhang*), non appena è inserito in una situazione [...] *perde* la sua *ovvietà e stabilità indiscutibile* [...], può essere *problematizzato* in quanto fatto, contenuto normativo, contenuto d'esperienza. [...] il mondo vitale appare come un serbatoio di evidenze o convinzioni incontrollabili che i partecipanti alla comunicazione utilizzano per i processi cooperativi di cooperazione. Singoli elementi, determinate evidenze vengono però mobilitati sotto forma di un sapere consensuale e al tempo stesso *problematizzabile soltanto quando diventano rilevanti per una situazione*.¹⁷⁶

Interessante è notare come in questo passo il concetto di *Lebenswelt sia attraversato da una tensione – invero incomponibile – tra un'istanza trasformativa e un'istanza conservatrice*. Questa ambiguità rende problematica la comprensione di come avvenga esattamente questo passaggio dallo *sfondo* di convinzioni aproblematiche, supposte “unanimente come garantite”, e dal quale per di più “si forma di volta in volta il contesto dei processi di comprensione”, alla *situazione linguistica*, in forza della quale le credenze, la cui validità è stata da sempre presupposta aproblematicamente (irrazionalmente), vengono effettivamente messe in discussione.

La questione potrebbe essere formulata anche così: come e quando qualcosa può divenire rilevante per una situazione linguistica al di là di quanto già stabilito nello sfondo vitale condiviso e disposto alle spalle dei parlanti?

Finchè i partecipanti alla comunicazione mantengono il loro atteggiamento performativo, il linguaggio usato resta *alle loro spalle*. Rispetto ad esso i parlanti non possono assumere una *posizione extra-mondana*. La medesima cosa vale per i modelli interpretativi culturali che sono tramandati in quel linguaggio. [...] la cultura conia anche il linguaggio, infatti la capacità semantica di un linguaggio deve essere adeguata alla complessità dei contenuti culturali accumulati, dei modelli interpretativi, valutativi ed espressivi.¹⁷⁷

Qualche riga più sotto Habermas aggiunge: “i partecipanti alla comunicazione *trovano già contenutisticamente interpretato* il nesso fra mondo oggettivo, sociale e soggettivo. [...] Anche situazioni nuove emergono da un mondo vitale che è costruito a partire da una riserva di sapere culturale già da sempre familiare. Rispetto a esso gli agenti comunicativi *possono altrettanto poco assumere una posizione extra-mondana quanto rispetto al linguaggio quale medium dei processi di comprensione mediante i quali si mantiene il mondo vitale*”.¹⁷⁸ Ma in che modo le situazioni nuove riescono ad “emergere” dal mondo vitale, stante la compattezza con cui questo preforma le credenze dei parlanti?

¹⁷⁶ J. Habermas, 1981, II, p. 188-189; tr. it. pp. 711-712, corsivo mio. Una buona definizione di mondo della vita si trova anche in J. Habermas, 1988a, pp. 24-25; tr. it. pp. 20-21.

¹⁷⁷ J. Habermas, 1981, II, p. 191; tr. it. p. 713.

¹⁷⁸ *Ibid.* Questa idea di mondo della vita come “totalità”, seppur “opaca”, che si sottrae dunque nella sua interezza ad una presa teorico-concettuale, rappresenta secondo Testa addirittura un residuo metafisico all'interno del progetto post-metafisico di Habermas (cfr. I. Testa, 2009, pp. 201-204).

Secondo la struttura del meccanismo comunicativo fornito qui da Habermas, i parlanti sono posti *ab origine* nella *Lebenswelt*, da cui ricavano passivamente e acriticamente credenze, opinioni e certezze. Nel momento però in cui accedono a una comunicazione, essi si trovano automaticamente nella condizione di poter/dover mettere in discussione le proprie e altrui credenze. Tuttavia, essi non possono mettere in discussione un elemento qualsiasi del mondo vitale, bensì solo qualcosa che è entrato a far parte della situazione comunicativa, e che si compone dei tre riferimenti al mondo. Solo questi ultimi, dunque, sono suscettibili di problematizzazione. Ma com'è possibile che un nesso di mondo vitale, *solo per il fatto di diventare l'oggetto di un discorso*, passi da uno *status* di indiscutibilità allo *status* opposto, quello della problematizzazione?¹⁷⁹

La risposta a questa domanda sembra qui difficile da trovare. Se “parlante e ascoltatore si intendono (*verständigen sich*) a partire (*aus*) dal loro comune mondo vitale, su (*über*) qualcosa nel mondo oggettivo, sociale o soggettivo”¹⁸⁰, allora ciò *su cui* è possibile l'intendersi è strettamente intrecciato a quello stesso nesso di mondo vitale *a partire* dal quale ci si intende: “il pezzo di mondo vitale, rilevante per la situazione, mentre si impone *a fronte* dell'agente come problema che questi deve risolvere sotto la propria regia, viene sorretto *a tergo* dallo sfondo del suo mondo vitale”¹⁸¹. L'associazione della *Lebenswelt* alla *Verständigung* significa che un atto linguistico può essere compreso nei suoi riferimenti a un mondo oggettivo, sociale e interiore solamente se i parlanti condividono almeno una base comune a partire dalla quale tali riferimenti possano apparire come dotati di senso. Nel riferirsi a un mondo, l'atto linguistico avanza la pretesa di dire qualcosa di valido riguardo a esso, sulla base di una qualche buona ragione, che può venire contestata a sua volta mediante il ricorso ad un'altra buona ragione. *Ma da dove i parlanti traggono queste ragioni, se non dal contesto vitale che sta alle loro spalle e li costituisce in quanto parlanti e agenti?*

Habermas sembra qui ipotizzare, senza fornire adeguate giustificazioni, che vi sia una sorta di *gap* tra i motivi in base ai quali vengono intuitivamente comprese (e fondate) le pretese di validità e le ragioni che dovrebbero fondarle. Si tratta qui della stessa distinzione introdotta nel paragrafo precedente tra *Verständigung* e *Einverständnis*. *Un tale gap è però difficile da mantenere sulla base di una concezione di Lebenswelt come quella vista fino ad ora.* Secondo questa concezione, *le ragioni che dovrebbero valutare l'effettiva validità delle*

¹⁷⁹ “Soltanto attraverso il fatto di acquisire rilevanza per la situazione, un pezzo di mondo vitale viene preso in considerazione [...]. Solo ora che può essere tematizzato, perde quella modalità dell'indiscutibile dato.” (J. Habermas, 1981, II, pp. 201-202; tr. it. p. 723).

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 192; tr. it. p. 714.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 205; tr. it. p. 726.

pretese non possono che essere a loro volta un prodotto del mondo vitale, e sono date per scontate fin dall'inizio come quel pacchetto di credenze necessario a *comprendere* l'atto linguistico, ma non a *valutarne* fino in fondo la validità, ed eventualmente metterla in discussione. Lo sfumarsi del confine tra comprensione come accettazione (passiva, irriflessa) e valutazione (critica) è dovuto anche al fatto, già in precedenza discusso, che il comprendere un'espressione comunicativa significa già da subito comprendere a quali condizioni essa possa porsi come valida. Già nella *Verständigung*, cioè, entra in gioco il riconoscimento delle ragioni. Ma se sono proprio queste ragioni a essere date per scontate a livello di mondo della vita, su quale ulteriore base esse potrebbero perdere il loro carattere di *aproblematica indiscutibilità*?¹⁸²

In molti casi di *agire comunicativo* quotidiano, è in effetti intuitivamente possibile comprendere come la pretesa di validità di un riferimento al mondo possa diventare problematica e generare dissenso, ma, stante la concezione di *Lebenswelt* qui all'opera, non può che trattarsi sempre e comunque di una *problematizzazione* (o critica) e di un dissenso circoscritti, delimitati a quanto stabilito dall'insieme dato, stabile e *imprescindibile* di credenze, norme e significati di cui si compone il mondo della vita. Ciò che sembra piuttosto difficile spiegare, in altre parole, è il caso della *problematizzazione radicale*.¹⁸³ In questa concezione dell'*agire comunicativo*, inoltre, il momento *dell'autonomia* e quello *dell'eteronomia* sono rappresentati nella loro *compresenza e interrelazione*. Il processo comunicativo si pone infatti come un "*processo circolare*, nel quale l'attore è al tempo stesso entrambe le cose – *l'iniziatore* di azioni imputabili e il *prodotto* di *tradizioni* nella quali è collocato, il *prodotto* di *gruppi sociali* a cui appartiene, il *prodotto* di *processi di socializzazione e di apprendimento* ai quali è sottoposto."¹⁸⁴ Ma entro queste coordinate, la validità di una critica non può che sollevare sempre qualche sospetto.

Cristina Lafont (1999) legge questa concezione del mondo della vita in relazione all'idea cardine dell'ermeneutica filosofica che interpreta il linguaggio come "apertura del mondo": secondo questa concezione il riferimento al mondo è *determinato* dal significato, o meglio da un sistema olistico di significati in cui i parlanti sono già da sempre collocati.

¹⁸² "Noi comprendiamo un atto linguistico quando sappiamo che cosa lo rende accettabile. Ma d'altra parte, la conoscenza delle condizioni di accettabilità dipende a sua volta, per ragioni sistematiche, da una conoscenza di sfondo *contingente*, che infine *predetermina la possibile validità* dello stesso atto linguistico." (C. Lafont, 1999, p. 177, corsivo mio). Cfr. J. Habermas, 1986a, pp. 339-340.

¹⁸³ "Di nuovo la comunanza del mondo vitale va intesa in senso radicale: essa precede ogni possibile dissenso, non può diventare controversa alla stessa stregua di un sapere condiviso intersoggettivamente, bensì può tutt'al più disgregarsi. [...] La prassi comunicativa quotidiana è incompatibile con l'ipotesi che "tutto potrebbe essere diverso." (J. Habermas, 1981, II, p. 200; tr. it. p. 722).

¹⁸⁴ J. Habermas, 1981, II, pp. 204-205; tr. it. p. 726. Baynes discute questa problematica sul piano delle condizioni di possibilità dell' "*agency*" e del "*reflective endorsement*" (K. Baynes, 2004, p. 205 e seg.)

La struttura epistemica in base alla quale il riferimento al mondo si costituisce all'interno dell'orizzonte dei significati ha per Lafont effetti *reificanti*, non permette cioè di spiegare come avviene il riconoscimento della validità di un atto linguistico o la sua messa in discussione, mettendo così capo a conseguenze incommensurabilistiche e relativistiche. Per superare questa difficoltà, Lafont propone una lettura di Habermas condotta a partire dalla prospettiva del cosiddetto “realismo interno” (Putnam¹⁸⁵), mettendo l'accento sui passaggi in cui il francofortese riconosce la *funzione referenziale* del linguaggio.¹⁸⁶ Solo presupponendo un mondo (oggettivo ed etico-sociale) esistente al di là dei limiti delle nostre rappresentazioni linguistiche, e indipendente da queste – ma che comunque non può che essere espresso linguisticamente – si può ragionevolmente sostenere una concezione “trasgressiva” del linguaggio.¹⁸⁷ Gli atti linguistici ci permettono di trascendere i limiti delle nostre credenze, significati e normatività date solo perché ci permettono di riferirci alle cose indipendentemente dal modo in cui in un dato momento e contesto sono concepite. In altre parole: i nostri riferimenti al mondo sono mediati dal linguaggio e da quel mondo della vita intessuto di convincimenti, norme, credenze e ragioni che ci sta alle spalle; ciò che ci permette di comunicare veramente,¹⁸⁸ e quindi di problematizzare e rivedere una qualsiasi credenza o norma, tuttavia è dato dalla possibilità di svincolarci da quanto già sappiamo/diamo per scontato in forza di un *riferimento che trascende* l'orizzonte linguistico in cui siamo inseriti.¹⁸⁹

Non è questa purtroppo la sede per discutere approfonditamente la plausibilità di un'interpretazione realista della teoria comunicativa habermasiana;¹⁹⁰ ci limiteremo pertanto a richiamare brevemente le due difficoltà principali che un'impostazione di questo tipo solleva in relazione ad una teoria critica della società. Innanzitutto, questa proposta non prende in considerazione il caso del riferimento al mondo soggettivo-

¹⁸⁵ H. Putnam, 1987; H. Putnam, 1990.

¹⁸⁶ È soprattutto nel saggio “Rorty’s Pragmatic Turn” (in J. Habermas, 1998, *On the Pragmatics of Communication*; l'articolo è tradotto in tedesco in J. Habermas, 1999, con il titolo: “Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende”; io citerò da quest'ultimo) che Habermas sembra inclinare maggiormente verso una prospettiva realista, rivedendo quell' “epistemizzazione del concetto di verità” difesa in passato (J. Habermas, 1999, p. 231; tr. it. p. 226; p. 249; tr. it. pp. 242-243). Questa posizione sembra assunta da Habermas, a me pare, soprattutto per reagire contro il contestualismo radicale di Rorty, colpevole, tra le altre cose, di non riuscire a rendere ragione della prassi critica (*Ivi*, p. 268; tr. it. p. 261).

¹⁸⁷ L'espressione non è di Lafont.

¹⁸⁸ Evitando così quel “solipsismo con il 'noi' invece che con l' 'io'” (H. Putnam, 1990, p. ix) inaugurato dal paradigma linguistico e divenuto esplicito in Rorty.

¹⁸⁹ Questa possibilità di appello ci è data con la struttura stessa del linguaggio (C. Lafont, 1999, pp. 224-225): “l'uso referenziale [del linguaggio] richiede l'assunzione *che vi sia qualcosa in relazione alla quale* la nostra conoscenza possa essere corretta.” (*Ivi*, p. 267, corsivo mio).

¹⁹⁰ Si contrappone a una lettura realista di Habermas innanzitutto la prospettiva costruttivista; cfr. per esempio K. Baynes, 2004; K. Baynes, 2010.

interiore del parlante, escludendo così un ambito fondamentale per l'elaborazione attuale di una prassi sociale critica, quello della costituzione (discorsiva, politica, sociale, economica, etc.) del soggetto.¹⁹¹ In secondo luogo, se ciò che ci permette di prendere posizione sulla validità di una pretesa di verità o di giustizia, cioè il *diretto* riferimento al mondo (oggettivo-naturale e etico-sociale), implica le dicotomie vero/falso, o giusto/sbagliato, allora siamo anche costretti ad accettare che vi sia, nei due casi, *un'unica risposta, o interpretazione, corretta*.¹⁹² Non potremmo infatti contestare la pretesa di validità: “p è vero” se non introducendo un altro riferimento a p che lo mostri come falso, presupponendo dunque che p non possa essere vero e falso insieme.¹⁹³

Questa presupposizione (controfattuale) che vi sia un'unica risposta corretta si dimostra particolarmente problematica nel caso del riferimento al mondo sociale.¹⁹⁴ Mettere in discussione qualcosa non significa solamente e necessariamente, come crede Lafont, dimostrarne la *scorrettezza morale*; è altrettanto possibile mostrare che quella credenza o norma non gode, e non dovrebbe godere, di quella *certezza indiscussa che le era stata attribuita fino ad ora rendendola simile ad un fatto di natura*. Questo secondo tipo di problematizzazione, che procede dal guardare allo stesso “fatto normativo” da un altro punto di vista – un punto di vista sopraggiunto, per esempio, con l'introduzione di un altro partecipante alla situazione comunicativa-argomentativa – *consiste nel mostrare che p non è né giusto né sbagliato*.¹⁹⁵ Questo è possibile mostrando, in aggiunta, quali condizioni materiali, storiche e sociali hanno portato alla fissazione di quella certezza indiscutibile.

¹⁹¹ Cfr. soprattutto la teoria critica di stampo femminista, per esempio S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell, N. Fraser, 1995; A. Allen, 2008.

¹⁹² C. Lafont, 1999, pp. 308-309.

¹⁹³ Ad esempio: per mettere in discussione la credenza che il sole giri intorno alla terra non ci resta altra alternativa che dimostrare, sulla base di un riferimento al mondo oggettivo-naturale, che il sole *non* gira intorno alla terra.

¹⁹⁴ Come dice Habermas in una nota al suo saggio su Rorty, “il mondo sociale non è indipendente dalla 'nostra stessa produzione' allo stesso modo che il mondo oggettivo. [...] Il mondo sociale è intrinsecamente storico, cioè, costituito ontologicamente in modo diverso dal mondo oggettivo.” (J. Habermas, 1999, p. 264; tr. it. p. 257 in nota, trad. modificata). Cfr. anche *Ivi*, pp. 284-287; p. 291 (questi ultimi riferimenti sono tratti dal saggio “Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus” che non è tradotto nella versione italiana di *Wahrheit und Rechtfertigung*).

¹⁹⁵ Si consideri (M): “le ragazze che portano la minigonna sono 'fighe', quelle che indossano pantaloni della tuta sono 'sfigate’”. (M), pronunciato da una quindicenne nel contesto di una scuola superiore, può essere messo in discussione almeno in tre modi: soggettivamente, facendo appello a un gusto personale differente (“Secondo me le ragazze che portano la minigonna sono volgari e quelle che portano la tuta sono dolci”); oggettivamente, mettendo direttamente in discussione la verità di (M) (per il gruppo di ragazze della squadra di pallavolo vale ad esempio esattamente l'opposto: “Le ragazze che portano la tuta sono 'fighe', etc.”); infine si può mettere in discussione la norma di base che regola (M), ovvero la dicotomia 'figo/sfigato'. Sally Haslanger, da cui il precedente esempio trae ispirazione, ci offre una dettagliata riflessione su come negli atti linguistici che costituiscono (negozano, reiterano) i fatti sociali, i riferimenti descrittivo-oggettivi, morale-normativi e soggettivo-valutativi siano strettamente intrecciati, rendendo estremamente complicata una presa di posizione basata sul presupposto di un'unica risposta corretta (S. Haslanger, 2007).

La proposta di Lafont sembra condurre a una cristallizzazione dei valori di validità delle pretese linguistiche normative, fissandoli all'interno di una dicotomia giusto/sbagliato che rischia di impedirne una vera problematizzazione.¹⁹⁶ L'appello a “fatti”, oggettivi e/o normativi, esistenti *al di fuori* del nostro modo di esprimerli in atti linguistici e soprattutto al di fuori di quel sistema di significati, credenze e norme costituito dal mondo della vita – o per meglio dire, il fondare su tale appello la validità di una critica, sembra un modo per arrestare la discussione e chiudere il discorso. Al contrario, la ricostruzione di come tali fatti siano il *prodotto* delle nostre pratiche – comunicative, sociali, politiche, tecnologiche, economiche, etc. -, rimettendoli dunque a una dimensione contingente e storica, promuove uno sguardo orientato alla loro critica e trasformazione.¹⁹⁷ In altre parole, la coscienza fallibilista secondo la quale ogni affermazione su un mondo può essere rivista, soprattutto in forza di nuovi argomenti, trova un terreno più fertile *senza postulare la realtà* di un mondo oggettivo o normativo uguale per tutti e indipendente dalle nostre asserzioni, la cui autorità non può che imporsi violentemente.¹⁹⁸

Per il momento, tuttavia, non siamo ancora giunti a una soluzione soddisfacente del problema affrontato in questo paragrafo: se il diretto riferimento al mondo, che si svincola dal sapere di sfondo del contesto in cui è inserito, non sembra fornirci una risorsa convincente per spiegare la problematizzazione di una pretesa di validità, siamo trascinati indietro al problema del “primato ontologico” di una *Lebenswelt* troppo “massiccia” e invasiva per permettere delle prese di posizione nuove, alternative e radicali.¹⁹⁹ Un altro motivo della *Theorie*, la teoria della modernità, ci mostrerà però che non è questa l'ultima parola di Habermas sul mondo della vita.

¹⁹⁶ La proposta di Lafont escluderebbe cioè il metodo genealogico, che invece si dimostra molto utile in una cornice di critica sociale (cfr. M. Saar, 2007). Inoltre, non si vede come la pratica del chiedere/dare ragioni sia possibile *solo accettando il presupposto* dell'unica risposta corretta, come presuppone Lafont (C. Lafont, 2002, pp. 186-187).

¹⁹⁷ Ringrazio Ken Baynes per avermi suggerito questo punto. Una tale critica alla prospettiva realista risulterebbe però più efficace, a mio modo di vedere, se condotta con argomenti tratti dalla genealogia foucauldiana piuttosto che ispirati da una prospettiva costruttivista; cfr. per esempio J. Butler, 1990, pp. 32-33, in cui associa esplicitamente il suo procedimento critico a quello di Marx. Non è questa comunque la sede, purtroppo, di discutere opportunamente la prospettiva del realismo, soprattutto nella sua accezione putnamiana, e le sue potenzialità critiche, una prospettiva che è molto più articolata e sfumata di come è stata qui presentata. In particolare, bisognerebbe considerare come Putnam intende mettere in discussione precisamente la distinzione tra fatto (qualcosa che è dato al di là delle pratiche sociali linguistiche) e convenzione (qualcosa che è il prodotto di tali pratiche), cfr. H. Putnam, 1990, pp. 28-29.

¹⁹⁸ Nel sopra citato saggio su Rorty, Habermas, evidentemente influenzato dalla sua allieva Lafont, non sembra pensarla così (J. Habermas, 1999, pp. 262-263, tr. it. pp. 255-256).

¹⁹⁹ In altre parole, per evitare quella che Putnam chiama “naturalizzazione della ragione” (H. Putnam, 1981).

b) La “filosofia della storia” habermasiana

La concezione dello sfondo vitale sopra presentata è significativamente influenzata dal retaggio ermeneutico presente nella teoria comunicativa habermasiana. Sulla scorta di quanto visto fino a ora, si può sostenere che nonostante la sua critica a Gadamer, Habermas non riesca a sbarazzarsi del tutto del predominio accordato al momento del consenso intersoggettivo che vige fattualmente e che fattualmente viene garantito dall'appartenenza ad una tradizione.²⁰⁰ Se sottoscriviamo la funzione “conservatrice” che il mondo della vita riveste nella teoria habermasiana, il seguente passo “hegeliano” di Gadamer

La ragione esiste per noi solo come ragione reale e storica; il che significa che essa non è padrona di se stessa, ma resta subordinata alle situazioni date entro le quali agisce. [...] Molto prima di arrivare ad una autocomprensione attraverso la riflessione esplicita, noi ci comprendiamo secondo schemi irriflessi nella famiglia, nella società, nello stato in cui viviamo. [...] Per questo i pregiudizi dell'individuo sono costitutivi della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi.²⁰¹

potrebbe essere facilmente attribuito a Habermas stesso.

In Gadamer è la storia, o meglio il concetto di storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*), presente in modo più o meno consapevole in ogni atto del comprendere, ciò che decide che cos'è problematico e che cosa può e deve divenire oggetto di ricerca. Di questa storia ovviamente non possiamo pervenire a una conoscenza completa: essa, diversamente dal sapere assoluto hegeliano, non può giungere alla purezza e all'autotrasparenza del concetto. Ogni sapere sorge in una datità storica (una “sostanza”, d'accapo con Hegel) che costituisce la base di ogni riflessione e comportamento del soggetto.²⁰² I limiti storici che definiscono il presente non devono tuttavia essere concepiti come “un insieme *fisso* di idee e valutazioni [...]”. In realtà, l'orizzonte del presente è *sempre in atto di farsi*, in quanto noi non possiamo far altro che mettere *continuamente alla prova i nostri pregiudizi*.²⁰³ Ciò che nella posizione ermeneutica gadameriana lascia perplessi, dal punto di vista della critica sociale, non è tanto la rivalutazione della tradizione e dell'autorità, in quanto questi momenti non rigettano, anzi, implicano, hegelianamente, o dovrebbero (controfattualmente) implicare il momento della ragione e della valutazione critica.

²⁰⁰ Si tratta di quello che Lafont chiama “primato ontologico” della tradizione, del pregiudizio, o, habermasianamente, del *Verständigungsmoment*; per la critica a un tale primato ontologico si veda ancora J. Habermas, 1970b, p. 151; tr. it. p. 310.

²⁰¹ H.G. Gadamer, 1960, tr. it. pp. 570-573.

²⁰² *Ivi*, tr. it. p. 623-625.

²⁰³ *Ivi*, tr. it. p. 633, corsivo mio.

Quello che Gadamer lascia non indagato è invece la sua *cieca fiducia nella possibilità* della messa in discussione e della trasformazione dei pregiudizi.²⁰⁴ Una tale possibilità della critica è però ciò di cui, sulla scorta di una concezione “conservatrice” della *Lebenswelt*, fino ad ora non siamo riusciti a rendere conto.

Nella *Theorie* è presente tuttavia un'ulteriore prospettiva, quella di una filosofia della storia evoluzionista,²⁰⁵ che in combinazione con la teoria pragmatica della comunicazione dovrebbe spiegare il potenziale di criticità e di emancipazione insito nelle interazioni linguistiche che hanno luogo nella società. Secondo questa nuova prospettiva, la “ragione storica” - una ragione cioè “detrascentalizzata”²⁰⁶ - è una ragione comunicativa, che si è affermata in particolare nel passaggio da forme di vita e società pre-moderne, convenzionali e tradizionali a forme di vita e società moderne, post-convenzionali e post-tradizionali.²⁰⁷ Queste ultime sono caratterizzate, in una battuta, dall'*attualizzazione* storica della ragione comunicativa e critica: invece di rimanere una possibilità astrattamente contenuta nelle strutture formali dell'interazione comunicativa, la ragione critica si *realizza nella modernità* a livello storico e sociale (almeno, secondo Habermas, nell'Occidente europeo e nord-americano). In questo modo il criterio formale per determinare il progresso possibile della società consisterebbe nella “cancellazione di quei rapporti di violenza che, penetrati impercettibilmente nelle strutture comunicative, impediscono [...] che i conflitti vengano sostenuti consapevolmente e regolamentati in modo consensuale”, e quindi come “superamento di tale comunicazione sistematicamente distorta, in cui il consenso relativo alle pretese di validità scambievolmente sollevate, che è di supporto all'azione, [...], viene tenuto in piedi solo in apparenza”²⁰⁸.

Questa prospettiva è possibile perché la *Lebenswelt* non è *solamente* una struttura (quasi-)trascendentale, cioè, in quanto riserva di significati, norme e ragioni condivise, la

²⁰⁴ Habermas richiama tale “fiducia” gadameriana quando afferma: “Questa sorta di sapere atematico cade però facilmente nel vortice della problematizzazione. Basta solo che l'orizzonte situazionale o il tema si spostino un poco.” (J. Habermas, 1988a, p. 90; tr. it. p. 87).

²⁰⁵ A dire il vero non si tratterebbe di una filosofia della storia nel senso tradizionale della parola, ovvero di una grande narrazione che presuppone un unico macro-soggetto agente e un fine teleologicamente determinabile per la totalità della società: Habermas ha duramente criticato questa prospettiva in Hegel, Marx, Lukács, Benjamin e Adorno. Più propriamente bisognerebbe parlare di una “teoria dell'evoluzione storica” che ricostruisce la logica dello sviluppo di strutture normative che pongono le condizioni di possibilità di processi d'apprendimento (innanzitutto) individuali. Una tale prospettiva viene formulata compiutamente per la prima volta in J. Habermas, 1976b (cfr. T. Mc Carthy, 1978, pp. 126-136; pp. 232-271; in breve T. Mc Carthy, 2009).

²⁰⁶ J. Habermas, 1999, p. 186; tr. it. p. 181 e seg.

²⁰⁷ Cfr. J. Habermas, 1983b, capitolo 4.

²⁰⁸ J. Habermas, 1976b, p. 34; tr. it. p. 33. Cfr. anche *Ivi*, p. 194, tr. it. p. 149-150. Nella *Theorie* la descrizione del processo di razionalizzazione perde questa enfasi progressista, anche se non ne abbandona del tutto il senso.

condizione di possibilità del processo dell'intendersi; essa designa allo stesso tempo una dimensione culturale e sociale²⁰⁹, sottoposta a trasformazioni storiche, cioè a processi di razionalizzazione e decentramento delle *Weltbilder* della tradizione²¹⁰:

La relazione fra questi elementi [tra prese di posizione del tipo sì/no e pretese di validità criticabili] si modifica con il decentramento delle immagini del mondo. Quanto più si decentra l'immagine del mondo, che procura la riserva di sapere culturale, *tanto meno il bisogno di comprensione è coperto fin dall'inizio da un mondo vitale interpretato in modo impermeabile alla critica*. Quanto più tale bisogno deve essere soddisfatto dall'operato interpretativo dei partecipanti stessi, vale a dire attraverso un'intesa rischiosa perché motivata razionalmente, tanto più spesso possiamo attenderci orientamenti razionali di azione. Perciò la *razionalizzazione del mondo vitale* è caratterizzabile in primo luogo nella dimensione di un "accordo (*Einverständnis*) imputato normativamente" vs. una "intesa (*Verständigung*) raggiunta in modo comunicativo".²¹¹

Il decentramento delle immagini del mondo è ciò che caratterizza un mondo della vita sottoposto a un processo di *razionalizzazione*, quel processo cioè che "libera" il potenziale di razionalità racchiuso nell'agire comunicativo.²¹² Il primo effetto di questa liberazione è proprio la *separazione* formale tra i tre mondi e il mondo della vita, ovvero il *venire in rilievo* di questi tre mondi *sullo sfondo* del mondo della vita: una tale separazione consiste propriamente nella *possibilità di mettere a tema*, all'interno di uno scambio linguistico intersoggettivo, un segmento di *Lebenswelt*, ovvero di *costituire* un insieme di eventi naturali o sociali, di norme (convenzioni, abitudini, ma anche regole più codificate e leggi) ed esperienze individuali (o artistiche) come un *qualcosa sul quale possiamo discutere e prendere posizione*, distinguendolo *da ciò che ci costituisce e ci condiziona alle nostre spalle*. La possibilità del riferimento a un mondo, e dunque del costituirsi di una situazione linguistica i cui confini sono mobili, ridefinibili e criticabili è dunque *una possibilità data con il superamento, avvenuto a livello storico-fattuale*, di una pre-modernità dominata dalla cosiddetta "immagine mitica del mondo".

Nella misura in cui il mondo vitale di un gruppo sociale è interpretato mediante un'immagine mitica del mondo, al singolo membro viene sottratto l'onere dell'interpretazione come pure la chance di produrre in prima persona un'intesa criticabile. [...] L'immagine linguistica del mondo viene reificata come ordinamento del mondo e non può essere intesa come sistema criticabile di interpretazione. All'interno di un siffatto

²⁰⁹ Sulle aporie dell'interpretazione habermasiana della *Lebenswelt*, mutuata dalla tradizione fenomenologica e reinterpretata alla luce di un concetto di società e cultura, cfr. R. Sierra, 2012.

²¹⁰ In questa duplicità di senso il concetto habermasiano di mondo della vita potrebbe essere accostato all'idea tayloriana di "immaginario sociale" (cfr. C. Taylor, 2004, pp. 23-30).

²¹¹ J. Habermas, 1981, I, pp. 107-108; tr. it. pp. 138-139.

²¹² J. Habermas, 1981, II, pp. 74-75; tr. it. p. 608. Come è noto, la teoria habermasiana della razionalizzazione è il risultato di una rielaborazione di quella weberiana, cfr. a questo proposito il 2° capitolo del primo tomo della *Theorie*.

sistema di orientamento le azioni non possono raggiungere quella zona critica, in cui un'intesa conseguita in modo comunicativo dipende da autonome prese di posizione del tipo sì/no su pretese di verità criticabili.²¹³

Rifacendosi anche al concetto weberiano di “disincantamento del mondo”, Habermas intende rendere conto del passaggio da un'epoca dominata da un'immagine mitica (religiosa, metafisica) a un'epoca che si regola secondo un'immagine linguistica. Nell'immagine mitica, le tre pretese di validità non sono separate le une dalle altre, o meglio, esse non appaiono come tali, cioè non viene riconosciuta la componente illocutiva dello *speech act*: negli atti linguistici non si riconosce cioè che la validità assume solamente la forma di una *pretesa*; essa, per affermarsi come validità, dovrà poi appena essere valutata, confermata, eventualmente rivista. Nell'immagine mitica al contrario gli atti linguistici sono immediatamente accettati come validi, *come se fossero evidenze naturali indiscutibili*. Non solo il riferimento al mondo naturale non è qui separato dal riferimento ai mondi sociale e interiore, ma, ancora più significativamente, ciò che di fatto (empiricamente) vale (secondo una *Geltung* di fatto) non può essere pensato come separato dalla validità tout court (*Gültigkeit*). Con la modernità, invece, “il linguaggio non serve soltanto più a trasmettere e ad *attualizzare* consensi garantiti in modo pre-linguistico, bensì sempre di più anche a *produrre* consensi razionalmente motivati”.²¹⁴ Questo comporta la differenziazione delle “componenti strutturali del mondo della vita che erano state in un primo tempo strettamente intrecciate nella coscienza collettiva”, ovvero di “cultura, società e persona”, che sono i *pendant*, a livello di strutturazione formale del mondo della vita, dei tre riferimenti ontologici. Questo avviene perché si ha una “rimozione del sapere sacro” ad opera di un sapere che poggia su ragioni,²¹⁵ cioè di un sapere strutturato ora in base alla separazione tra diverse pretese di validità e tra legalità e moralità, nonché in base alla diffusione dell'individualismo, con istanze crescenti di

²¹³ J. Habermas, 1981, I, p. 108; tr. it. p. 139. Sul pensiero mitico, ancora: “il concetto diffuso di validità in generale non è ancora liberato da commistioni empiriche [...]. Perciò l'immagine del mondo costituita linguisticamente può essere identificata con l'ordine del mondo in misura così ampia da non poter essere vista come interpretazione del mondo, che soggiace all'errore ed è accessibile alla critica. Sotto tale profilo la confusione fra natura e cultura acquista il significato di una *reificazione* dell'immagine del mondo” (*Ivi*, pp. 81-82; tr. it. p. 114).

²¹⁴ J. Habermas, 1981, II, pp. 163-164; tr. it. p. 690.

²¹⁵ Sulla scorta delle analisi di Durkheim, questo processo di “linguisticizzazione del sacrale” viene fatto coincidere con quella linea evolutiva *dell'interazione mediata simbolicamente*, che dapprima era garantita ritualmente e si orientava in base ad un fondamento sacrale dell'autorità vigente, e che in seguito viene “sublimata e al tempo stesso quotidianizzata nella forza vincolante di pretese criticabili di validità.” (*Ivi*, pp. 118-119; tr. it. p. 648 e seg.). Non si tratta tuttavia di una rimozione completa del sacro e dell'autorità religiosa, o senza ambiguità; con questo Habermas si è confrontato ultimamente nella cornice del dibattito sulla post-secolarizzazione (cfr. J. Habermas, 2005, pp. 119-154.)

autonomia e possibilità di auto-trasformazione e di auto-realizzazione.²¹⁶ In questo modo, la prosecuzione delle tradizioni, la stabilità degli ordinamenti sociali legittimi e la continuità dell'identità individuale (ma anche collettiva) diventano sempre più dipendenti da atteggiamenti problematizzanti.²¹⁷ Questo implica il “decentramento” di ogni prospettiva interpretativa egocentrica ed etnocentrica²¹⁸: assumere il punto di vista di un altro (un altro individuo, un altro gruppo sociale) – o meglio, far entrare questo punto di vista nel “nostro” discorso, significa modificare i limiti e la composizione di questo discorso, e quindi modificare la propria prospettiva consueta, facendo così saltare ciò che si era sempre dato per certo e assodato. Contrariamente ad Adorno, Habermas ritiene dunque che il processo di “disincantamento” abbia fatto davvero un passo fuori dal mito, istituendo le condizioni per lo sfaldamento dell'identità rigida e chiusa e di conseguenza la possibilità di quell’“identità aperta”²¹⁹ che è a sua volta condizione di possibilità della teoria critica.

In *Der philosophische Diskurs der Moderne* il carattere storico di queste trasformazioni emerge con ancora maggiore chiarezza. Il processo di razionalizzazione, o meglio di modernizzazione, viene concepito da Habermas, di contro le correnti neo-conservative e anarchiche del pensiero postmoderno, ancora come oggettivazione *storica* di strutture razionali.²²⁰ La caratteristica fondamentale che costituisce il “*Bild der Moderne*” viene identificata da Habermas nel fatto che il moderno non vuole e non può che mutare i propri criteri d'orientamento con le sue sole forze: “essa deve attingere la sua propria normatività da se stessa.”²²¹ È il suo essere in rottura radicale con la tradizione che costringe la modernità a riflettere su se stessa, a venire in chiaro con se stessa, ad auto-rappresentarsi. Hegel è il primo che eleva a problema filosofico il processo moderno di distacco dalle suggestioni normative del passato, e i suoi effetti alienanti; questo è anzi il problema fondamentale della sua filosofia.²²² Nel tentativo di portarla al suo concetto,

²¹⁶ Taylor parla di “*great disembedding*” dell'individuo in età moderna, che comporta innanzitutto la *capacità del sé di immaginarsi al di fuori* di una certa matrice storico-culturale, nonché la capacità di immaginare diversamente l'intera società (C. Taylor, 2004, pp. 49-55; p. 63).

²¹⁷ Cfr. su questo punto anche J. Habermas, 1981, II, pp. 219-221; tr. it. pp. 740-741.

²¹⁸ Questo doveva fungere, per Mead, come lettura intersoggettivistica dell'imperativo categorico kantiano, cfr. per esempio G. H. Mead, 1934, tr. it. p. 365; tr. it. p. 370-371. L'idea di un meccanismo di decentramento cognitivo viene presa in prestito anche da Piaget (cfr. J. Habermas, 1981, I, p. 102; tr. it. p. 134 e seg.)

²¹⁹ G. Figal, 2005, p. 40.

²²⁰ J. Habermas, 1985a, p. 11-13; tr. it. p. 3-4.

²²¹ *Ivi*, p. 16; tr. it. p. 7.

²²² *Ivi*, p. 26; tr. it. p. 16.

Hegel designa la modernità come auto-critica:²²³ critica di “una modernità che non è in pace con se stessa”.²²⁴

Il principio cardine della modernità, che funge contemporaneamente da criterio di (auto)critica è, a partire da Kant, la soggettività, e il processo *riflessivo* soggettivo.²²⁵ Ma tale principio, e la struttura dell'autocoscienza a essa connaturata, sono sufficienti quali fonti di orientamenti normativi per la critica del moderno? È in grado la soggettività di trarre da se stessa i mezzi per *stabilizzare* una formazione sociale affrancata dai suoi “obblighi storici”, cioè dalla tradizione, ma allo stesso tempo di acquisire quei criteri che permettano di mettere in luce le *patologie* che si generano al suo interno? La critica hegeliana all'idealismo soggettivistico di Kant e Fichte vuole la critica di una modernità che solo per questa via pretende di rendere conto di se stessa. Habermas muove però a Hegel lo stesso tipo di obiezione:

Ma la critica non può e non deve servirsi di altro strumento che di quella riflessione, che essa trova come la più pura *espressione del principio dell'età moderna*. Se infatti la modernità deve fondarsi di per se stessa, Hegel è obbligato a svolgere il concetto critico della modernità da una dialettica immanente allo stesso principio dell'Illuminismo.²²⁶

Eccoci di nuovo a dover fronteggiare in altra veste il nostro problema di sempre, quello della validità di un criterio immanente di critica. Se il pensiero di Adorno, attenendosi a un piano di immanenza radicale negativamente connotata, non poteva che ridurre in frantumi il terreno sotto ai piedi della critica, anche il ricorso hegeliano al sapere assoluto depotenzia proprio quell'impresa critica che vorrebbe fondare. Il concetto di assoluto non è che la radicalizzazione massima, secondo Habermas, del principio della soggettività, cioè del paradigma coscienzialistico in cui il progetto della modernità si incarnava e che voleva essere sottoposto a critica.²²⁷ Come sappiamo, il passo in avanti compiuto da Habermas consiste nel sostituire il paradigma soggettivistico-idealistico, in cui ancora si muove Hegel, con un paradigma intersoggettivo-comunicativo. Secondo l'ulteriore operazione di detranscendentalizzazione della ragione che ha luogo in questo passaggio di

²²³ Cfr. L. Cortella, 2002.

²²⁴ J. Habermas, 1985a, p. 31; tr. it. p. 21.

²²⁵ Essa è per Hegel *diritto alla critica*: “il principio del moderno esige che ciò che ciascuno deve riconoscere si mostri a lui come un che di legittimo”(G. W. F. Hegel, 1821, § 317. *Zusatz*). Cfr. anche G. W. F. Hegel, 1807, tr. it. p. 87.

²²⁶ J. Habermas, 1985a, p. 33; tr. it. p. 22.

²²⁷ “Ma con questo concetto dell'Assoluto Hegel [...] pensa l'oltrepassamento della soggettività entro i limiti della filosofia del soggetto. Ne risulta il dilemma che alla fine egli deve contestare all'autocomprensione della modernità la possibilità di sottoporre ad una critica la modernità stessa.”(*Ivi*, p. 33, tr. it. p. 23). Habermas tuttavia riconosce come sia stato proprio Hegel a gettare i semi per il superamento di una “ragione incentrata sul soggetto” (*Ivi*, pp. 45-46; tr. it. p. 35).

paradigma, la “validità per noi”, ciò che *di fatto vale* all'interno di un determinato contesto storico-geografico, si separa da ciò che è “valido in sé e per sé”. Secondo Habermas, è proprio questa scollatura tra il piano fattuale e quello normativo-ideale, che Hegel aveva voluto ricomporre grazie al concetto di assoluto, la condizione di possibilità dell'(auto-)riflessione critica.²²⁸

La possibilità della critica²²⁹ è data, lo ripetiamo, con il processo storico di modernizzazione-razionalizzazione, per merito del quale la consistenza tramandata di norme, credenze e significati si decompone, scindendosi “in ciò che deve essere giustificato a partire da principi e in ciò che vale solo fattualmente. La fusione inerente al mondo della vita (*lebensweltliche Fusion*) tra validità (*Gültigkeit*) e valore sociale (*Geltung*) è venuta meno.”²³⁰ In uno dei suoi scritti più recenti Habermas si spinge addirittura ad affermare che un tale processo, che mette capo ad una certa auto-comprensione della modernità in cui la possibilità controfattuale della critica è fattualmente data, deve essere guardato dal punto di vista di una “genealogia della ragione”.²³¹

Una tale *determinazione storica* della possibilità della critica non può però – proprio all'interno di coordinate habermasiane – ancora compiutamente soddisfare. Innanzitutto, la differenza (analitica) tra fattualità e controfattualità/idealità spiegata *solo* su basi storico-fattuali, cioè come il risultato di un certo sviluppo del mondo moderno, rappresenta un tipo di giustificazione troppo debole. La validità del momento normativo-ideale non può riposare unicamente sulla sua genesi storico-fattuale.²³² Come suggerisce Pippin, l'unica via attraverso la quale si potrebbe evitare questa difficoltà sarebbe quella di provvedere, per mezzo di una sorta di fenomenologia dello spirito, a dimostrare la

²²⁸ “Lo spirito finito, legato al suo presente e al suo passato, *rimane provinciale nei confronti di un futuro miglior consiglio, anche quando si regola secondo l'idea dell'incondizionatamente valido.* [...] noi non possiamo neanche uscire dall'orizzonte del nostro linguaggio e delle nostre pratiche discorsive per sostituire alla fallibile imparzialità e alla prospettiva decentrata nel ‘noi’ di una comunità argomentativamente suscettibile di ampliamento, il punto di vista di un sapere conclusivo e totalizzante [...] non esiste alcun contesto di tutti i contesti che noi potremmo abbracciare con lo sguardo. Nulla autorizza la nostra speranza di avere l'ultima parola.”(J. Habermas, 1999, pp. 218-219; tr. it. p. 212). Per quanto in quest'opera (*Wahrheit und Rechtfertigung*) Habermas non abbia rinunciato alla prospettiva ermeneutica dell'intrascendibilità del linguaggio – che si riconferma come cifra della storicità e della prospettiva detrascendentalizzante –, la scollatura tra *Geltung* e *Gültigkeit* viene letta da una prospettiva realista come quella messa in luce da Lafont, laddove *Gültigkeit* assume il significato di un'oggettività “in sé”, al di là di ciò che può essere stabilito intersoggettivamente per mezzo di pratiche comunicative, il significato insomma di ciò che, in forza di questa “inseità”, può mettere in discussione quanto stabilito.

²²⁹ Che nell'Habermas filosofo della storia assume soprattutto il significato della “possibilità di *processi di apprendimento* che è stata aperta con un livello di apprendimento *già raggiunto storicamente*” (J. Habermas, 1981, II, p. 562; tr. it. p. 1059, corsivo mio).

²³⁰ J. Habermas, 1984b, pp. 38-39; tr. it. pp. 35-36.

²³¹ J. Habermas, 2005, p. 154.

²³² Habermas utilizza un argomento del genere nella sua critica alla prospettiva genealogica di Foucault; cfr. per es. J. Habermas, 1985a, pp. 291-292; tr. it. pp. 251-252.

realizzazione storico-sostanziale di un certo grado di emancipazione.²³³ Come vedremo, Habermas si accontenterà in parte a questa prospettiva con la sua teoria delle istituzioni democratiche e di diritto (capitolo 5). Nella *Theorie*, invece, e poi più radicalmente con la sua teoria della moralità discorsiva, Habermas cerca di fondare in modo trascendentale, e non storico-fattuale, il momento della validità, o meglio, la possibilità che si possa tracciare una linea tra ciò che è valido e ciò che non lo è. In questo modo, la condizione di possibilità della prassi critica è guadagnata in modo libero da ogni commistione con l'empirico, la storia, il fattuale (capitolo 4). In altre parole, se da una parte si deve affermare che il concetto di agire comunicativo è il *prodotto* di un mondo della vita riflessivo, dall'altra parte c'è bisogno di dimostrare che esso, se vuole fungere da condizione di possibilità della critica, può essere utilizzabile anche nel caso che le garanzie storiche del processo di razionalizzazione venissero a mancare.²³⁴

Questo vale tanto più se si considerano le obiezioni mosse, nell'ambito dei dibattiti attuali sulla società post-secolare e sulla “modernità multipla”, all'idea di una razionalizzazione unilaterale e universale, funzionale all'egemonia politica e culturale dell'occidente nord-americano ed europeo.²³⁵ Problematico in questo senso è sia il piano normativo che quello empirico-descrittivo: che cosa nasconde e che cosa implica la volontà di “applicare” un certo modello di razionalità (post-convenzionale, universalistico) in contesti che hanno sottoscritto modelli alternativi? È davvero auspicabile una tale volontà? Ma anche: fino a che punto le società (ipoteticamente) post-convenzionali sono davvero razionali in senso habermasiano?

L'immagine della modernità tratteggiata nelle pagine precedenti sembra inoltre riflettere in una luce troppo positiva e conciliata, che rischia di indebolire quel progetto critico *radicale* la cui possibilità era stata aperta proprio dalla razionalità comunicativa liberata con la modernità. Più precisamente, quello che deve essere contestato nell'impostazione storica habermasiana del fondamento di validità della critica sociale è la *presupposizione* che vi siano spazi e momenti sociali storicamente realizzatisi secondo principi di razionalità comunicativa, una presupposizione garantita dalla filosofia evoluzionistica della storia. Al di là della valutazione della plausibilità empirica di una tale impostazione teleologica, il punto fondamentale per un approccio di critica sociale è il seguente: ogni struttura e pratica sociale non può dirsi sottratta in linea di principio alla possibilità di nuove analisi, diagnosi, problematizzazioni.

²³³ R. Pippin, 1991, pp. 346-347.

²³⁴ M. Iser, 2008, p. 91.

²³⁵ Cfr. per esempio P. L. Berger (a cura), 1999; S. N. Eisenstadt (a cura), 2002.

Non è tuttavia corretto dire che il discorso filosofico habermasiano della modernità avvalli completamente questa immagine positiva. Innanzitutto, il rifiuto del sapere assoluto hegeliano significa allo stesso tempo il rifiuto della certezza di una realizzazione nella storia della ragione e della libertà.²³⁶ Certo, Habermas conserva una certa “fiducia” hegeliana nella razionalità della storia, anche se, come vedremo nel capitolo 5, non si dà più in forma sostanziale²³⁷ bensì procedurale, come realizzazione (*Verwirklichung*) di istituzioni politiche e giuridiche che radicano nella storia solo le risorse *controfattuali* della razionalità comunicativa (e critica).²³⁸ In secondo luogo, Habermas è ben consapevole che il processo di modernizzazione/razionalizzazione è un processo che mostra un doppio volto, *paradossale*: da una parte apre possibilità di critica, trasformazione e emancipazione; dall'altra produce effetti *patologici* – che nella *Theorie* (ma non solo) vengono ricostruiti sistematicamente e mettono capo a una *teoria della reificazione*.

Si può anche dire così: è necessario affermare, parafrasando Hegel,²³⁹ che per essere capaci di condurre una prassi critica, i soggetti devono essere cresciuti in un contesto socio-politico *abituato* alla critica – un contesto in cui un *certo grado di riflessività è inerente* al modo di funzionare delle pratiche socio-politiche in cui i soggetti sono inseriti. Questa condizione però non è sufficiente, perché non rende adeguatamente ragione di come funziona propriamente la dinamica riflessiva e autocritica, e di quali sono i suoi blocchi (interni o esterni). Le condizioni storiche della critica devono essere affiancate da condizioni pragmatico-formali.

Il problema da cui siamo partiti nel tentativo di ricostruire, sulla scorta del paradigma comunicativo habermasiano, i fondamenti di validità dell'impresa teorico-critica consisteva nel circolo vizioso adorniano tra diagnosi sociale e criterio della stessa. In una

²³⁶ J. Habermas, 1999, p. 227; tr. it. p. 219.

²³⁷ Come secondo Hegel poteva essere spiegato attraverso il concetto di eticità, *Sittlichkeit*, definita come “il concetto della libertà divenuto mondo dato e natura dell'autocoscienza” (G. W. F. Hegel, 1921, § 142, tr. it. p. 293). A questo proposito cfr. L. Cortella, 2001, p. 132 e seg.

²³⁸ Secondo Cortella, del resto, è proprio la diagnosi hegeliana del moderno che introduce il senso procedurale, istituzionale, giuridico dell'eticità. Nella modernità, il fondamento e riferimento etico tradizionale permane, “solo che esso non è più costituito da una concezione sostantiva del bene e da una specifica concezione valoriale ma dalle norme astratte dell'autonomia, dell'uguaglianza e della giustizia incarnate nelle costituzioni, nella legislazione e nelle istituzioni politico-sociali. Esse ci lasciano liberi nel prendere le nostre decisioni morali e dunque ci educano alla riflessività critica” (*Ivi*, p. 139).

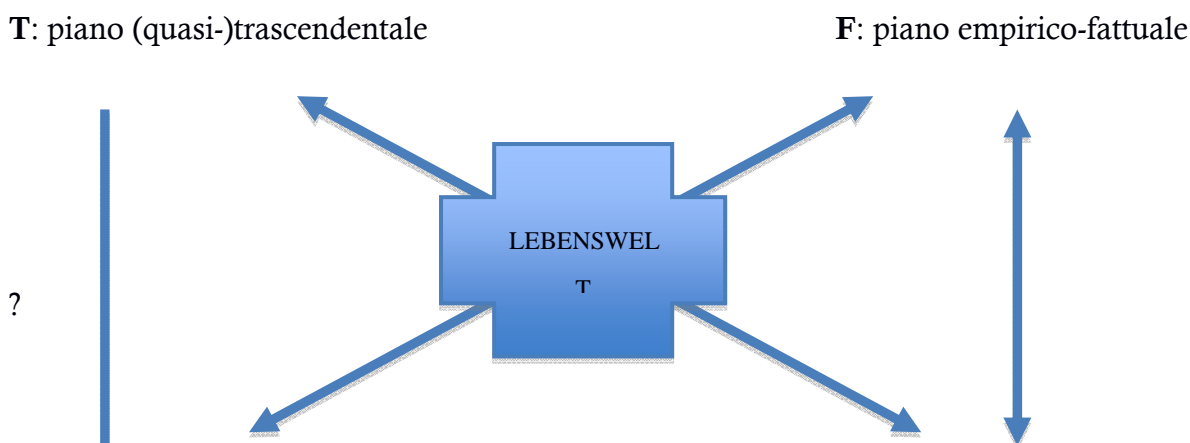
²³⁹ “Alla domanda di un padre sulla maniera migliore di educare il proprio figlio, un pitagorico diede la seguente risposta (...): *fallo cittadino di uno Stato con buone leggi*.” (G. W. F. Hegel, 1921, § 153, p. 303; tr. it. p. 303). Ringrazio Filippo Ranchio per avermi spinto a riflettere su questo punto.

prospettiva come quella di Adorno il criterio che deve giustificare la validità della diagnosi è invalidato dalla diagnosi stessa – quella diagnosi che procede a mostrare di ogni elemento di trascendenza, o “trasgressione”, la connivenza col dominio. Tale circolo conduce al *dilemma* della giustificazione (o anche semplicemente determinazione) del criterio di validità della critica sociale: tale criterio non può né appartenere a un piano interamente ideale/controfattuale, altrimenti si ridurrebbe alla postulazione dogmatica di un punto di vista sottratto al contesto da problematizzare, ma nemmeno ad un piano interamente fattuale (storico, sociale) altrimenti non potrebbe mai riuscire a provare di non essere esso stesso “complice” del dominio.

In questa costellazione, la categoria centrale di agire comunicativo si è dimostrata molto promettente per una possibile soluzione del dilemma. Il *kommunikatives Handeln* appartiene contemporaneamente al dominio del reale e a quello ideale: a una dimensione immanente, perché è ciò che permette di spiegare le pratiche in cui *fattualmente* si riproduce il contesto storico-sociale; a una dimensione controfattuale, perché la possibilità della problematizzazione dell’ordine normativo-linguistico di cui sono intessute tali pratiche mediante il riferimento ad un consenso ideale è un suo presupposto costitutivo. Agire comunicativamente significa agire sulla base del presupposto che il consenso che stiamo sottoscrivendo, che ci serve a orientare l’agire in comune e prima ancora a comprenderci l’un l’altro, sia passibile di critica. È questa la chiave di volta per ricostruire il contributo habermasiano al discorso della critica sociale.

Tuttavia, l’impianto concettuale di *Theorie des kommunikativen Handelns* suscita delle perplessità. Il cuore di tutte le difficoltà riscontrate nelle precedenti considerazioni può essere identificato con il concetto di *Lebenswelt*. Il mondo della vita designa lo sfondo normativo e semantico in cui si staglia ogni situazione comunicativa, costituisce una riserva di significati, regole, convincimenti e ragioni cui non possiamo che fare continuamente riferimento nei nostri processi più o meno quotidiani di comprensione reciproca. L’impiego habermasiano di questo concetto rivela però delle ambiguità. Tirando ora i fili della ricostruzione intrapresa in questo capitolo, si potrebbe dire che la categoria di *Lebenswelt* può essere definita secondo l’intersezione di quattro diversi piani di definizioni. In prima battuta, esso è allo stesso tempo un piano (*quasi*-)trascendentale, cioè condizione formale e generale di possibilità della comprensione reciproca, e un piano *fattuale*, cioè coincidente con concreti ordini normativi specificati secondo contesti culturali, sociali, storici, geografici, politici, etici etc. In secondo luogo, la *Lebenswelt* è sia il prodotto dell’agire comunicativo intersoggettivo, sia ciò che gli sta alle spalle,

condizionandolo, guidandolo, predisponendolo tramite consensi dati, “naturalizzati”. Possiamo darne la seguente rappresentazione grafica:



P: prodotto dell'ag. com. inters.

B: background dell'ag. com.

Le intersezioni in questa quadro-angolatura creano tensioni di non facile soluzione.

Il mondo della vita diventerebbe una dimensione problematica per l'impresa critica soprattutto nel caso di una sovrapposizione tra B e T. Come si può pensare la possibilità della problematizzazione di un consenso cristallizzato nell'ordine normativo della *Lebenswelt* – un consenso che, vista la dimensione fattuale della stessa, ha un suo spessore sociale, storico, valoriale, etc. ben definito (si veda la connessione tra F e B) – se tale ordine è allo stesso tempo la condizione di possibilità di quell'agire comunicativo all'interno del quale dovrebbe avvenire la critica? L'attore sociale, nei confronti del “sottofondo del mondo della vita”, è sia “l'iniziatore, che padroneggia situazioni” (P), sia “al contempo il prodotto di tradizioni in cui si trova”²⁴⁰ (B). Se B non è solo F, ma assume anche la connotazione di T, come diventa possibile P? Detto in altri termini, come mantenere la possibilità della critica sociale in questo intreccio di autonomia ed eteronomia? Come vedremo nel capitolo 4, non è propriamente la categoria di agire comunicativo quanto piuttosto quella di discorso argomentativo (*Diskurs*) a essere in grado di giustificare l'elemento autonomo del meccanismo della comunicazione.

²⁴⁰ J. Habermas, 1983b, p. 146; tr. it. p. 144.

L'intreccio però non può essere negato, pena una separazione astratta e dogmatica tra la dimensione normativa ideale e quella empirica fattuale.

Nelle pagine precedenti abbiamo anche visto che per evitare il dilemma di cui sopra, la risposta che può fornirci un paradigma comunicativo deve evitare due strade. Primo, deve evitare di confezionare, come criterio di una critica sociale valida, un modello ideale (di relazione, di società) a partire dal quale misurare la realtà dei rapporti fattuali (questo punto sarà affrontato al meglio nel capitolo 4).

In secondo luogo, deve evitare di affermare dogmaticamente il darsi fattuale di spazi sottratti al dominio (e quindi alla necessità di un'eventuale critica), né all'interno di una diagnosi della storia umana in generale (cfr. 2.4), né sulla base di una certa teoria della società, come vedremo nel prossimo capitolo.

3. ANCORA UNA TEORIA DELLA REIFICAZIONE

Er hat gut gefasst und behalten, d.i. gelernt, und ist ein Gipsabdruck von einem lebendem Menschen. (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*)

We are the hollow men / We are the stuffed men /
Leaning together / Headpiece filled with straw.
Alas! / Our dried voices, when / We whisper
together / Are quiet and meaningless / As wind in dry
grass / Or rats' feet over broken glass / In our dry
cellar. (T.S. Eliot, *The Hollow Men*)

3.1 Da Lukács a Honneth

Nelle pagine precedenti abbiamo indagato come la possibilità della prassi critica diventi reale sulla scorta del processo storico di razionalizzazione e modernizzazione. Il potenziale di razionalità della *Verständigung* è attualizzato mano a mano che il contesto del mondo vitale e la sua infrastruttura comunicativa perdono il loro carattere di *naturalità, cioè di indiscussa validità*. Tale naturalità è definita come “anticipo di consenso di mondo vitale (*lebensweltlichen Konsensvorschluss*)”,¹ che si costituisce di e in tradizioni culturali, ordinamenti istituzionali e competenze individuali accertate; il fatto che sia “anticipato” significa che non deve essere di volta in volta messo alla prova del discorso; le sue pretese di validità non devono essere pensate ogni volta come criticabili. Nel corso del processo di razionalizzazione, invece, gli agenti comunicativi imparano a fare a meno del *Konsensvorschluss* nella misura in cui il coordinamento delle loro azioni è affidato a “proprie prestazioni interpretative” – in pratiche di dare e chiedere ragioni. Come si accennava però, insieme al dispendio interpretativo, che è suscitato e che suscita un maggior bisogno di comprensione, aumenta anche *il rischio di dissenso* e disgregazione sociale. Inerente a questo tipo di agire orientato all’intesa, infatti, è già da sempre compresa anche la possibilità del dissenso. In assenza di un mondo vitale compatto,

¹ J. Habermas, 1981, II, p. 393; tr. it. p. 901. Cfr. anche *Ivi*, p. 272; tr. it. p. 789-790.

autoritario, che s'impone con evidenza "naturale", un tale rischio deve essere controllato in qualche altro modo.

Sulla scorta del paradigma sistemico di Parsons e Luhmann, Habermas assegna quest'onere a forme di mediazione sociale *non communicative* (denaro e potere). Questi "media" permettono di ridurre il rischio di dissenso, prevenendo così ogni eventuale blocco delle sequenze d'azione, perché riducono il fabbisogno interpretativo fissando gli scopi dell'azione sociale, e le procedure per conseguirli con successo, in una normatività "automatizzata", *indipendente* da processi linguistici e intersoggettivi di formazione del consenso. Essi cioè sono dei "meccanismi di sgravio (*Entlastungsmechanismen*)" che "condensano o sostituiscono" l'intesa linguistica.² Nell'azione orientata secondo gli apparati a-comunicativi, i singoli sono portati a perseguire egoisticamente i propri fini riducendo al minimo l'autentica relazione con l'altro. In questo modo l'ordine normativo e istituzionale che fa da riferimento all'agire viene messo in salvo dal rischio della destabilizzazione sociale e contemporaneamente immunizzato di fronte alla critica. In questo capitolo non ci si soffermerà tanto sui particolari della rivisitazione habermasiana della teoria sistemica, bensì si cercherà di spiegarne il ruolo nell'ottica della *discorso della critica sociale* presentato nella *Theorie*.

L'elemento che vorrebbe rendere la teoria sociologica habermasiana una teoria sociale critica è soprattutto il tentativo di inscrivere al suo interno una versione rivista e corretta della teoria lukácsiana e francofortese della *Verdinglichung*. Per quanto Habermas non possa essere considerato un significativo teorico della reificazione, la sua rivisitazione di questo tassello fondamentale della tradizione critica francofortese svolge un ruolo strategico nell'economia narrativa e argomentativa non solo di *Theorie des kommunikativen Handelns*, ma anche del suo intero progetto di critica sociale. Dal momento che, come Habermas stesso ebbe a dire, tenere in vita una tradizione ha senso solo se alla luce delle sue categorie è ancora possibile risolvere problemi attuali³, e considerato il fatto, notato da Honneth, che la categoria di *Verdinglichung* sembra oggi "emergere dagli abissi della Repubblica di Weimar" per occupare "di nuovo il centro della scena del discorso intellettuale",⁴ il proposito che anima le ricostruzioni di queste

² *Ivi*, pp. 269-270; tr. it. p. 787. Secondo Luhmann, l'enorme complessità delle società moderne deve essere ridotta tramite processi decisionali autoritari, in cui cioè le decisioni vengono trasmesse e accettate senza affrontare il vaglio intersoggettivo della discussione e della critica; le decisioni di coloro che hanno potere vengono accettate dai sottoposti come premesse delle loro proprie decisioni (Cfr. Luhmann, 1970, p. 154-177).

³ J. Habermas, 1983a, pp. III-IV.

⁴ A. Honneth, 2005b, p. 12; tr. it. p. 12. Cfr. anche la nuova proposta di teoria della reificazione di T. Stahl, 2011.

pagine è quello di verificare la gravidanza del contributo habermasiano per una possibile attualizzazione del discorso sulla reificazione. Con questo scopo, non ci si soffermerà tanto sui contenuti specifici delle diagnosi sociali intraprese da Habermas, legate a filo doppio al contesto della Repubblica Federale tedesca degli anni '70 e '80, bensì sulla loro struttura concettuale. Si procederà innanzitutto a utilizzare la lente focale della categoria di reificazione per rileggere la vicenda della svolta linguistica all'interno della teoria critica, cioè del passaggio dal paradigma teleologico-soggettocentrico della prima generazione francofortese al paradigma comunicativo (e del riconoscimento) della seconda (e terza) generazione (3.1); attraverso la tesi sulla reificazione esposta nella *Theorie*, si proverà poi a mettere in luce la debolezza del paradigma sociologico habermasiano letto in chiave di teoria critica (3.2); infine, si cercherà di recuperare in *Erkenntnis und Interesse* un abbozzo di teoria della reificazione *alternativa* a quella della *Theorie* che permetta di correggerne, almeno in parte, l'impostazione problematica.

La riformulazione habermasiana della teoria della reificazione rappresenta, nella *Theorie des kommunikativen Handelns*, una mossa d'importanza strategica sia per rendere il senso dell'architettura teorica di quest'opera sia per presentare la propria idea di teoria critica. In un'intervista rilasciata a Honneth nel 1981, proprio in concomitanza con l'uscita della *Theorie*, Habermas dichiara che "l'autentico motivo" che lo ha spinto a scrivere quest'opera è proprio quello di provare a "riformulare la critica della reificazione", cioè della "razionalizzazione" per poter essere in grado di spiegare *le nuove patologie sociali*⁵ senza abbandonare il progetto illuministico della modernità.⁶ I fenomeni "socio-patologici" diventano appunto l'equivalente, per Habermas, di "ciò che nella tradizione marxiana è stato concepito come reificazione".⁷ Habermas intende assicurarsi un posto al sole nella tradizione marxiana-francofortese, e allo stesso tempo imprimerle una svolta, proprio traghettando il discorso sulla reificazione all'interno di un discorso sulle patologie sociali⁸ inquadrato nella cornice del paradigma comunicativo.

⁵ Come fa notare Berger, Habermas parla di *patologie* seguendo la tradizione durkheimeriana, e non più di *crisi*, secondo quella marxista: "Le crisi conducono o alla purificazione o al crollo; la purificazione è 'autopurificazione' e il crollo 'autodistruzione'. Le patologie o si estendono o vengono fermate dall'esterno. In quanto disturbi dello sviluppo (*Fehlentwicklung*), le patologie si lasciano correggere." (J. Berger, 1986, p. 262).

⁶ J. Habermas, 1981, p. 184; tr. it. pp. 237-238. Cfr. T. McCarthy, 1986, p. 177.

⁷ J. Habermas, 1981, p. 180; tr. it. p. 234.

⁸ Sulle patologie sociali, e sul significato della normatività implicita in questa metafora, cfr. soprattutto A. Honneth, 2000, pp. 54-69; A. Honneth, 2007a, p. 35.

In concordanza con il suo ruolo strategico, il discorso habermasiano sulla reificazione viene affrontato soprattutto in due capitoli della *Theorie* posti in posizione chiave: nel capitolo 4°, che chiude il primo tomo, dedicato alla teoria linguistica della razionalità e dell'azione, e rappresenta il ponte con il secondo, d'impostazione più specificamente sociologica; e nel capitolo 8°, ovvero il capitolo conclusivo, in cui vengono tirate le somme del matrimonio (infelice)⁹ tra teoria dei sistemi e teoria dell'azione. Nell'ultimo capitolo diviene evidente come lo scopo di questo sposalizio sia quello di delineare una nuova teoria critica della società, che metta capo a un nuovo concetto di reificazione. Le ragioni della novità si giustificano come volontà di superare quelli che secondo Habermas sarebbero il riduzionismo economicista marxiano e il disfattismo della filosofia della storia della prima generazione francofortese, nonché la volontà di giustificare i criteri di auto-critica immanenti alla società di contro al relativismo e al politeismo dei valori weberiani.

Il riposizionamento critico nei confronti della Scuola di Francoforte ha luogo innanzitutto nel capitolo 4° attraverso una decostruzione delle versioni precedenti della teoria della reificazione – e in primis, ovviamente, il suo archetipo, quella esposta in *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1922) di Lukács.

Fin dalla *Premessa* al 4° capitolo sono messi in chiaro i punti di forza che serviranno da puntello per tutta l'argomentazione successiva. Innanzitutto, si parla qui della “*doppia faccia*” del processo storico-sociale di razionalizzazione, la contraddizione in esso implicita:¹⁰ si tratta della contraddizione, o meglio del rapporto paradossale, tra un principio d'integrazione socio-culturale basato sul linguaggio dell'intesa, orientato alla soluzione discorsiva di pretese di validità, e un principio d'integrazione sociale basato su media “sottratti al linguaggio” (denaro e potere). La contraddizione propriamente scatta nel momento in cui, nel corso del processo di razionalizzazione, il primo tipo di razionalità, quella comunicativa, che serve a fluidificare discorsivamente la tradizione aprendo a possibilità di emancipazione, *entra in conflitto* con il tipo di razionalità non-comunicativa,

⁹ H. Joas, 1986.

¹⁰ Lo dice più chiaramente Habermas nel secondo tomo: “Ma paradossalmente la razionalizzazione del mondo vitale consente sia la reificazione indotta sistematicamente, sia la prospettiva utopica” (J. Habermas, 1981, II, p. 486; tr. it. p. 988). Si tratta qui come si vede di un paradosso, diverso dalla contraddizione dialettica, per esempio quella della *Dialettica dell'Illuminismo*. Nella *Theorie* infatti, come vedremo, il modello teorico di società posto alla base di questo discorso è fondato su una separazione tra ambiti che non possono, come nel modello dialettico, essere pensati nella loro implicazione reciproca. Nell'intervista con Honneth nell' '81 Habermas parlava comunque ancora di “dialettica della razionalizzazione sociale” come “teoria della modernità”, indicando con ciò il suo tentativo di recuperare il progetto critico caduto in disgrazia dopo il fallimento della strategia teorica della *Dialettica dell'Illuminismo* (J. Habermas, 1981, p. 180; tr. it. p. 234).

strumentale. Il limitarsi reciproco dei due tipi di razionalità innesca un delicato meccanismo di bilanciamento, meccanismo che può incepparsi provocando, infine, il fenomeno della reificazione.

In secondo luogo, Habermas mette subito in chiaro *il punto di riferimento, il criterio* in base al quale si deve giudicare la razionalizzazione, cioè distinguere tra i diversi tipi di razionalizzazione, valutando il momento in cui la razionalizzazione diventa reificazione: il punto di riferimento consiste nel potenziale di razionalità “posto alla base della validità del parlare”. Quando questo potenziale viene meno, quando cioè esso non può più essere sfruttato dai parlanti-agenti, questi sono pietrificati, diventano cose, oggetti naturali, e si rapportano gli uni agli altri come tali – sono reificati.

La difficoltà nel servirsi di questo criterio viene alla luce proprio nel discorso sulla reificazione che qui di seguito cercheremo di dipanare.

Dopo aver introdotto il senso della propria *Auseinandersetzung* con la *Frankfurter Schule* mediante una nuova inquadratura del concetto weberiano di razionalizzazione, e dopo aver spiegato la ripresa di quest’ultimo nella diagnostica sociale di Horkheimer,¹¹ Habermas si dedica a Lukács e alla sua tesi che legge la reificazione come esito della razionalizzazione capitalistica delle forme di vita occidentali moderne. La categoria della reificazione corrisponde a un fenomeno specifico di una determinata fase storica, che si contraddistingue come dominio universale¹² della “forma di oggettivazione”¹³ costituita dalla merce e dal rapporto mercificato. Una tale forma di oggettivazione conduce a quello che Habermas chiama “errore categoriale”,¹⁴ il confondere cioè la categoria della persona con quella della cosa, di sostituire il modo di relazione che *deve* convenire agli

¹¹ J. Habermas, 1981, I, pp. 461-474; tr. it. pp. 462-475.

¹² “Per la prima volta nella storia l’intera società, almeno tendenzialmente, è sottoposta a un processo economico unitario e il destino di tutti i membri della società viene mosso da leggi unitarie.” (G. Lukács, 1922, p. 266; tr. it. p. 119).

¹³ Mediante tale espressione Dilthey designa una forma di esistenza e di pensiero originatasi storicamente e che contraddistingue un determinato grado di sviluppo della società. E’ qui in gioco anche l’idea hegeliana secondo cui la “ragione” (anche una ragione solo formale che si rivelerà pertanto, nella prospettiva marxiano-lukácsiana, irrazionale) si oggettiva nei rapporti tra gli uomini e tra gli uomini e la natura secondo forme definite appunto dalle forme di oggettivazione.

¹⁴ L’idea dell’errore categoriale è presente già in Marx, nel passaggio dedicato all’arcano della forma della merce, sul quale Lukács fonda la sua tesi della reificazione: “L’arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma rimanda agli uomini come uno specchio i caratteri sociali del loro proprio lavoro trasformati in caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro [...] e quindi rispecchia anche il rapporto sociale fra produttori e lavoro complessivo come un rapporto sociale di oggetti che esiste al di fuori di essi. Mediante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili, cioè cose sociali [...] Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto tra cose è soltanto il rapporto sociale determinato fra gli uomini stessi.” (K. Marx, 1970, p. 86; tr. it. p. 104).

uomini con il modo di relazione che normalmente si riferisce alle cose.¹⁵ Perché si abbia reificazione, un tale fraintendimento deve agire in modo sistematico, attanagliando tendenzialmente ogni aspetto della prassi sociale. A ben vedere, Habermas si serve del proprio specifico apparato categoriale per ricavare il nocciolo delle tesi lukácsiane sulla reificazione. Nel commentare *Geschichte und Klassenbewußtsein*, scrive Habermas:

la forma di oggettivazione dominante nella società capitalistica pregiudica i riferimenti al mondo, il modo in cui i soggetti [...] possono far riferimento a qualcosa nel mondo oggettivo, in quello sociale e nel loro mondo soggettivo. [...] Noi li concepiamo [le relazioni interpersonali e del vissuto soggettivo] sotto forma di cose, quindi come entità che appartengono al mondo oggettivo, benché essi in realtà facciano parte del nostro comune mondo sociale o del rispettivo mondo soggettivo. Ora [...] poiché il comprendere e il concepire sono costitutivi del *rapporto comunicativo stesso*, un fraintendimento presente in modo tanto sistematico tocca la prassi, non soltanto la “forma di pensiero” ma anche la “forma di esistenza” dei soggetti. *È lo stesso mondo vitale che viene reificato.*¹⁶

Gli uomini diventano cose, secondo Habermas, all'interno di una relazione comunicativa intersoggettiva non autentica, deformata. *L'oggetto* della reificazione viene a essere dunque pensato da Habermas come la specifica *normatività* della prassi dell'intesa attraverso la quale si comprende il rapporto sociale. Tale normatività per Habermas corrisponde fondamentalmente a uno scambio intersoggettivo di ragioni orientato a una definizione consensuale della situazione d'azione, ma anche a una sua discussione critica.¹⁷

Nella misura in cui le interazioni non sono più coordinate mediante norme e valori, bensì attraverso il medium del valore di scambio, gli agenti devono assumere un atteggiamento oggettivante fra di loro (e verso se stessi). Qui il meccanismo stesso del coordinamento delle azioni si presenta a essi come qualcosa di esterno [...] *diventano presudonatura.*¹⁸

Si vede qui, e dalla citazione precedente, che il nocciolo della reificazione consiste per Habermas in una confusione nel riferimento linguistico al mondo: nella relazione del dare e chiedere ragioni, il riferimento al mondo sociale o alla soggettività di un parlante viene fatto passare per un riferimento al mondo oggettivo-naturale. Ma questo errore

¹⁵ Scrive Lukács: “nel fatto che un rapporto, una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità e quindi un’ ‘oggettualità spettrale’ che occulta nella sua legalità autonoma, rigorosa apparentemente conclusa e razionale ogni traccia della propria essenza fondamentale: il rapporto tra uomini” (G. Lukács , 1922, p. 257; tr. it. p. 108).

¹⁶ J. Habermas, 1981, I, p. 475; tr. it. p. 476, cors. mio.

¹⁷ Una tale razionalità della relazione comunicativa contiene in sé, o meglio è pensabile solo sulla base, come vedremo, di norme etiche: il riconoscimento (reciproco) della soggettività inalienabile del parlante, l'inclusione di ogni possibile partecipante alla relazione, l'eliminazione di ogni possibile forma di gerarchia, asimmetria, discriminazione, violenza e di ogni possibile barriera ad una completa espressione di sé.

¹⁸ *Ivi*, p. 478; tr. it. p. 479, cors. mio.

categoriale – se prodotto sistemicamente, ovvero se non ha luogo solamente in singole relazioni intersoggettive, se non dipende dall'intenzionalità dei singoli ma da strutture sociali oggettive che preformano le singole relazioni¹⁹ – *deforma* la prassi relazionale stessa, le fa assumere un carattere di cosalità, naturalità.

La reificazione non deve essere confusa con la violazione dell'imperativo categorico kantiano – cioè non significa semplicemente trattare il (presunto) partner di comunicazione come oggetto o mezzo.²⁰ La caratteristica della relazione reificata, nella prospettiva habermasiana, sta nel fatto che lo scambio di ragioni di cui vive la relazione è fisso, preordinato, normalizzato: le pretese di validità avanzate non sono valutate e discusse per davvero, le ragioni vengono solo acriticamente proposte e accettate, ed è questo che cosifica l'altro, impedendone il riconoscimento come partner autentico di discussione.

Più che soffermarsi sulla radicale differenza tra Lukács e Habermas, credo risulti qui più interessante sottolineare l'elemento lukácsiano che Habermas vuole far positivamente emergere. Questo elemento si rifà alla *critica lukácsiana al formalismo del processo reificante*, che nasconde un aspetto normativo “grezzo”, incentrato sulla relazione intersoggettiva riuscita, poi recuperato e meglio definito da Habermas e, in tempi più recenti, da Honneth. La critica al formalismo è motivata in Lukács dalla domanda sulla possibilità del superamento della condizione di reificazione, che non è prospettata in senso conservatore, come ritorno a forme di vita pre-moderne, bensì, sulla scorta di Marx, come realizzazione della filosofia nella rivoluzione delle forme di vita capitalistiche. L'argomentazione di *Geschichte und Klassenbewußtsein* a sostegno della possibilità e plausibilità della rivoluzione è del tutto immanente, come rileva abilmente Habermas. Il nocciolo di tale argomentazione potrebbe essere espressa in una battuta: se la reificazione è totale, essa trova il suo limite nel suo essere una totalità solo formale. Secondo questo argomento, il fenomeno totalizzato e totalizzante della reificazione reca in sé il proprio limite: la reificazione vorrebbe essere totale, allungare i propri freddi artigli su ogni rapporto umano e su ogni dimensione del rapporto, ma determinandosi solamente a partire dalla forma della merce, ovvero determinando l'insieme delle relazioni sociali come relazioni tra merci, si mantiene ad un livello meramente formale che non riesce a saturarsi nella sua pretesa di totalità. Se Habermas critica l'intenzione troppo metafisica

¹⁹ Cfr. A. Honneth, 2005b, pp. 24-25; tr. it. p. 21.

²⁰ Si tratta, com'è noto, della seguente versione dell'imperativo categorico: “Agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo” (I. Kant, 1785, p. 61; tr. it. p. 91).

(e violenta) della rivoluzione, quella di ribaltare la totalità reificata e reificante instaurando un ordine di *razionalità* totale e *sostanziale*, interpreta però favorevolmente la critica al formalismo, evidenziando analogie con la propria stessa impostazione. Che la razionalità della merce sia solo formale equivale a dire che essa non interessa l'uomo, la sua vita, nella sua interezza; la macina reificante lascia un residuo fuori di sé, un qualcosa che non può essere violato dai rapporti quantificati e calcolabili dello scambio e dell'agire strumentale. Per Lukács il meccanismo totalizzante della reificazione non può essere, per sua stessa costituzione, completamente pervasivo: "che la vita sociale sia sottoposta nella sua interezza ad una legalità 'eterna', 'bronzea' è un'apparenza e nei momenti di crisi deve rivelarsi in quanto tale."²¹ L'irrazionalità e imprevedibilità della "vita" dell'intero non possono essere completamente sussunte entro le maglie della razionalizzazione economico-formale; l'"essere qualitativo" delle cose", l'incomprensibile e rimosso valore d'uso diviene, nei momenti di crisi del sistema reificato, un fattore destabilizzante decisivo²². Appare qui in filigrana lo stesso potenziale di "indisponibilità" e resistenza alla reificazione che assumerà poi per Habermas il mondo della vita, costituito da interazioni comunicative spontanee, passibili di distorsione e prevaricazione, ma il cui intimo nocciolo di "autentica" razionalità, umanità e positività si rivela inattaccabile e inalienabile.

Tanto per Habermas quanto per Lukács, dunque, l'unità di misura della reificazione è costituita non tanto da un'immagine, o una natura, del soggetto umano, bensì da una *modalità riuscita di relazione*. Scrive il filosofo ungherese:

La separazione del produttore dai suoi mezzi di produzione, la dissoluzione e la frantumazione delle unità produttive originarie, etc. – tutte le premesse economico-sociali della formazione del capitalismo moderno operano nel senso di sostituire le relazioni razionalmente reificate a quelle originarie, nelle quali si possono ancora vedere senza veli i rapporti umani.²³

Sembra che Habermas intenda impostare il proprio progetto di critica sociale precisamente tramite un'esplicitazione del *nocciolo normativo* racchiuso nella teoria della reificazione lukácsiana: che cos'è il vero, "originario" rapporto umano?²⁴ Anche l'interesse manifestato in anni relativamente recenti da Axel Honneth per questo tema si

²¹ G. Lukács, 1922, p. 276; tr. it. p. 131.

²² *Ivi*, p. 281; tr. it. p. 137.

²³ *Ivi*, p. 265; tr. it. p. 118.

²⁴ Non è qui neppure possibile sfiorare il dibattito che concerne la normatività "nascosta" in Lukács (e prima ancora in Marx); che il testo lukácsiano sia attraversato da un forte impulso etico irriflesso non desta comunque dubbi né in Honneth né in Dannemann: cfr. A. Honneth, R. Dannemann, 1999, p. 77. Cfr. anche A. Honneth, 2005b, p. 27 e seg.; tr. it. p. 23 e seg.

fa trasportare dalla medesima corrente. Sia Habermas che Honneth indagano la normatività della relazione intersoggettiva riuscita, facendone il *criterio* basilare per la critica delle relazioni sociali reificate, cioè patologiche. A differenza di Habermas, Honneth non è interessato solo alla logica ma anche alla *genesì* della normatività della relazione intersoggettiva, che mette a fuoco da una prospettiva primariamente psicologica, antropologica ed etica, concentrandosi sulle sue connotazioni affettive, pre-razionali e pre-linguistiche. Se Habermas individua la specificità della relazione autentica nella comune ricerca di un'intesa – che può funzionare solo in base alla capacità reciproca di assumere il punto di vista dell'altro e di valutare le ragioni in gioco – Honneth indaga come una tale relazione sia radicata più a fondo, in un rapporto affettivo d'amore e di cura – com'è noto, di riconoscimento.²⁵ Il razionalismo della concezione habermasiana della relazione intersoggettiva ha soprattutto il pregio, come vedremo, di rendere conto di come il meccanismo con cui la società “sostituisce”, per attenerci alle parole di Lukács, “le relazioni razionalmente reificate a quelle originarie”.

Prima di vedere come Habermas concepisca questo meccanismo, dobbiamo rilevare ancora un paio di passaggi in cui viene introdotta, in conclusione al primo tomo della *Theorie*, la sua versione di quella che potremmo chiamare una *teoria della reificazione comunicativa*.

Dopo Lukács, Habermas passa a trattare l'operazione con cui Horkheimer e Adorno nella *Dialektik der Aufklärung* inaspriscono la critica alla reificazione, allargando “la ragione strumentale a categoria del complessivo processo storico-universale di civilizzazione”.²⁶ L'elemento più significativo di questa radicalizzazione risiede nella diagnosi secondo la quale le società capitalistiche hanno saputo rispondere al pericolo di una rivoluzione “deformando anche l'intimo”, attaccando quei potenziali di “resistenza soggettiva” alla reificazione che per Lukács sussistevano in una sorta di “essenza” della relazione intersoggettiva, inafferrabile dai rapporti mercificati²⁷. Contestando l'“ottimismo” idealista lukácsiano che ragionava nei termini di un limite oggettivo insito nel processo universale, e allo stesso tempo storicamente specifico, di razionalizzazione, Adorno e Horkheimer mettono capo a una devastante prospettiva di filosofia della storia. Abbiamo già visto in 2.2 in che senso e con quale giudizio Habermas legge questa filosofia della storia, e di come la sua critica in questo punto gli serva esattamente a introdurre il suo specifico contributo nella tradizione della teoria critica. Habermas coglie

²⁵ Cfr. soprattutto *Ivi*, cap. 3.

²⁶ J. Habermas, 1981, I, p. 489; tr. it. p. 489.

²⁷ *Ivi*, pp. 492-497; tr. it. p. 491-496.

cioè qui l'occasione per porre la domanda sul criterio normativo della critica alle relazioni "deformate" che costituiscono il nervo di una costellazione sociale reificata: in forza di quale punto di vista una relazione intersoggettiva può essere diagnosticata come deformata? Sappiamo che, secondo Habermas, il paradigma coscienzialistico dei primi francofortesi si nega la possibilità di rispondere a questa domanda, mostrandosi inadeguato a rendere ragione della reificazione.²⁸ Essa può essere invece detta solo da una prospettiva interna ai nessi sociali reificati, cioè con la voce di coloro che subiscono la reificazione, solo se questi riescono a *riconoscere* la reificazione come tale, a conoscerla come "male": questo è possibile solo a patto che da una tale "prospettiva dei partecipanti" (*Teilnehmerperspektive*) totalmente deformata sia possibile vedere, avvertire anche solo intuitivamente che cosa sia una relazione non reificata.²⁹ La conoscenza, o l'intuizione di ciò che costituisce la relazione riuscita non è semplicemente o solamente ciò che permette di orientare una prassi sociale e politica di superamento dalla condizione reificata e reificante; questa conoscenza – anche nella sua forma implicita, come *know how* – è necessaria *in primis* per riconoscere il rapporto reificato in quanto tale. In assenza di tale normatività nessuno potrebbe rendersi conto di essere una cosa, di essere trattato come tale e di trattare gli altri allo stesso modo.

Il discorso habermasiano non si ferma però alla delineazione filosofico-teorica della normatività della relazione intersoggettiva. La sua pretesa è anche quella di dare (o individuare) una sorta di *consistenza o spessore sociale* al potenziale razionale-normativo implicito nella struttura formale del comunicare. Il processo di reificazione non è in Habermas un processo totalizzante e universale, né una totalità solo formale (Lukács) né una totalità sostanziale (Adorno), e non solo perché gli individui coinvolti in relazioni reificate possono sempre in linea di principio appellarsi a un *know how* di ciò che sarebbe

²⁸ Il paradigma coscienzialistico o soggettocentrico "non può, per ragioni di coazione concettuale, dire la reificazione, né descriverla, penetrarne e portarne al concetto l'intimo contenuto. [...] Come può la sofferenza delle vittime trovare possibilità d'espressione nel linguaggio e nei codici di cui si avvale il carnefice, linguaggio perversamente omologato a quello del critico dell'estraneazione?" (E. Donaggio, 1993, pp. 144-145). Non è questa la sede per poter mettere in discussione una tale lettura habermasiana del pensiero francofortese; ci si limiti solo ad accennare all'idea di Postone secondo la quale la riappropriazione lukácsiana delle categorie marxiane (per es. quella della forma-merce), all'interno delle tesi sulla razionalizzazione-reificazione, delinea al contrario proprio un fruttuoso tentativo di superare il classico dualismo soggetto-oggetto. Esse si riferiscono infatti a forme strutturali di pratica che sono allo stesso tempo forme di oggettività e di soggettività. Questo approccio permette un'analisi del modo in cui strutture sociali determinate storicamente sono costituite attraverso la prassi e, allo stesso tempo, la costituiscono (M. Postone, 1993, p. 73).

²⁹ Ovvero "un rapporto tra persone nel quale l'una aderisce all'altra, s'identifica con essa, si immedesima in essa. Si fa qui allusione a una relazione nella quale l'alienazione (*Entäußerung*) dell'uno al modello dell'altro non significa la perdita di se stessi, bensì un guadagno e un arricchimento" (J. Habermas, 1981, I, p. 522; tr. it. p. 519). Il modello qui com'è noto è quello hegeliano (Cfr. Hegel, 1908, pp. 137-177; tr. it. pp. 261-331), poi sviluppato da Honneth. Cfr. anche J. Habermas, 1981, I, p. 523; tr. it. p. 520.

la relazione non reificata. Per l'Habermas sociologo della *Theorie* vi è (o dovrebbe sempre esserci) un ambito sociale che funziona secondo relazioni non reificate, ovvero *autentiche* relazioni comunicative. Si tratta di quell'ambito sociale definito dalla *Lebenswelt* come "concetto di quotidianità".³⁰ In questo modo il criterio della critica a un modo falso di relazionarsi, cioè alla reificazione, assume una sorta di dimensione *socio-ontologica*,³¹ perché viene a coincidere con quello che, in seguito ad un processo di *razionalizzazione comunicativa* (cfr. 2.4), diventa il "luogo" della "non-reificazione" per antonomasia, il mondo della vita. Nella *Lebenswelt* le interazioni comunicative dovrebbero accadere in modo almeno parzialmente libero dal dominio, ovvero spontaneamente orientato all'intesa tra soggetti liberi e eguali, che si rispettano e riconoscono secondo relazioni simmetriche. Per questo motivo, la ragione comunicativa offre una resistenza reale alla reificazione: i presupposti per la buona riuscita di una relazione comunicativa non devono essere solo posti controfattualmente – come necessari per capire come funziona il meccanismo della comprensione reciproca, ma anche della critica – ma devono anche essere pensati come realizzati in forme di agire intersoggettivo e sociale.³²

Nelle ultime pagine del 4° capitolo Habermas allaccia la logica della storia di stampo weberiano a una *teoria bidimensionale* della società, secondo la quale, in seguito alle trasformazioni proprie della razionalizzazione-modernizzazione, si distinguono due ambiti, regolati da due razionalità diverse, la *Lebenswelt* e il *System*. Dopo essersi sbarazzato dei diretti predecessori, Habermas è così in grado di abbozzare ora *la propria teoria della reificazione*:

L'integrazione degli appartenenti alla società, che si compie mediante processi di intesa, trova il proprio limite non soltanto nella violenza di interessi contrastanti, ma in egual misura nel peso degli imperativi sistemici di conservazione che dispiegano la loro violenza in modo oggettivo [...]. La problematica della reificazione scaturisce quindi non tanto da una razionalità rispetto allo scopo assolutizzata al servizio dell'autoconservazione, da una ragione strumentale divenuta selvaggia, quanto piuttosto dal fatto che la ragione funzionalistica della conservazione del sistema, *lasciata a sé*, si pone al di sopra dell'istanza di ragione racchiusa nella socializzazione comunicativa e fa girare a vuoto la razionalizzazione del mondo vitale.³³

³⁰ J. Habermas, 1981, II, p. 206; tr. it. p. 727.

³¹ Postone parla di "carattere ontologico" dell'agire comunicativo come fondamento di validità della critica (M. Postone, 1993, p. 248).

³² "La ragione comunicativa non si lascia sussumere, come quella strumentale, senza resistenza, sotto un'autoconservazione accecata. [...] bensì si estende a un mondo vitale strutturato simbolicamente, che si costituisce nelle prestazioni interpretative dei suoi appartenenti e si riproduce soltanto attraverso l'agire comunicativo. [...] La prospettiva utopistica della conciliazione e della libertà è racchiusa nelle condizioni di una socializzazione comunicativa degli individui; essa è già incorporata nel meccanismo linguistico di riproduzione del genere umano" (J. Habermas, 1981, I, pp. 533-534; tr. it. pp. 528-529).

³³ *Ivi*, p. 534; tr. it. p. 529.

In questo passo Habermas introduce la tesi secondo la quale la società funziona e può funzionare solo sulla base di due logiche distinte (quella sistemica, funzionalistica, che dirige apparati economici e politici) e quella comunicativa, simbolica, normativa (che ancora compete al mondo della vita), *che devono rimanere distinte*.³⁴ Non si danno effetti di reificazione fin tanto che le due logiche si equilibrano e si compensano, rispettando una sorte di divisione del lavoro nei diversi ambiti sociali.³⁵ I modi in cui i due ambiti confinano, si limitano a vicenda e s'intersecano l'uno con l'altro non sono però del tutto chiari. È soprattutto in un certo tipo di rapporto tra i due ambiti che Habermas concentra significativamente la sua attenzione, nel tipo di rapporto patologico, ovvero la “colonizzazione” del mondo della vita da parte del sistema. È proprio con la tesi della colonizzazione che Habermas traduce la teoria della reificazione.

3.2 Reificazione come colonizzazione

Nel corso dell'8° e ultimo capitolo, molto lungo e complesso, la teoria weberiana della modernizzazione viene rielaborata all'interno di una teoria bidimensionale costruita sulla scorta di Mead e Durkheim da una parte e Parsons dall'altra. Questo apparato consente poi ad Habermas di affrontare criticamente Marx per riprendere così - dopo aver liquidato le sue versioni precedenti - i “compiti” della teoria critica delle origini.³⁶ All'interno della retrospettiva sulla teoria weberiana della modernità, riletta attraverso le categorie di *System* e *Lebenswelt*, si situa il capitolo dedicato alla tesi della colonizzazione che rielabora la categoria di reificazione dal punto di vista sociologico, come “patologia sociale”. Nel processo di razionalizzazione si disegnano i contorni di due sistemi di regolazione sociale strutturalmente separati, e in parte indipendenti: il sistema (tardo-)capitalistico e l'apparato statale burocratizzato. Si tratta di due ambiti che non sono regolati comunicativamente, cioè razionalmente (tramite scambio e valutazione reciproca di ragioni), e non fanno riferimento a contenuti etici o a pretese di giustizia,

³⁴ Habermas è molto esplicito sul fatto che la razionalizzazione del mondo vitale e quella dei sotto-sistemi sociali devono essere “nettamente distinte”, cfr. J. Habermas, 1981, I, p. 460; tr. it. p. 462. Cfr. J. Berger, 1986, p. 258.

³⁵ La necessità di distinguere diversi tipi di razionalizzazione, e di scorgere il criterio di una società “in salute”, non patologica, nell'equilibrio e nella limitazione reciproca delle diverse razionalità sono temi che si possono scorgere fin nel giovane Habermas, in una fase dedicata al confronto critico con Marx (cfr. J. Habermas, 1954, p. 16.) Per quanto riguarda la continuità di questo testo con la teoria habermasiana matura cfr. A. Honneth, 2009a.

³⁶ E' qui che Habermas sottoscrive più esplicitamente la sua appartenenza alla Scuola di Francoforte; cfr. J. Habermas, 1981, II, p. 548; tr. it. p. 1046 e seg.

bensi sono regolati dai media a-normativi di *denaro* e *potere*, e fanno dunque solo riferimento a imperativi di funzionalità e auto-conservazione. Gli scopi qui perseguiti dagli attori sociali, individuali o collettivi, sono stabiliti dal sistema, e sono tutti preordinati al suo buon funzionamento, al suo mantenimento e alla sua riproduzione. Si può anche dire che la logica funzionalistico-sistemica, a differenza di quella simbolico-vitale (comunicativa) è una logica eteronoma nella misura in cui gli scopi particolari sono posti al di là, o al di sopra delle pratiche di confronto, scontro, discussione in cui si intende pervenire consensualmente alla definizione di fini, criteri e leggi. Mentre nel sistema gli individui agiscono senza preoccuparsi di usare e manipolare altri individui, la logica del mondo della vita è invece quella della relazione comunicativa vera e propria, in cui un soggetto si rapporta a un altro come a un altro soggetto, e non a un oggetto, cioè cerca un'intesa con lui su qualcosa nel mondo, e per fare questo è portato ad assumere la prospettiva dell'altro, a mettersi nella pelle dell'altro.³⁷

Come aveva spiegato Habermas in precedenza, nella *Zweite Zwischenbetrachtung*:

Sistema e mondo vitale si differenziano mano a mano che cresce la complessità dell'uno e la razionalità dell'altro, non soltanto rispettivamente come sistema e mondo vitale – entrambi si differenziano nel contempo l'uno dall'altro. [...] I meccanismi sistemici si staccano sempre di più dalle strutture sociali attraverso le quali si compie l'integrazione sociale. Le società moderne raggiungono, come vedremo, un piano di differenziazione sistemica sul quale le organizzazioni divenute autonome stanno in reciproco collegamento attraverso media di comunicazione privati di linguaggio. Tali meccanismi sistemici regolano un insieme di rapporti sociali ampiamente staccato da norme e valori, appunto quei sottosistemi di agire economico e amministrativo razionali rispetto allo scopo che [...] si sono autonomizzati rispetto ai propri fondamenti pratico-morali.³⁸

Ora è importante sottolineare che l'instaurazione del *System*, cioè di un ambito sociale non-comunicativo suddiviso a sua volta nei due sotto-sistemi, quello economico e quello politico, non è di per sé indice di reificazione. Questo perché, contrariamente al modello sociale marxiano-lukácsiano, il fattore economico (la forma della merce) non è considerato come la base esplicativa di tutti i fenomeni e meccanismi sociali.³⁹ ora per

³⁷ Cfr. per esempio J. Habermas, 1988, p. 211; 230; 233; tr. it. p. 207; 225; 227.

³⁸ *Ivi*, p. 230; tr. it. pp. 749-750.

³⁹ Svolge qui un ruolo cruciale la ristrutturazione habermasiana del concetto di lavoro, che viene ora racchiuso senza residui all'interno della categoria dell'agire razionale strumentale, dopo essere stato unilateralmente interpretato come rapporto del soggetto umano con la natura esterna, oggetto di sfruttamento e manipolazione – un'attività che sembra pertanto del tutto diversa dalle interazioni interpersonali. Il lavoro può essere invece diversamente concettualizzato, per esempio come margine di mediazione tra il mondo vitale e quello dello scambio di merci e di accumulo del capitale, luogo in cui si lotta per il riconoscimento e la libertà, in cui appunto si decide della normatività dei rapporti intersoggettivi a tutto tondo; cfr. R. Dannemann, 1987, pp. 224-225; cfr. anche M. Postone, 1993, p. 253; secondo quest'ultimo la funzione sostenuta nel marxismo tradizionale dal concetto di lavoro viene in Habermas trasposta nell'agire comunicativo (cfr. anche A. Honneth, 1985, pp. 267-268; tr. it. p. 320), mentre al lavoro

fornire un *account* completo della società ci sono almeno due logiche che devono essere contemporaneamente prese in considerazione, e la società ha bisogno di entrambe.⁴⁰

Come si legge nella *Zweite Zwischenbetrachtung*, la *Lebenswelt* si riproduce secondo tre assi:⁴¹ quello culturale-tradizionale, che si riferisce all'insieme di conoscenze necessarie valide come risorse per l'intesa tra attori sociali⁴²; quello più propriamente sociale, o istituzionale⁴³, secondo il quale gli attori regolano e coordinano il proprio comportamento garantendo la solidarietà; e infine l'asse della personalità, che si riferisce alle competenze (linguaggio e azione) in forza delle quali i soggetti possono impegnarsi in relazioni comunicative e nella costruzione della propria identità.

Le patologie prendono piede quando la riproduzione del mondo della vita viene disturbata lungo qualche suo asse.⁴⁴ Come avviene questo disturbo? In altre parole, cosa definisce lo stato patologico, e quale il confine tra questo e lo stato "normale", "sano" di una società?

A ben vedere, si tratta sempre della stessa questione che ci sollecita ad articolare le riflessioni sul criterio della critica. Per rispondere a questa domanda, Habermas prende però ora un'altra strada rispetto a quelle che abbiamo analizzato in precedenza. La questione è ripresa ora dal punto di vista dei "rapporti di scambio" tra sistema e mondo della vita.

Come reagisce il mondo della vita alla differenziazione di economia e politica? Secondo l'affresco sociologico habermasiano, nella prima fase liberale del capitalismo, che coincide con l'avvento della modernità, la *Lebenswelt* reagisce *istituzionalizzando corrispettivi ambiti d'integrazione sociale*: la sfera privata della famiglia nucleare e borghese, sottratta a funzioni economiche ma atta a compiti di socializzazione primaria, e la sfera pubblica politica, che si compone di strutture mass mediali e di industria culturale, ma anche di organismi di deliberazione informale che svolgono funzioni di legittimazione

non viene concesso più alcun significato normativo. Si veda anche la ripresa del concetto di lavoro come "norma immanente", A. Honneth, 2008.

⁴⁰ Com'è noto questa distinzione risale a quella del giovane Habermas tra "lavoro" e "interazione"; cfr. J. Habermas, 1968, pp. 62-65; tr. it. pp. 205-207.

⁴¹ J. Habermas, 1981, II, pp. 206-209; tr. it. pp. 728-731.

⁴² La distinzione tra queste strutture del mondo della vita solleva qualche perplessità. Da quanto visto nel capitolo precedente, non è solo lungo l'asse della cultura che si raccolgono le conoscenze necessarie alla riproduzione della società mediante comunicazione-intesa, ma anche lungo gli altri assi. Inoltre, nella cultura e nella tradizione sono depositate conoscenze, credenze e significati che influiscono sui meccanismi di comprensione anche per quanto riguarda norme sociali e strutture identitarie, sia individuali che collettive.

⁴³ Bisogna rilevare che il termine *Gesellschaft* compare nella *Theorie* in due diverse accezioni: con "società" Habermas intende sia il tutto sociale, che si compone di *System* e *Lebenswelt*, sia una tra le diverse componenti strutturali della *Lebenswelt*, cioè quell'insieme di norme e istituzioni che regolano le interazioni e in relazione al quale vengono avanzate pretese di giustizia normativa.

⁴⁴ Cfr. lo schema completo delle patologie sociali in *Ivi*, p. 215; tr. it. p. 737.

politica.⁴⁵ Con il delinarsi dei sotto-sistemi, dunque, si verifica un processo di istituzionalizzazione che interessa l'intera società, che arriva così a polarizzarsi secondo le due logiche, quella funzionalistica (*System*) e quella simbolica-comunicativa (*Lebenswelt*), che interagiscono strettamente. Quelli che Habermas chiama "scambi" tra questi due poli avvengono secondo due dinamiche (più o meno) complementari: un processo di "astrazione reale", pensato in analogia con la dialettica lavoro-vivo e lavoro-morto in Marx, che il sistema esercita sul mondo vitale⁴⁶; e un processo di *resistenza* a questa astrazione. Il mondo della vita esercita sempre una contro-pressione nei confronti della tendenza all'astrazione, cioè alla sua sussunzione entro imperativi sistemici.

La possibilità della resistenza del mondo della vita al sistema è pensata da Habermas a partire dall'assunto secondo il quale la logica comunicativa, anche se non è la logica che regola compiutamente il tutto sociale (sarebbe troppo rischioso per la tenuta della società stessa), è pur sempre una logica *indispensabile* a questo tutto. Ciò si esprime nel fatto che, per esistere, i sotto-sistemi devono sempre contare su una piattaforma seppur minima di legittimazione e consenso, *che non può essere estorta ma solo ottenuta sulla base di qualche forma di consenso perseguito comunicativamente*. Certo, non si può negare che il consenso possa essere solo di facciata, manipolato, socialmente costruito, ma la "finzione" del consenso ha comunque un suo valore: "L'autonomia della decisione di acquisto di consumatori indipendenti e l'autonomia della scelta elettorale di cittadini sovrani sono certo soltanto postulati dell'economia e della dottrina dello Stato borghesi. Però in queste finzioni si fa valere il fatto che i modelli di domanda e di legittimazione culturali presentano strutture irriducibili; essi sono legati a contesti di mondo vitale e non sono esposti agli interventi dell'economia o della politica alla stessa stregua delle grandezze più astratte forza-lavoro e tasse"⁴⁷. Forza-lavoro e tasse sono grandezze che quantificano, oggettivano attività ed elementi del mondo della vita, ma questo non aliena o reifica completamente i suoi membri, cui rimane la possibilità di determinarsi autonomamente sia a livello economico (il consumatore è libero di scegliere tra diversi prodotti) che

⁴⁵ Cfr. la tabella, fig. 39 in J. Habermas, 1981, II, p. 473; tr. it. p. 976. Sulla dimensione individuale del processo bipolare di razionalizzazione, in cui l'individuo viene *contemporaneamente* "individuato" e "standardizzato", cfr. J. Habermas, 1988, pp. 235-237; 240; tr. it. pp. 231-233; 235.

⁴⁶ "Come la forza-lavoro concreta deve essere trasformata in forza-lavoro astratta, per poter essere scambiata contro salario, così anche orientamenti a valori d'uso devono essere trasformati in un certo senso in preferenze di domanda, opinioni articolate pubblicamente e manifestazioni di volontà collettiva in lealtà di massa per poter essere scambiati contro beni di consumo e direzione politica. I *media* denaro e potere possono regolare le relazioni di scambio fra sistema e mondo vitale soltanto nella misura in cui i prodotti del mondo vitale sono stati resi *astratti, conformi ai media*." (J. Habermas, 1981, II, p. 476; tr. it. p. 978).

⁴⁷ *Ivi*, p. 475; tr. it. p. 978.

politico (il cittadino è libero di scegliere tra diverse alternative). Ma, daccapo, si tratta di un'autonomia non facilmente distinguibile dall'elemento eteronomo. La possibilità di scelta è sempre, ovviamente, passibile di manipolazione e deformazione, e può diventare illusoria. Ora, è proprio quando l'autonomia degli attori socializzati viene seriamente minacciata, quando cioè le richieste del sistema scavano troppo a fondo nelle risorse del mondo vitale, che si può parlare di *colonizzazione*⁴⁸. Nel trattare il processo di astrazione che avviene nella relazione degli utenti con le amministrazioni dello Stato sociale, Habermas formula esplicitamente la tesi della reificazione:

Questo è addirittura il *caso-tipo per una colonizzazione del mondo vitale che sta alla base dei fenomeni di reificazione delle società tardo-capitalistiche*. Questo caso si verifica quando la distruzione di forme tradizionali di vita [cioè la razionalizzazione] non può più essere compensata mediante l'adempimento più efficace di funzioni a livello sociale complessivo.⁴⁹

Qualche riga più avanti, Habermas giunge al cuore stesso della sua teoria sulla separazione (*Entkoppelung*) tra sistema e mondo della vita, che fornisce la base delle tesi sulla reificazione formulate nella *Theorie*: affinché possano differenziarsi dei sotto-sistemi regolati da media di controllo è necessario che il mondo della vita sia già *di per sé* internamente diviso, ed esattamente tra un ambito di riproduzione materiale, e un ambito di riproduzione simbolica (riproduzione culturale, integrazione sociale, socializzazione)⁵⁰. Il primo *può* essere razionalizzato strumentalmente-strategicamente senza danno, cioè può farsi sistema⁵¹ - favorendo un incremento interclassista di benessere materiale, e quindi di coesione sociale; il secondo, che di per sé è conforme a un altro tipo di razionalità, se viene colonizzato dalla ragione strumentale provoca da una parte, secondo il versante economico, uno stile di vita unilateralmente specificato in senso "specialistico-utilitaristico", e dall'altra parte, secondo il versante politico, "lo svuotamento e l'inaridimento burocratico di processi spontanei di formazione dell'opinione e della volontà"⁵².

⁴⁸ "La monetarizzazione e la burocratizzazione sembrano valicare i limiti della *normalità* non appena strumentalizzano gli apporti del mondo vitale strutturati in modo autonomo." (*Ivi*, p. 477; tr. it. p. 979, corsivo). Brevemente ma efficacemente sulla tesi della reificazione come colonizzazione si veda: M. Iser – D. Strecker, 2010, pp. 111-116.

⁴⁹ J. Habermas, 1981, II, p. 476; tr. it. p. 978.

⁵⁰ Cfr. anche *Ivi*, p. 209; tr. it. p. 731.

⁵¹ Questa operazione viene chiamata da Habermas "*Entsprachlichung*", de-linguisticizzazione: le azioni non vengono più coordinate mediante orientamenti all'intesa. Ciò è possibile però solo se dapprima si è verificato un processo di "*Versprachlichung*", linguisticizzazione, ovvero di fluidificazione comunicativa delle credenze e delle norme acriticamente accettate nelle forme tradizionali di vita (cfr. J. Berger, 1986, pp. 269-271).

⁵² J. Habermas, 1981, II, p. 480; tr. it. p. 982.

Circa dieci anni fa Habermas ha recuperato la sua tesi della reificazione-colonizzazione nell'ambito di una specifica diagnosi sociale critica, quella legata al dibattito sulla clonazione e la manipolazione genetica. In questo caso diviene chiaro come la "rimozione dei processi dell'intendersi"⁵³ non semplicemente danneggia i soggetti, rendendoli simili a cose e provocando patologie, bensì toglie loro la possibilità di riconoscere e discutere razionalmente di tali patologie – come vedremo, la tesi della reificazione in Habermas sarà da intendersi soprattutto in quest'ultimo senso.

L'interventismo genetico può essere considerato un buon esempio di tecnicizzazione e colonizzazione del mondo della vita da parte di imperativi (indirettamente) economici. In questo caso, il nascituro viene concepito e trattato paradigmaticamente come una *cosa*: l'idea di volerlo determinare, tramite manipolazione del DNA, secondo un design prestabilito, con intenti di massimizzazione delle sue qualità e prestazioni, lo rende oggetto di un atteggiamento consumistico, guidato da un tipo di ragione unilateralmente strumentale. Quello che qui potrebbe essere ricostruito come il criterio per una critica a questa forma di reificazione non fa appello a qualche presunta qualità inalienabile della "natura umana",⁵⁴ non identifica come criterio una qualche essenza o sostanza naturalisticamente intesa, bensì alla possibilità, messa in scacco dalla manipolazione genetica, dell'autentica relazione intersoggettiva, in questo caso prima di tutto tra genitori e bambino. Intervenire sui geni e quindi sul (futuro) corpo del bambino da parte dei genitori significa sottrargli definitivamente la possibilità di accedere a quelle condizioni che gli permetteranno di agire autonomamente, cioè innanzitutto di *negoziare*⁵⁵ la propria vita all'interno di relazioni intersoggettive *simmetriche*, in cui ciascuno è posto sullo stesso livello degli altri. Un bambino con genoma manipolato dai genitori resterà per sempre asservito a questi.⁵⁶ Habermas mette esplicitamente l'accento su come questa situazione derubi alla persona "geneticamente programmata" la possibilità della critica,

⁵³ M. Iser, D. Strecker, 2010, p. 133.

⁵⁴ Cfr. J. Habermas, 2002, p. 62; tr. it. p. 35. Il rapporto che questo testo habermasiano intrattiene con le posizioni naturalistiche viene indagato dettagliatamente da S. Haber, 2006, pp. 223-255.

⁵⁵ Ho scelto questo termine in primo luogo per suggerire come nessuna persona sia davvero in grado di costruire, determinare o decidere della sua vita in modo compiutamente autonomo; in secondo luogo, l'appartenenza di questo termine al campo semantico dell'economico e del politico dovrebbe suggerire la difficoltà che s'incontra, come vedremo tra poco, nell'individuazione di ambiti sociali puramente comunicativi ed etico-morali, del tutto sottratti ad affari d'altro tipo.

⁵⁶ J. Habermas, 2002, pp. 90-93; 104; 109-112; tr. it. pp. 52-54; 61; 64-67. Haber rileva giustamente come Habermas faccia una distinzione troppo *tranchant* tra possibile manipolazione genetica e assoggettamento sociale esistente (S. Haber, 2006, pp. 244-245).

della possibilità cioè di appropriarsi criticamente e riflessivamente dei processi in cui è stato socializzato.⁵⁷

Facciamo ora ritorno alla *Theorie* per provare a individuare i problemi di un tale approccio alla reificazione. Riassumendo, possiamo dire che la novità più significativa introdotta da Habermas in questo contesto consiste nell'enucleazione del paradosso tra una razionalizzazione "buona" del mondo vitale ed una razionalizzazione "cattiva", ovvero la colonizzazione. Per razionalizzazione buona s'intenda quella differenziazione delle componenti strutturali del mondo vitale che fa diventare reale la possibilità, implicita nel meccanismo linguistico, "della formazione di un consenso che poggia in ultima analisi sull'argomento migliore". In un mondo vitale razionalizzato in questo senso "i conflitti si presenterebbero sotto il proprio nome, non verrebbero più occultati da convinzioni che non possono reggere a una verifica discorsiva".⁵⁸ La razionalizzazione cattiva designa invece "la dislocazione dell'integrazione sociale su media di controllo indipendenti dal linguaggio e quindi una separazione di ambiti d'azione formalmente organizzati che ora si ripercuotono dal canto loro, *in quanto realtà oggettivate (versachlichte)*, sui nessi di agire comunicativo e contrappongono imperativi propri al mondo vitale *marginalizzato*"⁵⁹.

Ora, l'obiezione che centra direttamente il cuore della riformulazione habermasiana del concetto di reificazione riguarda il potenziale diagnostico e critico di una tale costruzione bidimensionale della realtà sociale. Una domanda che ci si potrebbe immediatamente porre richiama, anche se non in modo specifico, la prospettiva marxiana-lukácsiana: perché *l'Entsprachlichung* dei sotto-sistemi, cioè la sottrazione di questi settori sociali all'onere della discussione (e quindi anche del controllo democratico), non deve essere considerata *eo ipso* reificazione? Se anche si conviene con l'argomento funzionalistico, secondo il quale un certo grado di de-linguisticizzazione è necessario a evitare il rischio del dissenso e della disgregazione, come convenire con il fatto che tale autonomizzazione della logica sistemica, pur necessaria, non sia lo stesso reificante? Quando era più giovane Habermas sembrava in effetti pensarla così. *Technik und Wissenschaft als Ideologie* formulava l'idea secondo la quale "l'autoreificazione degli uomini entro categorie dell'agire razionale rispetto allo scopo e di comportamento adattivo", e dunque il fatto che gli interessi che definiscono l'intero sistema sociale

⁵⁷ J. Habermas, 2002, pp. 107-108; tr. it. pp. 63-64.

⁵⁸ J. Habermas, 1981, II, pp. 218-219; tr. it. pp. 739-740.

⁵⁹ *Ivi*, p. 470; tr. it. p. 973.

“vengono a coincidere con l’interesse al mantenimento del sistema”, si verifica esattamente nel momento in cui “la forma privata di valorizzazione del capitale e i criteri di distribuzione dei risarcimenti sociali, tali da garantire la lealtà, *restano come tali sottratti alla discussione.*”⁶⁰

Nella *Theorie*, com’è noto, Habermas abbandona l’idea della possibilità di una “fluidificazione” comunicativa (e democratica) di ogni ambito sociale, in primis quello economico. La ragione dell’abbandono del giovanile radicalismo deve essere cercata nell’assunto secondo il quale la sfera sistemica sarebbe *di per sé* separata da quella vitale, e prima ancora, che la riproduzione *materiale* delle relazioni sociali sarebbe di per sé altra cosa da quella simbolica. Tale assunto, su cui si fonda la teoria sociale bidimensionale che qui stiamo discutendo, era stato introdotto proprio negli scritti giovanili con la famosa distinzione tra “lavoro” e “interazione”.⁶¹ Stando a questa separazione, la formazione di ambiti *normfrei*⁶² non dovrebbe dunque avere immediatamente e necessariamente ripercussioni sulla normatività del mondo della vita.

Si potrebbe però obiettare che quelle che per Lukács sono “leggi naturali sociali”, cioè la logica di funzionamento dei sottosistemi, rappresentano anche sempre di per sé modi di organizzazione di forme di vita quotidiana. Un immediato, facile esempio è quello legato alla sfera del lavoro: la vendita della forza-lavoro come merce da parte del lavoratore ha un’immediata ripercussione a livello quotidiano, cioè appartiene già di per sé alle esperienze del mondo della vita.⁶³ A essere chiamato in causa è qui evidentemente il dualismo su cui si fonda la teoria sociologica habermasiana, quello tra sistema e mondo della vita. È questa in effetti la critica principale che è stata mossa alla *Theorie*, immediatamente negli anni successivi alla sua pubblicazione.⁶⁴ Non intendo ritornare

⁶⁰ J. Habermas, 1968, pp. 80-82; tr. it. pp. 218-219. Bisogna qui ricordare che il modello politico e sociale assunto da Habermas dalla *Theorie* in avanti è significativamente diverso da quello del primo Habermas, impostato sulla pretesa che il modo di coordinamento sociale basato sulla logica comunicativa dovesse estendersi a ogni ambito sociale: cfr. soprattutto J. Habermas, 1962.

⁶¹ Cfr. J. Habermas, 1968, il saggio “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‘Philosophie des Geistes’”.

⁶² Ovvero di sfere di azione organizzate e regolate non secondo un agire orientato al consenso attraverso scambio e valutazione di ragioni a supporto di pretese di validità.

⁶³ Cfr. R. Dannemann, 1987, p. 221.

⁶⁴ Da un punto di vista marxista cfr. ad es. Grauer secondo il quale Habermas, lungi dal proporre una nuova Teoria critica sulla base della chiarificazione dei suoi fondamenti normativi, sarebbe addirittura giunto al punto di una “decostruzione della critica”, non avendo capito come il progetto della modernità possa essere portato avanti solo attraverso una sua critica radicale, e non accettando certe sue trasformazioni come “fatti bruti”, immodificabili e inevitabili (M. Grauer, 1985, p. 143). Per quanto, come fa notare Honneth, Habermas rappresenti forse l’unico autore che si è arrischiato a far confluire Lukács all’interno di dibattiti etico-morali attuali, è qui altrettanto evidente l’estrema difficoltà nel trovare un terreno comune di intesa tra la tradizione più “ortodossamente” marxiana-lukácsiana e il “riformismo” della “scuola” habermasiana, per quanto in parte Habermas provenga proprio da quella tradizione (si veda a titolo d’esempio, A. Honneth, R. Dannemann, 1999). Tra coloro più affini al paradigma habermasiano,

dettagliatamente su questo vecchio dibattito, mi limiterò invece a evidenziare quegli snodi che toccano più da vicino il nostro problema di fondo, ovvero la giustificazione della possibilità di una valida critica sociale.

Il punto dolente messo in luce dalle diverse varianti della critica alla tesi dell'*Entkoppelung System-Lebenswelt* potrebbe essere a mio parere così riassunto: in che senso deve essere inteso il presupposto secondo il quale la logica funzionalistico-sistemica è *di per sé* differente da quella comunicativa?

Innanzitutto, come visto nelle ultime pagine, il processo di razionalizzazione, e quindi di differenziazione tra sfere di agire sociale, risponde innanzitutto a una “necessità” storica. L'*Entkoppelung* non viene a dipendere, in questo senso, dalle diverse caratteristiche socio-ontologiche dei differenti ambiti sociali, non è una necessità “logico-categoriale”, bensì un processo che risponde a una teleologia storica immanente. Ma anche accettando, come risultato di un’analisi dello sviluppo logico-genetico universale delle forme sociali moderne, *che* una qualche separazione tra i due ambiti sociali sia avvenuta, rimane nondimeno problematico determinare *come* e *dove* esattamente essi si separano. Dove finisce la *mediatizzazione* del mondo della vita (la *Versprachlichung des Sakralen*) e inizia la sua de-linguisticizzazione (*Entsprachlichung*) – cioè dove e come situare concettualmente il momento dell’autonomizzazione dei media a-comunicativi? E inoltre: dove finisce l'*Entsprachlichung* e inizia la *Koloniarisierung*⁶⁵? Fino a che punto cioè l’ambito della riproduzione materiale può essere delegato “senza danno (*schmerzlos*)” ai media denaro e potere? Fino a dove si può rinunciare al coordinamento comunicativo-discorsivo delle azioni?⁶⁶ In altre parole: fino a che punto il fenomeno storico dell'*Entkoppelung* risponde a una sorta di necessità socio-ontologica, cioè basata sull’intrinseca diversità del modo di funzionare di diverse sfere sociali? Le risposte a queste domande sono nella *Theorie* poco chiare. Del resto è anche vero, come notato da David Ingram, che Habermas non fornisce mai una definizione esaustiva di che cosa sia esattamente la “ragione funzionalistica”. In generale si può dire che essa designi un modo di coordinamento sociale tramite “un’inconscia, continua retroazione che connette le azioni e i loro effetti involontari”; in questa modalità, possono essere tuttavia individuate azioni razionali che producono azioni funzionalmente irrazionali, ovvero distruttive nei confronti del sistema

si veda N. Fraser, 1985; A. Honneth, 1985, capitoli 8° e 9°; T. McCarthy, 1986; H. Joas, 1986. Recentemente, D. Ingram ha riproposto questo tipo di obiezione, rielaborandola nell’ambito di una critica della tecnologia, in particolare con riferimento all’opera di Feenberg (D. Ingram, 2010, p. 279 e seg.).

⁶⁵ M. Postone, 1993, p. 252.

⁶⁶ Cfr. anche J. Berger, 1986, p. 274.

che le produce e rafforza, nonché comportamenti irrazionali (ad esempio il tabù religioso contro l'incesto) che possono essere funzionalmente razionali.⁶⁷

Nel suo recente tentativo di ridare nuova linfa alla teoria della reificazione, Honneth ha puntato acutamente il dito contro l'unica risposta che Habermas sembrerebbe abbozzare in questo senso. Se le patologie dovute alla reificazione si situano nella cerniera tra sistema e mondo della vita, quale il criterio che decide dello sconfinamento di una razionalità nell'altra? L'argomento qui utilizzato da Habermas è soprattutto, a detta di Honneth, un argomento esterno, che si richiama a un'esigenza funzionale del sistema:⁶⁸ il rischio del dissenso e della necessità dell'*Entlastung*. Secondo tale argomento, l'integrazione sociale subirebbe un tracollo se l'agire strumentale-sistemico non permettesse di arginare i costi poco economici insiti in un coordinamento razionale unicamente comunicativo. Ma questo è di fatto un imperativo sistemico, che ricade dunque in una delle due parti della polarizzazione dell'intero sociale. Solo un meta-criterio dunque, che Habermas però non fornisce, potrebbe rispondere alla domanda: quando finisce la necessità della stabilità della società e inizia la necessità del coordinamento discorsivo, e viceversa? Come si vede, tra l'altro, si tratta di una questione descrittiva e, insieme, normativa.

A Honneth, Habermas potrebbe tuttavia a sua volta obiettare di non avere affatto bisogno di un meta-criterio dal momento che, considerando l'intera architettura concettuale della *Theorie*, il criterio insito nell'agire comunicativo, ovvero il modello di relazione intersoggettiva riuscita è connotato in modo normativamente più forte rispetto alla normatività *sui generis* del funzionalismo sistemico. La "priorità" normativa della logica comunicativa viene guadagnata da Habermas mediante una ricostruzione (quasi-)trascendentale: non solo le relazioni intersoggettive strategiche e strumentali, ma anche il modo sistemico-funzionalistico di integrazione sociale *non possono* liberarsi completamente da un riferimento, anche solo controfattuale, al modo comunicativo di interazione. Una società che fosse *solo* sistema non risponderebbe più alla nostra comprensione, anche solo intuitiva, di ciò che la società è/dovrebbe essere.

Per spiegare meglio questo argomento semi-trascendentale, s'introduca qui la seconda possibile contro-obiezione alle critiche alla separazione *System-Lebenswel*. Essa consiste molto semplicemente nel far vedere come una tale separazione nella *Theorie* non

⁶⁷ D. Ingram, 2010, p. 268, nota 1.

⁶⁸ "Sul piano normativo l'onere della prova è implicitamente assegnato a distinzioni funzionalistiche che non possono affatto assumerlo; infatti, alla domanda sul momento in cui gli atteggiamenti oggettivanti cominciano a produrre un effetto reificante non si può rispondere parlando di esigenze funzionali apparentemente neutrali rispetto ai valori." (A. Honneth, 2005b, pp. 66-67; tr. it. pp. 54-55)

è così netta come vorrebbero credere i suoi critici. L'incriminata cesura tra sistema e mondo della vita non sarebbe cioè una vera cesura, e questo perché la logica comunicativa può di fatto avvalersi di un *primato sia logico che ontologico* rispetto alla logica strumentale e sistemica.⁶⁹ Secondo questa tesi, dunque, anche i settori sociali regolati da media non-comunicativi sarebbero in qualche modo compenetrati da una traccia ineliminabile d'agire orientato all'intesa.

Ciò si spiega in diversi modi. Innanzitutto, nessuna delle due sfere può essere pensata in modo completamente indipendente dall'altra, sia genealogicamente, dal momento che è la razionalizzazione del mondo della vita che permette anche l'autonomizzazione della razionalizzazione sistemica⁷⁰, sia dal punto di vista dell'integrazione di una società in generale: ciò che succede a livello sistemico deve sempre in qualche modo (in qualche momento) poter contare su una piattaforma seppur minima di consenso tra membri della società, un consenso ottenuto tramite la razionalità comunicativa intersoggettiva. Si esprime chiaramente Habermas:

Anche all'interno di ambiti di azione organizzati formalmente le interazioni si intrecciano ancora attraverso il meccanismo dell'intendersi. Se tutti i genuini processi d'intesa fossero esclusi all'interno dell'organizzazione, non potrebbero essere mantenute le relazioni sociali regolate formalmente né gli obiettivi organizzativi potrebbero essere realizzati.⁷¹

I media di regolazione e controllo, denaro e potere, devono cioè "essere ancorati istituzionalmente"⁷² e dunque, se vogliono svolgere le loro funzioni, devono anch'essi essere affidati in ultima analisi all'interazione comunicativa. Questo, che potrebbe essere chiamato un primato ontologico, o meglio socio-ontologico, della logica *lebensweltliche* su quella sistemica, richiama a guardar bene l'argomento di Lukács, e poi di Honneth, accennato prima: ciò che permette di riconoscere, e quindi di criticare il processo di reificazione è il fatto che questo processo costituisca una minaccia per il vero "fondamento" dell'intera società, ovvero l'autentico legame razionale, e allo stesso tempo etico, tra diversi soggetti.

⁶⁹ D. Ingram, 2010, p. 274.

⁷⁰ J. Habermas, 1981, II, pp. 468-469; tr. it. p. 971.

⁷¹ *Ivi*, pp. 459-460; tr. it. p. 963

⁷² *Ivi*, p. 462; tr. it. p. 965. L' "istituzionalizzazione dei media di regolazione e controllo" (denaro e potere) introduce il tema del ruolo del diritto nel processo di modernizzazione e colonizzazione. Il diritto, al quale Habermas ascrive la funzione di mediazione tra sistema e mondo della vita, alla fine non fa però che riprodurre la *paradossalità* del processo di razionalizzazione: da una parte esso si pone come garante di giustizia e libertà, quindi di maggior integrazione ed emancipazione, dall'altra favorisce e legittima la disintegrazione di quei nessi vitali che, in forza dell'intervento di imperativi sistemici *giuridificati*, si staccano dal meccanismo dell'intendersi (cfr. *Ivi*, pp. 523-542; tr. it. pp. 1023-1040)

Questo argomento non è tuttavia formulato chiaramente in Habermas: poco chiaro risulta soprattutto il modo in cui deve essere intesa l'ipotesi del primato del comunicativo sul non-comunicativo. Prima si accennava al fatto che Habermas dispone qui di un argomento trascendentale, o quasi-trascendentale. Ma è Habermas stesso che giunge a mettere seriamente in discussione questo stesso argomento proprio a causa dell'impostazione bidimensionale della teoria sociologica che separa il sistema dal mondo della vita (i). Per difendere il primato del comunicativo, Habermas ricorre allora a una ingiustificata *positivizzazione* delle relazioni sociali (ii).

(i) Come rileva giustamente Cooke, Habermas non può sostenere la *priorità sociale* del modo comunicativo d'integrazione e coordinamento sociale (mondo della vita) su quello funzionalistico-sistemico basandosi solo sulla *priorità concettuale* dell'agire comunicativo su quello strategico.⁷³ I due tipi di priorità sono diversi perché diverse sono le due coppie di logiche d'azione in gioco: da una parte, la coppia agire comunicativo vs. agire sistemico, dall'altra, agire comunicativo vs. agire strumentale/strategico. In quest'ultima coppia, si può mostrare abbastanza agevolmente come l'agire comunicativo non possa essere eliminato del tutto, dal momento che qui abbiamo a che fare con relazioni intersoggettive in cui i singoli mantengono un certo grado di intenzionalità e autonomia, ed è per questo che non può essere eliminato un certo riferimento alla pratica comunicativa.⁷⁴ In una nota al primo capitolo di *Faktizität und Geltung*,⁷⁵ Habermas tornerà chiaramente su questo punto: per poter comunicare, i soggetti sono "forzati" a uscire dal loro egoismo e "aprirsi agli standard pubblici dell'intesa razionale".

L'argomento quasi-trascendentale ottenuto mediante gli strumenti della pragmatica formale (che poi, come vedremo nel prossimo capitolo, sfoceranno nell'etica del discorso) potrebbe dunque essere formulato così: se vogliono comunicare, i soggetti sono costretti ad affidarsi a una logica che di per sé s'impone su quella strategica; non sarebbe possibile concepire le nostre relazioni intersoggettive sociali senza presupporre sempre un qualche riferimento all'agire comunicativo. Questo riferimento è dunque la condizione di possibilità della comprensione concettuale dell'intero funzionamento sociale.

Nella nota di *Faktizität und Geltung* citata sopra, però, Habermas rileva anche che un tale argomento non è sufficiente a *liberarci dal sospetto che l'agire strategico possa insinuarsi surrettiziamente nelle dinamiche comunicative* – a liberarci quindi dal dubbio di non riuscire a

⁷³ M. Cooke, 1994, pp. 24-25.

⁷⁴ Questo è confermato dalla tesi dell'agire strategico come agire "parassitario" dell'agire orientato all'intesa (J. Habermas, 1981, I, p. 394; tr. it. p. 402).

⁷⁵ J. Habermas, 1992, p. 43; tr. it. p. 36; nota 18.

separare adeguatamente agire comunicativo da agire strategico. Anche se, contrariamente alla prima generazione di francofortesi, l'agire strumentale non può mai diventare l'unica logica dell'ordine sociale complessivo, la possibilità di fare la distinzione tra le due logiche non è così scontata. Per questo, dunque, non è nemmeno scontato riuscire a distinguere comunicazione e potere. Questo perché le interazioni strategiche sono anche dentro il mondo della vita, o meglio, *l'agire strategico stesso ha alle spalle un mondo della vita strutturato comunicativamente*.

Questa difficoltà è aggravata se si considera l'agire sistemico-funzionalistico, un agire che "bypassa la coscienza degli agenti interessati":⁷⁶ qui i media fanno sì che gli obiettivi strategici degli agenti divengano il *mezzo* per il mantenimento e la riproduzione del sistema, posto al di fuori degli obiettivi coscienti dei singoli. L'ancoramento istituzionale dei meccanismi sistemici, e il loro riferimento alla logica comunicativa, *non può però bastare ad affermare* il primato socio-ontologico della razionalità comunicativa. Questo perché, come vedremo più avanti, è la stessa logica comunicativa a essere *internamente abitata da una logica differente*, quella strategica o peggio, quella funzionalistica.

Nella sua tesi di dottorato, Honneth fornisce un'altra interpretazione della tesi dell'ancoramento istituzionale:

Se, in tal modo ci spieghiamo il coordinamento dell'agire sociale a partire dal meccanismo elementare della formazione delle istituzioni, decade la distinzione con cui opera Habermas; sia nel caso della riproduzione simbolica, come nel caso della riproduzione materiale, l'integrazione delle pratiche si compie, allora, nella formazione di istituzioni costituite normativamente, formazione che è il risultato di un processo di comunicazione tra gruppi sociali realizzato in forma di intesa o di lotta.⁷⁷

Questo modo di bypassare l'*Entkoppelung* prevede una sostituzione dell'anti-normativismo dell'approccio sistemico con una teoria normativa delle istituzioni. Mentre Honneth si dedicherà successivamente a sviluppare una tale teoria mediante le coordinate hegeliane centrate sull'idea di riconoscimento, Habermas – almeno fino alla *Theorie* – non riesce ad ottenere sufficiente chiarezza su questo punto. Se egli avesse ragione nella sua tesi della distinzione tra logica sistemica e logica comunicativa, non si capirebbe allora perché l'ancoramento dei sottosistemi a una base comunicativa debba essere vista come imprescindibile, o detto in un altro modo, perché l'istituzionalizzazione debba appartenere alla e/o essere la garanzia della logica comunicativa e non di quella sistemica. L'"istituzionalizzazione dei media di regolazione e controllo" (denaro e

⁷⁶ J. Habermas, 1981, I, p. 146.

⁷⁷ A. Honneth, 1985, p. 323; tr. it. p. 377.

potere) introduce il tema del ruolo del diritto nel processo di modernizzazione e colonizzazione. Il diritto, al quale nella *Theorie* Habermas ascrive la funzione di mediazione tra sistema e mondo della vita, alla fine non fa però che riprodurre la *paradossalità* del processo di razionalizzazione: da una parte esso si pone come garante di giustizia e libertà, quindi di maggior integrazione ed emancipazione, dall'altra favorisce e legittima la disintegrazione di quei nessi vitali che, in forza dell'intervento di imperativi sistemici *giuridificati*, si staccano dal meccanismo dell'intendersi.⁷⁸ In una battuta: se si dovesse prendere sul serio l'approccio sistemico-funzionalistico habermasiano, verrebbe a cadere la tesi del primato del comunicativo, guadagnata in sede pragmatico-formale. La tesi dell'*Entkoppelung* è dunque incompatibile con la tesi che sancisce l'*ineliminabilità* di un riferimento alla razionalità e relazionalità comunicativa. Ed è questo il motivo per cui Honneth intende mettere in discussione la separazione tra sistema e mondo della vita: una tale separazione concederebbe troppo "spazio" a una logica opposta a quella comunicativa, mettendone così in discussione il primato.

Si può facilmente condividere l'idea honnethiana che vi siano delle *norme* che presiedono al funzionamento dell'apparato burocratico-statale o del mercato, probabilmente delle norme connotate moralmente o eticamente: ma sono esse di fatto il risultato di autentici processi razionali di discussione intersoggettiva? A questa domanda la teoria dell'*Entkoppelung* sembra dare una risposta negativa, o quantomeno scettica. *Se è vero* che una qualche distinzione tra logica funzionalistica e logica comunicativa ha preso piede con la modernizzazione nei modi di regolazione sociale, allora quest'ultima non può più costituire la logica primaria, fondamentale, *inalienabile* della società. E in effetti, la tesi della reificazione vuole sostenere proprio questo, vuole far vedere cioè proprio *l'alienazione della forma comunicativa dei rapporti sociali*.

Ma le cose si fanno ancora più complicate se si prova ora a interpretare la tesi della separazione di *System* e *Lebenswelt* in un altro modo. Da una parte, come abbiamo visto, l'*Entkoppelung* significa autonomizzazione della logica sistemica, e ciò costituisce una seria minaccia alla tesi del primato del comunicativo, e quindi alla condizione di possibilità per comprendere il funzionamento sociale ma anche la critica a esso. D'altra parte, però, la separazione può essere anche letta come un espediente per tenere al riparo il mondo della vita da altri modi di coordinamento sociale e di razionalità, e quindi di isolare e proteggere all'interno di un certo ambito sociale quel punto di vista integro, il

⁷⁸ Cfr. J. Habermas, 1981, II, pp. 523-542; tr. it pp. 1023-1040. In *Faktizität und Geltung*, come vedremo, la concezione e il ruolo del diritto cambieranno sensibilmente, cercando anche di fornire una risposta alle difficoltà che stiamo qui cercando di portare alla luce.

punto di vista della razionalità comunicativa, in forza del quale possono essere riconosciute e diagnosticate le patologie sociali. Conoscere e mantenere la differenza tra ciò che è comunicativo e ciò che è sistemico, ciò che è orientato all'intesa e ciò che è strumentale e strategico, ciò che vuole fondarsi su ragioni condivise e ciò che si riduce all'imposizione violenta e arbitraria di un interesse: questo sembra essere esattamente la condizione formale più basilare della critica sociale.⁷⁹ Come diceva Habermas nelle sue riflessioni sul dominio tecnocratico, "la 'razionalità' diventa ottusa come criterio della critica e viene ridotta a correttivo all'interno del sistema"⁸⁰ se, ideologicamente, si "oscura" la differenza tra agire razionale rispetto allo scopo e agire comunicativo.⁸¹

Questa sorta di "protezione" della logica comunicativa all'interno del mondo della vita si pone dunque complementariamente all'autonomizzazione della logica sistemica. Quest'ultima mette in dubbio propriamente la tesi del primato del comunicativo guadagnata tramite argomento pragmatico-trascendentale: se sistema e mondo della vita sono davvero *entkoppelt*, l'agire comunicativo non può rappresentare il "fondamento", o il presupposto, del funzionamento dell'intero ordine sociale. Ma allora come può Habermas giustificare la resistenza della logica *lebensweltliche* di contro a quella sistemica? (ii) La soluzione di Habermas a questo punto è quella cui prima si accennava mediante l'espressione: "positivizzazione delle relazioni sociali". Il primato del comunicativo verrebbe così a essere giustificato a livello socio-ontologico sulla base della *postulazione* di un ambito sociale, il mondo della vita appunto, come sede e custodia dei momenti integri e autentici di razionalità comunicativa, e di conseguenza come centro di resistenza all'avanzamento della razionalità funzionalistica.⁸² Ma se non era chiaro come e in che senso gli ambiti sistemici possano mantenere, in quanto sistemi, un riferimento alla logica comunicativa, forse ancora meno chiara risulta la presunta innocenza del mondo della vita nei confronti della logica strategica e sistemica.

Vale qui come paradigmatico l'esempio della famiglia tradizionale patriarcale borghese, che lungi dall'essere una delle strutture in cui si esplicherebbe al meglio la logica

⁷⁹ Nancy Fraser propone di intendere una tale distinzione secondo un'interpretazione "pragmatico-contestuale", per cui un certo ambito sociale può essere giudicato da una prospettiva di riproduzione simbolica o materiale a seconda delle circostanze e degli scopi che ci si pone nella pratica critica e politica (N. Fraser, 1985, pp. 115-116).

⁸⁰ J. Habermas, 1968, pp. 51-52; tr. it. p. 197.

⁸¹ *Ivi*, p. 84; tr. it. p. 220.

⁸² Honneth critica l'ispessimento sociologico della metodologia concettuale habermasiana nel modo seguente: "Egli reitera, al livello del processo di riproduzione sociale, le differenze strutturali tracciate a livello concettuale tra agire comunicativo e agire razionale rispetto allo scopo, differenziando, nella società, le sfere sociali a seconda di quale dei due tipi d'azione sia in essa predominante; in questo modo egli inavvertitamente trasforma la distinzione analitica in una distinzione di ambiti fenomenologici empirici" (A. Honneth, 1985, p. 282; tr. it. p. 335).

comunicativa-simbolica, rappresenta invece un luogo di agire calcolante, strategico, strumentale, di scambi di servizi, lavoro, denaro e sesso basati sullo sfruttamento, spesso anche un luogo di aperta coercizione e violenza.⁸³ Nella prospettiva di una teoria della reificazione, illuminante si rivela il testo di Eva Illouz (1997), che indaga la relazione di coappartenenza tra la “reificazione dell’amore romantico” all’interno del sistema tardo-capitalistico e la “romanticizzazione delle merci” in seguito all’affermarsi di un certo tipo di discorso amoroso intorno agli anni ‘20. Reificazione viene qui intesa come quel “processo nel corso del quale le nascenti rappresentazioni dell’intimità e della sessualità” si determinano “attraverso una nuova industria e nuove tecnologie del tempo libero (come per esempio l’auto, il cinema). Gli appuntamenti romantici sono “incorporati entro limiti spaziali, temporali e artificiali” determinati da tecnologie e forme del tempo libero offerte da industrie sempre più potenti.⁸⁴ Le relazioni interpersonali ascrivibili all’amore romantico non possono pertanto essere considerate in alcun modo un mondo a se stante, ad esempio, appunto, come tratto della *Lebenswelt*.⁸⁵

Come fa notare ancora la Cooke, Habermas non è lontano da questa prospettiva; almeno, se non ammette la compenetrazione tra logica sistemica con la logica orientata all’intesa, sembra incline a vedere l’intreccio tra agire comunicativo e agire strategico all’interno delle relazioni del mondo vitale. Nel rispondere alle critiche rivoltegli proprio contro la teoria sociale bidimensionale, scrive Habermas:

Poiché tuttavia il mondo della vita non fornisce in nessun modo l’immagine innocente di ‘sfere di comunicazione libere dal potere’, le presupposizioni dell’orientamento all’intesa sono soddisfatte solo in circostanze inverosimili di forme di vita non repressive senza riserve, ovvero in assenza di inganni e autoinganni. Altrimenti l’integrazione sociale si compie secondo norme di dominio (*Herrschaftsnormen*) che sublimano la violenza e secondo una formazione linguistica del consenso, che soddisfano le condizioni *dell’agire strategico latente*.⁸⁶

Questo è il passo in cui Habermas si rivolge più esplicitamente contro la tesi di una netta separazione, a livello sociale, tra ambiti regolati secondo logiche diverse – o meglio, contro la tesi della “protezione” aprioristica del mondo della vita di contro a logiche non

⁸³ Cfr. Fraser (1985) e, recentemente, Allen (2008; p. 104 e seg.).

⁸⁴ E. Illouz, 1997, p. 79. Secondo Honneth, invece, attualmente il modello tradizionale-patriarcale di famiglia è stato superato da una forma di relazionalità famigliare “democratica” (A. Honneth, 2011, p. 308), caratterizzata dalla “realizzazione di una promessa normativa che ha accompagnato come un’ombra permanente la famiglia moderna fin dai suoi inizi nell’idea dell’amore romantico” (*Ivi*, p. 295), la promessa cioè che ciascun componente della famiglia sia considerato, nella sua particolarità, uguale a tutti gli altri e riconosciuto e soddisfatto nei propri bisogni e interessi. Questo significa “naturalmente anche una crescita nel bisogno di comprensione (*Verständigung*) comunicativa.” (*Ivi*, p. 298).

⁸⁵ Cfr. anche E. Illouz, 2011.

⁸⁶ J. Habermas, 1986a, p. 383.

comunicative. È interessante notare come qui la “formazione linguistica del consenso” sia associata a una pratica comunicativa e normativa che ha a che fare con le pratiche del dominio; Habermas non procede in questa direzione, ma qui ammette che la comunicazione sia un modo di riproduzione di pratiche connesse all’*Herrschaft*.⁸⁷ Il dominio quest’ultima non si esaurisce dunque in una logica non comunicativa che viola quella comunicativa; è proprio quest’ultima che diventa, è dominio, *pur rappresentando allo stesso tempo la condizione per la sua messa in discussione*.⁸⁸

La tesi – che svilupperemo meglio in c), nonché nell’ultimo capitolo di questo lavoro – di una concezione ambigua della pratica comunicativa è simile ma non è identica alla tesi habermasiana della colonizzazione: non si tratta cioè propriamente di concepire le relazioni in senso “originariamente” comunicativo, relazioni che poi vengono distorte, contaminate a causa di una pressione esterna (da parte della natura, del mercato, degli imperativi del potere). Secondo l’intuizione che si vorrebbe qui sviluppare, la comunicazione deve essere concepita *ab origine* nella sua *doppia faccia*: allo stesso tempo, un discorso *del* dominio e un discorso che *critica* il dominio.

Vediamo ora come Habermas fornisca preziose indicazioni a questo riguardo nelle sue (implicite) tesi sulla reificazione in *Erkenntnis und Interesse*.

3.3 Patologia e reificazione della comunicazione

Nella sezione precedente sono emersi due problemi principali che mettono un’ipoteca sulla validità della teoria della reificazione come teoria della colonizzazione. Si tratta di quelle che sono le due difficoltà fondamentali legate alla tesi dell’*Entkoppelung* tra *System* e *Lebenswelt*: in primo luogo, la difficoltà di individuare il criterio per stabilire, sia dal punto di vista descrittivo che da quello normativo, la cesura tra le due sfere sociali; e secondo, la difficoltà nel concepire una sfera sociale di agire comunicativo “puro”, del tutto *herrschaftsfrei*, sottratto a logiche strategiche, sistemiche e strumentali.

Proviamo ora a radicalizzare questo ultimo punto tramite un’indagine delle difficoltà concettuali nel concepire la comunicazione secondo un modello di puro agire razionale. Questo tema era già stato introdotto in 2.3, nella sezione dedicata alla forma patologica o

⁸⁷ Questo passo richiama esplicitamente quello già segnalato nel capitolo precedente, dove Habermas, nel suo dibattito con Gadamer, afferma che “il linguaggio è anche uno strumento di dominio e di potere sociale. Esso serve a legittimare l’organizzazione dei rapporti di potere. [...] il linguaggio è anche ideologico (J. Habermas, 1971a, pp. 52-53; tr. it. p. 67).

⁸⁸ Sarebbe qui opportuno, per maggior precisione, fare una distinzione tra “dominio” e “potere”, ma per questo rimandiamo all’ultimo paragrafo dell’ultimo capitolo.

distorta di comunicazione. In quel contesto, la patologia comunicativa era stata associata alla categoria di agire latentemente strategico, che rappresentava un interessante *ibrido* tra una forma di agire orientata all'influenza diretta sull'interlocutore e una forma di agire composto da scambio e valutazione di ragioni, sulla base di certi presupposti etici e universalistici. Una tale teoria della patologia comunicativa, solo abbozzata, costituisce, da una parte, l'infrastruttura teorica della teoria delle patologie sociali – in quanto spiega che cosa succede al meccanismo comunicativo nel momento in cui la sfera sistemica prevarica quella simbolico-vitale – e dall'altra, un possibile correttivo per le aporie in cui s'imbatta la versione sociologica del discorso sulle patologie, basata su una teoria della società bidimensionale.

Per sviluppare ulteriormente questo tema, torniamo ora a *Erkenntnis und Interesse*, dove Habermas fa interagire psicanalisi e teoria sociale tratteggiando una griglia di riferimento per l'analisi della comunicazione sistematicamente distorta, e quindi della patologia comunicativa,⁸⁹ fornendo interessanti suggestioni per pensare la prassi comunicativa nella sua costitutiva ambivalenza.

Il quadro teorico generale in cui si situa quest'analisi è costituito da una ricostruzione, antropologica e storico-filosofica, dei tre *tipi di relazione* in forza delle quali il soggetto umano (l'umanità intera) si costituisce, e di quegli *interessi* basilari, strutturali, che regolano tali relazioni. I due tipi principali di relazione sono la relazione tra il soggetto e la natura esterna – presieduta da un interesse di controllo, manipolazione, sfruttamento – e la relazione tra diversi soggetti – dominata da un interesse alla comprensione reciproca. Il terzo tipo di relazione è quello del soggetto con la sua natura interna. Costituendosi all'interno dei rapporti di dominio e potere (*Herrschaft*), questo terzo tipo di relazione si forma sotto il segno della repressione e della coercizione. Nell'ultimo paragrafo del primo capitolo, in un passaggio in cui tramite Marx viene esposta l'idea di gnoseologia come teoria sociale critica, la categoria del *kommunikatives Handelns* viene esplicitamente utilizzata per designare quella costellazione normativa che, affidandosi al “potere delle istituzioni (*Gewalt von Institutionen*)” decide “su come vengono distribuiti fra i membri competenze e risarcimenti, obblighi e oneri del bilancio sociale.” Qui dunque, a differenza che altrove, l'agire comunicativo è quel medium in cui si compone il quadro istituzionale che “determina la misura di una repressione attraverso la potenza naturale della dipendenza sociale e del dominio (*Herrschaft*) politico.”⁹⁰

⁸⁹ T. McCarthy, 1978, p. 198 e seg.

⁹⁰ J. Habermas, 1968-1973, p. 71; tr. it. p. 55.

Perché il dominio ha carattere linguistico? Si può dire che il dominio, che qui viene a coincidere per Habermas soprattutto con la “repressione della propria natura interna”, consiste essenzialmente nell’esclusione *dal vaglio intersoggettivo pubblico* di certi contenuti linguistici, che esprimono bisogni, desideri, *avanzano pretese*. Tali contenuti indesiderati sono confinati in un’interiorità inaccessibile, sia all’io che agli altri, per cui si irrigidiscono in “simboli scissi”, in “relazioni grammaticali oggettivate”. Tali costrutti linguistici strutturano, o contribuiscono a strutturare *discorsi* che *riproducono* le relazioni di dominio e non aprono possibilità alternative, non consentono di riflettere criticamente né sul dominio esteriore né sull’identità personale del soggetto, che si struttura, tramite processi di socializzazione, tra le maglie delle relazioni di dominio. Sono simboli e relazioni che “vigono dietro le spalle dei soggetti” e allo stesso tempo lo “vincolano” materialmente. E questo ci ricollega all’idea di reificazione: tali contenuti linguistici repressi, cioè “esclusi dalla comunicazione pubblica”, agiscono come un potere, una violenza *naturale* sul soggetto e sulle relazioni intersoggettive che costituiscono il sociale, laddove invece la loro “essenza” linguistica dovrebbe al contrario permetterne l’articolazione, espressione, esplicitazione – il loro riconoscimento all’interno di un processo dialogico in cui bisogni e pretese possano essere discussi in vista del raggiungimento di un consenso collettivo, cioè, di una (re-)definizione della situazione sociale in cui tutti possano riconoscersi. La reificazione è propriamente ciò che impedisce una tale comunicazione intersoggettiva pubblica.⁹¹

Curiosamente, Habermas qui non introduce, come ci si potrebbe immaginare, un terzo interesse come interesse ed espressione del dominio – cioè non indaga quale interesse spinga le relazioni di dominio a reprimere la natura interna⁹²; introduce invece l’interesse opposto, l’interesse alla liberazione dal dominio. Questo costrutto configura la storia dell’intera umanità come progressivo percorso di autoriflessione emancipativa, cioè di liberazione di contenuti linguistici repressi e instaurazione/restaurazione del

⁹¹ Come vedremo nel capitolo 5, potrebbe essere fruttuoso per una prospettiva critica sviluppare questa idea di reificazione nella cornice della ricostruzione habermasiana di norme e procedure della democrazia deliberativa. Come vedremo invece nel capitolo 6, l’idea di “pubblicità” (*Öffentlichkeit*) non deve essere intesa come garanzia di non reificazione, cioè l’entrare nello spazio pubblico di discussione non rappresenta di per sé il superamento della condizione patologica-reificata-reificante. La stessa sfera pubblica può infatti riprodursi secondo dinamiche distorte; anzi, essa è proprio il luogo dove si dipanano queste distorsioni, i discorsi del dominio.

⁹² Il fatto che all’Habermas di *Erkenntnis und Interesse* manchi una compiuta teoria del dominio, o delle istituzioni, o delle sfere economiche e politiche, che spieghi come e perché si generano patologie comunicative a livello sociale, gli impedisce a dire il vero anche una compiuta teoria della reificazione. Quello che sulla base delle suggestioni di quest’opera si può ricostruire è soltanto un’infrastruttura concettuale di una tale teoria.

rapporto comunicativo intersoggettivo non deformato e non coercitivo: come per Freud il significato di emancipazione può essere sintetizzato nella sua famosa formula: “dove era l’Es, deve diventare io”, per Habermas emancipazione può essere intesa così: dove era comunicazione distorta, deve diventare comunicazione libera dal dominio. È soprattutto nel riprendere e rielaborare la psicanalisi freudiana, appunto, che Habermas sembra fornirci maggiori indicazioni per una teoria della reificazione come patologia comunicativa.

Come si origina la comunicazione distorta, o patologica? Secondo la disciplina psicanalitica, o ermeneutica del profondo, questo tipo di comunicazione è quella in cui il soggetto inganna se stesso, perché non esprime né riconosce (e non potrebbe farlo) dei contenuti latenti che appartengono all’inconscio, definito come “territorio straniero interno”. Per usare un vocabolario marxiano, il soggetto è estraniato, alienato a se stesso, ma il suo se stesso estraniato è dentro di lui – l’uomo è estraniato a se stesso in se stesso; il luogo di oggettivazione del proprio se stesso alienato è il suo inconscio. Ai contenuti inconsci deve essere però attribuita “una forte spinta verso l’alto, una urgenza a penetrare nella coscienza”:⁹³ essi possono sempre trovare cioè, secondo Freud, una via per uscire allo scoperto, per accedere alla coscienza. Questa via si concretizza in disturbi ed errori del linguaggio e del comportamento, che vanno dai più innocui (atti mancati) ai più patologici (sintomi). Questi segni, in cui l’inconscio si manifesta ex-negativo, sono pensati da Habermas con una metafora che rivela la natura linguistica ed ermeneutica della psicanalisi, vale a dire come “cicatrici di un testo rovinato davanti al quale l’autore si trova come davanti a un testo per lui incomprensibile”.⁹⁴ La versione non patologica di un tale testo è per Freud, com’è noto, il sogno: l’interpretazione dei sogni costituisce pertanto il modello per l’autoriflessione, cioè per il “rischiaramento di connessioni di senso patologicamente deformate”.⁹⁵ Nell’interpretare un sogno, si capisce quando ci s’imbatte in un contenuto latente, inconscio, a causa della resistenza (*Abwehr*) che s’incontra nel processo di interpretazione. Il fatto che ci sia una resistenza nel far emergere (linguisticamente) certi contenuti dimostra che in quel punto è all’opera una censura, che a sua volta deriva da un meccanismo di difesa e rimozione. Certi contenuti (desideri, impulsi) sono rimossi dal piano cosciente, cioè non viene concessa loro alcuna possibilità di espressione e realizzazione, perché rappresentano pericoli, minacce per

⁹³ S. Freud, 1944, p. 75.

⁹⁴ J. Habermas, 1968-1973; p. 269; tr. it. p. 214.

⁹⁵ *Ivi*, pp. 269-270; tr. it. p. 215.

l'ordinamento dell'io e della società.⁹⁶ La resistenza all'interpretazione, più propriamente, segnala un conflitto: un conflitto tra il contenuto inconscio che preme per trovare soddisfazione, e un'istanza limitante che – scrive Habermas

impedisce la trasformazione delle motivazioni non desiderate mettendo fuori circolazione le corrispondenti interpretazioni, cioè rappresentazioni e simboli. Questa circolazione consiste di interazioni in gioco che sono legate alla pubblicità della comunicazione del linguaggio corrente. Le istituzioni della circolazione sociale permettono solo determinati motivi di azione; ad altri [...] è impedita la strada all'azione manifesta vuoi mediante violenza diretta dell'avversario, vuoi mediante la sanzione delle norme sociali riconosciute. [...] La strada psichicamente più efficace per rendere inoffensive le disposizioni di bisogno indesiderate è l'esclusione dalla comunicazione pubblica delle interpretazioni, che ad esse sono legate – appunto la rimozione.⁹⁷

Significativamente, la rimozione è definita come ciò che sottrae certi contenuti inconsci (bisogni, desideri) alla “comunicazione pubblica”, ovvero alla possibilità di un'articolazione discorsiva, intersoggettiva, trasparente. L'esclusione dalla comunicazione pubblica costringe i contenuti inconsci a esprimersi in “simboli incomprensibili”, “devianti” che sono tali perché non obbediscono alle regole grammaticali della lingua corrente, alle norme dell'agire e ai modelli d'espressione culturalmente usati.⁹⁸ la comunicazione di questi contenuti avviene pertanto in forme che certamente rompono con le forme di espressione e di azione normali, consuetudinarie, abituali, ma che allo stesso tempo servono alla conservazione della normalità.⁹⁹ Si devono individuare a questo proposito due accezioni di “normalità”: la comunicazione pubblica può essere definita come “condizione normale” nel senso di una condizione comunicativa *normalizzata*; solo le condizioni per una comunicazione *non* distorta, che sono condizioni ideali, esprimono invece una “normalità” della comunicazione in senso normativo forte, come il “dover essere” della comunicazione.

Certi contenuti pulsionali secondo Freud devono essere rimossi perché “esagerati”, “pericolosi” per la società. Il meccanismo della rimozione è infatti un meccanismo sociale,¹⁰⁰ che s'identifica a livello psichico con l'istanza del super-io. Il super-io è l'autorità sociale prolungata intrapsichicamente, che internalizza una normatività sociale

⁹⁶ Si tratta per Freud in primo luogo della pulsione all'incesto.

⁹⁷ *Ivi*, p. 273; tr. it. p. 218.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 277-278; tr. it. p. 221.

⁹⁹ Cfr. J. Habermas, 1974, pp. 232-233.

¹⁰⁰ Ci si può anche spingere a leggere questa concezione habermasiana dell'inconscio in continuità con quella di Butler, secondo cui esso non è “pre-sociale, ma una certa modalità in cui ciò che è socialmente indicibile perdura. L'inconscio non è una realtà psichica purificata del suo contenuto sociale che di conseguenza costituisce un necessario squarcio nel dominio della vita sociale, conscia.” (J. Butler, 2000b, tr. it. pp. 154-155).

repressiva, proibitiva.¹⁰¹ Non è possibile ora neppure sfiorare la mappatura freudiana delle topiche, e del rapporto di somiglianza, complementarità o differenza tra Es e Super-io: ci si limiti a dire che il Super-io può essere pensato come una struttura inconscia che si costituisce nell'interazione con la realtà sociale esteriore; nell'Es invece sembrerebbero esserci pulsioni libidiche e distruttive, in qualche modo primordiali, originarie. L'interesse di Habermas è orientato unicamente a quella parte d'inconscio che ha a che fare con la repressione e il dominio sociale.¹⁰² In questo modo ci si può riferire *all'inconscio come seconda natura*, che è diventata tale tramite auto-oggettivazione:

Questo termine [l'inconscio] deve indicare la classe di tutte le coazioni motivanti, rese autonome di fronte al loro contesto, che muovono dalle disposizioni di bisogno non permesse socialmente e che si rivelano nella connessione causale fra la situazione della rinuncia originaria da una parte e i modi anormali del linguaggio e del comportamento dall'altra.¹⁰³

Cerchiamo di capire ora più nel dettaglio in che senso in *Erkenntnis und Interesse* viene usata la categoria del dominio e quale rapporto intrattiene con il fenomeno della reificazione.

A mio parere, quest'opera è attraversata da una certa tensione tra due diverse concezioni del dominio: un dominio strutturato secondo un asse verticale – che si concentra sul rapporto tra società e soggetto individuale –, e un dominio disposto su un asse orizzontale – che si concentra sulle dinamiche istituzionali (sistema del lavoro, divisione in classi). Secondo la prima variante, la patologia comunicativa è una patologia del soggetto *individuale*, causata da rapporti di dominio che impediscono una comunicazione autentica dell'individuo con se stesso e con gli altri. Si tratta dunque di una *patologia dell'intersoggettività* che si ripercuote poi a sua volta sulle strutture sociali oggettive, mettendo così capo a un circolo: le strutture sociali provocano patologie individuali, che

¹⁰¹ *Ivi*, p. 296-300; tr. it. p.p. 236-239. Come spiegherà successivamente Habermas, è nel *Verständigungsprozess* che diviene possibile la separazione tra autorità esterna internalizzata e, kantianamente, autorità soggettiva autonoma; è nella comunicazione comunque che si apre la possibilità della presa di posizione contro il primo tipo di autorità da parte del secondo (cfr. J. Habermas, 1974, p. 241).

¹⁰² Come già detto, Habermas non indaga però sufficientemente quale *interesse sociale* sta alla base della repressione. Oscillando tra Marx e Freud, Habermas oscilla qui tra una spiegazione basata sulla teoria delle classi, secondo cui l'interesse del dominio sarebbe quello della classe dominante capitalista, e una spiegazione per così dire funzionalistica (portata poi avanti nella *Theorie*), secondo cui l'interesse sarebbe quello sistemico della conservazione e riproduzione della società, interesse che può essere perseguito solo sulla base di un consenso comune che orienta l'agire intersoggettivo, senza che venga lacerato da spinte egoistiche pulsionali eccessive.

¹⁰³ J. Habermas, 1968-1973, p. 330; tr. it. p. 263.

sono patologie comunicative,¹⁰⁴ le quali diventano patologie della comunicazione pubblica, sociale. Queste, a loro volta, rafforzano le strutture sociali responsabili delle patologie e ne impediscono la trasformazione.¹⁰⁵

Secondo l'altra variante invece la patologia è una patologia di una *soggettività idealisticamente intesa*, dove per soggettività si deve intendere quel macro-soggetto¹⁰⁶ che coincide con un'intera società, forma di vita, civiltà, addirittura con l'intera umanità. Com'è noto, questa idea di un macro-soggetto – capace, nella sua forma unitaria e compatta, di auto-riflessione ed emancipazione, è stata abbandonata da Habermas pochi anni dopo la pubblicazione di *Erkenntnis und Interesse*, e non sembrerebbe oggi più recuperabile in alcun modo.

Dal momento che lo scarto tra queste due concezioni del dominio – dato innanzitutto dalla differenza tra i due tipi di soggettività (l'individuo, l'intera umanità) – le rende relativamente indipendenti l'una dall'altra, è forse possibile abbandonare senza remore la concezione orizzontale¹⁰⁷ per soffermarsi su quella intersoggettiva e verticale, più fruttuosa per la nostra analisi.

Secondo quest'ultima concezione, dunque, è la psiche del soggetto a essere abitata dal conflitto tra libertà e coercizione: il soggetto è scisso internamente tra due tipi di linguaggio, quello dell'io, accessibile pubblicamente, e quello “privato” dell'inconscio, che comunque retroagisce sul linguaggio dell'io e sulle sue azioni. Nel paragrafo 10, dove Habermas getta più esplicitamente le basi per una teoria della patologia comunicativa come reificazione, viene toccata una questione importante: anche nel caso patologico

¹⁰⁴ Per Butler le identità di genere vengono costruite precisamente all'interno di questo asse “verticale” del dominio, tramite internalizzazione di proibizioni sociali (proibizione all'incesto, prevalentemente) che si solidificano in tabù. Cfr. la trattazione butleriana, su questo punto, di Freud: J. Butler, 1990, pp. 57-65. Nel linguaggio habermasiano, si potrebbe dire che qualsiasi identità di genere cristallizzata, non passibile di (ri)-problematizzazione e (ri)-definizione, è una forma di identità patologica.

¹⁰⁵ È questa concezione del dominio, che si dispone lungo l'asse verticale io-società e che metta capo al circolo patologia individuale–patologia sociale, che permetterebbe di ripensare quella che per Celikates è la *complementarietà* tra teoria critica e psicanalisi (R. Celikates, 2009, pp. 202-203; 208-209).

¹⁰⁶ “Il genere umano trova soluzioni collettive per il problema della difesa che somigliano in qualche modo alle soluzioni nevrotiche sul piano individuale. Le stesse costellazioni che spingono il singolo nella nevrosi muovono la società alla fondazione di istituzioni [...] Come la coazione a ripetere dall'interno, così la costrizione istituzionale provoca dall'esterno una riproduzione di comportamento uniforme, sottratta alla critica e relativamente rigida.” (J. Habermas, 1968-1973, pp. 334-335; tr. it. p. 267).

¹⁰⁷ A questa concezione è dedicato soprattutto l'ultimo paragrafo dell'opera. Anche se, a mio avviso, in *Erkenntnis und Interesse* queste due forme di dominio rimangono grossomodo separate, non è escluso certo che si possa stabilire una connessione tra le due a patto che si riesca a trovare un'interpretazione non metafisica, non idealistica e non universalistica della diagnosi secondo la quale la società sarebbe “malata”, “nevrotica”. Una proposta potrebbe essere quella della sinergia tra una diagnosi delle patologie sociali (Habermas, Honneth) e una ricostruzione delle trasformazioni dello “spirito del capitalismo” (Boltanski-Chiapello) e dei suoi paradossi (Cfr. A. Honneth, M. Hartmann, 2004; mi pare comunque che Honneth e Hartmann mantengano in questo saggio la distinzione metodologica tra sistema e mondo della vita, come risulta evidente nell'ultima parte dell'articolo, ove si vuole distinguere nettamente tra “amore romantico” e un'economia delle relazioni di scambio in ambito erotico e famigliare).

limite, quello del nevrotico, l'“intersoggettività dell'intendersi quotidiano”, ovvero il regime comunicativo *normale*, viene *mantenuta*, sebbene al prezzo del disturbo della comunicazione con se stesso, in se stesso. Dice Habermas:

Quando la limitazione della comunicazione pubblica, istituzionalmente necessaria nei rapporti di dominio (*Herrschaft*) non deve tuttavia toccare l'apparenza (*Schein*) dell'intersoggettività di un agire comunicativo senza costrizione, i confini della comunicazione devono essere eretti all'interno dei soggetti.¹⁰⁸

Ciò che è interessante in questo passaggio è ciò che viene detto della forma pubblica, “normale” dell'agire comunicativo: essa, *nella misura in cui deve essere conservata a dispetto della salute e dell'unitarietà del soggetto*, è solo un'apparenza, cioè non corrisponde ad un “autentico” processo comunicativo intersoggettivo,¹⁰⁹ che si basa – come spiegherà diffusamente Habermas nei suoi successivi scritti dedicati alla pragmatica formale e all'etica del discorso – su una serie di norme razionali e morali, ad esempio l'orientamento ad una comune intesa e non all'imposizione di un interesse particolaristico, e la non esclusione di alcuna voce o argomento. Ecco dunque che una tale forma di comunicazione pubblica “normale”, che ricorda la forma di agire strategico latente spiegata nella *Theorie*,¹¹⁰ è proprio ciò che sembrerebbe mescolare le sfere di agire e linguaggio del sistema e del mondo della vita.

Erkenntnis und Interesse è un'opera interessante perché propone diverse accezioni del concetto di comunicazione. Oltre ad un'accezione normativamente molto impegnata, che negli scritti successivi prenderà piede soprattutto sulla scorta dell'idea di “situazione linguistica ideale” o di *Diskurs* morale, e all'accezione di comunicazione patologicamente distorta, che sembra contraddire una normatività “puramente” comunicativa, compare qui una terza accezione, quella all'opera nella pratica dialogica terapeutica. La pratica psicanalitica viene ricostruita qui da Habermas come ciò che permette la mediazione tra linguaggio privato inconscio e linguaggio pubblico normale: questa mediazione, quel processo autoriflessivo e emancipativo che fa riemergere sulla superficie della coscienza i contenuti psichici rimossi, (ri)consegnandoli ad una dimensione intersoggettiva di discussione e critica, è dunque a sua volta un processo comunicativo. L'interpretazione che tenta di sciogliere e comprendere i simboli incomprensibili è una pratica non

¹⁰⁸ J. Habermas, 1968-1973, pp. 279; tr. it. pp. 222-223.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 285; tr. it. p. 227.

¹¹⁰ Sul concetto di comunicazione pubblica latentemente strategica si veda anche il concetto di “organizzazione esteriore del discorso”, in cui si articolano connessioni istituzionali asimmetriche (J. Habermas, 1974, p. 242).

monologica ma dialogica, intersoggettiva, in cui l'analista ma anche il paziente prendono parte attivamente.¹¹¹ Essa è inoltre una pratica che avviene in una situazione di particolare libertà, una sorta di zona franca in cui “la pressione delle sanzioni sociali è abolita per quanto possibile per tutta la durata della comunicazione tra medico e paziente”.¹¹² Questo tratto designa il luogo della critica – secondo un’accezione di critica come auto-riflessione – come *luogo libero dal dominio*.

Qui sorge però un problema: se la critica (auto-critica del soggetto individuale o collettivo) è un atto “attraverso il quale il soggetto si svincola da una posizione in cui era divenuto oggetto”,¹¹³ cioè un atto di superamento della reificazione e di instaurazione di una situazione libera dal dominio, come può essere questa stessa situazione libera dal dominio il “luogo” in cui avviene la critica, la sua condizione di possibilità? Questa aporia è acuita da ciò che *Erkenntnis und Interesse*, a differenza degli scritti successivi di Habermas, mette in luce: e cioè il fatto che la critica (una critica comunicativa) si rivolge proprio contro qualcosa che si da e si riproduce a sua volta in forma comunicativa. Stando al linguaggio della psicanalisi i meccanismi di difesa, fuga e rimozione, e i sintomi risultanti, infatti, sono affari linguistici. Questa seconda faccia della comunicazione – la comunicazione come patologia – non verrà poi, purtroppo, adeguatamente sviluppata da Habermas, nonostante egli rimproveri Freud proprio per non aver dato forma linguistica alla sua teoria.¹¹⁴ Habermas si ripropone qui proprio di gettare le fondamenta per una teoria del linguaggio che serva da base ad una teoria socio-psicanalitica critica. Questa teoria viene qui chiamata metaermeneutica. Essa

tratta una connessione [...] fra *deformazione del linguaggio e patologia del comportamento*. Essa presuppone con ciò una teoria del linguaggio, il cui compito è chiarire la validità intersoggettiva di simboli e la mediazione linguistica di interazioni sulla base del riconoscimento reciproco, come pure di rendere comprensibile l’assuefazione socializzante nella grammatica dei giochi linguistici in quanto processo d individuazione. [...] I *simboli scissi* e i *motivi respinti* dispiegano il loro potere sulla testa dei soggetti e impongono appagamenti sostitutivi e simbolizzazioni compensative. [...] Sono le interazioni nascoste e deviate che si sono cambiate da motivi consci in cause e che sottopongono l’agire comunicativo alla causalità di rapporti di origine naturale.¹¹⁵

In questo passaggio emerge in modo abbastanza chiaro l’idea di reificazione che, pur implicitamente, ha in mente Habermas. La comunicazione è disturbata perché a certi

¹¹¹ J. Habermas, 1968-1973, p. 280; 285; 287-288; tr. it. p. 223; 227; 229.

¹¹² *Ivi*, p. 306; tr. it. p. 244.

¹¹³ *Ivi*, p. 302; tr. it. p. 241.

¹¹⁴ *Ivi*, pp. 291-295; tr. it. pp. 332-335.

¹¹⁵ *Ivi*, pp. 311-312; tr. it. pp. 248-249.

contenuti linguistici, quelli inconsci, quelli che rappresentano istanze minacciose per l'ordine sociale e per l'io, viene negato il loro "essere" linguistico; a loro cioè non è permesso di entrare in un ordine autenticamente intersoggettivo, e quindi trasformativo, di discussione. Ed è questo che reifica tali contenuti, li cristallizza in *pattern* fissi, bloccati, che giungono a determinare in modo *causale* il comportamento del soggetto. Ciò che si costituisce in rapporti di dominio sociale assume così la potenza (apparente) della legislazione naturale, mettendo capo a un ordine normativo eteronomo, naturalizzato. In questo senso può essere interpretata la battuta di Lukács (poi ripresa da Butler) che afferma: "la natura è una categoria sociale."¹¹⁶

In base alla teoria del dominio stabilita secondo l'asse io-società, riassumendo, la comunicazione diviene patologica nel momento in cui reprime certi contenuti soggettivi, impedendone così l'articolazione intersoggettiva, tramite scambio di ragioni. Questo, oltre a generare patologie individuali, genera anche patologie comunicative a livello strutturale (sociale), nel momento in cui la comunicazione intersoggettiva pubblica – che, come vedremo, ha luogo nella cosiddetta *Öffentlichkeit* – si mostra apparentemente come comunicativa, quando è invece il risultato della rimozione di certi contenuti, ovvero reificata. Un tale concetto di *reificazione comunicativa* può essere pensata come al blocco, o all'interferenza di quel processo razionale intersoggettivo che dovrebbe in linea di principio poter mettere in discussione, rifiutare, modificare una qualsiasi norma o credenza appartenente al mondo della vita, inteso come background condiviso di ogni riferimento linguistico. Si può parlare di reificazione quando la possibilità della critica, data innanzitutto con il meccanismo comunicativo della valutazione delle pretese di validità, viene meno, non solo individualmente o casualmente ma in modo sistematico e strutturale, e le pratiche discorsive che costituiscono l'ossatura normativa del sociale fungono solo alla perpetuazione irriflessa e cieca di norme, ragioni, modelli di comportamento prefissati. Secondo il percorso che ho cercato di seguire fino a qui, allora, reificazione non è sostituzione di una logica comunicativa con una logica funzionalistica, bensì, per dirlo in una battuta dal sapore adorniano, una sorta di mutismo comunicativo connaturato allo "spirito oggettivo".¹¹⁷ Detto in altri termini: reificazione non è la violazione di una certa normatività – quella, ad esempio, che ci dice com'è fatta la "natura" umana –, ma quella situazione in cui viene meno la possibilità di prendere una

¹¹⁶ G. Lukács, 1922, p. 309; tr. it. p. 171; J. Butler, 1990, cfr sopr. I capitolo.

¹¹⁷ "L'ammutolimento è lo spirito oggettivo." (T. W. Adorno, 1951, p. 155; tr. it. p. 161).

posizione su questa normatività, di tematizzarla, cioè di rapportarsi in modo riflessivo a essa.¹¹⁸

Il venir meno della possibilità auto-critica e auto-riflessiva della normatività (comunicativa) cosifica i soggetti e le loro relazioni, dal momento che i significati o i concetti, le norme più o meno istituzionalizzate, le immagini di sé e le identità individuali e collettive a cui ci si riferisce nell'agire teoretico, scientifico, sociale, politico, morale, etico, artistico, etc., vengono iscritte in un ordine "naturalizzato", fatalisticamente immutabile, cioè indiscutibile, sottratto alla critica. L'oggetto di una teoria critica impostata su questa concezione della reificazione può essere pensato allora come quell'insieme di pratiche discorsive, comunicative – pratiche di socializzazione, di deliberazione politica e giuridica, pratiche scientifiche e tecnologiche, o di produzione simbolica – che sono solo apparentemente il risultato di un consenso e aperte alla discussione, ma che di fatto reiterano matrici fisse e impediscono la riflessione su di esse.

In *Erkenntnis und Interesse* sono presenti almeno due risposte al problema di come sia possibile il processo di auto-riflessione sui contenuti rimossi, inconsci e cristallizzati. Una risposta si situa lungo quella che avevamo chiamato "asse orizzontale" del dominio.¹¹⁹ In questa cornice, ciò che rende le norme sociali strutture di riproduzione del dominio è il loro rimanere "inconsce", cioè sottratte alla possibilità della critica, e quindi reificate. Le istituzioni e le norme hanno una struttura repressiva, secondo Habermas perché devono organizzare il sistema del lavoro in senso funzionale per l'intera società, distribuendo oneri e risarcimenti (illusori), stabilizzando il dominio mediante rinunce che non devono apparire come tali. Una critica del dominio, e la sua trasformazione, è comunque possibile, secondo questo tipo di teoria della società, con un progresso nella disposizione tecnica sulla natura, che permette di sollevare gli uomini, secondo gradi diversi, dalle necessità materiali, rendendo il sistema del lavoro meno repressivo e rigido. In questo modo, quei soddisfacimenti illusori e ingannevoli (falsa coscienza) con cui il dominio si legittimava, espressi in forme valoriali ideali (libertà, autonomia, uguaglianza) potrebbero esercitare il loro potere sulla realtà, cioè trasformarsi progressivamente da idealità illusoria a realtà:¹²⁰ "ogni passo sulla strada della realizzazione di un'idea, che è posta con la contraddizione di una comunicazione violentemente distorta è segnato dalla modificazione del quadro istituzionale e dalla distruzione di un'ideologia".¹²¹ La

¹¹⁸ Per questo, secondo Stahl, la reificazione è una "patologia del secondo ordine" (T. Stahl, 2011).

¹¹⁹ J. Habermas, 1968-1973, pp. 338-339; tr. it. p. 270.

¹²⁰ *Ivi*, pp. 339-340; tr. it. p. 271.

¹²¹ *Ivi*, p. 344; tr. it. p. 275.

contraddizione è quella data tra un contenuto espresso linguisticamente, e quindi in linea di principio aperto a discussione pubblica, e l'impedimento ad accedere a questa dimensione intersoggettiva – in altre parole: se vi è comunicazione, allora non può che essere comunicazione libera, reciproca, basata sul riconoscimento reciproco e l'inclusione di chiunque a qualsiasi cosa; se vi è comunicazione non può esserci comunicazione distorta.¹²² L'autoriflessione critica come emancipazione dell'intera umanità si ha dunque seguendo il processo dialettico tra contenuto ideale dell'illusione storicamente radicata e la sua realizzazione: una realtà cioè viene criticata in nome di quell'ideale racchiuso al suo interno ma attuato solo in forma di illusione. Emancipazione vorrebbe dire trasformazione dell'ideale da realtà illusoria a "realtà reale". Come si vede, questa giustificazione della critica al dominio reca in sé tracce di una filosofia della storia di cui Habermas ben presto si sbarazzerà.

L'altra strada è aperta invece da due fondamentali elementi freudiani: il dolore esperito dal soggetto malato, che si traduce immediatamente nel bisogno del suo superamento,¹²³ e il *fatto* che nell'inconscio *in sé* vi sia una spinta a palesarsi, a penetrare nella coscienza, a comunicare. Entrambi i due motivi sono ritradotti in Habermas nella sua teoria degli interessi. L'interesse al superamento della deformazione comunicativa è in Habermas l'interesse della ragione per eccellenza, l'interesse della ragione a liberarsi dall'irrazionalità, dall'illusione, dall'errore, dalla costrizione e ad affermarsi, nella storia, come ragione. Questo interesse assume le sembianze di un *fatto della ragione*, un presupposto indiscutibile della prassi umana, una sorta di "originario" che non necessita di problematizzazione ulteriore.

Questa mancanza di problematizzazione è però problematica. Come pensa giustamente Adorno, infatti: "Appartiene al meccanismo del dominio (*Herrschaft*) vietare la conoscenza del dolore che produce."¹²⁴ Questo non significa che viene negata l'*esperienza* del dolore: il dolore permane, ma non se ne può acquistare consapevolezza. È proprio questo, a vedere bene, che costituisce il *quid* del processo di reificazione: la reificazione di pratiche sociali significa esattamente sottrarre queste pratiche sociali alla possibilità di essere riflesse criticamente, di accedere alla coscienza. Ecco dunque che è proprio la reificazione a ostacolare quel movimento dialettico, descritto qui sopra, che per il giovane Habermas doveva costituire l'ossatura del processo di emancipazione del genere

¹²² Cfr. J. Habermas, 1974, p. 247.

¹²³ J. Habermas, 1968-1973, p. 286; tr. it. p. 228.

¹²⁴ Th. W. Adorno, 1951, p. 70; tr. it. p. 64. Nel lessico psicanalitico si potrebbe parlare qui di sintomi *egosintonici*, ovvero sintomi che non vengono riconosciuti dal soggetto come segni di dolore o disagio.

umano. La condizione di reificazione è propriamente ciò che impedisce il riconoscimento della contraddizione tra ideale e illusione – ciò che impedisce, in altre parole, la conoscenza del dolore, perché ne impedisce l’articolazione linguistica: con un linguaggio brandomiano, impedisce che il dolore implicito (la sua esperienza) divenga esplicito.¹²⁵

Una tale struttura diviene ben visibile proprio all’interno di una teoria della comunicazione patologica. Uno dei pregi di *Erkenntnis und Interesse* – un pregio sfortunatamente poco riconosciuto dalla critica e da Habermas stesso – è proprio quello di mostrare, attraverso una teoria della reificazione intesa nel senso della patologia comunicativa, quel meccanismo che impedisce la critica – e questo riveste una funzione critica fondamentale.¹²⁶ Come abbiamo visto, in quest’opera compaiono tre diverse concezioni di comunicazione: la comunicazione pubblica distorta, che funziona apparentemente sulla base di un orientamento all’intesa libero dal dominio e che di fatto è un meccanismo repressivo che riproduce il dominio¹²⁷; la comunicazione come forma d’interazione ideale, identificata come scopo ultimo del processo di critica ed emancipazione e che di fatto è però già data nella forma *dell’apparenza, dell’illusione*¹²⁸; infine, la comunicazione tra paziente e analista, che funge da modello per la prassi critica, cioè per la trasformazione della comunicazione distorta in comunicazione libera. La prassi critica si profila dunque come prassi comunicativa, orientata secondo un criterio dato da un’immagine di comunicazione ideale, operante all’interno di un contesto strutturato secondo relazioni comunicative patologiche, e che ha come oggetto proprio una tale patologia/reificazione della comunicazione (pubblica). La difficoltà qui sorge nel momento in cui il significato di reificazione/patologia rinvia proprio al meccanismo del blocco della comunicazione: non è dunque proprio ciò che deve essere sottoposto a critica, o se si vuole, il motivo per cui qualcosa deve essere criticato, a impedire la prassi critica? Per rispondere negativamente a questa insidiosa domanda, Habermas non può fare altro, stando a quanto visto fino a questo momento, che presupporre l’inalienabilità

¹²⁵ Per una teoria critica costruita proprio sul criterio dato dal concetto di “sofferenza sociale” si veda E. Renault, 2008.

¹²⁶ In questo modo, la condizione reificata e reificante assume contemporaneamente funzioni ideologiche (come in Adorno l’*Identitätsdenken*). In Habermas la sovrapposizione tra reificazione e ideologia è del resto comprensibile data la “natura” in primo luogo linguistica e razionale dell’uomo, oggetto della reificazione.

¹²⁷ Cfr. il passaggio già citato in J. Habermas, 1968-1973, p. 71; tr. it. p. 55.

¹²⁸ Questa forma però non può essere in alcun modo intesa come una forma comunicativa “originaria” che viene repressa nel corso del processo di civilizzazione; cfr. per una critica a questa impostazione l’argomento di Foucault contro l’ipotesi della repressione: (M. Foucault, 1976, p. 67; J. Butler, 1997, pp. 56-60). Per Habermas, del resto, il potenziale anarchico e polimorfo dell’agire comunicativo si esplicita proprio nel processo storico di razionalizzazione/modernizzazione.

di un nucleo di agire comunicativo puro, inerente alla società e/o alla soggettività individuale, che potenzialmente non risparmia nessuna pretesa di validità dal vaglio intersoggettivo. È questa la condizione che impedisce alla reificazione di farsi totale, e quindi ciò che ne permette la critica e il superamento.

Ma in che senso deve essere intesa questa inalienabilità, ovvero il primato del comunicativo? Come si è cercato di mostrare in questo capitolo, esso non può essere postulato dogmaticamente presupponendo la positività, cioè la piena libertà dal dominio, di certe relazioni sociali – neppure di quelle di cui la *Lebenswelt* è intessuta. Questo significa anche ammettere che la relazione comunicativa non è solo un modello riuscito di relazione sociale, ma anche un meccanismo del dominio, reificato e reificante. L'unica soluzione, dunque, è quella di guadagnare l'inalienabilità del comunicativo tramite ricostruzione trascendentale? Oppure è possibile anche dimostrare una dimensione socio-ontologica dell'agire comunicativo, una volta abbandonata la strutturazione bidimensionale della società che combina contraddittoriamente la prospettiva pragmatica-ermeneutica con quella sistemico-funzionalistica?

La prima soluzione, analizzata nel prossimo capitolo, punta a quella che potrebbe essere chiamata una trascendentalizzazione del luogo della critica all'interno della teoria morale. La seconda possibilità, invece, cerca di radicare socialmente un tale luogo, non più in senso sociologico o tramite una filosofia della storia e teoria del moderno, bensì in un senso più istituzionale-procedurale, ovvero giuridico-politico (capitolo 5).

4. TEORIA MORALE. LA CRITICA NEL *DISKURS*, IL DISCORSO DELLA CRITICA

Es gehört zur Moral, nicht bei sich selber zu Hause zu sein. (Th. W. Adorno, *Minima Moralia*)

If the 'I' is not at one with moral norms, this means only that the subject must deliberate upon these norms, and that part of deliberation will entail a critical understanding of their social genesis and meaning. In this sense, ethical deliberation is bound up with the operation of critique. (J. Butler, *Giving an Account of Oneself*)

4.1 Dall'agire comunicativo al discorso. Ideale vs. reale

Le strade battute fino a qui non sembrano aver fornito una via d'uscita del tutto soddisfacente dal dilemma con cui si deve confrontare ogni tentativo di giustificare un criterio valido di critica sociale. Il dilemma sussiste, come abbiamo visto, tra un modo trascendentente/ideale di determinare il criterio della critica e un modo immanente/fattuale: ogni modalità di determinazione del criterio s'imbatte in una difficoltà – rispettivamente, quella di postulare una “view from nowhere” astratta dai rapporti sociali, che rimane dunque cieca nei confronti di essi, e quella di un punto di vista così immanente da (rischiare di) essere complice delle dinamiche del dominio. Ciascuna delle due modalità dunque, per poter risolvere la propria difficoltà deve far appello all'altra. La *Theorie* può essere letta come un raffinato tentativo di trovare combinazione delle due modalità. Il concetto di comunicazione permette infatti, allo stesso tempo, di rendere ragione del piano dei rapporti sociali-fattuali (del mondo della vita), e di mettere a disposizione una risorsa ideale-controfattuale in grado di prendere posizione critica nei confronti di questo piano, e di trasformarlo.

Nella *Theorie* però il tentativo habermasiano di superare il dilemma, responsabile tra l'altro del vicolo cieco in cui soccomberebbe (secondo Habermas) la teoria critica adorniana, non ha avuto pienamente successo. Le due difficoltà principali risiedono

nell'insufficiente chiarezza metodologica nello separare il consenso irriflesso dal consenso razionale, dovuta soprattutto a una concezione troppo invasiva di *Lebenswelt* (capitolo 2, cfr. soprattutto lo schema alla fine), e nell'impossibilità di guadagnare una dimensione ontologica, uno spazio storico-sociale di fatto libero dal dominio in modo da fondare immanentemente la validità della critica (capitolo 3).

Un punto fermo è stato nondimeno guadagnato: ciò che permette di pensare la possibilità di una critica sociale valida, prima ancora di giustificarne i criteri, non può prescindere da un certo modo di funzionare dell'agire comunicativo. È nel meccanismo comunicativo, infatti, che è sempre insita la possibilità della critica (almeno quella *formale*).

È in grado un tale meccanismo comunicativo – da pensarsi però nella sua immanenza storica e sociale – a dare sufficiente garanzia contro le dinamiche *comunicative* del dominio? Il dominio, nella prospettiva che si sta qui affilando, può essere inteso come quella condizione sociale che strozza ogni possibilità riflessiva, e quindi di riconoscere il dominio stesso, di pensare smarcandosi dalle sue coordinate. Il dominio, nella sua accezione più formale e radicale, è ciò che attacca la possibilità stessa del suo riconoscimento, della sua articolazione linguistica. Ciò è emerso soprattutto nella ricostruzione delle tesi habermasiane sulla reificazione e la patologia comunicativa, che ha messo capo alla necessità di un apparato concettuale che permetta di pensare in modo più rigoroso la possibilità di una critica alle forme comunicative distorte.

Il tipo di giustificazione della validità del criterio della critica sociale che verrà analizzato in questo capitolo si rifà a quella determinazione quasi-trascendentale delle condizioni di validità del parlare che prende una forma più definita in relazione al tentativo habermasiano di “fondare l'etica nella forma di una logica dell'argomentazione morale”¹. In questo modo di giustificazione, la tensione tra il piano dell'idealità e quello della fattualità assume una connotazione specificamente pratico-morale, senza però voler mettere capo a un piano universale, astratto e “ultra-terreno” come fondamento della teoria critica. In questa prospettiva, la condizione di possibilità della critica sociale deve essere considerata come consustanziale alla struttura formale del procedimento comunicativo-argomentativo – ovvero a quelle procedure idealizzanti controfattuali che, “rozzamente” all'opera in ogni atto linguistico intersoggettivo, solo nel *Diskurs* vengono compiutamente esplicitate. A differenza di alcuni interpreti dell'etica del discorso

¹ J. Habermas, 1983b, p. 67; tr. it. p. 65.

habermasiana,² la prospettiva della pragmatica formale letta in chiave di teoria morale verrà assunta qui come riflessione epistemologica essenziale per il discorso della critica sociale: l'argomentazione (morale) diviene il (non-)luogo³ della critica nella misura in cui i suoi presupposti possono essere considerati le condizioni quasi-trascendentali di validità della presa di posizione critica e trasformativa.⁴ La teoria del discorso, nella sua versione morale, deve essere considerata “una teoria riflessiva che circoscrive chiaramente il proprio ambito. Essa mira alle condizioni di possibilità del processo emancipativo e non alla sua eventuale promozione, traduzione e attivazione pratica”.⁵

Il testo dove Habermas presenta per la prima volta esaurientemente il modo argomentativo quasi-trascendentale di giustificare il criterio critico è a mio parere „Vorbereitenden Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz“:⁶ qui Habermas inquadra proprio in un'ottica di teoria critica della società la differenza tra un *agire comunicativo* che funziona appoggiandosi a forme di consenso sociale solo *fattualmente valide* e il *Diskurs*, la modalità di agire comunicativo-argomentativo che fonda al contrario la validità dell'*Einverständnis*⁷:

Le norme fondamentali del discorso possibile (*mögliche Rede*) incorporate nella pragmatica universale racchiudono da questo punto di vista un'ipotesi pratica. A partire da questa, che deve essere spiegata e fondata in una teoria della competenza comunicativa, prende le mosse la teoria critica della società.⁸

In questo scritto, che insieme ad altri degli anni '70 incomincia ad elaborare le fondamenta del paradigma comunicativo poi compiutamente esposto nella *Theorie*, la ricostruzione della competenza comunicativa serve a rispondere alla domanda sulle condizioni di possibilità dell'intendersi intersoggettivo e, al contempo, dell'argomentazione volta a dirimere questioni conflittuali sia in riferimento all'ambito

² Per es. S. Benhabib, 1986, p. 283 e seg.

³ Si tratta di un *non* luogo perché, come vedremo, la determinazione della dimensione fattuale, reale, “spazio-temporale”, concreta della possibilità critica risulta problematica, almeno in sede teorica.

⁴ Vicino a questa posizione è Müller-Doohm, secondo il quale: “i *Diskurse* sono la cornice e allo stesso tempo la procedura della critica” (Müller-Doohm, 2000b, p. 93; cfr. anche *Ivi*, p. 85).

⁵ H. Brunkhorst, 2006, tr. it. p. 9.

⁶ J. Habermas, 1971b. Secondo Lafont (2009b) questo è il primo testo in cui Habermas imprime una svolta linguistica al discorso di fondazione della teoria sociale critica. Non si tratta propriamente di un testo di teoria della morale: il modo in cui Habermas introduce l'idea del discorso argomentativo deve però essere letta in continuità con la sua successiva tematizzazione dell'argomentazione morale nella *Diskursethik*. L'analogia che Habermas negli anni '70 e '80 stabilisce tra discorso teoretico e discorso morale, cioè tra la pretesa di verità e quella di giustezza, viene letta giustamente da Lafont in chiave di strategia anti-realistica (*Ivi*, p. 184).

⁷ *Ivi*, pp. 115-117; tr. it. p. 76-77.

⁸ *Ivi*, p. 141; tr. it. p. 94.

morale che a quello teoretico-oggettivo. Le condizioni che rendono possibile il parlare e l'intendersi ("le *Fundamentalnormen* del discorso possibile") sono le condizioni per la messa in discussione di una qualsiasi pretesa di validità, e dunque anche di quelle pretese che sorreggono, legittimandolo, un consenso sociale che si compone di un intreccio di pretese di potere, rappresentazioni del mondo cristallizzate, strutture sociali coercitive, egoistici interessi dominanti. Tali condizioni devono coincidere con norme e procedure che possono sottrarsi a un tale intreccio almeno in una certa misura e in un certo senso – almeno in quel senso secondo cui riescono a permettere di svelare un tale intreccio.

Secondo l'interpretazione quasi-trascendentale del criterio della critica proposta in questo capitolo, la possibilità di un *tale smarcamento rispetto a un consenso dato* deve essere rinvenuta in quelle condizioni idealizzanti del discorso che determinano le presupposizioni (*Voraussetzungen*) e le attese normative in forza delle quali è possibile comprendere che cosa voglia dire entrare in un processo argomentativo, cioè in un *Diskurs*.

La differenza tra *kommunikatives Handeln* e *Diskurs*, introdotta nelle "Vorbereitende Bemerkungen" e poi sviluppata soprattutto negli scritti habermasiani sull'etica e sulla morale, riecheggia la distinzione problematica tra *Verständigung* e *Einverständnis* che compare nella *Theorie*, ma che qui trova forse una più completa e persuasiva chiarificazione. O per meglio dire, la differenza tra un consenso irriflesso e ingenuo e un consenso valido in senso strettamente razionale, quindi il *gap* tra validità fattuale e validità ideale/controfattuale, verrà nell'analisi che segue non più concepita sulla base del momento puntuale dell'accordo raggiunto, bensì prendendo in considerazione il tipo di prassi, o di procedura, che permette il raggiungimento dell'accordo.⁹ Proveremo qui dunque a mettere in relazione i concetti di consenso ingenuo e consenso razionale con le categorie – definite in modo non certo chiaro e distinto in nessun testo habermasiano – di "*Verständigung*", "*Einverständnis*", "agire comunicativo" e "discorso argomentativo".

Mentre il *kommunikatives Handeln* procede sulla base della presupposizione "ingenua" della validità ("*Geltung*") delle "connessioni di senso" – che fungono da premesse accettate per il coordinamento intersoggettivo delle azioni –, il *Diskurs* si occupa esplicitamente di mettere a tema pretese di validità divenute problematiche.¹⁰

⁹ "Il consenso (*Konsens*) da solo non può mai essere il criterio né della verità né della validità morale. Filosoficamente rilevante è molto di più la razionalità della procedura che deve condurre al consenso (*Einverständnis*)." (S. Benhabib, 1995, p. 51).

¹⁰ J. Habermas, 1971b, p. 115; tr. it. p. 76.

Una pretesa di validità diventa problematica quando il consenso su cui si fondava – chiamato da Habermas in questo passaggio *Einverständnis* – si sgretola, perde quella coerenza data da una validità indiscussa e indiscutibile. Lo scopo principale (forse l'unico dichiarato esplicitamente da Habermas) del *Diskurs*, che sviluppa argomentativamente e intersoggettivamente i dubbi che mettono in discussione la pretesa, è quello – si badi bene – di ristabilire il consenso, di mettere capo a un nuovo *Einverständnis* che possa resistere, questa volta, alle obiezioni sollevate. Da un certo punto di vista, la perdita del consenso e la sua (ri)problematizzazione all'interno di un contesto argomentativo dovrebbero garantire il raggiungimento di un consenso più consapevole, ragionato, che non risulti da un'assunzione ingenua e acritica bensì da un processo esplicito di valutazione e scambio di ragioni. Molto acutamente però Habermas rileva come anche una *Geltungsanspruch* fondata discorsivamente, “non appena il risultato del *Diskurs* si riduce daccapo a connessioni d'azione”, non può che assumere nuovamente un “modo di validità ingenuo”.¹¹ Qui la *Verständigung* è intesa come quel processo, interno al *Diskurs*, che tende a ristabilire l'*Einverständnis* perduto – come un processo, quindi, animato da una sorta di istinto piuttosto conservatore che critico.¹² La *Verständigung* rappresenta dunque qui, si potrebbe dire, il momento più “comunicativo” all'interno del contesto argomentativo – cioè quel momento interessato al raggiungimento di una solida base semantica e normativa condivisa a livello intersoggettivo e sociale. Il consenso così ristabilito, che può essere ristabilito solo nel momento in cui, in teoria, si dimostri autenticamente fondato, cioè il risultato di un autentico processo razionale di discussione, può tornare daccapo a “consolidarsi”, a “rattrappirsi” (*verfestigen*) in un consenso (ancora, *Einverständnis!*) tradizionalmente predefinito e sottratto alla critica. In questo modo “un consenso apparentemente instaurato ‘razionalmente’ può essere ugualmente anche il risultato di una pseudo comunicazione”.¹³ Questa annotazione di Habermas è di cruciale importanza in un'ottica di teoria critica, e conferma da una parte le difficoltà discusse in

¹¹ *Ivi*, p.115; tr. it. p. 77, vedi nota 20.

¹² In un altro testo di questo periodo di elaborazione del paradigma comunicativo si legge: “La *Verständigung* è il processo che porta alla formazione (*Prozeß der Herbeiführung*) di un *Einverständnis* sulla scorta di quelle fondamenta *presupposte (vorausgesetzten Basis)* che sono costituite di pretese di validità riconosciute collettivamente (*gemeinsam*)” (J. Habermas, 1976a, p. 355). Mi sembra che qui venga sottolineata soprattutto la forza di legittimazione del consenso propria di pretese di validità già riconosciute e appartenenti allo sfondo linguistico condiviso (*Lebenswelt*), e non il momento di rottura con tali pretese. A sostegno di questa mia interpretazione, qualche riga sopra, Habermas aveva distinto due significati di *Verständigung*: un significato minimale, secondo il quale due soggetti comprendono un'espressione in modo identico, e un significato massimale, secondo cui l'accordo (*Übereinstimmung*) tra due soggetti si basa sul riconoscimento della giustezza (*Richtigkeit*) di un'espressione in riferimento ad uno sfondo normativo comunemente (*gemeinsam*) riconosciuto.

¹³ J. Habermas, 1970b, p. 152; tr. it. p. 311.

2.3 a proposito della separazione tra il piano ideale e quello fattuale della comunicazione, e dall'altra la struttura del meccanismo reificante e patologico del processo comunicativo. Si tenga comunque presente la seguente precisazione: che un accordo – valido di fatto e costitutivo di una certa matrice (sociale, culturale, politica) appartenente alla *Lebenswelt*, e quindi operante come sfondo di riferimento di azioni linguistiche – sia cristallizzato in un modo di validità irriflesso non è di per sé criticabile. Le cristallizzazioni sono necessarie, come abbiamo visto, al buon funzionamento di un qualsiasi scambio comunicativo, e dell'intera società. Criticabile è invece il venir meno della *possibilità* della messa in discussione e modifica di un tale accordo.

Come vorrei cercare di mostrare qui di seguito, nel trattare il discorso argomentativo morale, Habermas può disporre di risorse ulteriori per fondare la possibilità della disequazione tra piano fattuale e piano ideale-controfattuale, e dunque la possibilità che di ogni accordo fattuale si possa sempre in linea di principio chiedere, in contesti concreti determinati e spinti da motivazioni altrettanto determinate e contestuali, la *quid iuris*. Queste risorse devono essere rinvenute nelle *procedure* che determinano la buona riuscita di uno scambio comunicativo-argomentativo, ovvero quelle condizioni idealizzanti che permettono di capire che cosa vuol dire entrare in un contesto argomentativo.

Il punto di partenza per rendere ragione della possibilità dell'argomentazione prevede che le pretese di validità avanzate nell'atto linguistico all'interno di una situazione comunicativa non siano semplicemente comprese, ma anche pensate nell'ottica di un loro necessario "riscatto discorsivo (*diskursive Einlösung*)". O per meglio dire: la *comprensione* di una *Geltungsanspruch* significa *presupporre* che essa possa essere adeguatamente riscattata sulla scorta di buone ragioni approvate da ogni partecipante all'argomentazione. Il presupporre il soddisfacimento discorsivo non significa che esso debba avere *di fatto* luogo; è il presupporre stesso che svolge una funzione critica fondamentale, perché è la presenza (questa sì, di fatto) della presupposizione idealizzante che consente di distinguere un consenso "meramente estorto o illusorio" da un consenso veramente razionale:

Se è vero che possiamo distinguere un consenso (*Konsensus*) razionale, ovvero raggiunto discorsivamente, da un consenso meramente estorto o ingannevole solo in riferimento a una situazione linguistica ideale, perché altrimenti dovremmo rinunciare al carattere razionale del discorso (*Rede*); e se allo stesso tempo non si può stabilire univocamente in alcun caso empirico se una situazione linguistica ideale sia data o meno – allora rimane la seguente spiegazione: la situazione linguistica ideale non è né un fenomeno empirico né un

mero costruito, quanto piuttosto una presupposizione inevitabile che in un discorso (*Diskurs*) viene intrapresa reciprocamente.¹⁴

La procedura che permette la possibilità di un discorso razionale, quindi propriamente argomentativo intersoggettivo, viene pensata dall'Habermas degli anni '70 secondo un alto grado di idealizzazione. L'*ideale Sprechsituation* è una situazione argomentativa in cui la discussione può essere condotta senza alcun tipo di restrizione, né spazio-temporale (è allargata a qualsiasi apporto esterno proveniente da un qualsiasi angolo del mondo e si protrae potenzialmente all'infinito), né cognitiva (tutti i partecipanti dispongono di tutte le conoscenze, le informazioni e le capacità necessarie a confrontarsi con gli altri sullo stesso piano), né etico-politica (i partecipanti sono orientati al raggiungimento di un accordo in cui tutti possano indiscriminatamente riconoscersi, perché non è espressione arbitraria e unilaterale di valori, ideologie, interessi determinati), né legata al dominio (le differenze di classe, genere, razza, etc. non dispongono i partecipanti secondo relazioni asimmetriche). Più che definire la procedura del *Diskurs*, queste condizioni ideali sono le condizioni che permetterebbero di raggiungere l'*Einverständnis* come quell'*Einverständnis* che, non essendo implicato in alcun modo nelle trame del dominio, rappresenta la condizione di possibilità della sua messa in discussione.

Dove e in che modo deve essere collocata questa struttura ideale all'interno delle pratiche di una società? Habermas è molto chiaro – come si legge nella citazione precedente ma non solo – sul fatto che essa non sia un fenomeno empirico, non appartenga cioè al mondo dei fatti e delle pratiche sociali; essa non è neppure mera fantasticheria e finzione, bensì un presupposto inaggirabile sempre all'opera in qualsiasi tipo di prassi argomentativa, anche in quella più lontana dal modello ideale, e in quanto tale una “finzione operativamente efficace”¹⁵. Nel passo seguente, la materialità dell'elemento controfattuale necessario a comprendere la pratica comunicativa-argomentativa, nonché il suo ruolo critico, viene resa da Habermas con la metafora dell'“aculeo critico”:

Con il contenuto normativo dei presupposti comunicativi – idealizzanti, *ma* inevitabili – di una prassi attualmente esercitata, la tensione tra l'intelligibile e l'empirico entra nella sfera di ciò che si manifesta. 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.¹⁶

¹⁴ J. Habermas, 1972, p. 180.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ J. Habermas, 1988a, p. 55; tr. it. p. 51; cors. mio.

Anche se si tratta di un testo appartenente al periodo immediatamente successivo alla *Theorie*, ho voluto citare qui questo passo perché è forse quello più esplicativo riguardo alla struttura concettuale dell'*ideale Sprechsituation* letta all'interno di una cornice di teoria critica, ovvero il rapporto di tensione tra, kantianamente, "l'intelligibile e l'empirico"¹⁷. Questa tensione è resa bene dal "ma" messo in corsivo nella prima riga della citazione: l'idealità dei presupposti non li rende inutili finzioni, o peggio, nocive illusioni – come (in parte) voleva la tradizione del *Linkhegelismus* con cui si era identificata la tradizione critica francofortese fino a Habermas –; il loro essere necessarie le rende operanti anche a livello empirico-fattuale. Inoltre, almeno una parte della realtà (quella che si riproduce comunicativamente) non potrebbe essere compresa senza tali idealizzazioni. Si legga anche la seguente formulazione, appartenente a un testo molto più vecchio: "[la discussione razionale] *la presuppongo come un fatto (Faktum)*, perché ci troviamo sempre già all'interno di una comunicazione che ci deve condurre alla reciproca intesa. Ma questo fatto (*Tatsache*) empirico ha insieme il carattere di una *condizione trascendentale*".¹⁸

Negli anni '80 Habermas abbandonerà la categoria di situazione linguistica ideale,¹⁹ senza rinunciare però al significato critico insito nella sua *forma* di presupposto controfattuale. Al di là della possibile realizzazione fattuale di certe condizioni ideali, esse devono essere mantenute come "inevitabili", e in questa inevitabilità sta tutto il senso della loro reale e concreta efficacia.

Un effetto di realtà di tali condizioni ideali deve essere rinvenuto nella loro funzione di rendere possibile la critica a certe costellazioni sociali – rendendo così possibile lo spostamento dei confini tra ciò che è (viene concepito come) reale e ciò che non lo è. Si potrebbe dire che l'idealità della presupposizione è *costitutiva* della realtà sociale – che si riproduce comunicativamente – nella misura in cui *la costituisce come una realtà potenzialmente sempre modificabile*.²⁰

Ciò che dell'*ideale Sprechsituation* non viene invece più riproposto dopo gli anni '70 è il suo significato *utopico*, l'anticipazione di una forma di vita *giusta e conciliata*, libera da qualsiasi forma di dominio, e realizzabile nella storia. In quanto condizione

¹⁷ Cfr. anche J. Habermas, 1986b, p. 20; tr. it. p. 17.

¹⁸ J. Habermas, 1964, pp. 58-59; tr. it. p. 248.

¹⁹ Per un'analisi della traduzione dell'idea di situazione linguistica ideale nell'apparato di regole argomentative idealizzanti, cfr. S. Benhabib, 1986, p. 293 e seg.

²⁰ "Se volessimo (per assurdo) lasciar cadere il presupposto pragmatico secondo il quale noi possiamo convincere gli altri della validità delle pretese offrendo buone ragioni in loro supporto, la maggior parte delle nostre pratiche razionali perderebbero il loro senso [...]. Nella visione di Habermas questo vorrebbe dire l'eliminazione della nostra principale alternativa alla violenza, alla coercizione e alla manipolazione come mezzi per la risoluzione dei conflitti e il coordinamento sociale." (T. McCarthy, 1991, p. 195).

imprescindibile di ogni possibile discorso razionale, la situazione comunicativa ideale era definita come un’“apparenza (*Schein*) costitutiva”, e in questo allo stesso tempo “prefigurazione (*Vorschein*) di una forma di vita”²¹ che dovrebbe realizzare le condizioni ideali della relazione intersoggettiva comunicativa.²² “*Zum Vorschein bringen*” e “*Zum Vorschein kommen*” significano in tedesco “portare alla luce” e “venire alla luce”: il fatto che la situazione comunicativa ideale fosse secondo Habermas “*Vorschein* di una *Lebensform*” suggerisce l’ambiziosa idea che la società umana possa risolvere progressivamente i propri conflitti e contraddizioni approssimandosi a condizioni di vita sempre più libere dal dominio *proprio mediante discorsi argomentativi* – discorsi che, per quanto imperfetti, non possono non presupporre la condizione comunicativa perfetta. Come si vede, è qui all’opera ancora un paradigma critico modellato secondo il meccanismo dell’emancipazione autoriflessiva, che in Habermas assume connotazioni eminentemente comunicative. In un ambizioso paradigma come quello esemplarmente esposto in *Erkenntnis und Interesse*, la teoria critica non fornisce teorie che riflettono sulla e criticano la società, o meglio, l’intera umanità, bensì prospetta situazioni argomentative intersoggettive²³ nel cui medium l’umanità, riflettendo su se stessa, riesce ad emanciparsi.

Con la categoria, elaborata nell’ambito della pragmatica formale, della *Sprechsituation* ideale, Habermas specificherà poi quel criterio della critica al dominio, e dunque il motore del processo auto-riflessivo, che in *Erkenntnis und Interesse* si profilava in modo ancora troppo confuso: “Questa anticipazione [della situazione linguistica ideale] è di per sé la garanzia che ci è permesso collegare ad un consenso ottenuto fattualmente la pretesa di un consenso razionale; allo stesso tempo essa è il *criterio critico* in forza del quale ogni consenso ottenuto fattualmente può anche essere messo in discussione e quindi messo alla prova”.²⁴ E ancora:

Siamo comunque in grado non solo di esigere quel principio regolatore della comprensione, ma anche di fondarlo, soltanto se possiamo dimostrare che *l’anticipazione della verità possibile e della vita giusta è costitutiva* per ogni comprensione non monologicamente linguistica. [...] la critica, cioè una comprensione penetrante, che non si arresta agli accecamenti, *si orienta*

²¹ J. Habermas, 1972, p. 181.

²² Questa situazione intersoggettiva viene definita, sulla scorta di Apel, “comunità comunicativa (*Kommunikationsgemeinschaft*)”. “Dato che il discorso empirico è possibile solo attraverso le norme fondamentali del discorso razionale, la *discrepanza tra una comunità comunicativa reale e una inevitabilmente idealizzante* (anche se solo presupposta come ideale) *non è incorporata solo nell’argomentazione, ma già nella prassi di vita di un sistema sociale* – forse si lascia aggiornare in questa forma la dottrina kantiana del fatto della ragione.” (J. Habermas, 1973a, pp. 416-417; tr. it. p. 335, trad. modificata, cors. mio.)

²³ Il modello per una tale situazione non sembra poter essere meglio concretizzato che con l’immagine di un’aula seminariale universitaria di dimensioni mondiali.

²⁴ J. Habermas, 1972, p. 180; cors. mio.

*al concetto della convergenza ideale, e di conseguenza segue il principio regolatore del discorso razionale.*²⁵

Nell'abbandonare, già con la *Theorie*, e poi con gli scritti sulla *Diskursethik*, la carica utopica implicata dall'idealità della situazione linguistica o *Kommunikationsgemeinschaft*, Habermas abbandona soprattutto la speranza che questa *idea* essa possa totalmente e compiutamente accedere alla realtà della storia.²⁶ Distaccandosi da una tale versione del rapporto tra teoria e prassi, Habermas non lascia però cadere, come abbiamo detto, la pretesa che i presupposti idealizzanti controfattuali dell'agire argomentativo possano fungere da condizioni di possibilità e criterio²⁷ della prassi sociale critica.²⁸ Habermas certo non tematizza esplicitamente, negli scritti degli anni '80 e '90 dedicati all'etica del discorso, la ricostruzione dell'argomentazione morale come "funzionale" a una teoria critica della società – sembrerebbe piuttosto che dopo la *Theorie des kommunikativen Handelns* egli abbia voluto accuratamente abbandonare la sua eredità francofortese. Tuttavia, se si considera che nei testi sulla pragmatica universale-formale degli anni '70 Habermas stesso aveva messo in relazione, di sfuggita ma esplicitamente, la categoria di *Diskurs* (sia teoretico che morale) con un discorso di critica del consenso, pare più che plausibile continuare a indagare le riflessioni habermasiane sulla critica sociale anche nel campo della sua teoria morale.

Una precisione: la proposta di lettura seguita in questo capitolo non intende recuperare la carica utopica del costrutto della situazione linguistica ideale, né il modello habermasiano dell'emancipazione come auto-riflessione. Come molti critici di Habermas hanno già fatto vedere, due sono in particolare gli elementi che non possono più essere recuperati dall'utopismo della *ideale Sprechsituation*: l'idea che il *luogo* privilegiato dell'emancipazione sociale coincida (unicamente) con una situazione dialogica interamente sottratta alle dinamiche del dominio, e il fatto che le condizioni ideali, oltremodo generali e minimali, del *Diskurs* siano sufficienti a definire che cosa una società emancipata debba essere. Quello che qui ci si propone di fare è invece far emergere la fertilità, per una teoria della critica sociale, della *Nachkonstruktion* dei

²⁵ J. Habermas, 1970b, p. 155; tr. it. p. 314. L'ispirazione critica di Habermas è qui marcatamente illuminista, come si vede dalla continuazione della citazione, in cui si dice che "la ragione, nel senso del principio del discorso (*Rede*) razionale, è la roccia su cui sinora le autorità di fatto *si sono sfraccellate*, piuttosto che essercisi fondate sopra." (*Ivi*, p. 157; tr. it. 315).

²⁶ Ciò che Habermas abbandona è l'idea espressa nella cosiddetta parte B dell'etica del discorso apeliiana, cfr. in breve K.-O. Apel, 1986, p. 246 e seg.

²⁷ Alla fine di questo capitolo si cercherà di specificare la differenza tra condizione di possibilità della critica sociale e suo criterio di validità.

²⁸ Sulla continuità tra critica sociale, idea di situazione linguistica ideale e *Diskursethik* cfr. K. Baynes, 1992; pp. 113-115.

presupposti pragmatici del *Diskurs*. Questa operazione è giustificata sulla base di una certa continuità tra la presentazione del discorso argomentativo negli scritti pre-*Theorie* e la chiarificazione del punto di vista morale nell'etica del discorso degli anni '80.²⁹

4.2 Le condizioni della critica

In una nota al capitolo centrale di *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Habermas accenna al possibile link tra etica del discorso e *prassi* critica:

per quel che riguarda l'avviamento di una *prassi emancipativa*, l'etica del discorso può assumere il significato di un orientamento all'azione. Senza dubbio, non come etica, cioè in modo direttamente prescrittivo, bensì soltanto per la *via indiretta che passa attraverso una teoria critica della società* resa feconda per l'interpretazione delle situazioni, nella quale essa viene inserita – per esempio allo scopo di differenziare gli interessi particolari da quelli universalizzabili.³⁰

Questo passo, oltre a giustificare per noi l'indagine sulle condizioni di possibilità della critica sociale in ambito pratico-morale, allude anche alle due caratteristiche principali della teoria habermasiana della morale: la sua dimensione *universale*, e la sua *meta-eticità*, ovvero il suo non essere direttamente prescrittiva. Come vedremo, entrambe le caratteristiche svolgono un ruolo nel discorso della critica.

La dimensione universalistica della teoria habermasiana della morale esplicita e porta a compimento, per così dire, una delle caratteristiche insite nel meccanismo comunicativo:³¹ il fatto cioè che una pretesa di validità avanzata in un atto linguistico abbia la pretesa di valere “in generale”, cioè indipendentemente dal contesto di riferimento. Essa dunque deve essere difesa mediante ragioni non semplicemente (non necessariamente) consustanziali a questo contesto. Che una pretesa linguistica sia la pretesa di valere “incondizionatamente” significa che non si accontenta di essere giustificata sulla base delle ragioni di fatto accettate come valide nel contesto dove la situazione comunicativa ha luogo.

siccome le pretese di validità che nel dialogo noi colleghiamo con le nostre convinzioni mirano al di là del rispettivo contesto, indicano al di là di orizzonti temporalmente limitati, ogni intesa (*Einverständnis*) raggiunta o riprodotta comunicativamente deve fondarsi su un

²⁹ Cfr. molto chiaramente J. Habermas, 1973b, p. 125; tr. it. p. 99.

³⁰ J. Habermas, 1983b, p. 108 (nota 79); tr. it. p. 109 (nota 83); cors. mio.

³¹ Habermas afferma esplicitamente la continuità tra discorso argomentativo morale e agire comunicativo (*Ivi*, pp. 68-69; tr. it. pp. 65-66).

potenziale di ragioni, sia pure contestabili. Le ragioni sono fatte di un materiale particolare: ci costringono a prendere posizione con un sì o con un no. In tal modo nelle condizioni dell'agire orientate verso l'intesa si inserisce un momento di *incondizionatezza*; ed è appunto questo momento che *distingue la validità (Gültigkeit) da noi pretesa per le nostre convinzioni dal valore puramente sociale (Geltung) di una prassi abitudinaria.*³²

È la differenza concettuale tra il *fatto* che certe convinzioni, credenze e norme siano accettate come valide (senza poter escludere che la loro validità sia il risultato anche di una “mescolanza tra ragione (*Einsicht*) e violenza (*Gewalt*)”)³³ e la loro *effettiva* validità (che mai potrà essere definitivamente fondata) ciò che apre la possibilità di chiedere sempre di nuovo le ragioni di ogni pretesa, e quindi anche dello smascherarla come non (più) valida.

Ora, le pretese avanzate in contesti morali³⁴ interpretano il loro potere di “trascendere il contesto” non solo come pretesa di valere sulla base di ragioni non semplicemente date ma fondate, ma anche come pretesa di valere universalmente, cioè in tutti i contesti possibili. Esse sono incondizionate perché non condizionate dal contesto in cui si radicano, nel senso che fondano la loro *Gültigkeit* non sulla base delle credenze, delle norme, delle ragioni avanzate dai partecipanti in un concreto contesto, delimitato spaziotemporalmente, ma – in linea di principio – sulla base di un discorso universale a cui ogni possibile interessato può accedere, mettendo sul tavolo le proprie ragioni. La comprensione della differenza tra i due modi di intendere la validità normativa permette di introdurre il principio morale fondamentale, cioè il “criterio dell'universalizzazione delle massime d'azione”. Secondo questo criterio una norma è valida (*gültig*) quando soddisfa la condizione, espressa dal principio U, “che le conseguenze e gli effetti secondari derivanti (presumibilmente) di volta in volta dalla sua *universale* osservanza per

³² *Ivi*, pp. 26-27; tr. it. p. 23. Si noti come in questo passaggio è presente una nozione di “*Einverständnis*” come momento razionale-ideale del consenso.

³³ *Ivi*, p. 71; tr. it. p.69. Habermas parla qui di “duplice carattere del valore prescrittivo (*Sollgeltung*), distinguendo tra pretese di verità, che vogliono dire qualcosa su stati di cose esistenti, e pretese di giustezza normativa: “il ‘sussistere’ o il valore sociale (*soziale Geltung*) delle norme non dice ancora nulla circa la loro validità (*Gültigkeit*): Per quel che riguarda le norme, dobbiamo distinguere tra il fatto sociale del loro riconoscimento, e il loro essere degne di venir riconosciute. L'*attuazione* delle norme è doppiamente cifrata, perché i motivi del riconoscimento delle pretese di validità normative possono avere la loro base tanto in convinzioni quanto in sanzioni, o in una mescolanza di forza e discernimento. [...] Il permanente affermarsi di una norma dipende anche dalla possibilità di mobilitare, in un dato contesto tradizionale, ragioni che siano sufficienti a far apparire giustificata, per lo meno nella cerchia dei suoi destinatari, la corrispondente pretesa di validità.” (*Ivi*, pp. 71-72; tr. it. pp. 69-70). Come si vede qui Habermas mantiene una strategia anti-realista o costruttivista per quanto riguarda l'ambito pratico-morale, aprendo alla possibilità che in ambito teoretico invece la relazione tra enunciati e “state di cose esistenti” possa essere letta più in chiave realista. Sul significato di *Gültigkeit* si veda ancora: J. Habermas, 1976a, p. 357.

³⁴ Ovvero quelle pretese in cui non è in gioco “la verità delle proposizioni, l'adeguatezza delle valutazioni, la conformazione adeguata delle costruzioni o la veridicità delle enunciazioni espressive, bensì soltanto la giustezza (*Richtigkeit*) delle azioni e delle norme d'azione” (J. Habermas, 1983b, p. 46; tr. it. p. 42).

quel che riguarda la soddisfazione di ciascun singolo, possono venir accettate da *tutti* gli interessati”.³⁵ “U” designa la regola basilare dell’argomentazione morale. A differenza del padre naturale di U, l’imperativo categorico kantiano, tale regola non vuole essere intesa da Habermas in senso puramente formale: per stabilire la validità di un enunciato normativo, non basta che esso sia espresso in una forma universale, ovvero “una norma non può essere considerata come espressione di un interesse comune a tutti i possibili soggetti coinvolti per il solo fatto di apparire accettabile *ad alcuni di essi* in base alla condizione della sua applicazione non-discriminante”³⁶. Nel rimarcare con decisione che, nel discorso argomentativo, la norma in questione può “meritare” l’effettivo “riconoscimento da parte di *tutti* gli interessati”³⁷ solo sulla base di un’effettiva inclusione universale, Habermas qui allude ad un criterio per distinguere un consenso legittimo da uno meramente illusorio e ideologico. Questo criterio richiede un’interpretazione *non monologica* dell’imperativo categorico: solo in una *vera* argomentazione, cioè in una prassi razionale intersoggettiva in cui ci si scambia criticamente non altro che ragioni, si può giungere alla determinazione di ciò che può contare e deve valere come norma universale. Inoltre, per pensare la *possibilità* di una tale argomentazione, è necessario *postulare* che questa sia un’“argomentazione *reale*”, cioè fattualmente data. Scrive Benhabib: “come pietra di paragone per l’universalizzabilità non funge più la libertà da contraddizioni, bensì il criterio dell’accordo raggiunto comunicativamente. Non cerchiamo più ciò che non presenta una contraddizione interna, bensì ciò che è accettabile per tutti.”³⁸ L’idea esposta qui da Habermas, e il senso della sua fondamentale critica a Kant, esprime la convinzione che il singolo, inteso monadologicamente e non in relazione con altri, non sia mai veramente in grado di assumere il punto di vista di una legislazione universale:

Da un lato, soltanto l’effettiva partecipazione di ciascuna persona coinvolta può prevenire l’interpretazione deformata prospettivamente del proprio interesse da parte di altri. In questo senso pragmatico ciascun singolo individuo rappresenta l’ultima istanza per valutare ciò che sta realmente nel suo proprio interesse. Dall’altro lato però, la descrizione in base alla quale ciascuno percepisce i suoi propri interessi deve necessariamente restare accessibile alla critica da parte di altri. I bisogni vengono interpretati alla luce di valori culturali; e siccome questi valori sono sempre parte costitutiva di una tradizione intersoggettivamente condivisa, la revisione di quei valori che interpretano i bisogni non può essere qualcosa di cui i singoli dispongono monologicamente.³⁹

³⁵ *Ivi*, pp. 75-76; tr. it. p. 74. Cfr. anche *Ivi*, p. 131; tr. it. p. 128.

³⁶ *Ivi*, p. 75; tr. it. p. 73.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ S. Benhabib, 1995, pp. 39-40.

³⁹ *Ivi*, p. 78; tr. it. p. 76. Cfr. anche J. Habermas, 1986b, pp. 19-20; tr. it. p. 16; C. Taylor, 1986, pp. 41-42.

È evidente da questa citazione che l'ex situazione linguistica ideale, ora struttura dell'argomentazione reale, differisce sensibilmente da una "original position" rawlsiana in cui i singoli nascondono dietro il velo d'ignoranza le proprie differenze specifiche, facendone astrazione.⁴⁰ I partecipanti all'argomentazione habermasiana intendono al contrario introdurre nell'argomentazione e far valere esattamente la particolarità della propria esperienza, anche se il fine del *Diskurs*, almeno nella sua accezione più radicale,⁴¹ non è l'imposizione (strategica o violenta) di questa bensì il trionfo delle ragioni migliori, cioè quelle in cui tutti possono autenticamente riconoscersi. L'astrazione – ideale – dalla particolarità non è il punto di partenza dell'argomentazione, bensì quel criterio formale che permette di concepire l'*output* del discorso come non compromesso con posizioni arbitrarie, interessi unilaterali e punti di vista privilegiati.⁴² Nella prassi argomentativa intersoggettiva il piano individuale e quello collettivo-sociale devono (dovrebbero) compensarsi e integrarsi reciprocamente e simmetricamente.⁴³ Per evitare che un punto di vista particolare, l'interpretazione personale di una norma alla luce di bisogni e interessi egoistici, s'imponga surrettiziamente, è necessario che il test kantiano dell'universalizzazione sia condotto in una situazione in cui ogni punto di vista sia esposto alla critica da parte di un qualsiasi altro partecipante al discorso.

All'interno di un volume dedicato al dibattito tra Rawls e Habermas, quest'ultimo ancora una volta chiarisce:

Con la libertà di prendere posizione in modo giustificato con un "sì" o con un "no", i discorsi permettono a ogni individuo *di esprimere i propri interessi*, ma allo stesso tempo, attraverso l'orientamento richiesto allo scopo di raggiungere l'intesa, i discorsi impediscono ai partecipanti di dissolvere il vincolo sociale del riconoscimento reciproco. Un'intesa cui si

⁴⁰ J. Rawls, 1971, p. 18; tr. it. p. 39; pp. 136-142; tr. it. pp. 142-147.

⁴¹ In un testo successivo Habermas distingue tra due tipi di esiti del discorso, utilizzando ancora, in un senso ancora leggermente diverso da quello analizzato in precedenza, le due controverse categorie di *Einverständnis* e *Verständigung*. Al termine di un *Diskurs* i partecipanti hanno raggiunto un'intesa nella prima accezione, moralmente più impegnata, quando una pretesa di validità viene accettata sulla base della condivisione da parte di tutti delle *stesse ragioni*; un'intesa nella seconda accezione viene raggiunta invece quando i partecipanti comprendono e riconoscono che la pretesa di validità avanzata da uno di loro ha delle *buone ragioni*, anche se non sono necessariamente ragioni condivise in prima persona da tutti (J. Habermas, 1999, p. 116 e seg; tr. it. p. 111 e seg.). Questa distinzione è importante, perché permette di evitare l'immagine del discorso come un dispositivo di livellamento fittizio e astratto di differenze e conflittualità; essa non può essere comunque discussa qui ulteriormente perché non del tutto rilevante alla ricostruzione del potenziale critico insito nella struttura intersoggettiva dell'argomentazione.

⁴² Cfr. J. Habermas, 1986b, pp. 13-14; tr. it. p. 10. Ecco perché non può cogliere nel segno una critica come quella di G. Warnke, secondo la quale le differenze individuali sarebbero (dovrebbero essere) trascese, secondo la logica habermasiana, dalla forza dell'argomento migliore (G. Warnke, 1995, p. 255).

⁴³ La prassi discorsiva dovrebbe così permettere la combinazione di quei due ordini normativi morali che caratterizzano secondo Menke la riflessione moderna, fondati l'uno sul principio di uguaglianza e l'altro su quello di differenza (C. Menke, 2004, pp. 21-74). Lunghi dal sentirsi "esonerata" (*Ivi*, p. 75) da un confronto con quella che Menke chiama "dialettica negativa dell'uguaglianza", l'etica del discorso vorrebbe realizzare propriamente una conciliazione di tale dialettica.

giunge con il discorso dipende contemporaneamente dalle prese di posizione autonome con un “sì” e con un “no” da parte dei singoli partecipanti e dalla loro prontezza a trascendere cognitivamente i loro egocentrici punti di vista. Questo è dovuto al fatto che nei discorsi pratici l’auto-comprensione e la visione del mondo di ciascuno può anche giungere ad essere esposta a pubblico dibattito. Perché la descrizione nella quale le parti *mettono in gioco i loro bisogni* non è un affare privato: queste interpretazioni dei bisogni devono essere aperte alla critica [...]. Questo tipo di criticismo invasivo conduce a sua volta alla dinamica dell’assunzione reciproca di prospettiva (G.H. Mead), che suscita il decentramento della prospettiva di ciascuno e l’inclusione reciproca dell’altro nell’orizzonte della loro comprensione di se stessi e del mondo.⁴⁴

È questa dinamica di reciproco scambio e valutazione di ragioni, controlli incrociati e critiche indiscriminate la procedura che permette di pensare il consenso raggiunto in un’argomentazione come *gültig*, ovvero non imposto arbitrariamente, non la maschera di pretese di potere, unilaterali e sottaciute, non il riflesso irriflesso di credenze e valori appartenenti al background linguistico, culturale e sociale in cui i singoli si muovono. Allo stesso tempo, sottolineando come sia l’individuo “in ultima istanza” a valutare se una norma può essere valida anche secondo il suo interesse, Habermas mette in luce la struttura fluida, cangiante e “anarchica”, per così dire, del *Diskurs*: l’individuo rappresenta cioè, in questo contesto, quella variabile mai completamente assimilabile al consenso cristallizzato, il punto di frizione in cui può sempre generarsi un nuovo argomento, dubbio, ragione, mettendo così in crisi quanto già dato, provocando scivolamenti di significati, spostando i confini tra il lecito e l’illecito. Si noti che questa potenzialità sovversiva può essere qui sostenuta solo se l’individuo viene pensato nella sua imprescindibile e costitutiva relazione ad altri e ad altro (sia dal punto di vista logico-genetico sia da quello etico-esistenziale).⁴⁵

Tra i presupposti che servono a comprendere che cos’è un *Diskurs*, e cioè che cosa fonda la *Gültigkeit* di una norma, non vi è solo quello della necessità della partecipazione effettiva di ogni possibile *Betroffene*. Un altro presupposto fondamentale risiede nella possibilità che ogni individuo dia liberamente il suo consenso all’*outcome* del *Diskurs* - ovvero il presupposto della “non-influenzabilità”. Ciò richiede un “pareggiamento del potere” (*Machtausgleich*),⁴⁶ che non si esaurisce nel mero “equilibrio del potere (*Machtgleichgewicht*)”. Mentre quest’ultimo si definisce come l’“eguale ripartizione delle possibilità di realizzare i propri interessi”,⁴⁷ con lo scopo di giungere al mero (anche se il

⁴⁴ J. Habermas, 2011a, p. 288, corsivo mio.

⁴⁵ Su questa concezione di individualità in un’ottica di critica sociale cfr. R. Jaeggi, 2005.

⁴⁶ J. Habermas, 1983b, p. 82; tr. it. p. 80.

⁴⁷ *Ivi*, p. 82; tr. it. p. 81.

più delle volte fondamentale) compromesso tra interessi diversi e contrastanti, il primo indica una vera e propria *eliminazione* del potere, che è la condizione affinché tutti i soggetti coinvolti possano essere autonomi e giungere alla definizione di un interesse comune. Muovendosi su questo piano della ricostruzione delle condizioni ideali, ma che devono essere di fatto, necessariamente presupposte, Habermas ha qui la libertà di distinguere chiaramente, più chiaramente che in ogni altro luogo della sua opera, pretese di validità e pretese di potere.⁴⁸ In questo modo

la tensione tra fatticità e validità si trasferisce nei presupposti dell'argomentazione che, anche se hanno un contenuto *ideale* e solo approssimativamente adempibile, tutti i partecipanti debbono assumere *fattualmente* ogni volta che in genere affermano o contestano la verità di un'asserzione entrando in un'argomentazione per giustificare questa pretesa di validità.⁴⁹

La necessità delle presupposizioni idealizzanti viene dimostrata da Habermas, com'è noto, per mezzo di una "fondazione (*Begründung*) trascendentale" condotta grazie allo strumento pragmatico-linguistico apeliano della "contraddizione performativa".⁵⁰ Nella strategia di Apel, che come punto di partenza sceglie di indagare l'ambito delle condizioni di possibilità del discorso in generale e non solo di quello morale, si deve mostrare come ogni soggetto (capace di parola e azione) "quando entra in qualche argomentazione per esaminare criticamente una pretesa ipotetica di validità deve (*muß*) affidarsi a presupposti dotati di contenuto normativo". In questo modo viene rivelata la contraddizione in cui lo scettico (o soggettivista) morale, che insisteva in una trattazione *metaetica* delle questioni morali, senza "lasciarsi attirare in argomentazioni direttamente morali", si imbatte: con le sue obiezioni (meta-etiche) ad una morale cognitivista e universalistica lo scettico si è già invischiato nel gioco argomentativo, e dunque non può sottrarsi alle sue regole, che pertanto acquistano uno statuto (quasi-)trascendentale.⁵¹ Tali

⁴⁸ *Ivi*, p. 83; tr. it. p. 82. Si legga "Le stesse regole del discorso hanno un contenuto normativo; neutralizzano squilibri di potere e procurano un'attuazione degli interessi di ciascuno con eguali possibilità di riuscita" (*Ivi*, p. 82; tr. it. p. 80)

⁴⁹ J. Habermas, 1991c, p. 159; tr. it. pp. 164-165.

⁵⁰ Cfr. W. Kuhlmann, 1985, pp. 82-91. Una contraddizione è definita da Apel "performativa" quando avviene fra ciò che si compie (performa) linguisticamente e il contenuto semantico di ciò che si afferma. Esempio: "io asserisco come vero che non ho alcuna pretesa di verità". Dal momento che la pretesa di verità è la condizione per poter dire qualcosa, asserire qualcosa e negare la pretesa di verità genera contraddizione "performativa" perché ciò che si fa (la performance) viene a contraddire quanto asserito (il contenuto semantico).

⁵¹ *Ivi*, p. 95; tr. it. p. 97. Il senso di una ricostruzione solo *quasi* trascendentale, cioè non legata a una fondazione ultima della necessità dei presupposti etico-argomentativi, viene fatta valere da Habermas in polemica con Apel: cfr. *Ivi*, pp. 106-108; tr. it. pp. 107-109; J. Habermas, 1991c, pp. 190-195; tr. it. pp. 197-

regole, che Habermas spiega affidandosi ad Alexy, appartengono a tre ordini diversi: quello logico-semantic, quello procedurale e quello processuale. Per quanto si tratti della normatività propria dell'argomentazione in generale, il secondo e ultimo ordine presentano anche certi contenuti etici. Si consideri ad esempio l'ordine procedurale: la sua prima regola (2.1) afferma che ciascun parlante può affermare soltanto ciò che egli stesso crede; la sua seconda regola (2.2) invece impone la necessità di fornire ragioni a sostegno di un nuovo argomento introdotto nel *Diskurs*. Tali regole non sono prescrizioni che il soggetto deve seguire se vuole agire moralmente in generale, o se vuole condurre un discorso in un contesto morale. La posizione di Habermas è leggermente differente: impegnandosi in un discorso, nel momento in cui crede (magari illudendosi) di partecipare effettivamente a un gioco argomentativo e non, per esempio, a una dimostrazione di abilità retorica, l'attore sociale ha già anche sempre sottoscritto queste regole, che sono in più regole di tipo etico-morale.⁵² Se egli rifiuta intenzionalmente di giustificare il proprio asserto, dimostrandosi quindi in un certo senso immorale, egli rifiuta contemporaneamente di partecipare al *Diskurs* - intenzionalmente, oppure perché ne ignora la grammatica. Lo stesso ragionamento si può fare per le regole processuali, che per la prospettiva della teoria sociale critica sono le più (ma non le uniche) interessanti: esse si preoccupano infatti di specificare meglio il presupposto generale della libertà dal dominio, che definisce una situazione linguistica come "simmetrica" e "immunizzata in modo speciale contro la repressione e la disuguaglianza". Questo significa essenzialmente, secondo Habermas, che "coloro che partecipano all'argomentazione non possono fare a meno di presupporre che la struttura della loro comunicazione escluda [...] qualsiasi coazione che, *oltre a quella costituita dall'argomento migliore*, influisca dall'esterno sul processo di intesa o ne derivi, e quindi neutralizzi ogni movente che non sia quello della ricerca cooperativa della verità"⁵³. Sono "le regole del discorso" vere e proprie che esprimono tale condizione di *Herrschaftsfreiheit* (3.1, 3.2, 3.3): chiunque può prendere parte ai discorsi, problematizzare qualsiasi affermazione,

203. I presupposti quasi-trascendentali dell'argomentazione "fondano semplicemente il fatto che non esistono alternative riconoscibili al 'nostro' tipo di argomentazioni." Pertanto l'etica del discorso si fonda su ricostruzioni ipotetiche ex-post per le quali bisogna cercare conferme plausibili da parte di teorie conformi - a questo scopo Habermas utilizza in particolare la teoria dell'evoluzione della coscienza morale di L. Kohlberg (J. Habermas, 1983b, p. 127; tr. it. pp. 123-124). Cfr. anche H. Schnädelbach, 1986, p. 34.

⁵² Per spiegare il senso "etico-morale" dell'etica del discorso ci aiuta qui, inaspettatamente, Michel Foucault: "i diritti di ogni persona sono in qualche modo immanenti alla discussione. Essi dipendono solo dalla situazione del dialogo. La persona che pone una domanda sta solamente esercitando il diritto che gli è stato dato: di rimanere non persuaso, di notare una contraddizione, di richiedere ulteriori informazioni, di enfatizzare postulati differenti, di rimarcare ragionamenti fallaci." (M. Foucault, 1984, p. 381).

⁵³ J. Habermas, 1983b, p. 99; tr. it. p. 99, cors. mio.

introdurre qualsiasi affermazione, esternare le proprie disposizioni, desideri e bisogni, e non è lecito impedire a un parlante di valersi di tali diritti.⁵⁴ Come si vede, con queste regole a Habermas preme introdurre soprattutto la regola della *non esclusione* di alcun possibile partecipante e argomento. Nell'espone l'ordine processuale delle regole del discorso Habermas fa convergere i due presupposti basilari dell'argomentazione, l'inclusione di ogni *Betroffene* e il *Machtausgleich*. Ciò che definisce quest'ultimo presupposto deve però essere esteso anche agli altri due ordini di regole: funzionali all'eliminazione del potere sono anche le regole logico-semantiche,⁵⁵ nonché la regola procedurale della necessità di dare (e chiedere) ragioni per ogni affermazione introdotta nel discorso.

Naturalmente, questa struttura del *Diskurs* presenta un alto grado di idealizzazione, se non di irrealtà. Non è facile ipotizzare, se non impossibile, una situazione argomentativa in cui nessuno sia escluso e in cui non vigono costrizioni "esteriori" di alcun tipo. Come deve essere intesa allora la "realtà" dell'argomentazione – una volta esclusa la prospettiva di attuazione pratica che prevedeva l'*ideale Sprachsituation*?⁵⁶

La realtà dell'ideale deve essere intesa nel senso della sua realtà come controfattuale, cioè come presupposto necessario a capire cosa significa argomentare su norme morali. Habermas si pronuncia chiaramente contro l'equivoco che pretende che "tutti i discorsi condotti realmente (*real*)" debbano di fatto rispettare le regole discorsive. Tali regole sono costitutive per i discorsi in modo diverso da come lo sono "le regole degli scacchi per le partite realmente giocate", per le quali il non seguire le regole equivale a non giocare a scacchi *tout court*. Esse invece sono una forma di "esposizione (*Darstellung*)" dei "presupposti pragmatici tacitamente accettati e intuitivamente noti"⁵⁷. Se un sedicente scacchista durante una partita non sa come muovere un pezzo e lo muove infrangendo la regola, la partita non può generalmente avere luogo. Al contrario, secondo Habermas, i partecipanti all'argomentazione non possono non conoscere tutte le regole discorsive,

⁵⁴ *Ivi*, pp. 99-101; tr. it. pp. 99-101.

⁵⁵ Cfr. P. Cantù, 2011, in cui l'analisi delle fallacie logiche dell'argomentazione è utilizzata come strumento critico all'interno di alcuni segmenti dei dibattiti pubblici nel contesto attuale, italiano e non.

⁵⁶ In queste pagine tuttavia Habermas si richiama esplicitamente alle condizioni con cui aveva definito il costruito della situazione linguistica ideale e dell'illimitata *Kommunikationsgemeinschaft*, ora all'opera nella struttura del *Diskurs* come presupposti dell'argomentazione ma non (immediatamente) come immagini di una società giusta e buona.

⁵⁷ *Ivi*, p. 101; tr. it. pp. 101-102.

almeno intuitivamente, anche se, nella migliore delle ipotesi, non possono che seguirle appena “approssimativamente”.⁵⁸

Con la ricostruzione dei presupposti inevitabili e inaggirabili del discorso, Habermas intende aver fondato trascendentalmente il principio U, dal quale a sua volta si può derivare “il principio economico” D che esprime il senso fondamentale della *Diskursethik* (ma non è un principio dell’argomentazione, come U), secondo il quale: “possono pretendere validità soltanto quelle norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico.”⁵⁹ Mentre nelle regole del discorso esposte qui sopra Habermas intende ritrovare dei *contenuti* etici, anche se solo abbozzati⁶⁰, U deve essere inteso *solo come regola basilare formale* dell’argomentazione. Questo significa che “tutti i contenuti” della morale, le norme pratiche – le massime kantiane – “devono dipendere da discorsi reali”.

U deve essere inteso formalmente nel senso che non costituisce esso stesso un principio prescrittivo-morale. Non può dirsi invece formale in senso kantiano poiché è proprio la sua forma che implica la necessità di una certa materialità, data non tanto nei contenuti normativi che devono essere messi alla prova del *Diskurs* (questo era già presente in Kant), quanto dal presupposto del discorso “reale” – ovvero dall’idea, necessaria per comprendere la prassi argomentativa, che nella determinazione della validità di una norma debbano essere coinvolti di fatto tutti i possibili interessati. Nell’introdurre il suo specifico concetto di formalismo, si può dire inoltre che Habermas accoglie la critica di Hegel all’universalità della libertà negativa astratta, quella forma di libertà in cui l’Io è concepito monadologicamente.⁶¹ L’*Aufheben* di una tale forma di libertà, l’idea hegeliana dell’essere se stesso nell’altro,⁶² potrebbe essere trascritta proprio all’interno della struttura comunicativa-argomentativa habermasiana, ove l’io deve essere fatto valere come punto di vista insostituibile solo nella misura in cui si pone dal punto di vista

⁵⁸ “Molte, forse la maggior parte delle stupide critiche all’etica del discorso dipendono dal doppio errore di ritenere che Habermas creda che una ‘situazione ideale del discorso’ sarà effettivamente raggiunta in qualche momento particolare del futuro e di pensare che tale situazione sia precisamente la ‘corte d’appello finale’ giustamente rifiutata da Moody-Adams.” (H. Putnam, 2002, p. 116; tr. it. p. 129).

⁵⁹ J. Habermas, 1983b, p. 103; tr. it. p. 103.

⁶⁰ I contenuti etici impliciti in queste regole definiscono formalmente per esempio “rapporti di riconoscimento reciproco” (*Ivi*, p. 98; tr. it. p. 98). Cfr. anche *Ivi*, p. 141; tr. it. p. 139.

⁶¹ Cfr. per esempio G.W.F. Hegel, 1830, § 24, 1. Zusatz.

⁶² Cfr. per esempio “l’universale è quindi la potenza (*Macht*) libera. È se stesso e invade il suo altro; non però come un che di *violento*, ma come tale che in quello è quieto e *presso se stesso*. Come fu chiamato la libera potenza, così potrebbe anche chiamarsi il *libero amore* e *l’illimitata beatitudine*, essendo un rapporto di sé al *differente* solo come *a se stesso*; nel differente esso è tornato a se stesso”. (G. W. F. Hegel, 1812-16, 2. Buch, p. 277; tr. it. p. 683).

dell'altro, mentre il porsi dal punto di vista dell'altro è possibile solo in forza del valore accordato all'io.

La *Diskursethik* può essere definita una meta-etica poiché le regole che la definiscono, i presupposti del *Diskurs*, pur avendo un qualche contenuto pratico, non sono allo stesso tempo anche norme *regolative obbliganti*, atte a orientare direttamente l'agire.⁶³ Esse

hanno contenuto 'normativo' *in un altro senso*, che certo non può essere equiparato con il contenuto obbligatorio delle norme d'interazione. Le presupposizioni comunicative non hanno dunque un senso regolativo nemmeno quando oltrepassano in forza dell'idealizzazione le condizioni effettivamente realizzate. In quanto supposizioni *anticipatrici* esse costituiscono⁶⁴ piuttosto una prassi che senza di loro non funzionerebbe o almeno degenererebbe in una forma mascherata di agire strategico. Le supposizioni della razionalità non *obbligano* a un agire razionale; esse *rendono possibile* una prassi che i partecipanti comprendono come argomentazione.⁶⁵

Le norme dell'agire devono essere decise proprio all'interno dei discorsi pratici; esse non possono che essere il risultato di discorsi reali, e pertanto hanno una precisa determinazione storica, che muta al mutare di epoche e contesti.⁶⁶ La *Diskursethik* dunque, in quanto meta-etica definita dal principio formale U e sintetizzabile con D, gioca fondamentalmente il ruolo della "composizione consensuale di conflitti d'azione", che nascono "direttamente dall'interruzione di un accordo normativo".⁶⁷ Non è però propriamente sulla base dei principi e delle regole discorsive, ovvero in sede puramente filosofica, che può essere deciso l'esito di un conflitto, bensì solo all'interno di un discorso reale. Le regole e i principi dell'etica del discorso ne definiscono invece "solo" le procedure, controfattuali e imprescindibili.

Come si pone dunque il ruolo della ricostruzione habermasiana della prassi argomentativa morale all'interno di un discorso sui criteri di giustificazione di una valida

⁶³ "La ragione comunicativa non è di per sé, come la ragione pratica, una fonte di norme del retto agire." (J. Habermas, 1991c, p. 191; tr. it. p. 199). Qui si veda tra l'altro ancora la stretta continuità tra la teoria dell'agire comunicativo e teoria del *Diskurs*. Cfr. qui la differenza di Habermas con K.-O. Apel, 1973, p. 239; 259.

⁶⁴ La costituiscono, come detto sopra, in modo diverso da come il gioco degli scacchi viene costituito dalle sue regole. Cfr. A. Wellmer, 1986, p. 107.

⁶⁵ *Ivi*, p. 133; tr. it. p. 138, trad. modificata. In particolare, le norme del discorso non postulano l'obbligo di realizzare storicamente l'ideale anticipato nelle presupposizioni argomentative, di perseguire cioè quel progresso morale che dovrebbe ridurre la tensione (che per Habermas non può essere mai composta fino in fondo) tra realtà sociale e ideale comunicativo. Qui il nostro autore si differenzia esplicitamente da Apel, di cui si veda per esempio K.-O. Apel, 1988, pp. 466-477. Il problema del rapporto tra presupposti inevitabili dell'argomentazione e realtà storico-sociale verrà affrontato, se non proprio risolto da Habermas soprattutto in *Faktizität und Geltung* mediante una teoria del diritto e delle istituzioni (come anticipato nella critica a Apel in J. Habermas, 1991c, pp. 196-199; tr. it. pp. 203-207.)

⁶⁶ J. Habermas, 1983b, p. 96; tr. it. p. 96.

⁶⁷ *Ivi*, p. 77; tr. it. p. 75.

critica sociale? Come abbiamo detto, le due caratteristiche principali della teoria morale elaborata da Habermas all'interno del suo paradigma comunicativo sono l'universalità e il formalismo, o non-prescrittività. La funzione in chiave critica di queste due caratteristiche risiede nel fatto che entrambe spiegano e giustificano la possibilità dello svincolamento, dello smarcamento rispetto a quanto affermato, creduto e sottoposto a codificazione normativa nelle pratiche comunicative in cui i soggetti si costituiscono e si muovono.⁶⁸

Il principio dell'universalità, a ben vedere, può essere inteso secondo tre accezioni diverse. In primo luogo, l'universalità è una caratteristica propria del particolare tipo di pretesa che si mostra come controversa e viene discussa in un discorso morale. La pretesa di validità sollevata in un atto linguistico che esprime una norma morale è cioè la pretesa di valere non solo in relazione ad uno specifico contesto, ma in tutti i contesti possibili. È il referente universale della pretesa di validità di una norma ciò che allora propriamente esige la fondazione della norma all'interno di un *Diskurs* a partecipazione illimitata. Detto in modo un po' rozzo: dal momento che una norma coinvolge tutti, tutti devono (dovrebbero) prendere parte alla determinazione della sua validità. È bene qui notare come, attenendosi strettamente al paradigma comunicativo-discorsivo habermasiano, non si possa propriamente sostenere *che* vi siano norme dotate di referente universale. Una norma avanza "solo" la pretesa di valere universalmente: la validità o meno di questa pretesa è ciò che deve essere stabilito, appunto, in un *Diskurs* che possa contare sulla partecipazione universale.⁶⁹

Il secondo senso è quello per cui il principio U stesso è valido universalmente, ovvero non si limita ad esprimere "le intuizioni di una determinata cultura o di un'epoca determinata", a riflettere dunque pregiudizi etnocentrici. Habermas dà ragione di questa accezione di universalità mediante una fondazione che non è "ultima", come per Apel, ma solo "debolmente" trascendentale (vedi nota 35) – cioè sostenendo la mancanza di alternative per U. Questa deduzione quasi-trascendentale è posta inoltre sullo stesso piano di qualsiasi altro atto linguistico: la validità universale di U, come tutte le altre, è

⁶⁸ Qui cfr. anche Apel, 1973, I, pp. 62-63.

⁶⁹ Si potrebbe dire che la postulazione di un tale discorso si rende necessaria *proprio perché* "la rivendicazione di universalità avviene sempre in una data sintassi, attraverso una certa serie di convenzioni culturali in un luogo riconoscibile", *proprio a partire dalla considerazione* secondo cui "non c'è un consenso culturale a livello internazionale su cosa dovrebbe e non dovrebbe essere una rivendicazione di universalità, su chi può farla e che forma debba prendere." (J. Butler, 2000a, tr. it. p. 37). Questo condurrebbe però al collasso di quella differenza tra moralità e eticità che Habermas vorrebbe mantenere (cfr. A. Ferrara, 1996, pp. 134-135).

solo una *pretesa di validità* avanzata in un contesto linguistico argomentativo, e può essere in linea di principio messa in discussione.⁷⁰

Infine, si può intendere il principio di universalità in senso più deflazionista, cioè associandolo, o facendolo convergere, con il principio di *non-esclusione*. In questo modo esso mostra una curvatura più interessante dal punto di vista dell'interesse critico.

Dietro la facciata di una validità categorica si può nascondere e trincerare un mero interesse pronto a imporsi. [...] Per spezzare le catene di una falsa, meramente pretesa universalità di principi universalistici selettivamente utilizzati e applicati con insensibilità verso il contesto ci fu sempre bisogno, e ce n'è sempre ancora, di movimenti sociali e lotte politiche, in modo da imparare dalle dolorose esperienze e dalle sofferenze irrisarcibili degli umiliati e offesi, dei feriti e ammazzati che in nome dell'universalismo morale non è lecito escludere nessuno – non le classi sottoprivilegiate, non le nazioni sfruttate, non le donne casalinghizzate e addomesticate (*domestizierte*), non le minoranze marginalizzate. Chi in nome dell'universalismo esclude l'Altro, che ha il diritto di *rimanere* uno straniero (*Fremden*) per l'altro, tradisce l'idea propria di questo.⁷¹

Come questa citazione mette molto chiaramente in luce, una norma deve essere criticata perché il consenso che ne legittima la validità è stato ottenuto escludendo qualcuno o qualcosa dal processo discorsivo che idealmente l'avrebbe prodotto. Criticare un falso consenso in questo senso significa al contempo metterne in luce la falsa universalità – ovvero, in altre parole, la falsa credenza che esso sia il risultato di un processo intersoggettivo razionale, libero dal dominio, aperto a qualsiasi punto di vista e argomento, in cui l'interesse dominante è quello collettivo.

L'idea di critica che qui sembra implicata nelle procedure del *Diskurs* potrebbe anche essere riferita, anche se Habermas non lo dice, a una procedura di *Ideologiekritik*, riformulata secondo un paradigma *intersoggettivo* e *anti-realistico*. L'ideologia appare dunque sotto forma di un certo discorso, la cui validità fasulla che deve essere “smascherata” (ricostruita, analizzata) all'interno di pratiche argomentative autenticamente intersoggettive, non monologiche o appannaggio di certi gruppi sociali o culturali. Un tale smascheramento non avviene con il riferimento alla “verità” che sta sotto la maschera, ma in forza del processo argomentativo stesso, sulla base dei contro-argomenti introdotti nel discorso da parte di agenti prima esclusi dallo stesso.⁷² Secondo

⁷⁰ Cfr. J. Habermas, 1983b, pp. 107-108; tr. it. p. 108. Questa cautela radicalmente fallibilista dovrebbe bastare ad assolvere Habermas dall'accusa di etnocentrismo.

⁷¹ J. Habermas, 1988b, pp. 115-116; tr. it. p. 119; trad. modificata. Riecheggia qui l'idea adorniana della “*Schöne Fremde*”. Sul principio dell'universalità come criterio critico cfr. anche J. Habermas, 1991c, p. 157; tr. it. p. 162.

⁷² Sulla critica dell'ideologia in chiave intersoggettiva-discorsiva cfr. anche: J. Habermas, 1971b, pp. 120-121; tr. it. pp. 80-81; J. Habermas 1973b, p. 153 e seg.; tr. it. p. 123. Per un fulmineo ma significativo

questa linea di fuga, diviene più evidente anche il significato in chiave critica della categoria della non-prescrittività, o formalismo: i contenuti controversi, le norme che devono essere criticate, riformulate o sostituite con altre che possono contare su un consenso meno ideologico non sono generati dal discorso, bensì emergono dal contesto specifico in cui il discorso si genera.⁷³ Sono i “movimenti sociali e le lotte politiche”, che a qualsiasi livello (locale, nazionale, sovra-nazionale) e riguardo a qualsiasi tema costituiscono la *Öffentlichkeit*, che forniscono il materiale da criticare e ricomporre. La normatività interna al *Diskurs* non rappresenta allora un set di regole valido universalmente in senso pratico-morale; la normatività discorsiva è solo ciò che fornisce i presupposti per chiarire il modo di funzionare dell’argomentazione, nonché la possibilità della messa in discussione di una qualsiasi costellazione normativa-prescrittiva. Secondo questa terza accezione, dunque, il principio dell’universalità potrebbe essere chiamato *principio della critica della non- (o falsa) universalità*.

L’idealità dei presupposti del discorso delinea una struttura totalmente sottratta al dominio, e proprio in forza di questo, il dominio può essere riconosciuto e messo in discussione. Se il dominio, come abbiamo detto, deve essere pensato come ciò che mette in discussione le facoltà critiche, la possibilità che questa messa in discussione non sia totale, che il dominio non prosciughi fino in fondo ogni sorgente della critica sociale è data, secondo il modello qui esposto, dagli ideali all’opera nelle procedure discorsive.

4.3 *Problemi di normatività*

L’introduzione di un punto di vista morale nelle pratiche comunicative di una forma di vita, ovvero l’apertura della possibilità che vengano avanzate pretese di validità universali, da valutarsi in discorsi accessibili universalmente, implica già un depotenziamento normativo della “validità tradizionale (*Traditionsgeltung*)” di un contesto del mondo della vita, e quindi un atteggiamento di problematizzazione e critica rispetto a questo.⁷⁴

A partire dalla metà degli anni ’80, l’introduzione del punto di vista morale viene pensato da Habermas soprattutto come “trasformazione di questioni di una vita buona e giusta in

accenno alla necessità di mantenere una prospettiva di critica dell’ideologia proprio all’interno di una cornice di teoria discorsiva della morale e della giustizia cfr. R. Forst, 2007, p. 368.

⁷³ J. Habermas, 1984b, p. 34; tr. it. p. 31. “I contenuti, che vengono verificati alla luce di un principio morale, non sono prodotti dal filosofo ma dalla vita.” (J. Habermas, 1986b, p. 21; tr. it. p. 18).

⁷⁴ J. Habermas, 1984b, p. 33; tr. it. pp. 30-31.

questioni di giustizia”. Le questioni di “*gutes Leben*” sono trattate in contesti etici, ove si discutono pretese di validità avanzate in contesti delimitati, in cui la determinazione di cosa conta come “buona ragione” nel discorso è imprescindibilmente legata al riferimento a valori e credenze di un certo gruppo politico, sociale o culturale. Le questioni di giustizia sono invece trans-contestuali, e devono poter far astrazione da qualsiasi riferimento “sostanziale”, cioè comprensibile solo nel suo radicamento etico concreto. “Il principio di universalizzazione funziona come un rasoio che traccia un solco tra ‘il bene’ e ‘il giusto’. [...] Così sorge una differenza tra l’ambito delle norme d’azione ipoteticamente accessibili e astratte da una parte, la totalità del mondo della vita presente come sfondo indiscutibile dall’altra.”⁷⁵ È proprio questa differenza, che per Habermas è “intuitivamente” afferrabile,⁷⁶ tra l’ambito della moralità e quello dell’eticità (*Sittlichkeit*) che dunque permette di svincolarsi – anche se mai in toto⁷⁷ – dalla coerenza del potere normativo della *Lebenswelt*. Sotto lo “sguardo non indulgente” dei partecipanti al *Diskurs*, “la forza normativa del fattuale viene meno”.⁷⁸

Si spiega così la possibilità della critica sociale? Questa prospettiva non manca di suscitare alcune perplessità. Proviamo ad analizzarle.

La prima e più ovvia obiezione riguarda la scollatura tra il piano universalistico e formale del discorso morale e la prassi della teoria critica: se ogni discorso critico non può che assumere come proprio oggetto una costellazione sociale o politica ben determinata, costituita da istituzioni, ideologie, norme, credenze e leggi determinate, e se per giunta il discorso stesso è radicato all’interno di questo contesto, come può il piano universale e formale delle pretese morali cogliere la specificità problematica della situazione? Nella cornice della teoria critica sembrerebbe per questo motivo forse più adeguato ragionare in termini di *Sittlichkeit*, e non di *Moralität*. Habermas stesso mette in relazione la *diagnosi delle patologie* delle forme di vita – e quindi esplicitamente una prospettiva di critica sociale – a questioni etiche e non morali, dal momento che la critica ad una forma di vita alienata, inconciliata e infelice avanza precisamente una pretesa di validità che si riferisce alla cornice di una particolare forma di vita, quindi una validità di tipo etico.⁷⁹ La

⁷⁵ *Ivi*, p. 35; tr. it. pp. 32-33; traduzione modificata.

⁷⁶ Certo solo in un contesto storico sociale caratterizzato da “tradizioni fluidificate, divenute riflesive” (*Ivi*, p. 45; tr. it. p. 43).

⁷⁷ *Ivi*, p. 39; tr. it. p. 37.

⁷⁸ *Ivi*, p. 38; tr. it. p. 36; traduzione modificata. Cfr anche J. Habermas, 1988b, p. 113; tr. it. pp. 116-117. Cfr. R. Forst, 1996.

⁷⁹ Cooke (1999) propone per esempio una prospettiva (femminista) critica basata su una concezione di *agency* e autonomia che sviluppi (e corregga) il modello habermasiano di etica e non la sua teoria della morale.

prospettiva morale al contrario saprebbe solo decidere del grado di razionalità raggiunto da quella *Lebensform*.⁸⁰

Eppure, è proprio il piano del discorso argomentativo morale ad essere necessario in un'ottica di prassi critica determinata. Con una considerazione preliminare: il discorso morale non entra *direttamente* nel discorso della teoria critica. Una precisa diagnosi sociale critica non si sovrappone o s'identifica necessariamente con la trattazione o la soluzione delle universalistiche controversie morali; le pretese di validità di una prassi critica non si possono ridurre inoltre a pretese di carattere unicamente morale. Il ruolo del punto di vista morale è, invece, quello di rendere visibile una struttura argomentativa, cioè una struttura comunicativa intersoggettiva razionale, in cui certe presupposizioni controfattualmente inaggirabili rendono possibile l'eventuale smarcamento da ogni consenso e normatività data. Il piano della morale – un piano squisitamente razionale – è cioè quello che in Habermas *permette di giustificare la possibilità* di riconoscere e analizzare all'occorrenza gli elementi patologici di una forma di vita. In un paradigma come quello habermasiano, il contesto della *Sittlichkeit* rappresenta ciò da cui una prassi critica deve prendere eventualmente le distanze affinché un certo suo segmento possa essere smontato, decostruito, messo in discussione. Ancor meglio, ciò da cui nella prassi critica si prende le distanze è quella

eticità del mondo della vita che a mio giudizio si basa sempre su un *compromesso di ragione strategica ed etica* nel senso della morale interna (*Binnenmoral*) di sistemi di autoconservazione. Un tale compromesso – per così dire la *sedimentazione della seconda natura socioculturale degli esseri umani* – è certo necessario e imprescindibile, ma deve essere allo stesso tempo sempre messo in discussione e trasgredito.⁸¹

Da questa definizione di Apel dovrebbe essere chiaro che prendere le distanze, mettere in discussione e trasgredire un certo segmento di eticità non significa mettere tra parentesi l'intera *Sittlichkeit*, trasferendosi in un contesto totalmente differente, o peggio, tentando il raggiungimento di una sorta di nirvana ultraterreno – ma non significa neppure far diventare irrilevante questo segmento all'interno di una prassi critica. Al contrario, proprio perché le ragioni e le norme di cui è intessuto il contesto possono essere sia l'oggetto della critica che ciò in forza di cui qualcosa viene criticato, la sua rilevanza è la “materia” stessa della prassi critica. Proprio per questo è necessario rendere conto precisamente della possibilità di dubitare e dibattere delle ragioni (valori, credenze,

⁸⁰ J. Habermas, 1984b, p. 48; tr. it. pp. 45-46.

⁸¹ K.-O. Apel, 1986, p. 238.

norme) fornite dal contesto etico in cui si muove la prassi comunicativo-critica. La prospettiva della *Moralität* deve esser considerata rilevante all'interno di una prospettiva critica proprio perché essa fornisce la giustificazione più articolata e convincente del potere *trasgressivo* del ruolo giocato da una pretesa di validità avanzata nel gioco argomentativo. Questo potere trasgressivo è il potere di trascendere *dall'interno* il contesto in cui la pretesa è incorporata, ovvero di far saltare una credenza o norma comunemente accettata non a partire da un ordine normativo imposto dall'esterno ma sulla base dell'implosione o svuotamento della stessa credenza o norma in modo immanente, cioè all'interno di un confronto-scontro comunicativo.⁸²

Questo processo può partire ed essere compreso solo sulla base dell'impalcatura controfattuale consustanziale all'argomentazione morale. In quanto asse portante di questa impalcatura, il principio di universalità⁸³ deve essere inteso soprattutto in un senso "deflazionalista", come non-esclusione di alcuna possibile ragione in gioco: qualsiasi sia la norma in discussione, sia che essa interessi la totalità degli esseri umani⁸⁴ che un particolare gruppo politico o sociale, la sua validità non potrà mai prescindere dall'inclusione, in linea di principio, di qualsiasi nuovo argomento, punto di vista, interesse, prospettiva. In questo caso, dunque, la *struttura* del *Diskurs* morale presentato nel paragrafo precedente dovrebbe essere comune sia alla discussione delle pretese propriamente morali, relative a questioni di giustizia (*Gerechtigkeit*), sia alla discussione di quelle etiche, relative a questioni di vita giusta e riuscita (*gutes Leben*). Quello che differenzia il discorso etico da quello morale è dunque "solo" il mondo normativo di riferimento, che può essere universale o particolare, o più o meno particolare. Del resto, che una norma sia una norma morale, cioè universalizzabile, è proprio ciò che deve essere stabilito nel *Diskurs*. Questo dovrebbe smussare la critica che attribuisce a Habermas una separazione troppo artificiosa e netta tra sfera etica e sfera morale, avvicinando il francofortese a quella lettura interpretativa-critica di cui, ad esempio, Hilary Putnam ha "tentato di persuaderlo"⁸⁵. Che "la vera nozione di una concezione del bene implica un momento di trascendenza del contesto"⁸⁶ può essere mostrato tuttavia solo sulla base della struttura formale dell'argomentazione morale.

⁸² Non può tornarci qui alla mente il ruolo giocato dalla dialettica nella vecchia teoria critica, o meglio di quel sapere dialettico che rileva le contraddizioni.

⁸³ Non il semplice principio formale U ma anche tutte quelle regole discorsive che, essendo la condizione di pensabilità dell'argomentazione, permettono di fondare U.

⁸⁴ Ad esempio le norme rappresentate dai "diritti umani" (J. Habermas, 1984b, p. 43; tr. it. p. 41). Si veda a questo proposito però la riserva avanzata nella nota n. 51.

⁸⁵ H. Putnam, 2002, p. 128; pp. 133-134; tr. it. p. 143; 148.

⁸⁶ M. Cooke, 1999, p. 197.

Una tale lettura del concetto e dell'uso habermasiani dell'universale dovrebbe metterci ora nella condizione di aggirare un'obiezione di tipo hegeliano, secondo la quale il principio U sarebbe "o ridondante o inconsistente". Secondo il modo in cui Benhabib formula l'obiezione:

o questo principio [il principio di universalizzazione] spiega il significato del consenso razionale in modo che nulla di nuovo è aggiunto alla spiegazione della procedura argomentativa nel discorso pratico già disponibile, o questo principio definisce il significato del consenso razionale in qualche modo ulteriore, ma questa definizione non è né l'unica compatibile con le regole accettate dell'argomentazione, né si può dire che segua dalle regole dell'argomentazione senza l'introduzione di assunzioni ulteriori che non appartengono al numero delle regole specifiche dell'argomentazione.⁸⁷

Il principio dell'universale, letto attraverso gli occhiali di una teoria (della) critica, non è né ridondante né inconsistente perché ciò che prescrive è la necessità dell'inclusione di *tutti* i possibili argomenti da parte di *tutti* i possibili interessati; la portata universalistica della prescrizione non si limita dunque a ripetere le regole discorsive (3.1-3.3), ma le *specifica* in senso critico *radicale*. Ciò che si deve intendere per "prescrizione" inoltre non è *l'imposizione* del principio di universalità, come sembra suggerire erroneamente Benhabib; si tratta piuttosto di una prescrizione che è implicita nella nostra comprensione di ciò che vuol dire impegnarsi in un gioco argomentativo. Si potrebbe rafforzare questo punto mettendo l'accento sulla lettura *negativa* del principio dell'universale. Intendendolo come principio di non-esclusione, piuttosto che di inclusione, esso non può implicare una pre-decisione su chi debba contare tra i "tutti" inclusi nel gioco argomentativo: esso impedisce solamente che qualcuno, in qualsiasi momento in una qualsiasi costellazione del contesto argomentativo, venga escluso – ne venga minimizzata o manipolata la voce.⁸⁸ Nella cornice concettuale di una teoria della critica, dunque, la compatibilità problematica tra una teoria della razionalità e una teoria della morale – secondo la famosa obiezione mossa da Wellmer a Habermas⁸⁹ – potrebbe rappresentare un vantaggio piuttosto che uno svantaggio. Se è vero, come argomenta Wellmer, che la situazione argomentativa non è equiparabile a una situazione in cui si *agisce* moralmente,

⁸⁷ S. Benhabib, 1986, p. 308.

⁸⁸ Questo principio riceverà poi maggior attenzione in relazione alla *Öffentlichkeit*.

⁸⁹ "È una richiesta della razionalità quella di riconoscere anche gli argomenti del mio nemico, se sono buoni; è una richiesta della morale quella di dare la parola anche a coloro che ancora non riescono ad argomentare bene. Detto in modo esagerato: gli obblighi della razionalità si riferiscono agli argomenti senza riferimento alla persona; gli obblighi morali si riferiscono alle persone senza riferimento agli argomenti." (A. Wellmer, 1986, p. 108.)

secondo principi che prescrivono norme di condotta intersoggettiva morale,⁹⁰ diviene ulteriormente chiaro che i presupposti argomentativi possono essere considerati la condizione per tracciare un discrimine tra pretese di validità e pretese di potere o di dominio, rendendo così ragione della possibilità di una critica valida, e non prescrizioni pratiche – sia che si tratti di una prassi morale o critica.

È necessario a questo punto però affrontare le obiezioni al formalismo e universalismo mosse all’etica del discorso che rappresentano anche delle spine nel fianco per un’interpretazione in chiave argomentativo-morale del criterio della critica sociale.

In un volume in cui vengono prese in considerazione le possibili obiezioni di parte hegeliana all’etica del discorso⁹¹, Axel Honneth discute il “neutralismo contenutistico”⁹² habermasiano, che pretenderebbe di dedurre dall’etica del discorso un punto di vista normativo per la delineazione di una concezione di giustizia sociale e di forma di vita buona o riuscita, ma solo procedure di giustificazione.⁹³ La linea argomentativa di Honneth ruota attorno alla tesi secondo la quale sia la teoria etico-morale che la teoria critica⁹⁴ hanno bisogno di riferirsi ad un’immagine, o meglio ad una intelaiatura normativa di un giusto ordine sociale. Si tratterebbe soprattutto di indicare *come* i presupposti dell’argomentazione e della formazione discorsiva della volontà possano essere *attualizzati* all’interno dei rapporti sociali, *quali condizioni materiali e sociali* rendono possibile l’allestimento delle procedure discorsive. La garanzia per un discorso etico-politico libero dal dominio, cui ogni partecipante può partecipare con chance paritarie – di portare la propria opinione, di essere ascoltato, rispettato, tutelato – può essere infatti pensata solo all’interno di una infrastruttura normativa costituita dalle convenzioni, istituzioni, pratiche culturali, modelli d’identità che costituiscono una forma di vita (una *sittliche Totalität*). Sono i presupposti sociali, secondo Honneth, che fondano dunque la possibilità dei presupposti comunicativi-argomentativi.⁹⁵ Del resto, secondo Honneth, la teoria etico-morale habermasiana non è così neutrale come pretende di essere, ma già

⁹⁰ E in effetti Habermas accoglierà questa obiezione di Wellmer: J. Habermas, 1991c, p. 133 e seg.; tr. it. p. 138; p. 191; tr. it. p. 199; J. Habermas, 1996a, p. 62 e seg.; tr. it. p. 59 e seg. Per superare lo iato tra norme discorsive e norme d’azione R. Forst (2007a) ricorre al concetto di “diritto di giustificazione”, il quale viene direttamente ricavato dal principio della giustificazione discorsiva (cioè dell’esigenza di valutare intersoggettivamente mediante ragioni la tenuta di una pretesa di validità) ed è dotato allo stesso tempo di un contenuto morale; a questo proposito cfr. anche M. Iser, 2008, pp. 116-119.

⁹¹ W. Kuhlmann (a cura), 1986.

⁹² A. Honneth, 1986, p. 183.

⁹³ Nel suo saggio compreso nello stesso volume, Habermas giustifica il suo neutralismo secondo una prospettiva adorniana, sostenendo che i principi morali debbano rinunciare alle descrizioni positive del *gutes Leben*, rispettando il divieto all’immagine, il *Bildverbot* (cfr. Th. W. Adorno, 1966, p. 207, tr. it. p. 186), e fare riferimento in modo solo negativo al “*beschädigtes Leben*” (J. Habermas, 1986b, p. 26).

⁹⁴ A. Honneth, 1986, pp. 192-193.

⁹⁵ *Ivi*, pp. 188-189.

reca implicitamente in sé una concezione in positivo di giustizia sociale.⁹⁶ Il *Diskurs* diviene in effetti possibile solo perché si radica in un processo comunicativo di socializzazione in cui i soggetti, futuri partecipanti ai *Diskurse*, si costituiscono come persone morali, autonome e libere attraverso relazioni riuscite di riconoscimento reciproco.⁹⁷ Per poter esercitare, nelle situazioni discorsive, quella libertà come “libertà negativa” da ogni forma di coercizione e pressione istituzionale e sociale, i soggetti argomentanti devono già poter contare su un concetto positivo di libertà (“libertà egualitaria”), cioè devono essere stati formati come soggetti all’interno di contesti di libertà. I partecipanti devono poter essere in grado di accedere in eguale misura a ogni informazione sociale, educazione e tradizione culturale, a tutto lo spettro di alternative morali in gioco, ovvero ai diversi mezzi mediante i quali apprendere la grammatica del confronto sia emozionale che razionale con gli altri. Inoltre, nel discorso i soggetti non solo devono scambiarsi ragioni, essere disposti alla critica e all’autocritica, essere orientati alla ricerca di un consenso autenticamente condiviso e non all’imposizione del proprio interesse o punto di vista; essi devono ancor prima saper “riconoscere” l’altro e sapere che cosa vuol dire essere riconosciuti, e cioè devono avere imparato tale attitudine al riconoscimento crescendo e formandosi a loro volta in rapporti, più o meno istituzionalizzati, di reciproco riconoscimento.⁹⁸ In breve: la *Diskursethik* habermasiana, se vuole rendere conto della struttura normativa della situazione argomentativa, deve ammettere prima di tutto un’idea di società che delinea quelle condizioni e strutture fondamentali in cui i soggetti possono sviluppare le capacità emozionali e cognitive adeguate a entrare nel discorso e ad agire moralmente. Questo tra l’altro solleva il problema, inevitabilmente cruciale per la prospettiva sociale critica, del radicamento fattuale del piano ideale nelle pratiche politiche, istituzionali, storiche immanenti a una società.⁹⁹

Seyla Benhabib si situa sulla stessa scia di Honneth, proponendosi innanzitutto di portare alla luce una sorta di rimosso dell’etica del discorso, costituito da quella che potrebbe essere chiamata una normatività etica più spessa o densa,¹⁰⁰ risolvendo così

⁹⁶ Cfr. anche A. Honneth, 2000, pp. 149-150.

⁹⁷ A. Honneth, 1986, p. 190.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 191-192.

⁹⁹ Honneth sviluppa la sua critica a Habermas anche in A. Honneth, 2000, p. 113 e seg.

¹⁰⁰ Non si tratta qui della categoria del “*thick normative concept*” discusso nei dibattiti sul realismo morale, ovvero quella categoria che comprende i concetti la cui componente descrittiva non può essere scissa da quella normativa-valutativa, come ad esempio: crudeltà, coraggio, sincerità. (Putnam si rifà però proprio a questa categoria per muovere una critica al kantismo habermasiano, cfr. H. Putnam, 2002). Tale riferimento mi serviva qui comunque solo a suggerire il radicamento delle norme morali nel funzionamento pratico dell’agire comunicativo quotidiano. Sulla base di alcune formulazioni che

l'ambiguità habermasiana sullo statuto pratico del *Diskurs* argomentativo. Sia per Honneth che per Benhabib le regole discorsive non possono essere pensate come regole puramente razionalistiche e formali; per il primo, questo vuol dire che la loro ricostruzione è possibile solo se preliminarmente ne vengono ricostruite le condizioni materiali (pre-comunicative, ma allo stesso tempo istituzionali), le quali implicano esplicitamente norme morali. Per la seconda, il *Diskurs* non farebbe altro che rendere espliciti quegli ideali (reciprocità, uguaglianza, eliminazione di ogni violenza se non quella “dolce” (?) perpetrata della ragione) che appartengono all'essenza dell'agire comunicativo: nell'argomentazione (morale) non facciamo altro infatti che “sforzarci di comprendere e riconoscere il modo di vedere del/della concreto/a altro/a”¹⁰¹. Questa interpretazione normativamente “densa” dell'etica del discorso ha come prima conseguenza quella di far saltare la distinzione tra il piano formale e quello contenutistico¹⁰² di un discorso pratico (etico-morale o critico): ogni principio formale (e universale) implica di per sé una determinazione contenutistica (e particolare). Per la Benhabib questo vuol dire che le condizioni dell'argomentazione ricostruite da Habermas implicano necessariamente “forti” assunzioni etiche, che possono essere riportate a due principi fondamentali. Si tratta del “principio del rispetto morale universale”, che riconosce il diritto di tutti gli esseri capaci di linguaggio e azione alla partecipazione alla discussione morale; e il “principio della reciprocità egualitaria”, che coincide con il diritto di introdurre nella discussione nuovi temi, di interrogare criticamente le presupposizioni stesse della discussione e così via.¹⁰³ Tali principi però non devono essere fondati (quasi)-trascendentalmente, ma secondo una “strategia di fondazione debole”, ancora più debole di quella habermasiana¹⁰⁴, che mostri come essi costituiscano una “chiarificazione filosofica dei costituenti del punto di vista morale nella cornice dell'orizzonte epistemologico della modernità”. Benhabib intende così fare

Habermas stesso compie di questo radicamento (per es. J. Habermas, 2002, p. 15), Haber né dà addirittura un'interpretazione naturalistica, S. Haber, 2006, p. 247 e seg.

¹⁰¹ S. Benhabib, 1995, p. 70. La Benhabib riconosce esplicitamente come la normatività morale contenuta nell'agire comunicativo e di conseguenza nel discorso abbia la struttura hegeliana del riconoscimento (*Ivi*, p. 71).

¹⁰² A. Honneth, 1986, p. 183; S. Benhabib, 1995, p. 53; p. 62. In questa linea cfr. anche R. Pippin, 1991, pp. 247-248. Secondo Taylor, poi, il concetto stesso di razionalità habermasiana non è sottratto ad una certa determinazione della vita buona; anche la ragione comunicativa è una “virtù” che deve essere realizzata in una forma di vita. Il fatto che dobbiamo prediligere un'intesa razionale sottratta a meccanismi di controllo e dominio ha a che fare in ultima analisi con la nostra rappresentazione della dignità umana, più in generale da un certo concetto di uomo e di modernità (C. Taylor, 1986, pp. 48-49).

¹⁰³ S. Benhabib, 1995, pp. 40-41. Forst rielabora questi due principi in modo da definire il principio di *giustificazione discorsiva*, inteso come diritto fondamentale che ciascun individuo deve rivendicare per sé e allo stesso tempo riconoscere all'altro e come dovere intersoggettivo incondizionato, vincolo di coesione in contesti morali e politici (cfr. per es. R. Forst, 2004, pp. 81-83).

¹⁰⁴ Che era già più debole di quella apeliiana.

propria una nozione di universalismo che sia “cosciente della propria storicità”,¹⁰⁵ ma che contenga anche “la proiezione utopica di una forma di vita fondata sul rispetto e la reciprocità”¹⁰⁶.

A ben vedere, Habermas sembra dare ragione a questa linea interpretativa allorché, nel paragrafo 8 di “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”¹⁰⁷ e poi più diffusamente nelle *Erläuterungen*, argomenta in favore del radicamento del punto di vista morale nei contesti di agire comunicativo che costituiscono la dimensione della *Sittlichkeit*. Il *Diskurs* non sarebbe allora altro che “la prosecuzione dell’agire comunicativo con mezzi argomentativi”, e i rapporti di agire comunicativo, regolati mediante relazioni di reciprocità che sostengono il riconoscimento vicendevole di soggetti responsabili¹⁰⁸, sono ciò mediante cui si riproduce qualsiasi forma di vita socio-culturale.¹⁰⁹ In questo modo Habermas vorrebbe far vedere non solo che la pratica argomentativa non è una pratica del tutto ideale/idealizzata e “inumana”, ma anche che il mondo della vita (o, in questo contesto, la *Sittlichkeit*¹¹⁰) è attraversato internamente da un’ineliminabile corrente di razionalità.¹¹¹ La *Sittlichkeit*, dunque, testimonia una vera e propria “ragione esistente”, anche se solo in “frantumi e schegge”, senza la quale il punto di vista della moralità, “che l’etica del discorso porta semplicemente al livello del concetto”¹¹², non sarebbe potuto (potrebbe) emergere e farsi valere. Questa mossa detrascendentalizzante, o hegelianizzante, di Habermas è diversa dall’argomento introdotto prima secondo il quale la procedura morale non può che essere radicata nel mondo della vita *non a dispetto di, ma proprio in virtù* della sua formalità, dal momento che essa ha bisogno di trovare al suo esterno, nella *Lebenswelt* appunto, i contenuti normativi controversi su cui discorrere. Quello che Habermas ha in mente con la mossa che abbiamo chiamato detrascendentalizzante è anche affermare una sorta di continuità proceduralistica tra agire comunicativo e discorso: quest’ultimo esplicita e porta a

¹⁰⁵ S. Benhabib, 1995, p. 42.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 52. Cfr. anche S. Benhabib, 1986, p. 306.

¹⁰⁷ J. Habermas, 1983b, p. 108; tr. it. p. 109 e seg.

¹⁰⁸ Sulla teoria del riconoscimento *in nuce* che Habermas sottende alla sua teoria della morale cfr. anche J. Habermas, 1984c, p. 66, pp. 69-70; tr. it. p. 67, pp. 69-71.

¹⁰⁹ Habermas, 1983b, p. 110; tr. it. p. 111.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 117; tr. it. p. 119.

¹¹¹ Per spiegare questo punto, Habermas cita il seguente passo: “la vita umana testimonia a favore delle richieste della ragione. Se gli uomini non accettano in qualche modo tali richieste, la loro vita sarebbe inintelligibile. [...] L’interesse per la verità è inscritto entro la vita umana” (R.S. Peters, 1977, pp. 104-105).

¹¹² J. Habermas, 1986b, p. 26; tr. it. p. 22. L’incarnazione dei principi morali in forme di vita concrete non è affidata, hegelianamente, allo Spirito assoluto bensì ai “sacrifici collettivi dei movimenti politici e sociali”. Come rimarca anche la Benhabib (1995, p. 56), la prospettiva di Habermas è qui evidentemente una prospettiva di filosofia della storia, anche se proprio qualche riga più sotto egli muove una critica ad essa riportandola entro il paradigma coscienzialistico. Cfr. anche J. Habermas, 1983b, pp. 117-118; tr. it. p. 119.

compimento l'intelaiatura delle presupposizioni controfattuali, eticamente connotate, già all'opera nell'agire comunicativo. Questa continuità è rafforzata dal fatto che secondo Habermas il punto di vista morale rimane sempre il punto di vista del *Teilnehmer*, di un partecipante interno alle pratiche comunicative che costituiscono una determinata forma di vita, e non di un *Beobachter*, un osservatore esterno che può contare su una sorta di "osservatorio trascendentale":

La validità controversa delle norme si può tematizzare solo [...] ogni volta 'a partire da noi'; difatti, le pretese di validità normative dipendono sempre dal 'nostro' riconoscimento. Noi non acquistiamo un punto di vista imparziale lasciandoci alle nostre spalle il contesto di interazioni linguisticamente mediate e abbandonando assolutamente le prospettive dei partecipanti, ma solamente tramite un *dis-intrecciamento universale* (*universelle Entschränkung*) delle prospettive individuali dei partecipanti.¹¹³

Questo radicamento del punto di vista morale nella *Sittlichkeit*, cioè nel mondo della vita, e quindi il riavvicinamento di agire comunicativo e *Diskurs*, ci riporta all'intreccio che abbiamo analizzato nel capitolo 2 tra *Verständigung* e *Einverständnis*. E ciò non pone forse daccapo qualche problema al tentativo di giustificazione della possibilità della critica sociale? Secondo Karl-Otto Apel, sì. Secondo Apel, per intendere il discorso argomentativo come forma riflessiva della comunicazione quotidiana si può e si deve ricorrere non solo alle risorse (etiche) di sfondo delle forme di vita socio-culturali, ma anche a risorse di sfondo unanimemente e imprescindibilmente condivise, che lo distinguono da tutte le altre forme di comunicazione del mondo della vita. Ma per ottenere questa distinzione, Habermas dovrebbe accettare di fondare in modo ultimo quel "momento di 'incondizionatezza' e 'idealità', contenuto nel presupposto controfattuale e perfino nell'anticipazione, realmente efficace, del possibile consenso di tutti i possibili partner dell'argomentazione sulla fondatezza delle pretese di validità"¹¹⁴. I presupposti idealizzanti dell'argomentazione non dovrebbero cioè secondo Apel essere soggetti alla riserva fallibilista, né essere giustificati semplicemente sulla base di una "fattuale assenza di alternative"¹¹⁵. La riserva fallibilista di Habermas viene collegata da Apel al fatto che i presupposti dell'argomentazione siano appiattiti sulla *Lebenswelt*, e quindi interpretati come contestuali, storici e contingenti. Questo mette in dubbio, per Apel, la pretesa di validità della critica. La domanda cruciale dunque è la seguente: come fa Habermas a

¹¹³ J. Habermas, 1991c, p. 153; tr. it. p. 159.

¹¹⁴ K.-O. Apel, 1989, pp. 18-19; tr. it. p. 192.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 19; tr. it. p. 193.

muovere dal fatto che, nella valutazione critica delle forme di vita socio-culturali, le quali determinano a volta a volta il contenuto specifico delle risorse di sfondo del mondo della vita, non vengano fatti valere presupposti di sfondo semplicemente altri, ma vengano invece fatti valere quegli standard normativi che giustificano la critica?¹¹⁶

Per guadagnare la possibilità di una critica valida Habermas è dunque costretto, secondo Apel, a mantenere “un segreto e impenetrato relitto di filosofia speculativa della storia”:¹¹⁷ è solo questo che infine gli permette di “assumere, senza bisogno di ulteriore giustificazione, che la comunicazione del mondo della vita contenga i potenziali di ragione, che determinano i fini di lungo periodo dei processi di apprendimento e razionalizzazione”¹¹⁸.

La critica apeliana va dritta al cuore del nodo problematico che questo lavoro sta cercando di sciogliere. Com'è possibile, si chiede il collega-maestro di Habermas, “conciliare con questa concezione ricostruttiva l'idea secondo cui l' ‘ingenua eticità sostanziale’ (Hegel) del mondo della vita [...] costituirebbe un mondo sano e moralmente aproblematico?”¹¹⁹. La salute del mondo della vita non deve essere tanto intesa, in questo frangente, come la presenza di un ordine normativo giusto e giustificato, e privo di patologie e sofferenze; il mondo della vita è in salute in un senso più scarno e minimale, cioè quando le pratiche comunicative di cui si compone possono funzionare in modo critico e riflessivo, e non (solo) come *medium* di riproduzione del dominio. Avevo cercato di mostrare nel capitolo 2, nel capitolo 3 e all'inizio di questo capitolo che il meccanismo comunicativo incentrato sulla categoria di *kommunikatives Handeln* – come mantenimento e riproduzione di *Verständigung* – non riesce a dare ragione fino in fondo di una tale condizione di salute. Solo la categoria del *Diskurs* chiarisce la struttura radicalmente controfattuale, e dunque trasgressiva, della procedura del dare/chiedere ragioni che nell'agire comunicativo rimane implicita e si distingue confusamente.

Dal punto di vista della teoria della critica sociale comunque, la chiarificazione dei presupposti inaggirabili della prassi discorsiva, e quindi la sua separazione metodologica dalla prassi comunicativa secondo cui si riproduce la *Lebenswelt*, non ha bisogno dell'apparato di fondazione trascendentale caldeggiato da Apel.¹²⁰ Nella cornice di

¹¹⁶ *Ivi*, p. 22; tr. it. p. 195.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 24; tr. it. p. 197. Cfr. 2.4.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ivi*, p. 26; tr. it. p. 200.

¹²⁰ Qui Apel ha in mente un'idea di teoria critica diversa da quella di Habermas, o meglio, diversa da quella che io vorrei ricavare dal complesso del pensiero habermasiano. Per Apel la teoria critica è una scienza ricostruttiva che valuta le ragioni delle pretese di validità avanzate dal diritto, dall'etica e dalle dottrine

quanto si sta cercando di sviluppare in questa sede, una fondazione debolmente trascendentale á la Habermas, che considera le proposizioni della *Nachkonstruktion* trascendental-pragmatica delle ipotesi rivedibili, è sufficiente a dare ragione del potenziale di criticità contenuto nella struttura controfattuale dell'argomentazione (morale).

Si tratta però a questo punto di capire il rapporto tra tale struttura e il mondo della vita in modo che non venga inficiata la possibilità dello smarcamento critico. A tale proposito è necessario rimarcare, come fa anche Apel,¹²¹ la distinzione tra la normatività del *Diskurs*, intesa come insieme di regole e presupposti formali dell'argomentazione, e la normatività del mondo della vita, costituita da un intreccio di regole, credenze, valori, significati che devono essere dati in larga parte per scontati in un qualsiasi scambio comunicativo. *È il primo tipo di normatività che dovrebbe permettere di prendere una posizione critica nei confronti della seconda.*

Ma, come suggerisce ancora Apel, Habermas non è sempre chiaro su questa distinzione. Il motivo della sua oscillazione, a mio parere, dipende dal tentativo di reagire alle critiche di matrice hegeliana esposte sopra, che mostrano come la normatività proceduralistica dell'argomentazione implica una, o coincide con, una normatività eticamente più "spessa".

L'introduzione di una normatività di questo secondo tipo nell'apparato che dovrebbe rendere ragione della possibilità della critica pone però due ordini di problemi. In primo luogo, essa può condurre alla cristallizzazione della critica in seguito all'affermazione universale di un certo particolare ordine normativo, un'immagine di società giusta e buona – un'affermazione che ha per di più la pretesa di imporsi universalmente. Secondo l'argomento adorniano del *Bildverbot*, ripreso come abbiamo visto da Habermas, qualsiasi rappresentazione in positivo di ciò che una società deve essere e di una qualsiasi norma pratica non si può dire esente dal rischio di incappare in una dialettica, di generare paradossi, portando a conseguenze indesiderate che contraddicono l'originaria pretesa di validità di quella immagine o norma¹²². Questo non significa che una prassi critica

morali dei filosofi (K.-O. Apel, 1989, p. 40; tr. it. p. 213). Habermas si attiene invece a un piano che potremmo definire meta-critico: mentre la prassi critica è una prassi intersoggettiva e sociale, che avviene all'interno di costellazioni storiche, culturali, politiche determinate, a cui gli scienziati sociali critici e i filosofi prendono parte a egual titolo di altri soggetti sociali, la ricostruzione teorica è ciò che dovrebbe dare ragione della possibilità di una prassi critica valida.

¹²¹ *Ivi*, pp. 46-47; tr. it. pp. 218-219; K.-O. Apel, 1986, p. 226.

¹²² Come esemplificazione potrebbe essere chiamato qui in causa il cosiddetto "dilemma della differenza", che è diventato oggetto di dibattito soprattutto nelle teorie giuridiche femministe a partire dagli anni '90. Molto in breve, questo dilemma mostra come applicando la norma dell'uguaglianza certe differenze vengono ignorate, causando così, paradossalmente, l'imporsi di ingiuste disuguaglianze; allo stesso tempo,

determinata non abbisogni, secondo strategie determinate, della delineazione più o meno dettagliata di un dover-essere. Questo però non può diventare la norma o il criterio fondamentale su cui si regola la prassi critica *in generale*, in tutte le situazioni possibili: secondo la preziosa intuizione habermasiana, qualsiasi coordinata socio-normativa, *anche quella che funge da criterio per la critica*, deve rimanere costitutivamente aperta alla possibilità della sua messa in discussione ed eventualmente sostituzione. Questo argomento è comunque diverso da quello liberale secondo cui una teoria morale (o critica) non può pretendere di imporre una certa concezione del bene ma si deve limitare a stabilire le condizioni generali per il fiorire indiscriminato dei più differenti orientamenti etici e valoriali. Senza voler entrare nel merito della questione, in questo passaggio ci si è unicamente limitati a sostenere che un qualsiasi set normativo, più o meno formale, non può essere concepito come in linea di principio esente da critica.

Nei confronti di questa impostazione si potrebbe obiettare che anche la delineazione di un ordine socio-normativo di base può essere concepita in senso formale e non sostanziale, in modo da rendere ragione soltanto di quelle strutture istituzionali e/o pre-istituzionali che dovrebbero appunto evitare la cristallizzazione delle norme e dei consensi con conseguente blocco della critica. In questo senso possono essere per esempio lette alcune recenti proposte teoriche di Forst e Honneth.¹²³ Habermas procederà in questa direzione sulla scorta dell'elaborazione del principio discorsivo nell'ambito di una teoria del diritto e della democrazia, come vedremo nel capitolo 5. L'interesse critico che può essere ricavato dalla sua teoria morale¹²⁴ risiede invece nel tentativo di dare

il privilegio accordato, anche a livello giuridico, alle differenze può causare la riproduzione e il rafforzamento di discriminazioni e stigmatizzazioni. Cfr. per esempio J.W. Scott, 1988; M. Minow, 1990, 1° capitolo. G. Warnke (1995) discute il dilemma proprio in relazione all'etica del discorso habermasiana, di cui però fornisce una ricostruzione diversa rispetto a quello che si sta cercando di sviluppare in questo capitolo (cfr. nota 34). Infine, il film "Yo, también" di Álvaro Pastor e Antonio Naharro (2009, Spagna) rappresenta egregiamente questo dilemma.

¹²³ Quello di Forst è il tentativo di delineare una cosiddetta "teoria critica della giustizia". Una teoria della giustizia deve innanzitutto "dare un nome alle condizioni normative in forza delle quali una struttura di base sociale può essere detta giustificata"; essa non si "fonda su valori etici prestabiliti, tradizioni sociali e concetti antropologici, ma su una riflessione ricorsiva sulle condizioni di possibilità in generale di principi giustificati". L'aspetto critico di una tale teoria consiste nel rivelare "false o manchevoli fondazioni di rapporti sociali esistenti" e nel tentare il "*ri-trasferimento* del potere di fondazione ai soggetti stessi." (R. Forst, 1999, pp. 179-180; R. Forst, 2007b, pp. 368-369). Forst è anche consapevole della necessità che una teoria normativa contenga anche un principio di auto-critica (R. Forst, 2011b, p. 21). Honneth si pone invece come critico di una teoria della giustizia di stampo rawlsiano; il suo ordine socio-normativo di base è ottenuto piuttosto sulla scorta di una ricostruzione di una logica *storico-genetica* del riconoscimento, funzionante mediante un duplice presupposto: da una parte, tale logica presuppone "poteri storicamente formati che sempre già agiscono su di noi alle nostre spalle" (A. Honneth, 2009b, p. 64), dall'altra, presuppone la "norma reciprocamente accettata" di un riconoscimento autentico e costitutivo per l'autonomia dei soggetti (*Ivi*, pp. 71-72).

¹²⁴ Un interesse critico che può essere visto ancora in linea con l'impostazione pratica kantiana, soprattutto nella lettura che ne dà Höffe, 1979.

ragione della possibilità di un'inarrestabile riflessione critica che prenda ad oggetto qualsiasi costellazione normativa contenutisticamente "spessa" e più o meno realizzatasi fattualmente.

Il secondo ordine di problemi, insito proprio nell'operazione di radicamento del morale nell'etico, rinvia invece al rischio – avvertito anche da Apel – di scambiare la ricostruzione delle condizioni quasi-trascendentali dell'intendersi con la fattualità del modo di riprodursi del mondo della vita, ovvero di scambiare il controfattuale con il fattuale. Interpretando i presupposti dell'argomentazione in senso etico-morale, e considerandoli allo stesso tempo come già da sempre incorporati nel tessuto inter-comunicativo della *Lebenswelt*, non può che ripresentarsi il rischio di non riuscire più a distinguere la perpetuazione passiva ed eteronoma del consenso dal raggiungimento e assunzione (*endorment*) di questo in modo critico e riflessivo – di perdere cioè gli strumenti teorici per distinguere *Geltung* e *Gültigkeit*. Questo rischio viene scongiurato se si mantiene, come in effetti fa Habermas, una differenza tra contesto etico e discorso morale nel senso di una distinzione analitica tra agire comunicativo (prassi comunicativa quotidiana) e *Diskurs* (prassi argomentativa che risponde a premesse fortemente idealizzate): quest'ultimo rende esplicito il potenziale razionale e di contestazione che ogni scambio comunicativo contiene *in nuce*, ma che sul piano della *Lebenswelt* non può mai essere distinto da forme comunicative latentemente strategiche, patologiche, reificanti.

Ci resta ora da prendere in considerazione un'ultima obiezione "hegeliana": essa può essere formulata trasponendo la critica alla legge morale kantiana all'interno del discorso di giustificazione del criterio della critica sociale.

Scriva Hegel: "il criterio della legge che la ragione ha in se stessa si adegua bene a tutto nello stesso modo e così in realtà non è un criterio."¹²⁵ Nel nostro contesto ciò vorrebbe suggerire: se si rimane fermi ad una interpretazione rigorosamente formalista e universalista dell'etica del discorso all'interno di una cornice di critica sociale, quello di cui disponiamo è solo un criterio così minimalista, generale e astratto che sulla base di esso qualsiasi costellazione sociale non può che essere sottoposta a dura critica. Questo ci riporta al primo corno del dilemma del criterio della critica, secondo cui la delineazione di un punto di vista normativo trascendente rispetto al contesto nulla può dirci sulla specificità problematica di un segmento contestuale particolare. Se le norme etico-

¹²⁵ Hegel, 1807, p. 319; tr. it. p. 579.

discorsive - come la partecipazione al *Diskurs* da parte di tutti i possibili interessati, tra i quali è necessario che vigano rapporti perfettamente simmetrici, l'assenza di qualsiasi coazione ad eccezione di quella dell'argomento migliore, il *telos* del consenso intersoggettivo che esclude la volontà egoistica di imposizione di un interesse, etc. – diventano la pietra di paragone ideale a partire dalla quale giudicare e criticare ogni formazione fattuale del consenso che regola determinate costellazioni, istituzioni, ordinamenti sociali, allora niente può salvarsi dalla macina della critica sociale, da una sorta di “furia del dileguare” che la rende allo stesso tempo inefficace e strategicamente vuota. Il principio U *non* può dunque essere inteso, all'interno di una teoria critica, come “criterio ideale per il giudizio di norme e [...] di procedure di fondazione storicamente istituzionalizzate”, quindi come “idea regolativa” che rende possibile una “conoscenza critica delle mancanze e delle difficoltà di consensi fattuali e pseudo-consensi”.¹²⁶ In questo caso ci troveremmo tra le mani un criterio troppo minimale e generico, che si trova costretto a estendere la prassi critica alla totalità delle pratiche sociali – re-istaurando tra l'altro quel pessimismo totalizzante di adorniana memoria responsabile, secondo Habermas, di paralizzanti aporie.

La soluzione a questo tipo di obiezione consiste nella rinuncia a cercare nel paradigma comunicativo i criteri della critica che fondino i punti di vista normativi in base ai quali determinare quando e come un qualcosa debba essere criticato. Non si tratta cioè di fissare uno standard separato dal reale – e quello proposto nel paradigma comunicativo è di fatto uno standard estremamente elevato, ideale, appunto – per poi vedere quanto e come la realtà sociale si distacca da quello standard.¹²⁷ Del resto, come spiegato nelle pagine precedenti, secondo il programma di detranscendentalizzazione habermasiano,¹²⁸ tale standard ideale è parte integrante del reale, cioè del modo di riproduzione della società, almeno di una parte di essa. Questo significa che, anche se prassi comunicativa e prassi argomentativa devono essere mantenute analiticamente separate, in modo da poter mettere all'occorrenza in discussione *qualsiasi* consenso appartenente al piano delle relazioni intersoggettive-sociali del mondo della vita, quest'ultimo non può mai dirsi interamente sottoposto al dominio. Il tipo di controfattuale habermasiano contiene cioè la presupposizione che almeno una parte del mondo non sia deformata: in caso contrario,

¹²⁶ K.-O. Apel, 1986, p. 237.

¹²⁷ Questo punto è collegato alla problematica del “blocco” della critica precedentemente trattata, che qui si specifica come blocco di un'eventuale critica ai *criteri* della critica. Seguendo il ragionamento di F. Vogelmann (2011), se la critica vuole “misurare” la realtà sociale in base a criteri concepiti come unità di misura, tali criteri restano per definizione sottratti allo sguardo critico. Cfr. a questo proposito l'argomento wittgenstiano del metro di Parigi (L. Wittgenstein, 1953, § 50).

¹²⁸ Cfr. chiaramente e dettagliatamente J. Habermas, 2005, pp. 27-83.

il dominio non potrebbe neppure essere riconosciuto (e criticato). Se il dominio fosse totale verrebbe meno infatti la possibilità di distinguere tra dominio e non dominio; affermare questo però non deve essere fatto coincidere con la *postulazione* di alcuni spazi sociali di per sé sottratti allo sguardo critico.

Tutta la difficoltà sta dunque nel capire in che senso l'ideale è "integrato" nel reale, appartiene al reale. Ciò non può voler dire eliminare la disequazione tra ideale e fattuale, che deve essere però riportata all'immanenza dei rapporti sociali. La migliore spiegazione di questa tensione ce la procura Thomas McCarthy:

L'interazione cooperativa è vista come strutturata secondo idee della ragione che non sono né interamente costitutive in senso platonico né meramente regolative in senso kantiano. In quanto *supposizioni idealizzanti* che non possiamo evitare di fare nell'impegnarci in processi di comprensione reciproca, esse sono *di fatto efficaci* nell'organizzare la comunicazione e allo stesso tempo *controfattuali* in modi che puntano al di là dei limiti delle situazioni attuali.¹²⁹

La tensione tra ideale (o controfattuale) e fattuale, come abbiamo ormai visto più volte, è propriamente ciò che permette, da dentro il recinto del reale, la sua trasformazione, poiché è ciò che permette l'eventuale messa in discussione dell'indiscutibilità (o naturalità) di una certa costellazione data. Questo vuol dire anche che il "come se" dell'argomentazione non deve essere fatto passare per la fattualità reale: che sia necessario presupporre, per poter giocare al gioco argomentativo, la non esclusione di alcuna ragione non significa giungere a credere che, secondo il paradigma habermasiano, le argomentazioni esistano solo se *di fatto* nessuno viene escluso. Un'interpretazione di questo tipo condurrebbe a due tipi di visioni delle pratiche sociali diametralmente opposte: a una utopisticamente conciliata, secondo la quale si darebbero spazi sociali di fatto completamente liberi dal dominio, oppure a una visione lugubramente pessimista, secondo la quale non si darebbe alcun margine di razionalità che renda possibile il riconoscimento del e la resistenza al dominio.¹³⁰ Si tratta di una falsa alternativa, perché basata su una falsa lettura della struttura del controfattuale, ovvero del rapporto tra il piano ideale e quello fattuale.

Il rischio di scivolare in una tale sorta di "frintendimento idealistico" (Gadamer) non è comunque estraneo al modo in cui Habermas presenta questa struttura, invero

¹²⁹ T. McCarthy, D.C. Hoy, 1994, p. 38.

¹³⁰ Non si vuole con questo sostenere che la razionalità (comunicativa, argomentativa) sia l'unica fonte della critica sociale, o l'unico mezzo per rendere la critica fattualmente, contestualmente efficace, ma solo che è attraverso strumenti comunicativi e argomentativi che in ultimo la critica e la sua efficacia possono essere articolate e fatte circolare.

molto scivolosa. Si può dire che la difficoltà habermasiana stia nel mantenere salda quella posizione intermedia, “ibrida”¹³¹, descritta da McCarthy, tra un’interpretazione kantiana e una platonica dell’ideale. Ammette infatti Habermas:

Di contro al senso kantiano si fa qui valere un senso platonico di idealizzazione. Fino al punto in cui la discrepanza tra l’ideale e l’incompleta realizzazione nel caso singolo non si fa troppo netta, gli agenti [...] sono immunizzati contro al prendere atto dell’incompletezza empiricamente osservabile.¹³²

Si vedrà nel successivo capitolo come questa “immunizzazione” degli eventuali deficit del reale alla critica rischi di affermarsi nel tentativo di Habermas di detrascendentalizzare ulteriormente la tensione tra ideale e reale attraverso una teoria della democrazia e del diritto.

Per il momento ci si è accontentati di indicare come le presupposizioni dell’argomentazione morale spiegano “solo” questo: *che* è possibile pensare la critica e la trasformazione, che è possibile il darsi di una critica valida. In questo il paradigma di Habermas permette un effettivo passo in avanti rispetto a quello adorniano, o almeno rispetto all’Adorno più catastrofista, che giunge ad affermare:

la traduzione di tutti i problemi di verità in problemi di potere, a cui nemmeno la verità è in grado di sottrarsi se non vuole essere distrutta e annullata dal potere, non si limita a reprimerla e soffocarla, come nei regimi dispotici di una volta, ma ha investito nel suo nocciolo più intimo la disgiunzione logica del vero e del falso.¹³³

Il meccanismo comunicativo è pertanto ciò che riesce a rendere non solo ragione della distinzione tra vero e falso, cioè, si potrebbe tradurre, tra un consenso prestabilito e acriticamente imposto e un consenso riflesso e valido (*gültig*), ma anche di come tale distinzione possa effettivamente operare all’interno delle pratiche critiche. Che cosa sia il vero, che cosa debba a ragione contare come consenso valido, a partire da quale punto di vista, in base a quale norma o valore qualcosa debba venire criticato: tutto ciò può essere deciso solo in modo radicalmente contestuale. Un contestualismo di questo tipo fa in modo che ogni criterio di riferimento della prassi critica, anche se si rivela di fatto un criterio euristicamente efficace, non sia *in linea di principio* sottratto alla critica. Un tale criterio è ciò che decide che cosa, in una situazione data, di fatto viene a contare come “la forza dell’argomento migliore” – o meglio, ciò a cui gli stessi partecipanti al discorso

¹³¹ J. Habermas, 2005, p. 47.

¹³² *Ivi*, p. 46.

¹³³ Th. W. Adorno, 1951, p. 123; tr. it. p. 123.

si appellano per decidere quale sia l'argomento migliore; allo stesso tempo tuttavia "non c'è ancora alcuna ragione per pensare che ciò che viene riconosciuto, contingentemente, come la forza dell'argomento migliore *sia* la forza dell'argomento migliore".¹³⁴ Si potrebbe anche definire la teoria (della) critica, in una prospettiva molto comprensiva, come quel *piano teorico che tiene sempre aperta la possibilità di giustificare o rigettare i criteri stabiliti in una determinata situazione*.¹³⁵

L'idea di teoria della critica qui presentata può essere dunque caratterizzata come minimalista, o "deflazionista", spogliata della sua presunta indiscussa autorità in quanto teoria, e dunque messa a riparo dal rischio di scivolare in tendenze *paternalistiche*.¹³⁶ Almeno in questo, Habermas rimane sulla via tracciata da Marx, quel Marx per cui la teoria critica può essere definita come "auto-chiarificazione (filosofia critica) dell'età presente attraverso le sue lotte e i suoi desideri".¹³⁷ Ciò comporta, in Habermas, che le linee orientative, teoriche e pratiche tracciate dalla teoria debbano attenersi a un piano radicalmente minimalista: un'autentica prassi critica prende corpo di fatto tra le maglie di un tessuto sociale, a partire da pratiche contestualizzate di riflessione, dissenso e contestazione vissute e agite da coloro che possono a vario titolo sentirsi chiamati in causa da un problema specifico, da una situazione conflittuale, e che fanno esperienza di ingiustizie, offese, violazioni e violenze, vergogne¹³⁸. Non solo filosofi e teorici critici non devono né possono imporre "dall'alto" una certa immagine di società giusta o di vita buon^a, non possono nemmeno pretendere di disporre di una sorta di "monopolio della critica". Un tale deflazionamento si rende di fronte all'inevitabile indeterminabilità di una teoria critica, ancorché, come nota Giegel, nessun apparato teorico generale può dirsi veramente in grado di definire con precisione i criteri delle specifiche diagnosi sociali, le norme che devono ri-orientare una prassi trasformativa determinata o le

¹³⁴ R. Pippin, 1991, pp. 248-249.

¹³⁵ In un passo afferente al dibattito epistemologico su positivismo e teoria critica degli anni '60, Habermas suggerisce qualcosa del genere in riferimento ai criteri di verità (J. Habermas, 1964, pp. 59-64; tr. it. pp. 248-253). E più di quarant'anni dopo afferma: "Ora, anche quei criteri secondo i quali qualcosa conta come un buono o un cattivo argomento possono diventare controversi. Tutto può andare a finire nel vortice delle contro-ragioni." (J. Habermas, 2005, p. 54).

¹³⁶ C. Lafont, 2009a, p. 34.

¹³⁷ K. Marx, 1843, p. 489. Sulla scia della stessa ispirazione, scrive Nancy Fraser: "Una teoria sociale critica articola il suo programma di ricerca e la sua cornice concettuale con un occhio agli scopi e alle attività di quei momenti sociali di opposizione con i quali essa ha un'identificazione partigiana, anche se non acritica. La domanda che si pone e i modelli che delinea sono informati da questa identificazione e interesse. Così, per esempio, se le lotte che contestano la subordinazione delle donne figurano tra quelle maggiormente significanti di un'epoca data, allora la teoria critica si riproporrebbe per quel tempo, tra le altre cose, di gettare luce sul carattere e i fondamenti di una tale subordinazione." (N. Fraser, 1985, p. 113).

¹³⁸ E. Renault, 2004.

possibili alternative rispetto ad una situazione data.¹³⁹ Scrive infatti Habermas negli anni '70:

il punto di vista avvantaggiato della critica non può mai essere migliore di quello di un partner nella comunicazione. Di conseguenza noi *non disponiamo di un criterio valido* per determinare in *generale* se stiamo operando sotto la convinzione sbagliata della comprensione *normale*.¹⁴⁰

Alla provocatoria ma centrata domanda di David C. Hoy, “per essere critici si deve avere una teoria?”¹⁴¹ si potrebbe dunque rispondere così: no, per portare avanti una determinata prassi critica non si può disporre di una teoria che stabilisca in generale quali i criteri, gli oggetti, i destinatari, etc. della critica; ma sì, una serie di riflessioni teoriche sono necessarie per rendere ragione della *possibilità* di determinate prassi critiche valide. Come scrive Müller-Doohm: “Senza la ricostruzione delle condizioni della criticità e l’esplicazione della forma razionale della sua possibilità come etica comunicativa, ogni forma di critica sarebbe di certo solamente una macchinazione senza senso.”¹⁴²

¹³⁹ Giegel parla di “incertezza” diagnostica, pratica e normativa (H.-J. Giegel, 2000, p. 49 e seg.), mentre per Bohman “la teoria della critica non fornisce la garanzia pratica della critica” (J. Bohman, 1999, p. 80). Per Giegel del resto Habermas prova a risolvere questo problema proprio con l’etica del discorso (H.-J. Giegel, 2000, p. 57 e seg.).

¹⁴⁰ J. Habermas, 1970c, p. 206. Per “comprensione normale (*normal understanding*)” si può qui intendere la comprensione dell’ordine semantico e normativo intersoggettivamente condiviso e “normalmente” non messo in discussione nello svolgersi di pratiche quotidiane di interazione.

¹⁴¹ T. McCarthy - D.C. Hoy, 1994, p. 103.

¹⁴² S. Müller-Doohm, 2000b, p. 103.

5. TEORIA DELLA DEMOCRAZIA. IL DIRITTO DELLA CRITICA

Die Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit [...] konfrontiert uns heute mit der Herausforderung, realistisch zu denken und zu handeln, ohne das utopische Impuls zu verraten. Diese Ambivalenz führt nur zu leicht in Versuchung, sich entweder idealistisch, aber unverbindlich auf die Seite der überschießenden moralischen Gehalte zu schlagen oder die zynische Pose der sogenannten „Realisten“ einzunehmen. (J. Habermas, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*)

Um den utopischen Charakter der Kantischen Vorstellung von einer vollkommenen Verfassung aufzuheben, bedarf es der materialistischen Theorie der Gesellschaft. (M. Horkheimer, *Materialismus und Moral*)

5.1 Politica e critica

Qual è la relazione tra teoria politica, in particolare teoria della democrazia, e teoria critica della società? Non è facile delineare una risposta a questa domanda nella vicenda della *Frankfurter Schule*, e nemmeno nell'opera di Habermas. In particolare, non è facile stabilire come debba essere valutato il passaggio, intrapreso da quest'ultimo negli anni '90, da una critica *Gesellschaftstheorie* a una teoria normativa-discorsiva della democrazia e del diritto: si tratta di un allontanamento, di una rottura con la sua impostazione precedente, oppure come il segno dell'avvicinamento, o addirittura della conciliazione tra due tradizioni generalmente concepite come estranee l'una all'altra?

Le ragioni di questa estraneità affondano le loro radici nella critica marxiana allo Stato e al modo politico dell'emancipazione, cioè l'emancipazione nello e tramite lo Stato, che “non è la maniera compiuta, priva di contraddizioni dell'emancipazione umana”.¹

¹ K. Marx, 1844, tr. it. p. 105. Riferendosi al limite della religione, scrive Marx: “La conseguenza è che l'uomo, tramite lo Stato, si affranca politicamente da un limite, elevandosi al di sopra di quel limite [...] in una maniera astratta e limitata, in una maniera parziale. Ne segue poi che l'uomo, affrancandosi

Agli occhi di una filosofia sociale critica di ascendenza hegel-marxiana, la filosofia politica “classica”, normativa, potrebbe essere ricondotta sotto la famosa categoria horkheimeriana di “teoria tradizionale”. Nel suo *Manifeste pour une philosophie sociale*, Franck Fischbach propone di tracciare una netta linea di demarcazione tra una filosofia politica classica,² votata alla determinazione e/o ricostruzione dei principi universali e dei criteri di giustizia, e una filosofia sociale propriamente critica, impegnata a rispondere alla domanda “che cos’è una vita alienata o mutilata?”³ La prima si attiene all’esposizione dei fondamenti ideali e universali della normatività politica: se si volesse ricavarne un modello per la teoria sociale critica – un modello *costruttivista*, come propone Iser – si potrebbe dire che tali fondamenti delineano quell’immagine di società giusta e morale che dovrebbe fungere da pietra di paragone per sottoporre a critica ogni ingiustizia e immoralità⁴. Il secondo tipo di filosofia dovrebbe essere invece identificata eminentemente con l’approccio dialettico, in cui descrizione (della “realtà” sociale) e critica dell’esistente (in forza di un qualche criterio normativo) si sovrappongono fino a coincidere.⁵

Senza voler entrare nella giungla delle distinzioni concettuali, metodologiche e storiografiche tra diverse discipline filosofiche e critiche, la strada che si vorrebbe seguire in questo capitolo, in linea con quanto svolto precedentemente, intende indagare se, in che modo e fino a che punto possono essere rinvenute nel discorso politico habermasiano le condizioni di possibilità della critica sociale. Questa strada ci condurrà, inoltre, a riflettere sulla combinazione di descrizione e critica nella forma della combinazione tra il piano fattuale e quello normativo-ideale dell’indagine ricostruttiva.

Nonostante Habermas non abbia espressamente presentato la propria teoria normativa della democrazia e del diritto come una teoria critica, o come base esplicativa per una teoria critica, molti suoi allievi e studiosi non hanno messo in dubbio il filo rosso

politicamente, si affranca per via indiretta, tramite un mezzo, ancorché sia un mezzo necessario.” (*Ivi*, tr. it. p. 107) Questo tema marxiano tornerà a interessarci nella parte finale di questo capitolo in sintonia con la linea critico-costruttiva del paradigma habermasiano che qui di seguito si proverà a sviluppare.

² Fischbach include Rawls ma anche Habermas in questa categoria. Così fa A. Honneth, 2011, p.21.

³ F. Fischbach, 2009, p. 15.

⁴ Si parla qui di “costruttivismo” perché i criteri ideali non sono da trovare nella realtà esterna ai soggetti (moralmente) agenti (come vorrebbe il realismo), né sono dati da Dio o da un sovrano a prescindere dalle pratiche degli stessi soggetti. M. Iser (2008, pp. 23-36) introduce questa posizione, paradigmaticamente rappresentata da Rawls, come una forma di critica sociale che molto ha in comune con l’approccio *ricostruttivista* habermasiano. Già nel capitolo 4 si è cercato di mostrare, tuttavia, come i criteri ideali non possano essere concepiti *direttamente* come criteri della critica sociale in generale.

⁵ Com’è noto, si tratta del paradigmatico modello marxiano della critica delle categorie della scienza economica borghese, in cui la rappresentazione (*Darstellung*) del sistema (capitalistico) è allo stesso tempo critica dello stesso (K. Marx, 1858, p. 550). Sul metodo dialettico-critico cfr. L. Cortella, 2001, pp. 29-32.

che collega la produzione del primo Habermas “ufficialmente” teorico critico con i testi degli anni '90 e oltre.⁶ Tra le righe, è proprio Habermas a tracciare un filo rosso tra il suo primo lavoro sulla sfera pubblica (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*) e la teoria delle istituzioni compiutamente elaborata in *Faktizität und Geltung*:

Come sempre considero la fluidificazione discorsiva del dominio (*Herrschaft*) politico, che soggiace a pubbliche costrizioni di legittimazione, come una conquista e un obiettivo ancora dato per le società organizzate democraticamente; ma i discorsi pubblici stessi hanno bisogno di una istituzionalizzazione.⁷

Strukturwandel der Öffentlichkeit è un testo che affronta temi di filosofia politica, soprattutto quello della democrazia radicale, ma contemporaneamente, al contrario della più matura opera habermasiana di teoria politica⁸, non nasconde una filiazione diretta con la prima generazione di teorici critici francofortesi – si veda l'impostazione metodologica (critica dell'ideologia, filosofia dialettica della storia) e l'ispirazione multidisciplinare, alcune tematiche di fondo (critica della cultura e dei mezzi di comunicazione di massa), e perfino uno stile che ricorda molto quello adorno, concitato, nervoso, lapidario, a volte quasi visionario e apocalittico.

Ciò che distingue *Faktizität und Geltung* dagli scritti del giovane Habermas⁹ è inoltre una concezione della democrazia che si prefigge di fare i conti con l'inevitabile complessità del tutto sociale, risultando così meno “sostanziale”, “radicale”, o “diretta”. Dopo aver portato a compimento la svolta comunicativa attraverso il paradigma post-metafisico negli anni '80, viene definitivamente abbandonata l'idea che la formazione comunicativa democratica della volontà possa estendersi a ogni sfera sociale, compresa quella economica identificata nel sistema tardo-capitalistico. Negli anni '60 Habermas era stato influenzato da quest'idea nella forma che le aveva dato uno dei suoi maestri, Wolfgang Abendroth. Questi intendeva

⁶ Cfr. per es. K. Baynes, 1996, p. 243; R. Schmalz-Bruns, 2009, p. 75; D. Ingram, 2010. La continuità dell'opera politica habermasiana sotto il segno della teoria critica è comprensibile soprattutto nel contesto nord-americano, ove la traduzione di *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) è avvenuta nel 1989 (*The Structural Transformation of the Public Sphere, Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, The MIT Press), solo tre anni prima dell'uscita, in tedesco, di *Faktizität und Geltung* (a sua volta tradotto in inglese già nel 1996: *Between Facts and Norms. Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, The MIT Press). Altri critici comunque non sottoscrivono questa continuità: cfr. per esempio W. Scheuerman, 1999; C. Möllers, 2009, p. 255-256.

⁷ J. Habermas, 2000, p. 13.

⁸ Per una breve ma utile, precisa ed esaustiva presentazione di *Faktizität und Geltung* cfr. D. Rasmussen, 1994.

⁹ Cfr. anche J. Habermas, 1958; J. Habermas, 1973b.

salvare sia il principio dello stato sociale sia le garanzie dello stato di diritto portandole sotto l'unico tetto dell'auto-determinazione democratica. L'ordinamento della società dipende dalla democratica "formazione della volontà di un popolo inteso come totalità. Lo stato democratico è infatti il centro di una società che determina e trasforma se stessa. [...] Abendroth affida le garanzie dello stato di diritto alla speranza rousseauiana che un legislatore democratico democratico non possa – senza contraddirsi – prendere decisioni che non incontrino l'approvazione di tutti.¹⁰

Un tale progetto viene considerato ora da Habermas non solo inefficace, perché inadeguato a rendere adeguatamente conto delle "costrizioni sistemiche di stato ed economia",¹¹ ma anche troppo pericolosamente affine al progetto socialista: sia quello del tradizionale socialismo democratico, "olisticamente" strutturato e centrato sull'artificio – insostenibile, come sappiamo – di un macro-soggetto (il popolo),¹² ma anche quello del socialismo reale, che si era riproposto di realizzare concretamente (anche in modo violento) una forma di vita interamente comunicativa.¹³ In questo modo, l'aspra critica del liberalismo che aveva caratterizzato la prima generazione francofortese, e che rappresenta evidentemente un solido ponte tra riflessione politico-democratica e teoria critica,¹⁴ perde ora in Habermas una parte del suo mordente. In base alla teoria dell'*Entkoppelung* tra *System* e *Lebenswelt* – una teoria che si poneva all'incrocio tra sociologia, pragmatica linguistica e logica dell'evoluzione sociale – il modo comunicativo e discorsivo di azione, coordinamento e organizzazione si deve attenere alla regolazione solamente di determinate sfere sociali. Già la teoria sociologica degli anni '80 dunque può essere letta come la rinuncia ad applicare il modello comunicativo alla totalità dell'ambito politico: sarebbe irrealistico pensare, sostiene Habermas, che la struttura controfattuale della comunicazione possa plasmare completamente e direttamente la struttura delle istituzioni politiche.¹⁵

Dagli anni '90 l'oggetto delle riflessioni habermasiane non è invece più la questione dei fondamenti e delle condizioni di riproduzione degli ordini sociali, bensì quella di

¹⁰ J. Habermas, 1986c, p. 557; tr. it. p. 23. Cfr. L. Ceppa, 2001, p. 142. In relazione a questo punto vi è anche la critica del "macrosoggetto identificabile in sede di filosofia della storia, e al quale tocchi portare sotto controllo la totalità sociale" (J. Habermas, 1992, p. 450; tr. it. p. 441).

¹¹ J. Habermas, 1986c, p. 557; tr. it. p. 23.

¹² Cfr. J. Habermas, 1990, p. 35; tr. it. p. XXIX; W. Scheuerman, 1999, p. 154.

¹³ La sua presa di distanza da *Strukturwandel* viene ben sintetizzata in J. Habermas, 1990, pp. 25-27; tr. it. pp. XX-XXII; p. 36; tr. it. p. XXX. L'abbandono del radicalismo giovanile può essere spiegato anche con il fatto che l'opera di Habermas costituisce in generale un autentico tentativo, per usare lo slogan hegeliano, di cogliere il proprio tempo con il pensiero, in questo caso un'epoca storica segnata dal crollo dell'Unione Sovietica e la fine della guerra fredda, dunque dall'abbandono degli ideali del socialismo reale. *Faktizität und Geltung* si apre proprio con un tale esplicito riferimento che vuole porsi come costitutivo per le riflessioni a venire (J. Habermas, 1992, pp. 12-13; tr. it. pp. 6-7).

¹⁴ Cfr. J. Bohman, 1996, pp. 193-197.

¹⁵ *Ivi*, pp. 203-204.

come si possa pensare il potere legittimo (*legitime Herrschaft*) nelle società moderne nonostante le patologie individuate nella *Theorie* (colonizzazione, frammentazione della coscienza, crescita dell'individualismo egoistico, etc.). Con *Faktizität und Geltung* Habermas elabora una duplice risposta a questo problema: innanzitutto, “puntellando istituzionalmente” l'agire comunicativo tramite il suo incorporamento nel diritto moderno,¹⁶ e in secondo luogo per mezzo di una conseguente proceduralizzazione del potere legittimo.

Le istituzioni giuridiche e politiche si rifanno contemporaneamente alla dimensione normativa (dell'agire comunicativo) e a quella funzionalistica (come integrazione dei diversi sistemi sociali tra loro)¹⁷. Mentre una tale “rottura” della totalità era spiegata nella *Theorie* soprattutto sulla base delle differenziazioni sopraggiunte con la modernità, tratteggiate innanzitutto da Weber, tra sfere d'azione e modi di razionalità, in *Faktizität und Geltung* essa assume il significato di una separazione tra diritto, morale, politica, e dunque tra corrispondenti modi di giustificazione di leggi, norme e decisioni. È decisivo notare che nel modo di interpretare l'interna differenziazione della totalità sociale, la riflessione politica habermasiana degli anni '90 si presta a riabilitare la possibilità di un'effettiva incidenza dell'agire comunicativo nell'ambito politico. In questo modo, Habermas perfeziona e spinge più a fondo la sua critica alla critica primo-francofortese della ragione strumentale. Allo stesso tempo, la nuova impostazione mette (parzialmente) in discussione la stessa critica alla ragione funzionalistica svolta nella *Theorie*, dove la sfera del politico era relegata a una ragione oggettiva dominata dal medium-potere e terrorizzata dallo spettro della gabbia d'acciaio burocratica.

In *Faktizität und Geltung*, Habermas fornisce un *account* multidimensionale della dimensione del politico. Come spiega Alessandro Ferrara, essa è in primo luogo un discorso pragmatico su fini comunemente perseguiti e le strategie per perseguirli. Dove invece “un'intesa sui fini dell'azione o sulle vie per assegnare priorità a preferenze non può essere raggiunta, possiamo o negoziare un compromesso o accedere a un secondo livello di formazione della volontà – il livello in cui riprendiamo in considerazione la nostra identità comune – ed entriamo in un tipo di discorso centrato sulla questione ‘chi siamo e chi vogliamo essere?’”. In terzo luogo, proprio del politico (*politics*) è una

¹⁶ N. Deitelhoff, 2009, p. 301. L'oggettivazione della ragione comunicativa nelle norme procedurali del diritto positivo alleggerisce i cittadini dal dispendio cognitivo e motivazionale che richiederebbe una ricerca cooperativa della verità in processi puramente argomentativi simili a quelli scientifici. La politica deliberativa non è del resto specializzata nella ricerca della verità, bensì nella “connessione tra discorsi orientati alla risoluzione di problemi e funzionali alla verità con procedure di decisionali pratiche” (*Ivi*, p. 302).

¹⁷ H. Brunkhorst, 2007, pp. 335-336.

“dimensione di giustizia, compresa come giustizia politica. Al di là dell’essere un espediente e di essere conforme a chi siamo, un programma o una politica (*policy*) è giusta (*just*) se il risultato della sua implementazione è *ugualmente buona per ciascuno di noi*.”¹⁸

Da una parte, si potrebbe obiettare che una tale descrizione del politico ha fluidificato a tal punto comunicativamente il medium del potere (*Macht*), trasformandolo da forma di dominio (*Herrschaft*) a-normativa – per quanto indispensabile, come argomenta funzionalisticamente Habermas nella *Theorie* – a forma complessa di agire comunicativo, per quanto spurio e non autenticamente argomentativo-discorsivo. Questa visione più comunicativa, e dunque, per così dire, più conciliatoria del potere potrebbe essere considerata una causa del deficit di criticità della produzione habermasiana matura. D’altra parte, come vedremo, se si legge la *summa* di filosofia politica habermasiana alla luce dello scritto giovanile, cioè in particolare alla luce della categoria normativa di *Öffentlichkeit*, è possibile minimizzare lo stacco teorico tra i due saggi ed essere così facilitati a rafforzare la prospettiva critica non del tutto scomparsa da *Faktizität und Geltung*.

Seguendo la strategia già adottata nei capitoli precedenti, non si prenderà le mosse da un modello compiuto di critica e diagnosi sociale, per poi vedere se e in che misura il modello di democrazia habermasiano sia compatibile con esso, lo completi o lo rielabori. Lo sguardo qui adottato si prefigge soprattutto di analizzare e discutere quel particolare interesse che caratterizza l’intera riflessione habermasiana, ovvero l’interesse per la *Nachkonstruktion* – la ricostruzione delle condizioni di possibilità e di validità delle diverse pratiche che determinano l’essere umano come essere relazionale, e di conseguenza come essere sociale e politico. La ricostruzione, più specifica, delle condizioni della critica rientra dunque a pieno titolo in questo interesse basilare. Se la relazione comunicativa è lo specifico della relazionalità dell’essere umano, la possibilità della critica – e dunque, in una battuta, la capacità di distinguere tra dominio e libertà dal dominio – è “ingranaggio” imprescindibile del meccanismo comunicativo.

Il nocciolo concettuale della comunicazione è una struttura razionale controfattuale argomentativa intersoggettiva: su di essa è possibile costruire una teoria della morale – o per meglio dire, tale struttura costituisce il cuore di una teoria morale che, come abbiamo visto nel precedente capitolo, può fungere anche da teoria *della* critica, ovvero una teoria

¹⁸ A. Ferrara, 1996, p. 128.

che rende ragione delle condizioni di possibilità della prassi sociale critica. Nella misura in cui questa struttura riesce a farsi – hegelianamente¹⁹ – oggettiva, a incarnarsi cioè nelle istituzioni giuridiche e politiche che governano la società, che cosa succede al potenziale critico della comunicazione? Si può sostenere che anch'esso venga ad assumere una dimensione oggettiva, e con quali conseguenze?

Per dirimere queste questioni, nelle pagine che seguono proveremo a inquadrare il passaggio da un'etica del discorso a una teoria discorsiva della democrazia e del diritto dal punto di vista di una teoria (della) critica. Non si vuole sostenere però, come fa Benhabib, che il compito di una teoria del discorso critica “sia quello di creare i fondamenti morali per una radicale democratizzazione” dei processi sociali:²⁰ la prospettiva qui adottata non vuole infatti essere *normativamente critica*, cioè non intende prescrivere che cosa bisogna fare per migliorare una situazione politica e sociale in seguito ad una critica della stessa, bensì si ripromette di ricostruire le condizioni istituzionali generali, formali, di specifiche pratiche critiche, ovvero quelle condizioni che radicano fattualmente, detrascendentalizzandola, la possibilità critica. Il collegamento di *Faktizität und Geltung* alla “tradizione” della teoria critica può essere dunque stabilito attraverso un'analisi e una problematizzazione del modo in cui il “latente” potenziale di razionalità dell'agire comunicativo può essere e viene a essere istituzionalizzato.²¹

Alla fine del capitolo precedente si era giunti alla seguente (parziale) conclusione: i presupposti controfattuali delle pratiche argomentative rendono ragione della possibilità di distinguere tra *Machtansprüche* e *Geltungsansprüche*, tra comunicazione distorta e comunicazione libera, tra complicità con il dominio e critica dello stesso. Al livello della teorizzazione della morale discorsiva la possibilità di operare un tale discrimine rimane però una possibilità puramente formale e controfattuale.

Oltre ad assicurarne la possibilità in generale, questo piano epistemologico, minimalista, formale e procedurale della critica non sembra però dirci altro. Le questioni più specifiche che una teoria (della) critica potrebbe (o dovrebbe) porsi – per esempio: che

¹⁹ “Da Hegel [Habermas] ha imparato il ruolo assolutamente centrale che il diritto gioca in una filosofia sociale, non solo come dimostrazione delle conquiste di una certa forma di razionalità ma anche in quanto rappresentazione del modo in cui si può dimostrare come forme di razionalità esistano nel regno pubblico e istituzionale.” (D. Rasmussen, 1994, p. 21). Sulle diverse affinità (ma anche differenze) di *Faktizität und Geltung* con l'approccio hegeliano alla teoria politica e giuridica cfr. A. Buchwalter, 2002. E così lo stesso Habermas: “Il mio approccio ricostruttivo, dopotutto, ha origine in un'appropriazione hegel-marxista della filosofia morale e giuridica di Kant.” (J. Habermas, 2011a, p. 293).

²⁰ S. Benhabib, 1995, p. 65.

²¹ M. Iser, 2008, p. 161.

cosa deve essere criticato e chi può arrogarsi in un certo momento storico diritti e doveri della critica? – non trovano una risposta nel paradigma habermasiano.

Da un punto di vista contestualista, la risposta a tali questioni non può essere trovata sul piano universalistico e astratto di una riflessione teorica generale – cioè di una teoria critica. Anche se a prima vista potrebbe suonare strano, Habermas non è così distante da questo tipo di approccio. Soprattutto negli anni '80 e in particolare seguendo il filo di alcune argomentazioni presenti in *Moralbewußtsein*, si potrebbe dire che il modo in cui i criteri ideali del *Diskurs* si relazionano, assumendo forme più specifiche, ad un contesto etico ed istituzionale dato non può che essere deciso di volta in volta all'interno di contesti discorsivi specifici, sulla base delle risorse etico-razionali di coloro che di volta in volta vi partecipano. Il contestualismo (*sui generis*) di Habermas consisterebbe cioè nel fatto che valori, norme e criteri che orientano l'azione e giustificano una prassi critica possono essere dati solo all'interno di contesti specifici; l'infrastruttura formale astratta del *Diskurs* è invece ciò che rende ragione della possibilità di rivendicare la validità (contestuale) dell'azione e della critica.

Tuttavia già in *Moralbewußtsein* Habermas avvertiva:

poiché i partecipanti all'argomentazione non sono caratteri intelligibili, e sono mossi anche da moventi diversi da quell'unico movente lecito che è la ricerca cooperativa di verità [...] occorrono *disposizioni istituzionali* per neutralizzare inevitabili limitazioni empiriche ed evitabili influssi interni ed esterni, di modo che si possano soddisfare per lo meno con sufficiente approssimazione quelle condizioni idealizzate che sono già sempre presupposte dai partecipanti all'argomentazione. [...] I tentativi di istituzionalizzazione obbediscono piuttosto, a loro volta, a idee finalistiche normative, che noi ricaviamo *inconsapevolmente* dalla precomprensione intuitiva dell'argomentazione in genere.²²

A partire dagli '90, Habermas comincia a rendersi conto che compito della teoria è anche quello di occuparsi della *condizioni di efficacia* del punto di vista della morale, o della giustizia. Compito della teoria è dunque ora anche quello di prendere atto delle limitazioni storiche cui sono sottoposti i discorsi realmente condotti,²³ e quindi di spiegare come le risorse puramente razionali e comunicative dei soggetti sono incorporate in istituzioni realmente esistenti.²⁴ Se la grammatica normativa “nascosta” nelle istituzioni date e funzionanti si rifà a quella stessa logica comunicativa e argomentativa (ed etico-morale) studiata nelle opere precedenti, il modo in cui essa viene

²² J. Habermas, 1983, p. 102; tr. it. p. 102.

²³ *Ivi*, pp. 115-116; tr. it. pp. 117-118.

²⁴ J. Habermas, 1991c, pp. 132-133; 135-136; tr. it. pp. 137-138, 139-141.

utilizzata a livello oggettivo-fattuale, nelle procedure politiche e giuridiche, rischia però anche di limitare – come vedremo – il potenziale critico e trasgressivo del discorso.

Habermas ha sempre concepito il controfattuale come all'opera nelle dinamiche fattuali di una società (o per meglio dire, di una società post-tradizionale occidentale); è l'intreccio di ideale e reale, come già visto, che permette di far saltare una qualsiasi conformazione normativa e consensuale data. Con la sua originale rielaborazione della teoria dei sistemi, la *Theorie* aveva spiegato i dispositivi messi in opera dalla società per arginare o sopprimere il potenziale anarchico della comunicazione.²⁵ Anche *Faktizität und Geltung* si pone l'obiettivo di spiegare le necessarie limitazioni ai potenziali anarchici delle "svincolate libertà comunicative":²⁶ in quest'opera, tuttavia, le *Einschränkungen* vengono concepite come incanalamento istituzionale, democratico e giuridico, di tali libertà. In sintonia con l'ispirazione hegeliana, l'istituzionalizzazione dell'agire comunicativo e discorsivo non ne rappresenta dunque propriamente un limite esterno o addirittura una minaccia, come poteva essere nel caso della contrapposizione con la razionalità funzionalistico-sistemica, bensì proprio la sua condizione di realtà e di efficacia. In questo modo, la teoria habermasiana della democrazia deliberativa può essere letta come tentativo di spiegare in che modo il "*Müssen*", dover-essere o come-se della comunicazione, si radica fattualmente per mezzo delle procedure politiche e giuridiche, diventando in una certa misura oggettivamente reale. Non è un caso che qui Habermas utilizzi il verbo modale *Müssen*: non si tratta infatti propriamente del *Sollen* kantiano, che comanda a partire da un punto di vista astratto, cioè svincolato dalle connessioni vitali e storiche fattuali ed espressione della pura libertà soggettiva, bensì di una *costrizione* interna, cioè immanente al funzionamento dell'intersoggettività comunicativa. In che modo, dunque, "le condizioni che l'incondizionatezza delle trascendenti pretese di validità vuole siano sufficientemente esaudite" si realizzano "all'interno del mondo"²⁷?

Secondo Habermas, l'idealizzazione comunicativa rappresenta "uno strano modo di idealizzazione pragmatica"²⁸. Il contenuto normativo della razionalità comunicativa è la normatività delle regole pragmatiche, cioè delle presupposizioni ideali del discorso, *costitutive* per la prassi della comprensione intersoggettiva. Tali regole "assomigliano" alle

²⁵ Sviluppando le riflessioni sulla patologia comunicativa sarebbe stato possibile inoltre spiegare le torsioni attraverso cui il potenziale razionale e critico della comunicazione non semplicemente viene messo sotto assedio dal dominio, ma molto più radicalmente, viene sfruttato per scopi ad esso funzionali.

²⁶ J. Habermas, 1992, p. 10; tr. it. p. 5.

²⁷ *Ivi*, p. 31; tr. it. p. 24.

²⁸ J. Habermas, 1986a, p. 346.

condizioni trascendentali nella misura in cui l'uso linguistico orientato all'intesa non può fare a meno di presupporle; esse non possono tuttavia essere dette propriamente trascendentali per due ragioni: in primo luogo, i parlanti possono agire anche non comunicativamente; in secondo luogo, l'inaggrabilità delle supposizioni controfattuali non implica immediatamente la loro soddisfazione fattuale. Quest'ultima notazione significa che le presupposizioni controfattuali non costituiscono un ideale regolativo, ovvero non hanno un carattere deontologico, non dicono cioè come si deve agire; l'idealità contenuta in esse non prescrive anche allo stesso tempo il dovere della sua realizzazione.²⁹ Questa limitazione della dimensione pratica della struttura linguistica formale può essere spiegata con la convinzione di Habermas che l'idealità controfattuale sia *già* contenuta nella fattualità della società, più precisamente nella sua infrastruttura istituzionale. Allora, come annota Honneth, il potenziale razionale e critico dei presupposti comunicativi si misura proprio secondo il grado in cui le istituzioni democratiche e giuridiche, in forza di quei presupposti che trovano in esse la loro sede fattuale, riescono a organizzare i rapporti sociali in modo libero dal dominio.³⁰ La realizzazione delle condizioni di *Herrschaftsfreiheit*, cui è in qualche modo finalizzata la critica al dominio e alle sue patologie, non consiste nell'immediata imposizione dell'ideale nella realtà – come vorrebbe il pensiero della rivoluzione, bensì in un *graduale processo di apprendimento* messo in moto da quella tensione tra reale e ideale che si apre all'interno delle forme e procedure ascrivibili alla democrazia deliberativa. Scrive Habermas in *Faktizität und Geltung*:

Una corona d'idealizzazioni inevitabili forma il fondamento controfattuale d'ogni prassi d'intesa effettiva che sia capace di volgersi criticamente contro i propri risultati e trascendere se stessa. Con ciò la tensione idea/realtà irrompe nella stessa fattualità delle forme di vita linguisticamente strutturate. [...] solo alla luce di questa trascendenza intramondana (*innerweltliche Transzendenz*) possono aver luogo processi di apprendimento.³¹

I processi di apprendimento sono processi di emancipazione: la prassi critica è dunque parte integrante di essi. La critica dipende dalla capacità di “trascendenza” di una certa pratica (comunicativa) in forza della possibilità di *essere altro* già contenuta in ciò che è.

²⁹ J. Habermas, 1991c, pp. 132-133; tr. it. p. 137-138.

³⁰ A. Honneth, 1985, p. 286; tr. it. p. 338.

³¹ J. Habermas, 1992, pp. 18-19; tr. it. pp. 12-13.

Come si esprime e configura dunque nelle istituzioni giuridiche e politiche della democrazia deliberativa questa *possibilità di trascendenza dall'interno*, che per Honneth rappresenta proprio la chiave per una riattualizzazione del progetto teorico critico?³²

In quanto segue si cercherà di gettare luce su questa questione ricostruendo in primo luogo il rapporto che Habermas stabilisce tra ordine democratico e concezione discorsiva dello stato di diritto (5.2); in secondo luogo, si proverà a problematizzare il rapporto tra questa architettura del sistema politico e una teoria della critica (5.3).

5.2 Il diritto e la fattualizzazione dell'ideale

La riflessione habermasiana sullo stato democratico di diritto si pone come compito basilare e principale quello di spiegare la riproduzione della società con i mezzi della teoria del discorso: come può una società essere “in linea di principio” (cioè controtuttualmente e idealmente) fondata “su un terreno tanto fragile come quello rappresentato da pretese di validità trascendenti il contesto”³³?

Il modo in cui la tensione ideale/reale “irrompe” nella fattualità delle forme di vita, ovvero il modo in cui la normatività della comunicazione viene “trasmessa” a queste³⁴, è ora pensato attraverso un'analisi del medium del diritto. Il primo capitolo di *Faktizität und Geltung* è proprio dedicato all'analisi della mediazione operazionalizzata dal diritto tra la necessità del funzionamento effettivo di un'organizzazione sociale e politica, che non può che rimettersi a rapporti di potere e di forza, e la normatività comunicativa implicita in ogni dinamica sociale e politica fattuale. È tale dinamica che rappresenta la possibilità reale di una fluidificazione discorsiva e razionale dei rapporti di potere e di forza. In contrasto con un approccio meramente normativo che corre il pericolo di “perdere contatto con la realtà sociale”,³⁵ Habermas non vuole rinunciare a un certo realismo sociologico; allo stesso tempo però non intende neppure lasciar cadere il presupposto,³⁶ su cui si fondano le teorie filosofico-politiche della giustizia, secondo il quale la “natura” dell'essere umano sarebbe necessariamente abitata dalla razionalità – secondo Habermas, una razionalità comunicativa.

³² A. Honneth, 2000, p. 92.

³³ J. Habermas, 1992, p. 23; tr. it. p. 16.

³⁴ *Ivi*, p. 18; tr. it. p. 12.

³⁵ *Ivi*, p. 21; tr. it. p. 15.

³⁶ Come farebbero invece sia le “forme drammatiche della critica post-nietzscheana” sia la “variante disincantata del funzionalismo sociologizzante” (*Ivi*, p. 17; tr. it. p. 11).

La questione basilare che *Faktizität und Geltung* prova ad affrontare può essere anche formulata così: “Come si può essere moralmente obbligati a rispettare delle istituzioni che deviano così tanto dagli ideali che reclamano quel rispetto? [...] Come possono gli ideali che deviano così tanto dalla realtà sociale meritare il nostro rispetto in quanto realistici e praticabili?”³⁷

Nelle prime pagine dell’opera, Habermas sintetizza efficacemente in che cosa consiste la tensione tra ideale e reale (o tra *Geltung* e *Faktizität*) all’interno del paradigma comunicativo: anche se i presupposti della comunicazione “hanno un contenuto ideale che solo per approssimazione può essere esaudito, tutti gli interessati dovranno *di fatto* accettarli”³⁸ ogni volta che vorranno affermare (o contestare) in generale la validità di un enunciato, di contesti di interazione intessuti linguisticamente e delle dinamiche di integrazione tra individui socializzati. O ancora:

Il momento ideale dell’incondizionatezza è profondamente inserito nei processi fattuali d’intesa, giacché le pretese di validità manifestano un volto di Giano. Per un verso, in quanto pretese, esse mirano al di là di ogni contesto, per l’altro verso, volendo veicolare un consenso *efficacemente*, esse devono essere avanzate e accettate qui e ora.³⁹

Si tenga presente che qui l’elemento puramente razionale, ideale e/o controfattuale viene indicato dalla parola *Geltung*, e non, come nelle opere precedenti, da *Gültigkeit*. Come abbiamo visto in particolare nella *Theorie*, *Geltung* non voleva significare il modo controfattuale della validità, il risultato di un consenso ottenuto in condizioni ideali, cioè puramente razionali e discorsive (*Gültigkeit*), bensì la validità accettata fattualmente all’interno di una determinata pratica comunicativa di una forma di vita determinata, ovvero ciò che di fatto conta come valido – senza però doverlo essere necessariamente. Già con questa scelta lessicale, dunque, l’opera del 1992 è animata da quello che si potrebbe chiamare un interesse *alla fattualizzazione (o fatticizzazione) dell’ideale*.⁴⁰

La differenza tra validità e fattualità deve essere tuttavia mantenuta, anzi, essa costituisce il carattere distintivo delle forme di vita e delle istituzioni della modernità razionalizzata. In queste pagine Habermas ritorna, concisamente ma con precisione, sul tema della problematizzazione della *Lebenswelt*. È propriamente il gap tra validità e fattualità ciò che

³⁷ D. Ingram, 2010, p. 155.

³⁸ J. Habermas, 1992, p. 31; tr. it. p. 24.

³⁹ *Ivi*, p. 37; tr. it. pp. 29-30; trad. modificata. Questa ambivalenza costitutiva della pretesa di validità linguistica viene esemplificata al meglio dall’ambivalenza tra particolarismo e universalità della norma giuridica (cfr. A. Buchwalter, 2002, p. 136).

⁴⁰ Rehg e Bohman parlano di un processo di una “de-idealizzazione” della teoria della razionalità comunicativa, necessaria a Habermas per avvicinare le sue analisi alla complessità delle situazioni sociali attuali (W. Rehg, J. Bohman, 2002, p. 50).

permette la tematizzazione del mondo della vita come sapere di sfondo: il fatto che il meccanismo comunicativo non possa essere pensato senza questa differenza è ciò che secondo Habermas garantisce la possibilità della tematizzazione discorsiva della *Lebenswelt* comunicativa. Se la *Lebenswelt* è almeno in gran parte un intreccio di pratiche comunicative, e se la disequazione validità/fattualità è costitutiva della comunicazione, far diventare un segmento di *Lebenswelt* oggetto di conversazione è la mossa che permette di far uscire questo segmento dalle tenebre in cui lo avvolge il sapere di sfondo condiviso e riprodotto acriticamente, esponendolo così, eventualmente, a ripensamenti e trasformazioni.

La possibilità della tematizzazione discorsiva diventa reale però solo con la modernità: a differenza delle “istituzioni arcaiche”, in cui le pretese di validità appaiono come incontestabili sulla base della “fusione di fattualità e validità”⁴¹, le istituzioni moderne, democratiche e dello stato di diritto, si strutturano in un’ambivalenza tra ideale normatività ed efficacia fattuale che istituzionalizza la possibilità del discorso (critico). La tematizzazione linguistica, cioè il far uscire un qualche segmento proposizionale dall’ombra del sapere di sfondo, non è ancora sufficiente: come nota Habermas in queste pagine sulla scorta di Gehlen e Durkheim, una convinzione può essere “comunicativamente già disponibile”, ma soggiacere a “restrizioni comunicative” dettate da un’autorità suggestiva e emotivamente (irrazionalmente) connotata: in questo caso è lo stesso imporsi della dimensione della *Geltung* – ovvero di una normatività valida ma senza giustificazione razionalmente discussa e accettata – che neutralizza la possibilità della problematizzazione.⁴² È solo in forza del radicamento *della differenza tra validità e fatticità in strutture giuridiche democratiche*, cioè in modi di coordinamento del sistema socio-politico che hanno istituzionalizzato (e quindi anche regolato) la necessità della discussione e la possibilità del dissenso, che il mondo della vita può diventare oggetto di analisi e critica: in quanto contesto composto da “un intreccio di tradizioni culturali, ordinamenti legittimi e identità personali”, esso può essere effettivamente sottoposto al potere critico che procede da una *Beobachtungsperspektive*.

Nelle società moderne secolarizzate, la validità, ovvero “la forza vincolante di convinzioni razionalmente motivate”, non viene più dunque riportata alla e confusa con

⁴¹ J. Habermas, 1992, pp. 39-41; tr. it. p. 34.

⁴² Il riferimento che qui salta subito in mente è quello alla religione. Vedremo poi come Habermas cambierà parzialmente posizione su questo punto, concependo le proposizioni religiose proprio come (parziali) risorse per il discorso pubblico e dunque per la critica sociale.

la fattualità, ovvero con “la costrizione imposta da sanzioni esterne”⁴³. *La forza della ragione e la ragione della forza si sono divaricate*, e questo è ciò che permette, in linea di principio, la *problematizzazione* di quest’ultima.⁴⁴

In questa costellazione, il diritto racchiude in sé entrambi i poli. L’ordinamento dello stato di diritto è ciò che è, da una parte, razionalmente giustificato, e dall’altra coercitivamente efficace – anche se non necessariamente in virtù della sua razionalità ma piuttosto della sua statuizione, cioè della sua positività. Nella seconda delle sue *Tanner Lectures*, Habermas parla di una “irritante [!] ambiguità della ‘pretesa di validità’ caratterizzante tutto il diritto positivo”:

già nell’ambito della stessa validità giuridica noi troviamo un’ambiguità che rimanda al duplice fondamento di validità (*doppelte Geltungsgrundlage*) del diritto moderno: un fondamento poggiante sia sul principio di statuizione sia sul principio di giustificazione. [...] Nella pretesa di validità caratterizzante il diritto positivo [...] vanno ancora aggiunte la contingenza della statuizione e la fatticità della coercizione.⁴⁵

Tale ambivalenza intrinseca al diritto è ciò che permette di gettare un ponte tra agire comunicativo e agire non comunicativo (agire strategico, strumentale, funzionalistico), o meglio, di pensare la combinazione dei due: il diritto è ciò che permette una “regolazione normativa delle interazioni strategiche”.⁴⁶

La *Rechtsgeltung* rappresenta un intreccio di fattualità e normatività, ma non un “amalgama indissolubile”: “nella modalità della validità giuridica la fattualità dell’imposizione statale del diritto s’intreccia alla forza (fondante la legittimità) d’un procedimento di produzione giuridica che è razionale in quanto garantisce libertà.”⁴⁷ Il fatto che il diritto sia “imposto” significa che l’obbedienza alla legge è richiesta, come già aveva mostrato Kant, per motivi anche diversi da quelli propriamente morali, e viene assicurata dalla minaccia di sanzioni giuridicamente definite e sanzionabili in tribunale: così, si *deve* obbedire alle leggi, ma è un dovere diverso da quello puramente razionale, cioè morale, legato alla “riscattabilità discorsiva della loro pretesa normativa di validità”. Allo stesso tempo, il diritto vive di un nocciolo razionale e normativo forte: esso deve

⁴³ *Ivi*, p. 43; tr. it. p. 35

⁴⁴ Amy Allen fa giustamente notare come Habermas si riferisca alla forza coercitiva della legge con il termine, “benignamente” connotato, di “*Faktizität*”, fattualità, fatticità, piuttosto che con il più minaccioso “forza” o “violenza”: in questo modo si ha l’impressione di un rapporto più addomesticato, e quindi più facilmente risolvibile, tra razionalità o legittimità e, appunto, quella violenta coercitività di cui la legge positiva non può fare a meno (A. Allen, 2010a).

⁴⁵ J. Habermas, 1986c, p. 598; tr. it. p. 75.

⁴⁶ J. Habermas, 1992, p. 44; tr. it. pp. 36-37.

⁴⁷ *Ivi*, p. 46; tr. it. p. 38.

essere inteso, almeno in linea di principio (controfattualmente) come il prodotto di un agire comunicativo-discorsivo condotto in una situazione intersoggettiva libera, paritaria, inclusiva. È questa presupposizione controfattuale che fonda la pretesa di validità normativa di qualsiasi legge e che, in ultima analisi, rende il diritto “meritevole” di obbedienza. Non è la “natura” discorsiva del diritto bensì il suo potere coercitivo che lo rende, come medium privilegiato delle complesse società moderne, fattualmente vincolante; allo stesso tempo tuttavia il suo potere coercitivo *deve (dovrebbe)* essere anche razionalmente e moralmente legittimo (*Legitimität*). Una *Geltung* fattuale e la dimensione della *Legitimität* non sono riducibili l’una all’altra: la statuizione positiva del diritto, dunque la sua validità in quanto legge stabilita non significa immediatamente e necessariamente il suo essere giustificata, ovvero la sua legittimità. Tuttavia, è proprio la validità della sua positività, ovvero il fatto che essa venga accettata e ubbidita, che gode di un consenso di fatto, a rimandare alla sua legittimità, ovvero alla possibilità della fondazione della sua razionalità.

Quest’ambivalenza del diritto è pensata da Habermas addirittura come un “paradosso”, che viene ricondotto al concetto kantiano di *Legalität*: “il paradosso rappresentato da regole d’azione che meritano un riconoscimento morale e tuttavia si limitano a chiedere semplicemente un comportamento oggettivamente conforme alle norme”⁴⁸. *Legalität* definisce dunque la differenza ma allo stesso tempo la relazione reciproca tra fattualità e validità, ovvero, nei nuovi termini di quest’opera, tra coercizione giuridica e sua *Legitimität*:

La legittimità di una regola è indipendente dalla sua fattuale imposizione nella realtà. In senso inverso, però validità sociale (*faktische Geltung*) e obbedienza fattuale variano a seconda della credenza di legittimità nutrita dai consociati giuridici, e questa credenza poggia a sua volta sulla supposizione di legittimità delle norme in questione, cioè della possibilità che esse siano fondate (*Begründbarkeit*).⁴⁹

La legittimità, dunque, deve emergere dalla legalità, e la legalità dalla legittimità.⁵⁰ Ma in cosa consiste esattamente la legittimità del diritto, ovvero il suo essere qualcosa di moralmente e razionalmente più impegnato rispetto al *mero imporsi* di un ordinamento sociale normativo? Che cosa rende l’autorità legale un’autorità legittima? Qual è cioè la *Legitimität* della *Legalität*? Per rispondere a queste domande⁵¹, Habermas prova a

⁴⁸ *Ivi*, p. 47; tr. it. p. 39.

⁴⁹ *Ivi*, p. 48; tr. it. p. 40.

⁵⁰ D. Ingram, 2010, p. 165.

⁵¹ Contrapponendosi così a paradigmi come quelli di W. Benjamin, 1965; J. Derrida, 1994.

interpretare la categoria del diritto tramite una teoria discorsiva come alternativa sia al paradigma del positivismo giuridico (per cui la legge è oggettivamente posta dalla sovranità) sia alla teoria del diritto naturale (che garantisce universali libertà soggettive antecedenti al momento politico).

Come già accennato, nella teoria discorsiva, la legittimità del diritto è spiegata dal suo intimo nocciolo di razionalità comunicativa: “perché essa stessa [la procedura di legislazione democratica] può trarre la sua forza legittimante solo dal processo del comprendersi (*Verständigung*) dei cittadini sulle regole della loro vita in comune. Il diritto può soddisfare, anche nelle società moderne, la funzione di stabilizzazione delle aspettative solo se mantiene una connessione interna con la forza sociointegrativa dell’agire comunicativo.”⁵² È a questo punto che entra in gioco la teoria della democrazia. L’intrinseca discorsività del diritto si spiega infatti secondo Habermas ricorrendo ad un’analisi del suo ruolo e significato all’interno delle pratiche di una *Herrschaftsordnung* democratica. Per esprimere lapidariamente questa costellazione: “l’autonomia del diritto non può esistere senza la realizzazione della democrazia.”⁵³

Com’è noto, quello che Habermas elabora è un modello di *democrazia procedurale deliberativa*.⁵⁴ Essa può essere brevemente concettualizzata come una forma di governo nella quale cittadini liberi e uguali, e i loro rappresentanti, giustificano le decisioni in un processo, all’interno del quale essi si scambiano l’un l’altro ragioni reciprocamente accettabili e generalmente accessibili, in base allo scopo di giungere a conclusioni che sono vincolanti nel presente per tutti i cittadini, ma allo stesso tempo aperte a future critiche.⁵⁵ Questo modello “si appoggia precisamente sulle condizioni comunicative entro cui il processo politico può presumere – compendosi in tutto il suo arco secondo modalità consultive e dibattimentali – di produrre risultati razionali.”⁵⁶

Con questo modello Habermas prova a realizzare una combinazione tra il modello liberale e quello repubblicano (o comunitarista) di democrazia.⁵⁷ Stilizzando, si potrebbe dire che la caratteristica principale del modello liberale consiste nel considerare l’interesse personale la forza motivazionale di base del comportamento politico, il che implica una concezione della politica come tentativo di aggregazione di interessi privati.⁵⁸ Il sistema

⁵² J. Habermas, 1992, p. 111; tr. it. p. 105; trad. modificata.

⁵³ J. Habermas, 1986c, p. 599; tr. it. p. 76. Cfr. anche J. Habermas, 1992, pp. 168-169; tr. it. pp. 161-162.

⁵⁴ Ceppa propone giustamente di intendere il senso di “*deliberativ*” eminentemente come “discorsivo” (cfr. *Ivi*, tr. it. p. 324, nota*).

⁵⁵ A. Gutmann, D. Thompson, 2004, p. 7. Cfr. J. Habermas, 1998, p. 166; tr. it. p. 99.

⁵⁶ J. Habermas, 1996a, p. 285; tr. it. p. 242.

⁵⁷ Per un’esposizione chiara e precisa di questi “tre modelli normativi di democrazia”, cfr. *Ivi*.

⁵⁸ J. Habermas, 1992, p. 331; tr. it. p. 323.

politico è dunque sostenuto da diritti che hanno eminentemente la funzione di proteggere la libertà e la proprietà privata dall'intrusione pubblica.

Al contrario, il repubblicanesimo assegna generalmente più peso alle pubbliche virtù e a un'attiva partecipazione politica. La politica è considerata qui come un processo deliberativo nel quale i cittadini tentano di giungere a un accordo sul bene comune; la legge non è vista solamente come un modo per proteggere i diritti individuali ma espressione della prassi collettiva della comunità politica.⁵⁹ Il modello habermasiano si avvicina a quest'ultimo perché rifiuta la visione, normativamente piuttosto scarna, di una pratica politica ridotta a competizione e negoziazione tra interessi privati; tuttavia, in sintonia con il modello liberale, Habermas considera la visione comunitaristica del modello repubblicano inadatta a rendere la realtà di una società moderna e pluralistica. Il dialogo condiviso all'interno di una comunità etico-politico unitaria deve dunque essere integrato o alternato con processi di negoziazione e contrattazione per giungere a compromessi tra interessi diversi e spesso incompatibili. L'asse portante dell'architettura democratica habermasiana non è costituito dunque né da un ethos sostanziale condiviso, né da diritti privati, bensì dall'istituzionalizzazione di discorsi orientati alla formazione di un'opinione politica razionale.⁶⁰ Ciò che conta nella nozione di deliberazione non è tanto il fatto che ognuno possa partecipare di fatto alla prassi politica, bensì "che vi sia una presupposizione giustificata che l'opinione pubblica sia formata sulla base di informazioni adeguate e ragioni rilevanti, e che coloro i cui interessi sono coinvolti abbiano un'opportunità equa e reale di far conoscere i propri interessi (e le ragioni a sostegno di essi)."⁶¹

Quale dunque la relazione tra la concezione habermasiana della democrazia e il significato filosofico, sociale e politico del diritto?

Qui innanzitutto bisogna considerare il modo in cui Habermas ritorna sulla sua riformulazione dei principi morali, il principio D del discorso e quello U dell'universalizzazione, separandoli più nettamente rispetto a quanto succedeva in *Moralbewußtsein*.⁶² Mentre nei testi degli anni '80 D era "il principio dell'etica del

⁵⁹ *Ivi*, pp. 332-333; tr. it. pp. 324-326.

⁶⁰ "La teoria del discorso accoglie elementi dell'una e dell'altra parte, e li integra nella concezione di una procedura ideale di consultazione e deliberazione. [...] Secondo questa concezione la ragion pratica non risiede più nei diritti universali dell'uomo, o nella sostanza etica d'una comunità particolare, bensì in quelle regole di discorso e forme argomentative che derivano il loro contenuto normativo dalla base di validità dell'agire orientato all'intesa." (*Ivi*, p. 360; tr. it. p. 351).

⁶¹ K. Baynes, 2002, p. 18. Cfr. soprattutto J. Habermas, 1992, pp. 361-362; tr. it. pp.

⁶² Cfr. K. Baynes, 1995, p. 208.

discorso”, ma non una regola argomentativa (come U),⁶³ ora esso è pensato nel solo riferimento a norme d’azione generalmente intese. D diventa così un principio del discorso in generale, neutrale rispetto a due alternative possibili, quella giuridica e quella morale.⁶⁴ A questo punto, l’alternativa morale, equiparata ora alla pura regola argomentativa (U), sembra assumere una dimensione ancora più formale e rarefatta rispetto a scritti precedenti. Da qui il bisogno, nelle società complesse, di accostare il principio morale a un principio a lui complementare (e non subordinato), ovvero il *Demokratieprinzip*:

Il principio democratico deve fissare la procedura d’una legittima produzione giuridica (*Rechtsetzung*). Esso stabilisce infatti che possono pretendere validità legittima (*legitime Geltung*)⁶⁵ solo quegli statuti giuridici che possono trovare l’approvazione di tutti i consociati (*Rechtgenossen*) all’interno di un processo discorsivo di produzione giuridica a sua volta costituito legalmente.⁶⁶

Il principio democratico nasce dunque dalla specificazione del principio generale del discorso per norme che si presentano in forma giuridica, e che pertanto possono essere giustificate non soltanto con ragioni morali, universali, bensì tramite un amalgama di queste ultime con ragioni pragmatiche (orientate alla negoziazione di compromessi) ed etico-politiche (orientate all’auto-comprensione di una comunità, di una forma di vita).⁶⁷ Questo principio fa in modo che il carattere delle procedure dell’ordinamento democratico (in particolare le consultazioni parlamentari) sia definito come razionale (*vernünftig*) sulla base dei seguenti criteri, o “condizioni comunicative”: l’equo bilanciamento degli interessi, l’auto-chiarimento etico, la fondazione morale delle regolamentazioni.⁶⁸

Il *Demokratieprinzip* serve essenzialmente a mostrare come la ragione comunicativa sia incorporata nella leggi che regolano i dibattiti parlamentari e le procedure giuridiche; esso mostra come la legge in se stessa sia concettualmente costituita in riferimento a questa razionalità. Ora, come nota David Ingram, il principio discorsivo è divenuto più *riflessivo* di U. Mentre U costituiva una procedura quasi-trascendentale posta ad un livello

⁶³ J. Habermas, 1983b, p. 104; tr. it. p. 104.

⁶⁴ “Sono valide soltanto le norme d’azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali” (J. Habermas, 1992, p. 138; tr. it. p. 131).

⁶⁵ Con “*legitime Geltung*” Habermas intende qui dunque *Legitimität*, e dunque ciò che nella *Theorie* soprattutto veniva indicato con *Gültigkeit*. Il mantenere la parola *Geltung*, che nella *Theorie* indicava come abbiamo visto la dimensione fattuale della validità, rende qui il senso della fattualizzazione della tensione tra fattuale e ideale intrapresa nella concettualizzazione del diritto.

⁶⁶ *Ivi*, p. 141; tr. it. p. 134.

⁶⁷ *Ivi*, p. 139; tr. it. p. 132.

⁶⁸ *Ivi*, p. 222; tr. it. p. 214.

diverso rispetto alle norme sostanziali, nel principio democratico i due livelli sono più intrecciati: le regole della produzione giuridica (ad esempio quelle che regolano la rappresentanza politica, le elezioni dei candidati, i dibattiti parlamentari) sono esse stesse *prodotte* giuridicamente.⁶⁹ La riflessività di D è dunque la sua circolarità.

Se il principio democratico sta sullo stesso livello del principio morale,⁷⁰ dal momento che entrambi derivano, come sue specificazioni, dal principio discorsivo, esso non è neppure subordinato ad un sistema di diritti (codice/i). Quest'ultimo e il principio democratico, cioè ciò che spiega il meccanismo per la produzione di un diritto legittimo, sono infatti "cooriginari"⁷¹ e "si spiegano reciprocamente l'uno con l'altro"⁷². Ciò si spiega innanzitutto sulla base di una *concezione relazionale dei diritti*: essi non sono "cose" che un individuo possiede, che si possono trovare a priori in un qualche stato di natura, ma relazioni basate su forme di riconoscimento reciproco che gli individui si conferiscono gli uni con gli altri "nella misura in cui prendono l'impegno di regolare la loro vita in comune attraverso il diritto positivo e quindi di considerarsi l'uno con l'altro in quanto liberi e uguali consociati giuridici."⁷³ La cooriginarietà tra diritto/i e democrazia può essere spiegata anche come cooriginarietà tra una concezione liberale del diritto, che garantisce ai soggetti innanzitutto il diritto alla libertà, e il principio dell'autonomia pubblica dei cittadini sovrani (o sovranità popolare). Quest'ultimo principio, a ben vedere, coincide con quello discorsivo, che implica il *diritto* di sottomettersi solo a quelle norme su cui ogni cittadino potrebbe convenire all'interno di un discorso. Questo diritto, in questa forma, possiede ancora solo lo statuto quasi-trascendentale di un atto comunicativo, cioè non porta con sé alcuna autorità coercitiva. L'astratto *diritto* di sottomettersi solo a quelle norme formulate in una situazione discorsiva intersoggettiva e comunemente accettate diventa il *dovere di farlo* solo quando il principio discorsivo viene realizzato nel medium del diritto, diventando così principio democratico:

⁶⁹ D. Ingram, 2010, p. 168.

⁷⁰ Questo vuol dire che l'idea dell'autolegislazione *politica* dei cittadini non deve essere ricondotta all'autolegislazione *morale* delle persone singole (J. Habermas, 1992, p. 154; tr. it. p. 147).

⁷¹ *Ivi*, p. 155; tr. it. p. 147.

⁷² *Ivi*, p. 123; tr. it. p. 117. La cooriginarietà tra diritto e democrazia riceve anche una spiegazione storica nella ricostruzione della nascita del diritto positivo: in questo contesto, Habermas spiega che "diritto sanzionato dallo stato e potere (*Macht*) statale giuridicamente organizzato mostrano di nascere insieme." Questo vuol dire anche che "diventa difficile immaginare che un giorno il diritto possa mai venire interamente risucchiato dalla politica oppure, al contrario, totalmente espulso fuori di essa." (J. Habermas, 1986c, p. 584; tr. it. p. 59).

⁷³ K. Baynes, 1995, p. 209. Cfr. J. Habermas, 1992, pp. 492-493; tr. it. p. 483.

Il principio del discorso può assumere, attraverso il medium giuridico, la forma di principio democratico solo in quanto principio del discorso e medium giuridico s'intrecciano l'uno con l'altro. Solo così essi danno forma a quel compiuto sistema dei diritti che mette in rapporto di presupposizione reciproca autonomia privata e autonomia pubblica. Per converso, ogni esercizio di autonomia politica presuppone un legislatore storicamente concreto abbia dato interpretazione e sviluppo a tali diritti, che sono in linea di principio insaturi.⁷⁴

Il sistema dei diritti sorge dunque nell'intersezione del concetto funzionale del diritto moderno con l'idea normativa della giustificazione razionale. Esso viene "filosoficamente dedotto"⁷⁵ da questa intersezione, ed è composto da quel catalogo di diritti dell'uomo e del cittadino posto in apertura delle varie costituzioni. Esso tuttavia non viene prescritto dai padri costituenti sulla base di un diritto di natura: i diritti soggettivi "giungono in generale alla coscienza" solo "tramite una determinata interpretazione costituzionale"⁷⁶, quindi, daccapo, intersoggettivamente concepita.

Habermas individua cinque categorie basilari di diritti: (1) i diritti fondamentali (*Grundrechte*) che derivano da un'elaborazione politicamente autonoma del diritto alla pari libertà individuale (nella maggior misura possibile) – diritti soggettivi; (2) i diritti fondamentali che derivano da un'elaborazione politicamente autonoma dello stato di membro in un'associazione volontaria di consociati giuridici – diritti civili; (3) i diritti fondamentali che derivano dall'azionabilità dei diritti e dall'elaborazione politicamente autonoma della tutela giurisdizionale individuale – diritti ad avere diritti; (4) i diritti fondamentali a uguali opportunità di partecipazione ai processi formativi dell'opinione e della volontà: processi in cui i *cittadini esercitano la loro autonomia politica attraverso cui producono il diritto* – diritti politici; (5) i diritti fondamentali alla concessione di quelle condizioni di vita che devono essere garantite nella misura necessaria a poter utilizzare con pari opportunità, secondo i rapporti dati, i diritti civili di (1)-(4) – diritti sociali.⁷⁷

Le prime tre categorie considerano i soggetti singoli solo come destinatari di diritti: questi si limitano a garantire ai consociati giuridici la sola autonomia privata – o meglio, i soggetti si concedono l'un l'altro uno statuto sulla base del quale rivendicare per sé dei diritti facendoli valere l'uno contro l'altro. La categoria (4), invece, specifica il ruolo dei cittadini anche come autori delle leggi, assicurando così la loro autonomia pubblica nella forma del diritto alla partecipazione politica. La categoria (5) infine, la categoria che ha

⁷⁴ *Ivi*, p. 162; tr. it. p. 154.

⁷⁵ D. Ingram, 2010, p. 168.

⁷⁶ J. Habermas, 1992, p. 163; tr. it. p. 155.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 155-157; tr. it. pp. 148-149. Per una dettagliata discussione di questi diritti cfr. Cfr. D. Ingram, 2010, pp. 169 e seg.

uno stato più derivato, anche se allo stesso tempo basilare, sottolinea la necessità di assicurare quelle condizioni “materiali” – sociali, tecniche ed ecologiche – che a loro volta assicurino la possibilità dell’esercizio degli altri diritti.⁷⁸

In questo modo dunque, Habermas crede di aver reso ragione della *Legimität* del diritto: la legittimità non è basata né solamente sulla *forma* della legalità (come pensavano i positivisti giuridici) né sulla sua conformità a un insieme extra-legale di diritti o leggi naturali. La legittimità della legge deriva dal fatto che essa può contare su una sua intrinseca razionalità, assicurata dall’intersezione di autonomia pubblica e autonomia privata e riferentesi in ultima analisi alla forza illocutiva vincolante della ragione comunicativa. I due tipi di autonomia possono essere infatti pensati come “due dimensioni del ‘diritto’ fondamentale alla libertà comunicativa”, laddove il diritto alla comunicazione viene istituzionalizzato, e in una certa misura fattualizzato dunque, attraverso la forma legale.⁷⁹

L’intersezione tra i due modi dell’autonomia è espressa anche dal principio della *sovranità popolare*, interpretato in termini discorsivi (cioè come “sovranità comunicativamente fluidificata”), secondo il quale “il diritto soggettivo a partecipare con pari opportunità alla formazione democratica della volontà s’incontra con l’istituzionalizzazione giuridico-oggettiva della prassi di autodeterminazione.”⁸⁰ In questo modo, la *Volkssouveränität* diviene la cerniera tra il sistema di diritti e il *Rechtsstaat* democratico.

Anche se il diritto non è riducibile alla morale, o viceversa – cioè il principio discorsivo morale rimane un principio diverso da quello discorsivo democratico⁸¹, il nucleo comunicativo-razionale inerente al diritto ne fonda anche l’intrinseco, inaggrabile legame con la moralità (discorsiva). Il legame costitutivo tra moralità e diritto deve essere rinvenuta nel concetto di *procedura* giuridicamente istituzionalizzata,

⁷⁸ Secondo Ingram il paradigma habermasiano assegna un valore troppo debole e contingente ai diritti espressi in (5); essi dovrebbero invece designare eminentemente un diritto umano, cioè un diritto morale, quello alla *sussistenza*, e diventare in questo senso “concettualmente costitutivi” per la democrazia. Seguendo questo ragionamento si scivola però verso una comprensione più sostanziale e “spessa” di democrazia (D. Ingram, 2010, pp. 184-191).

⁷⁹ K. Baynes, 2002, p. 23.

⁸⁰ J. Habermas, 1992, p. 209; tr. it. p. 202. Sul concetto proceduralistico o discorsivo di sovranità si legga anche: “La sovranità popolare totalmente dispersa può ormai soltanto ‘incarnarsi’ in quelle forme di comunicazione prive di soggetto, anche se esigenti, che regolano il flusso della formazione politica dell’opinione e della volontà in modo tale che i loro risultati fallibili abbiano dalla loro una presunzione di ragionevolezza (*Vernünftigkeit*) pratica.” (J. Habermas, 1990, p. 44; tr. it. p. XXXVII).

⁸¹ Lo ribadisce recentemente Habermas di contro alla teoria più “olistica” del suo allievo Forst (2011) che ricondurrebbe sia il discorso morale che quello giuridico politico ad una fonte unitaria, quella rappresentata da “diritto alla giustificazione”, senza considerare come “nell’Europa moderna, sotto le costrizioni funzionali dei mercati decentralizzati e di uno stato burocratico” essi si siano sostanzialmente differenziati e sviluppati in diverse direzioni (J. Habermas, 2011a, p. 297).

centrale in tutti i moderni sistemi di diritto. In particolare nella prima delle due *Tanner Lectures* del 1986, Habermas si è soffermato a spiegare come la legittimità possa fondarsi sulla legalità in forza di una razionalità intrinseca al diritto, ma in antitesi col modello weberiano secondo il quale una tale razionalità sarebbe “autarchica, moralmente disimpegnata”.⁸² La moralità intrinseca al diritto, o per meglio dire, il costitutivo rinvio alla moralità che è intrinseco al diritto – il che, come già detto, non intende equiparare il discorso giuridico a quello morale – non implica immediatamente qualche contenuto morale sostanziale; essa risiede piuttosto in quella proceduralità attraverso cui “viene per così dire normata la stessa produzione di norme”:

Decisioni vincolanti e tempestive sono rese possibili da un meccanismo che si è definito sul piano procedurale ma tuttavia indeterminato sul piano dei contenuti. Inoltre non bisogna dimenticare che questi procedimenti collegano sempre le decisioni a obblighi di giustificazione e oneri di prova. Vengono così istituzionalizzati discorsi giuridici operanti non soltanto sotto la costrizione *esterna* della procedura, ma anche sotto la costrizione *interna* della produzione argomentativa di ragioni valide. Le regole argomentative volta per volta vigenti non lasciano certo al capriccio dei partecipanti il compito di costruire e valutare ragioni. D’altro canto quelle stesse regole sono modificabili solo in maniera argomentativa.⁸³

Quello che Habermas intende qui con “costrizione interna” si riferisce esattamente al “nucleo razionale (in senso pratico-morale)” della procedura; tale nucleo non può essere detto però completamente procedurale (formale), perché esso implica necessariamente un’idea normativa, l’idea dell’*imparzialità nella giustificazione delle norme*. Tale idea si spiega adeguatamente in “quelle teorie della morale e della giustizia che suggeriscono la procedura adatta per decidere le questioni pratiche da un punto di vista morale”⁸⁴. Così, nonostante la differenza tra principio morale – più astratto e universalistico – e principio democratico – che prende in considerazione un intreccio di discorsi universalistici, discorsi particolaristici e altre procedure comunicative non discorsive (orientate non all’intesa ma al compromesso) – Habermas interpreta la questione della *Legitimität* del diritto proprio a partire da una teoria della giustizia a sua volta fondata nella *Diskursethik*.

È vero che la differenza tra morale e politica viene introdotta e salvaguardata con uno scopo preciso: quello di riuscire a dare conto della realtà sociale. Come capisce Habermas soprattutto negli anni ’90, infatti, questa non può essere fronteggiata per mezzo di un paradigma comunicativo connotato in termini puramente morali. La

⁸² J. Habermas, 1986c, p. 563; tr. it. p. 30.

⁸³ *Ivi*, pp. 551; tr. it. p. 17.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 563; tr. it. p. 31.

potenza euristica di paradigma comunicativo-morale è infatti incompleta “dal punto di vista funzionale”. Una procedura intesa in senso solo morale “non sarà mai in grado di fornirci un risultato infallibile, univoco, tempestivo”, soffre dunque di deficit cognitivi e motivazionali: “tocca alle norme giuridiche assorbire quelle incertezze e quei rischi che interverrebbero qualora le faccende fossero rimesse a un controllo semplicemente morale”⁸⁵. Resta il fatto, tuttavia, che nonostante l’insufficienza del *moral point of view* richieda la sua istituzionalizzazione attraverso il diritto, quest’ultimo può essere legittimato, daccapo, solo con riferimento alla moralità, in quanto “strutturalmente intrecciato” alla morale, abitato nel proprio “cuore” dalla stessa *Diskursethik*.⁸⁶

Ci si potrebbe allora chiedere – come appunto fa Habermas in chiusura della sua prima *Tanner Lecture*: se il diritto è interpretato in ultima analisi proprio a partire dal suo nucleo discorsivo-morale, la teoria politica normativa che intende rendere conto della complessità sociale moderna non cade forse daccapo vittima di una “idealistica impotenza”⁸⁷? L’idealizzazione controfattuale delle presupposizioni discorsive della moralità è di fatto efficace nella realtà sociale? Oppure le procedure di produzione giuridica che devono funzionare in società complesse possono indossare “l’autocomprensione idealistica della giustificazione morale” solo come un “ornamento”, e dunque in modo ideologico?⁸⁸

Per rispondere a questa domanda, cruciale per tutta la sua teorizzazione politica, Habermas persegue soprattutto due strategie, le quali, come cercheremo di mostrare nelle pagine che seguono, stridono leggermente tra di loro. Da una parte, Habermas si sforza di dimostrare, con più decisione che in precedenza, la presenza dell’ideale all’interno delle strutture fattuali; dall’altra parte, invece, fa molte concessioni al realismo della sociologia (del diritto e della democrazia), relegando la “reale idealità” della comunicazione solo a certi momenti del tutto sociale. Nell’analizzare queste strategie si cercherà di rendere ragione del modo in cui procede l’approccio ricostruttivo di Habermas, che, come dice lui chiaramente, “cerca di tracciare una via di mezzo tra una teoria ‘ideale’ e una ‘non ideale’”⁸⁹ – nonché del modo in la prassi critica riesce a procedere lungo questa via.

⁸⁵ *Ivi*, p. 566; tr. it. pp. 33-34. Cfr. anche: “le regole giuridiche possono sopperire all’indeterminatezza cognitiva, all’incertezza motivazionale e alla scarsa forza di coordinamento caratterizzante le norme morali (e, più in generale, tutte le norme d’azione informali).” (J. Habermas, 1992, p. 397; tr. it. pp. 387-388).

⁸⁶ J. Habermas, 1986c, p. 568; tr. it. p. 36.

⁸⁷ *Ivi*, p. 570; tr. it. p. 39.

⁸⁸ *Ivi*, p. 572; tr. it. p. 44.

⁸⁹ J. Habermas, 2011a, p. 291.

Si legga il seguente lungo passo, posto come incipit al settimo capitolo di *Faktizität und Geltung*, ove Habermas, dopo aver ricostruito le condizioni per la “genesi legittimante del diritto”, presenta compiutamente il suo modello di democrazia deliberativa:

Qui non possiamo ancora vedere come questa concezione procedurale, così gravata da idealizzazioni, possa collegarsi alle indagini empiriche che interpretano la politica come un’arena per i processi di potere e la studiano nella prospettiva degli scontri strategici d’interesse oppure nella prospettiva delle prestazioni sistemiche di controllo. Io non credo tuttavia che questo problema implichi una *contrapposizione radicale* (*Gegenüberstellung*) tra ideale e realtà (*Wirklichkeit*). Infatti il contenuto normativo inizialmente assunto nella prospettiva ricostruttiva è già *parzialmente* inscritto nella stessa attualità sociale dei processi politici osservabili. Procedendo in maniera *ricostruttiva*, una sociologia della democrazia deve pertanto scegliere i suoi concetti fondamentali in maniera tale da poter identificare *particelle e frammenti di ‘ragione esistente’* (*existierende Vernunft*) già *incarnata* (*seppure in forme distorte*) *nelle pratiche politiche*. Questo approccio non ha nessun 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 di un sistema politico costituitosi come Stato di diritto senza far riferimento alla dimensione giuridica della validità, e dunque della forza legittimante della genesi democratica del diritto.⁹⁰

In questo passaggio compare chiaramente la prima delle due strategie perseguita da Habermas. In modo molto più esplicito rispetto a quanto era emerso, o si era cercato di far emergere negli scritti sulla teoria dell’etica e della morale, ma anche nella *Theorie*, la tensione tra ideale e reale si concepisce qui come appartenente alle strutture del reale stesso, propriamente alle strutture istituzionalizzate del *Rechtsstaat* e della democrazia procedurale/deliberativa. Questa concezione non deve essere sostenuta da una filosofia della storia *à la* Hegel, che secondo Habermas supporrebbe metafisicamente “la certezza che la storia sia *nel complesso* sottoposta alla ragione”, una ragione che si realizza al di sopra delle teste degli attori sociali e dei loro contesti intersoggettivi.⁹¹ Il rifiuto di una prospettiva di filosofia della storia significa l’abbandono della credenza nella conciliazione tra reale e ideale, e dunque della completa (ri)soluzione del reale nell’ideale; la rinuncia a tale prospettiva metafisica non significa però al contempo la rinuncia all’ideale – che come sappiamo, viene ora detrascendentalizzato sul piano pragmatico dei presupposti del discorso.

Il discorso è anche ciò che costituisce l’intima natura del modello habermasiano di democrazia: le deliberazioni su cui si fondano le procedure della democrazia, regolate

⁹⁰ J. Habermas, 1992, p. 349; tr. it. p. 341, cors. mio.

⁹¹ J. Habermas, 1999, p. 227; tr. it. p. 219.

giuridicamente, ma anche le stesse deliberazioni giuridiche (cioè sia discorsi di elaborazione di leggi che discorsi sull'applicazione delle leggi) si costituiscono ancora attraverso il riferimento ad un set astratto di idealizzazioni che, anche se non si possono realizzare empiricamente, “devono in qualche modo avere un effetto empirico sullo svolgersi reale della deliberazione pubblica”.⁹² E ancora più esplicitamente:

Noi ci limitiamo a ricostruire quel dover essere che si è fatto elemento costitutivo della prassi. A noi basta constatare che nel diritto positivo non meno che nello Stato democratico-costituzionale (dunque già nelle stesse pratiche in vigore) s'incarnano principi attinenti a una fondazione postconvenzionale [...]. Sul piano fattuale i nostri rapporti non sono mai quello che vorrebbero essere. Ma proprio per questo la nostra autocomprensione normativa può trasmettere loro una certa dinamica.⁹³

Come abbiamo visto, la natura discorsiva del diritto permette di trovare la tensione ideale/reale al suo interno, nella forma di una tensione tra fatticità (coercizione) e validità (legittimità). Ponendola all'interno del medium giuridico, Habermas persegue la prima delle due strategie sopra citate, quella cioè di minimizzare il gap esistente tra il piano ideale e quello non ideale della sua teoria.

La seconda strategia interviene nella misura in cui il sistema giuridico è utilizzato, nella teoria politica habermasiana, per strutturare un'altra modalità della tensione ideale/reale, ovvero la tensione “esterna” tra l'autocomprensione normativa dello Stato di diritto e la fattualità sociale dei processi politici⁹⁴, tra la pretesa dell'ordine politico di essere legittimo e il suo essere basato sull'accettazione e il riconoscimento di fatto da parte dei suoi membri. In società altamente differenziate e complesse, il compito della coordinazione e integrazione sociale ricade sulle procedure istituzionalizzate della produzione del diritto, che trasformano le opinioni politiche fluttuanti spontaneamente nel corpo della società civile e di un'autonoma sfera pubblica in decisioni vincolanti per l'intero ordine politico.⁹⁵

È questa cosiddetta tensione esterna che configura il tentativo habermasiano di dare un account più realistico del suo modello democratico, senza rinunciare però alla prospettiva normativa.

Proprio in virtù del suo essere allo stesso tempo discorsivo-razionale e coercitivo-autoritario, il diritto può svolgere la funzione di ponte tra una ragione comunicativa, formulatasi in processi spontanei di formazione collettiva della volontà, e una ragione

⁹² J. Bohman, W. Rehg, 2002, p. 36.

⁹³ J. Habermas, 1995a, p. 150; tr. it. p. 127.

⁹⁴ J. Habermas, 1992, pp. 351-352; tr. it. pp. 342-343.

⁹⁵ K. Baynes, 1995, p. 205.

funzionalistica, che impone certe decisioni per regolare il sistema sociale. Si tratta di una funzione chiave: “esso consente di tradurre effettivamente l’impegno morale della coscienza privata post-convenzionale dentro ai meccanismi sociali del potere amministrativo, economico e tecnologico.”⁹⁶ Per rendere la funzione e il significato che il diritto assume in una teoria del discorso, le metafore di “ponte” e “traduzione” sono affiancate da un’altra, forse la più famosa di *Faktizität und Geltung*, quella delle “chiusure idrauliche” (*Schleuse*): esse servono a filtrare il potere comunicativo e farlo diventare potere amministrativo.⁹⁷

Se da una parte dunque il diritto è il solo medium in grado di trasformare il potere (*Macht*) comunicativo dei cittadini in potere amministrativo, esso ha contemporaneamente bisogno, per essere efficace, di un potere politico centralizzato con la capacità di mettere in atto decisioni vincolanti per l’intera collettività politica. È qui evidente l’influsso della Arendt, secondo la quale “il potere corrisponde alla capacità umana non solo di agire o fare qualcosa, ma di associarsi ad altri e di agire in concerto con loro. Il potere non è a disposizione del singolo; ma possesso di un gruppo, e sussiste fino a che il gruppo rimane unito. [...] Senza un popolo o un gruppo non c’è neppure il potere.”⁹⁸ A differenza di un altro tipo di potere, la *violenza*, il potere comunicativo non è strumentale, non ha altro fine che quello di realizzare se stesso, cioè realizzare una forma politica pacifica. Anche Arendt, inoltre, introduce la categoria della legittimità come necessaria alla ricostruzione della sfera politica, ma le dà una torsione non procedurale, discorsiva e razionale bensì etica, sostanziale, fortemente comunitarista:

il potere non ha bisogno di alcuna giustificazione, poiché è sempre già inerente a ogni comunità umana. Al contrario ha bisogno di legittimità. Il potere sorge sempre quando gli esseri umani si alleano e agiscono comunitariamente, la sua legittimità non si fonda sugli scopi che un gruppo di volta in volta si pone, essa discende originariamente dal gruppo, che coincide con la fondazione del gruppo.⁹⁹

L’idea proceduralista habermasiana di uno stato di diritto democratico è resa propriamente dal legame reciproco tra diritto e potere politico: “da un lato il diritto legittimo deriva dal potere comunicativo e dall’altro lato questo stesso potere

⁹⁶ L. Ceppa, 2001, p. 143.

⁹⁷ J. Habermas, 1992, p. 209; tr. it. p. 202; cfr. anche *Ivi*, p. 364; tr. it. p. 355; *Ivi*, p. 397; tr. it. p. 388.

⁹⁸ H. Arendt, 1970, p. 45; cfr. anche H. Arendt, 1960, p. 194.

⁹⁹ H. Arendt, 1970, p. 54.

comunicativo si converte di nuovo in potere amministrativo passando attraverso il diritto legittimamente prodotto.”¹⁰⁰

Habermas, da una parte, recupera il concetto arendtiano di *kommunikative Macht*, che interpreta come “strutture d’intatta intersoggettività caratterizzanti una comunicazione non distorta”.¹⁰¹ Tali strutture, che nella *Theorie* coincidevano con un agire comunicativo “puro” (o più o meno puro), posto idealmente nella *Lebenswelt*, assumono nel discorso politico le sembianze di uno spazio comunicativo pubblico (*Öffentlichkeit*), in cui opinione e volontà si formano in modo libero da ogni tipo di condizionamento o potere che non sia quello della ricerca cooperativa di un’intesa, più o meno finalizzata a stabilire programmaticamente i significati, i modi e gli scopi del vivere in comune. D’altra parte, per Habermas questo potenziale comunicativo dell’*Öffentlichkeit* non è però ancora potere in senso proprio, cioè non è potere politico. La *politische Macht* non è intesa da Habermas, arendtianamente, in modo pieno e sostanziale, come espressione più o meno spontanea di una più o meno compatta volontà popolare, cioè non è *kommunikative Macht*: il potere politico risulta invece da una sovrapposizione e intersezione di una pluralità di discorsi (pragmatici, etico-politici, giuridici, morali), più o meno istituzionalizzati. Si tratta pertanto di una forma di agire comunicativo *spurio*,¹⁰² meano idealizzato rispetto a quello del mondo della vita o del *Diskurs*: “la politica non può coincidere completamente con la prassi di coloro che conversano tra loro per agire in maniera politicamente autonoma. Esercitare l’autonomia politica significa formare discorsivamente una volontà comune, non ancora dare implementazione alle leggi che ne derivano. È giusto che un concetto ampio di politica includa anche l’impiego del potere amministrativo dentro il sistema politico.”¹⁰³ Il potere politico, dunque, è insieme potere comunicativo e potere amministrativo: questo significa che esso “poggia su un potenziale di minaccia che è coperto da strumenti di violenza acuartierati nelle caserme; nello stesso tempo, tuttavia, esso è autorizzato dal diritto legittimo.”¹⁰⁴

L’*account* unitario secondo il quale Habermas sta cercando di far funzionare il sistema politico, attraverso la mediazione giuridica del momento comunicativo con quello

¹⁰⁰ J. Habermas, 1992, p. 209; tr. it. p. 201.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 184; tr. it. p. 177.

¹⁰² Una forma di agire comunicativo cioè che non pretende e non si augura nemmeno di “mettere fuori gioco l’agire strategico”; quello che non può essere eliminato è invece l’intenzione cooperativa, “la volontà di giungere nel rispetto delle regole a risultati accettabili per tutti (ancorché a partire da ragioni diverse).” (*Ivi*, p. 344; tr. it. p. 337).

¹⁰³ *Ivi*, p. 186; tr. it. p. 179. Il “difetto repubblicano” della Arendt consisterebbe appunto nell’aver sottovalutato la necessità funzionale e l’inevitabilità del potere amministrativo (W. Scheuerman, 1999, p. 158).

¹⁰⁴ J. Habermas, 1992, p. 171; tr. it. p. 164.

strategico-funzionalistico, si può leggere come tentativo di superare la bidimensionalità (*System e Lebenswelt*) dell'impostazione sociologica della *Theorie*. Questo proposito si è davvero realizzato? Come si accennava qualche pagina fa, se da una parte *Faktizität und Geltung* costituisce un raffinato tentativo di pensare l'appartenenza reciproca, l'intreccio di idealità e realtà (della prassi comunicativa), dall'altra non può eliminare del tutto una certa dualità tra due logiche, quella (autenticamente) comunicativa e quella strumentale-funzionalistica, che solo se distinte riescono a dare conto del funzionamento del sistema complessivo.

In *Faktizität und Geltung* tale design dualistico può essere raffigurato grazie a due modelli diversi. Nel primo, M[DF], la bidimensionalità non è così accentuata: esso si basa sulla distinzione, originariamente della Fraser¹⁰⁵, tra *pubblici deboli e pubblici forti*; il secondo modello, M[CP], influenzato da Peters¹⁰⁶, distingue *tra centro e periferia* nella circolazione del potere comunicativo e sembra calcare di più la differenza tra la logica comunicativa e quella funzionalistica, così come tra il piano ideale e quello realistico della teoria della democrazia.

Non è sempre facile tracciare una linea di demarcazione netta tra questi due modelli. Il seguente passo, per esempio, li prospetta entrambi, sovrapponendoli:

Quest'ultima [una politica deliberativa] è per parte sua legata agli esigenti presupposti comunicativi di arene politiche non circoscritte alla formazione istituzionalizzata della volontà dei corpi parlamentari, ma estese anche alla più ampia sfera pubblica, nonché al suo contesto culturale e base sociale. Una prassi discorsiva di autodeterminazione può soltanto svilupparsi nel gioco di scambio che s'instaura tra la formazione di volontà dei corpi parlamentari – istituzionalizzata da regole procedurali e programmata per decidere – e quella formazione politica dell'opinione che avviene nei circuiti informali della comunicazione pubblica. Iniziative, temi e contributi, problemi e proposte di rilievo giungono più spesso dai margini dell'arco delle opinioni che dal suo centro consolidato.¹⁰⁷

Cerchiamo ora di esaminare i due modelli separatamente.

(M[DF]) Secondo il primo modello, vi sono diversi “circuiti comunicativi che si addentellano l'uno nell'altro e si condizionano a vicenda”¹⁰⁸. Il pubblico “debole” equivarrebbe a una sfera pubblica informalmente organizzata, cioè non “organizzata dall'alto”, autonoma, “selvaggia”, in cui i discorsi e i processi di formazione della volontà (politica) non sono necessariamente finalizzati a consensi da istituzionalizzare o

¹⁰⁵ Habermas si lascia ispirare dalla critica che Nancy Fraser (1992) aveva mosso alle tesi del suo *Habilitationsschrift*.

¹⁰⁶ Questo modello è stato elaborato da Peters (1993) proprio all'interno del gruppo di ricerca francofortese di Habermas “Arbeitsgruppe Rechtstheorie”.

¹⁰⁷ J. Habermas, 1992, p. 334; tr. it. p. 327.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 228; tr. it. p. 220.

a scelte vincolanti. A voler essere più corretti, non si dovrebbe parlare di *Öffentlichkeit* al singolare: la cosiddetta sfera pubblica è in realtà costituita da un insieme di diverse sfere “subculturali che si sovrappongono l’una all’altra senza chiari confini temporali, sociali e di merito.”¹⁰⁹ La “vertigine di libertà” di cui si fa esperienza nella pubblicità debole deve trovare tuttavia il modo di essere incanalata e regolata, e l’unico punto di riferimento possibile è lo stesso procedimento democratico. I flussi comunicativi “anarchicamente svincolati” prendono così forma all’interno di pubblici “forti”, ovvero in luoghi di deliberazione istituzionalizzata, soprattutto i corpi parlamentari e governativi, ma anche le sedi o i congressi dei partiti politici: qui i discorsi procedono democraticamente e hanno responsabilità politica, per cui il pluralismo delle convinzioni e degli interessi deve essere apertamente riconosciuto e fatto valere sia attraverso decisioni di maggioranza suscettibili di revisione sia attraverso compromessi. Affinché possa essere rispettato il principio di una partecipazione egualitaria e universale ai discorsi, in modo che ognuno possa prendere posizione, in linea di principio, su ciascuna affermazione rilevante, è necessario che i discorsi del pubblico forte, necessariamente condotti tramite rappresentanza, restino “permeabili, sensibili e recettivi”¹¹⁰ rispetto ai contenuti di una sfera pubblica né troppo condizionata dal potere né troppo distante dalla base (ovvero dalla società civile e/o dal mondo della vita). Si tratta di una sfera pubblica costituita da una “rete di ‘sensori’ che reagiscono alla pressione di situazioni problematiche complessive”. Essa “non può ‘comandare’ in prima persona, ma soltanto volgere in determinate direzioni l’impiego del potere amministrativo”.¹¹¹ Secondo questo modello, dunque, la formazione politica della volontà si può solo organizzare come potere legislativo dello Stato. Essa tuttavia

distruggerebbe nella società civile la base stessa del proprio ragionevole funzionamento se sigillasse le fonti spontanee delle sfere pubbliche autonome, oppure, incapsulando se stessa, se si rendesse impermeabile ai temi, contributi, informazioni e ragioni liberamente fluttuanti in una sfera pre-statale strutturata in senso egualitario¹¹².

Questo passo, a ben vedere, mette in guardia dai fenomeni di *reificazione* che possono colpire il sistema politico, cioè dai processi di inaridimento dei flussi spontanei, selvaggi e incontrollati di comunicazione pubblica e dai processi di impermeabilizzazione delle istituzioni propriamente politiche nei confronti di questi flussi. Vediamo qui tradotta

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 373; tr. it. p. 364.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 224; tr. it. p. 216.

¹¹¹ *Ivi*, p. 364; tr. it. p. 355.

¹¹² *Ivi*, p. 225; tr. it. p. 218.

all'interno del discorso politico la definizione formale del capitolo 3, secondo la quale reificazione designerebbe una condizione sociale di irrigidimento delle relazioni intersoggettive-comunicative, immunizzate nei confronti di una critica che deve rivolgersi ai contenuti linguistici di norme, credenze, significati e leggi, e al consenso sociale posto alla base di tali contenuti.

Se dal punto di vista della teoria democratica reificazione¹¹³ significa irrigidimentazione e disciplinamento della spontanea attività comunicativa e discorsiva della sfera pubblica, dal punto di vista di una teoria del diritto essa coincide con lo svuotamento dell' "autonomia pubblica": in questo modo, ai soggetti giuridici viene negata la possibilità di essere gli stessi autori delle leggi a cui si devono sottomettere – essi pertanto non sono neppure più soggetti, ma sono ridotti a meri oggetti della legge, "colonizzati" da questa¹¹⁴. In questo senso Iris Marion Young parla di "dominio" (*domination*):

Il dominio consiste in condizioni istituzionali che impediscono o dissuadono la gente dal partecipare a determinare le proprie azioni (o le condizioni delle proprie azioni). La società capitalistica di welfare crea forme specificamente nuove di dominio. Le attività del lavoro e dell'esistenza quotidiana cadono sotto un razionalizzato controllo burocratico che in molte sfere di vita sottomette la gente alla disciplina di autorità e di esperti.¹¹⁵

In queste pagine Habermas è in grado di fornire un forte argomento contro la reificazione o meglio, un argomento a sostegno di quelle risorse sociali, e non solo metodologiche o teoretiche, che rappresentano sacche di resistenza non colonizzabili. Questo argomento fa leva sul ruolo sociale e politico del *Rechtsstaat*, che ancora alla realtà del sistema le risorse razionali e critiche dei presupposti formal-pragmatici della comunicazione. In una battuta: grazie al diritto, il potenziale ideale e formale del *Diskurs* diventa parte integrante del funzionamento del sistema politico-sociale. In questo modo: "se il diritto dev'essere non soltanto (fattualmente) strumento organizzato del potere, ma anche (normativamente) fonte di legittimazione, il potere amministrativo deve restare retrospettivamente collegato al potere generato comunicativamente"¹¹⁶. E ancor più esplicitamente: "attraverso il medium giuridico, la solidarietà deve così potersi affermare

¹¹³ Si parla esplicitamente di reificazione in *Ivi*, p. 391; tr. it. p. 382.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 506; tr. it. p. 497. In questo contesto Habermas si sta confrontando con le teorie femministe del diritto per discutere, e provare a risolvere, la dialettica tra paradigma liberale e paradigma dello stato sociale in relazione al cosiddetto "dilemma della differenza".

¹¹⁵ I. M. Young, 1990, p. 76.

¹¹⁶ J. Habermas, 1992, p. 231; tr. it. p. 224.

anche contro gli altri due meccanismi dell'integrazione della società (denaro e potere amministrativo)"¹¹⁷.

In alcuni passaggi, Habermas concede spazio a teorie più realistiche, con l'intento di rispondere "alla domanda 'dove' e 'come' tali procedure possono insediarsi nella vita di una società complessa"¹¹⁸; egli inoltre si presta a riconoscere, dal punto di vista di una "sociologia ricostruttiva della democrazia", quei "dati incontestabili" che indurrebbero a dubitare della sostenibilità dell'approccio normativo¹¹⁹. Nonostante questo, incrollabile è la fiducia habermasiana nel "fatto" di un potere comunicativo-discorsivo che esercita resistenza alle logiche dei sotto-sistemi amministrativi ed economici, evitando così che la regolazione e il controllo politico siano "sganciati" dal complesso parlamentare", ovvero da un pubblico "forte" costitutivamente ancorato a quello debole dell'*Öffentlichkeit*.¹²⁰

(M[CP]) Tale fiducia, come rileva Scheuermann, sembra inavvertitamente (e non del tutto consciamente) incrinarsi nel secondo modello. Esso, ispirato a Peters, rende la bidimensionalità del sistema socio-politico per mezzo di una sua rappresentazione urbanistica che distingue tra un "centro"¹²¹ e una "periferia". Nel centro sono collocati quegli organi fortemente istituzionalizzati in cui le deliberazioni sono seguite da decisioni vincolanti; man mano che ci si allontana dal centro, i flussi comunicativi si fanno meno regolamentati, ma anche meno influenti, "potenti". In questo secondo modello, è il potere amministrativo che sembra svolgere il ruolo decisivo e determinante nell'agire politico-deliberativo e nella risoluzione di problemi. Il vero cuore pulsante del potere politico sta appunto nel "centro" del sistema politico, dal quale società civile e *Öffentlichkeit* appaiono sensibilmente distaccate, emarginate: basta un'occhiata veloce alla

¹¹⁷ *Ivi*, p. 363; tr. it. p. 354.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 383; tr. it. p. 374. Habermas procede soprattutto alla discussione del modello di Robert A. Dahl. W. Rehg, J. Bohman (2002) discutono la tensione tra il fatto della complessità sociale e del pluralismo e la necessità delle presupposizioni comunicative idealizzanti come parte integrante del sistema politico.

¹¹⁹ Rehg a Bohman, spingendo più a fondo la prospettiva realista che in Habermas non sembrerebbe molto pronunciata, riassumono questi dati in tre punti: inconciliabilità tra diversi tipi di discorsi (moralì, etici, pragmatici), l'impossibilità di separare l'aspetto di un discorso che può essere trattato razionalmente da quello che richiede il raggiungimento di un compromesso, e infine la difficoltà nel pensare ad una convergenza fattuale (ovvero in una situazione non-ideale) verso un'unica risposta corretta, che però è necessaria al funzionamento del sistema politico (W. Rehg, J. Bohman, 2002, pp. 43-45).

¹²⁰ J. Habermas, 1992, p. 389; tr. it. p. 380. È propriamente questo "fatto" (cfr. *Ivi*, p. 537; tr. it. p. 528) che spiega quello che potremmo chiamare il "fatto della giustizia", ovvero che "il fatto reale di vivere in società presuppone che almeno alcuni rapporti debbano essere governati dalla giustizia. Un ordine sociale deve cercare di ordinare i rapporti sulla base di una qualche nozione di diritto (*entitlement*) e non sull'influenza della sola forza bruta." (J. Webber, 2007, p. 82).

¹²¹ "Centro" significa formalmente "punto centrale o focus dell'attenzione"; nella realtà del sistema giuridico-politico sociale si hanno invece diversi centri, ciascuno collegato ad una propria periferia (B. Peters, 1993, p. 340).

metafora urbanistica centro/periferia per rendersi conto di come funziona la distribuzione del potere in questo modello.

Più precisamente, il centro è costituito dai noti complessi istituzionali dell'amministrazione (incluso il governo), dell'apparato giudiziario, e degli organi di formazione democratica dell'opinione e della volontà (come corpi parlamentari, le elezioni politiche, la competizione dei partiti). Ai margini dell'amministrazione è posta la *periferia interna*, che è costituita dalle diverse istituzioni dotate di diritti autonomi, di funzioni di controllo e di sovranità direttamente delegate dallo Stato (università, sistemi assicurativi, rappresentanze professionali, enti, associazioni benefiche, fondazioni, etc.). Vi è poi la periferia esterna, che si divide tra "consumatori" e "fornitori". Il contesto periferico vero è proprio è costituito invece dalla società civile su cui poggia l'*Öffentlichkeit*.¹²²

In questa architettura, l'influenza di quella parte di società in cui sono relegate le forze critico-comunicative informali sull'autorità politica "centrale" appare come sostanzialmente attenuata - soprattutto nelle fasi di "politica normale", in cui inevitabilmente il centro tende a "autonomizzarsi" rispetto alla periferia,¹²³ affidandosi ad una forma di agire che si limita a seguire imperativi funzionali scollegati dalla riflessione discorsiva su di essi. In questo contesto, Habermas riprende la metafora, propriamente petersiana, delle "chiuse idrauliche", raffigurandole come "gli stretti canali del centro": in questa immagine, l'azione di "disturbo" delle procedure di routine del sistema politico che dovrebbe essere compito della periferia non appare affatto un'impresa facile.¹²⁴ Inoltre, nell'ennesima tematizzazione dell'*Öffentlichkeit* che Habermas fornisce in queste pagine, viene sottolineato come, nell'affrontare temi politicamente rilevanti, essa ne deve lasciare l'effettiva elaborazione al sistema politico.¹²⁵ Secondo Scheuermann questo modello testimonierebbe dunque, insieme a una maggior esigenza di riferimenti empirici, anche una *visione più modesta dell'influenza dell'agire comunicativo* sul sistema socio-politico complessivo. Secondo questa visione, sarebbe utopico pensare che il potere comunicativo possa avere una posizione davvero determinante nei confronti dei meccanismi amministrativi e economici. Ora questo significa, secondo Scheuerman, che Habermas, sulla scia di Peters, è preoccupato soprattutto di liberarsi dello spettro di una democrazia

¹²² *Ivi*, pp. 429-430; tr. it. pp. 421-423.

¹²³ *Ivi*, p. 433; tr. it. p. 424. W. Scheuermann, 1999, p. 165.

¹²⁴ J. Habermas, 1992, pp. 433-434; tr. it. p. 425.

¹²⁵ *Ivi*, p. 436; tr. it. p. 428.

radicale, preferendo mettere in luce il carattere razionale dello *status quo* democratico. Le pretese critiche della teoria non possono che uscirne così ridimensionate.¹²⁶

5.3 Democrazia e critica

Ritorniamo ora al nostro problema di base, attraverso le cui lenti cercheremo di interpretare anche la teoria politica habermasiana: in che senso la ricostruzione delle condizioni normative, ancora idealizzanti e formali, dell'ordine politico democratico ha a che fare con la giustificazione della possibilità di una critica sociale valida?

Nel capitolo precedente avevamo visto come tale giustificazione dipendesse dalla possibilità di pensare la differenza tra validità e fattualità, senza però separare astrattamente tra un piano normativo ideale e un piano descrittivo reale, senza cioè voler misurare la realtà per mezzo di un criterio ideale nettamente separato ed estraneo a questa. Nelle pagine precedenti la ricostruzione habermasiana dello stato democratico di diritto è stata presentata proprio da tale angolatura: la differenza tra fattualità e validità è *internamente* costitutiva del diritto e la sua prassi (legislativa e applicativa). Al contempo, la tensione fatto/valore è ciò che rende il medium giuridico da una parte il modo privilegiato di integrazione e coordinamento della realtà sociale moderna, e dall'altra la maggiore garanzia per la democraticità (cioè la *giustizia*) dell'ordine politico. Il diritto fa così allo stesso tempo valere la sua positività, cioè è valido *di fatto* e quindi efficace, e la sua legittimità, che lo rende cioè valido per delle *buone ragioni*.

In forza di questa bivalenza consustanziale al medium giuridico, Habermas crede di poter fornire un realistico account del funzionamento sociale senza al contempo cedere al "paternalismo" della teoria dei sistemi (Luhmann, Willke), dunque senza mai del tutto abbandonare, anche in M[CP], il presupposto idealizzante di un potere comunicativo all'opera nelle dinamiche politico-istituzionali.¹²⁷ La teoria habermasiana ha cioè la pretesa di essere sia descrittivamente che normativamente efficace.

Bisogna a questo punto capire più nel dettaglio il ruolo giocato, nella nostra teoria della critica, da quella tensione fattualità/validità che interessa internamente la struttura del discorso giuridico ma che allo stesso tempo si riflette esternamente nell'ordine socio-politico.

¹²⁶ W. Scheuerman, 1999, p. 163.

¹²⁷ J. Habermas, 1992, pp. 408-409; tr. it. pp. 400-401.

Habermas ci avverte del fatto che questa tensione “è di tipo concettuale, e non va scambiata con quel contrasto tra norma e realtà che è suscettibile [...] d’essere studiato sul piano empirico.”¹²⁸ Questa precisazione può essere interpretata nel modo seguente: la tensione tra valore fattuale (di una certa norma o legge, di un particolare ordinamento giuridico, di un concreto regime democratico) e valore razionale (legittimità) non è da intendersi come il rapporto tra una nuda realtà sociale, da descriversi empiricamente, e una costruzione ideale, di tipo politico o sociale (ad esempio una procedura di produzione giuridica o di deliberazione parlamentare perfettamente razionale, inclusiva, paritaria, libera da qualsiasi forma di pressione e condizionamento). In questo caso, l’ideale normativo sarebbe nettamente e astrattamente contrapposto al reale, e proprio per questo, inefficace, sia dal punto di vista descrittivo che da quello critico-normativo – non riuscirebbe cioè né a descrivere adeguatamente il funzionamento della società né a individuarne i criteri di giustizia. Habermas non intende impostare la sua ricerca a partire dal gap (*Gefälle*) esistente tra norma e realtà, cioè non intende studiare “il potere nei termini di quella fattualità sociale rispetto alla quale le idee fanno spesso una figura patetica.”¹²⁹ Con la teorizzazione di una categoria di diritto posta nell’intersezione tra *Faktizität* e *Geltung*, invece, Habermas rintraccia proprio all’interno della fattualità sociale (istituzionale, in questo caso) la forza (il potere) razionale e critico dell’ideale – senza per questo voler pervenire ad una visione conciliata e ottimistica del sistema socio-politico. In altre parole: le idee non si devono più vergognare di fronte a una realtà che fin troppo facilmente le può contraddire, perché la realtà stessa non può essere che concettualizzata a partire da tali idee (di giustizia).

Come funziona in questa costellazione dunque la prassi critica? Anche se è indubitabile che nel discorso politico habermasiano una seria riflessione concettuale sulla forza emancipativa delle teorie è assente, o compare solo indirettamente,¹³⁰ nondimeno possono essere rintracciate linee-guida degne di attenzione. Come spiega Larmore discutendo *Faktizität und Geltung*:

la giustificazione tramite appello a principi è possibile solo come attività storicamente situata e non come tentativo di attingere all’incondizionato. Allo stesso tempo, i principi

¹²⁸ *Ivi*, p. 171, tr. it. p. 164. Non è del tutto chiaro in questo passaggio se si tratti della tensione legittimità/fatticità nella sua versione interna o in quella esterna; Habermas non fa qui distinzione tra le due, ma forse si riferisce in particolare a quella interna.

¹²⁹ *Ivi*, p. 170, tr. it. p. 163.

¹³⁰ W. Detel, 2000, p. 176, nota 2.

che così invociamo possono dunque servire come base per criticare pratiche esistenti e rifinire i nostri ideali democratici.¹³¹

La democrazia deliberativa si basa, controfattualmente, in primo luogo sulla pratica della giustificazione intersoggettiva: la produzione di una legge, la sua applicazione e la sua revisione, così come una qualsiasi decisione politica, devono (dovrebbero) risultare dall'“imporsi” dell'argomento migliore, cioè dell'argomento giustificato in modo più convincente, cioè con le ragioni (che tutti possono riconoscere come) migliori. Allo stesso tempo, la pratica della giustificazione non può essere pensata che come una pratica storica, contestuale.¹³² I criteri (principi) apertamente rivendicati, o anche solo tacitamente presupposti, nel processo di giustificazione di un certo atto politico-comunicativo hanno anch'essi un contenuto storico-contestuale: il cosiddetto *Zeitkern der Wahrheit* (Adorno) vale anche per ogni principio, più o meno morale, etico o pragmatico, che orienta un agire giuridico-politico. Questo non significa rinunciare all'idea forte di validità (*Gültigkeit*, o *Legitimität*), ma al contrario, rafforzarla: la validità di un certo ordine normativo, politico o giuridico, e del risultato di un certo processo deliberativo, non può che essere considerata una validità di fatto, e, in quanto fattuale, non può sottrarsi all'eventualità di essere successivamente messa in discussione in forza di un'ulteriore ragione.¹³³ Come abbiamo già visto nel capitolo 4, la validità della critica si giustifica sulla base della possibilità di questo ineliminabile scarto, e non in relazione a criteri normativi fissi. Quei “postulati di razionalità che – funzionando da condizioni controfattuali – sviluppano effetti pratici nella misura in cui servono da criteri cui può sempre appellarsi la critica e l'autocritica dei soggetti coinvolti”¹³⁴ si riferiscono dunque ai presupposti del modo di funzionare della ragione comunicativa stessa, e non a qualche set normativo prefissato.

Habermas fonda così la possibilità della rivedibilità della costituzione e del sistema giuridico, e quindi la sua intrinseca auto-criticità; in questo modo egli può anche spiegare fenomeni come la disobbedienza civile:

¹³¹ C. Larmore, 1996, p. 209. Cfr. anche K. Baynes, 2007, p. 110.

¹³² Per un esplicito riferimento alla storicità della prassi discorsivo-giuridica cfr. J. Habermas, 1992, p. 467; tr. it. p. 458.

¹³³ Sebbene con accenti fin troppo coloriti, rende bene il concetto Habermas nel seguente passo: “Così ogni monopolio di potere esistente in terra – si trattasse pure di un governo mondiale – resta sempre una grandezza finita, destinata ad essere ‘provinciale’ rispetto al futuro e allo spazio cosmico.” (*Ivi*, p. 158; tr. it. p. 150).

¹³⁴ J. Habermas, 1986c, p. 579; tr. it. p. 53. Habermas sta qui discutendo la critica al diritto dei *Critical Legal Studies* e del *Legal realism*.

La giustificazione della disobbedienza civile si fonda inoltre su una concezione dinamica della costituzione come progetto inconcluso. In questa prospettiva di lungo periodo, lo Stato democratico di diritto non si configura come una struttura perfetta, ma piuttosto come un'impresa difficile e delicata la quale – in larga misura fallibile e bisognosa di revisioni – è progettata al fine di realizzare ogni volta daccapo, nel mutare delle circostanze, il sistema dei diritti, vale a dire d'interpretarlo meglio, d'istituzionalizzarlo in maniera più adeguata, [...]. Questa è la prospettiva che i cittadini assumono quando, impegnandosi attivamente a realizzare il sistema dei diritti, vorrebbero superare in maniera pratica la tensione sussistente tra fattualità e validità, appellandosi alle condizioni di contesti sempre nuovi e teoricamente padroneggiati.¹³⁵

Per definizione, la disobbedienza civile non è costituita secondo Habermas da atti rivoluzionari, cioè violenti, che intendono rompere *in toto* con l'intero ordine normativo e giuridico esistente; anzi, la disobbedienza è possibile solo a condizione che si radichi all'interno di uno stato di diritto che rimane complessivamente inviolato.¹³⁶

Come dice Munnichs dunque: “dato che la possibilità della contestazione è garantita dallo stesso sistema politico, si potrebbe dire che in una democrazia il sistema politico crea le opportunità di diffidare dei suoi stessi risultati.”¹³⁷

Si può a questo punto affermare che le procedure della democrazia deliberativa e del *Rechtsstaat* radichino nella realtà sociale le condizioni idealizzanti e controfattuali della critica, *istituzionalizzandole*, e dunque garantendo loro maggior efficacia e concretezza?

La linea ricostruttiva-argomentativa perseguita fino a questo punto sembrerebbe propendere per una risposta positiva – ma ciò solleva qualche problema. Intuitivamente si potrebbe infatti subito obiettare che molti casi empirici ci mostrano come contesti politici non democratici, o in contesti in cui la realtà del funzionamento della deliberazione democratica è quanto mai scollata dal modello ideale, sono invero terreni fertili per la teorizzazione ma anche per la pratica critico-trasformatrice – si consideri, come ultimo esempio in senso cronologico, la cosiddetta primavera araba del 2011. Al di là della valutazione dei contesti storico-geografici concreti e determinati, che dovrebbero essere studiati ciascuno nella sua specificità, ciò che si vorrebbe cercare di mostrare è come *l'istituzionalizzazione dei presupposti del discorso in strutture democratiche e giuridiche non può costituire una garanzia di validità della critica sociale*. Al contrario, come vedremo nelle pagine finali del capitolo, una tale operazione di detrascendentalizzazione fattualizzante delle condizioni della critica rischia di *depotenziare* le risorse di trasgressione e problematizzazione contenute nel meccanismo formale della comunicazione e del

¹³⁵ J. Habermas, 1992, p. 464; tr. it. p. 455.

¹³⁶ J. Habermas, 1983c, p. 39; cfr. anche *Ivi*, p. 35.

¹³⁷ G. Munnichs, 2002, pp. 186-187.

discorso. Detto in poche battute: nessuna istituzione può assicurare la validità di una critica sociale, dal momento che nessuna istituzione può di principio sottrarsi all'eventualità di una critica – se vogliamo dare a quest'ultima un significato radicale.

Se questa ipotesi è plausibile, essa potrebbe fornirci un'indicazione per spiegare sistematicamente l'abbandono, più o meno consapevole o tematizzato, del progetto della teoria critica di ascendenza francofortese negli scritti politici habermasiani.

Secondo Scheuerman, il deflazionamento (o fallimento) del progetto critico in *Faktizität und Geltung* è dovuto al fatto che Habermas ha un programma duplice e contraddittorio: da una parte, viene presentato un modello ambizioso di democrazia radicale (M[DF]) che tuttavia, nonostante gli sforzi di superare la giustapposizione di normatività e fatticità, o meglio, di ideale e reale, rimane al livello di un astratto dover-essere. Per correggere tale astrattezza, Habermas introduce un modello “difensivo” di democrazia deliberativa (M[CP]), nel quale le istituzioni democratiche esercitano nel migliore dei casi un controllo moderato sui processi del mercato e dell'amministrazione, e dove i pubblici deliberanti rimangono per la maggior parte del tempo in una sorta di letargo (*Ruhezustand*)¹³⁸. Quest'ultimo modello sembra dunque abbandonare quell'“impulso critico che aveva motivato il lavoro intellettuale di Habermas nel corso della sua intera impressionante carriera.”¹³⁹

La radicalità di M[DF], o meglio, ciò che costituisce il piano normativo di una critica sociale radicale, è data secondo Scheuerman da quello che io chiamerei un “primato del comunicativo”, secondo il quale tutte le manifestazioni del potere devono in ultima analisi riferirsi al potere comunicativo.¹⁴⁰ Secondo questo principio, anche il potere amministrativo ha bisogno, per sussistere, di legittimarsi attraverso il ricorso a un processo discorsivo basato nella società civile. Tale primato è ciò che permette(rebbe) al potere comunicativo non solo di *resistere* ai meccanismi e gli imperativi dell'amministrazione e del mercato (come ci si auspicava nella *Theorie*), ma addirittura di affermarsi (*behaupten*) di contro a questi.

Tale primato può essere spiegato qui anche con un breve riferimento ad un passo della *Theorie*, in cui Habermas ricostruisce criticamente il rapporto che Weber istituisce tra idee (normatività) e interessi (fattualità), assegnando il predominio a quest'ultimi. Se è vero che sono gli interessi materiali a imprimere una dinamica all'agire sociale, essi

¹³⁸ J. Habermas, 1992, p. 432; tr. it. p. 424.

¹³⁹ W. Scheuermann, 1999, p. 156.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 159.

possono entrare in azione solo nei “limiti di contesti normativi fattualmente validi.” Tali regolamenti, anche se radicati fattualmente, traggono la loro validità (ciò che fa in modo che essi siano rispettati) dalla “forza persuasiva delle idee di cui ci si può avvalere per fondarli”. Dunque le idee hanno una “forza persuasiva fattuale” che dipende però (anche) dal “potenziale di fondazione e di giustificazione [...] che è rappresentato da quelle idee in un contesto dato.”¹⁴¹ Affinché un tale potenziale – necessariamente radicato in un contesto fattuale – non sia ridotto a sua volta al potere dell’interesse, è necessario assumere un segmento del contesto come già in buona parte intriso di idealità? Questa domanda è fondamentale per capire in che senso deve essere inteso il primato del comunicativo. Il potenziale di razionalità comunicativa è *necessariamente* presupposto in ogni dimensione *fattuale* di vincolo intersoggettivo (dal comune orientamento all’intesa nella comunicazione quotidiana alla produzione di leggi vincolanti per la comunità): ma è presupposto in che senso? Come idea presente nel reale nella forma del controfattuale o come idea compiutamente *realizzata*? Questa secondo versione del primato comunicativo riporterebbe la condizione normativa delle pratiche critiche di resistenza e “lotta” alla presupposizione di una società civile almeno in parte realmente indipendente e libera, ovvero priva di asimmetrie dovute ad un’ineguale distribuzione del potere sociale. Il far diventare l’assunzione di una *Herrschaftsfreiheit* di (almeno) una parte della società civile (o del mondo della vita) il garante di legittimità della prassi critica è un’operazione tuttavia problematica. La libertà dal dominio di un settore sociale è infatti ciò che deve essere stabilito proprio mediante un’analisi empirico-critica, e non può essere assunta dogmaticamente e usata per giustificare la validità di tale analisi: il risultato di una diagnosi non essere preso come criterio normativo della diagnosi stessa.

Una diversa alternativa consisterebbe nell’intendere il primato del comunicativo come primato *dell’idea controfattuale*: secondo questa linea di lettura, l’operazione critica consisterebbe nel far agire la *norma ideale* di un pareggiamento del potere sociale (economico, politico, simbolico) di contro all’asimmetrica e deformante strutturazione dei flussi comunicativi che solcano trasversalmente i vari pubblici della società esistente.¹⁴² Habermas sembra accogliere questa versione, avvicinandosi così anche al modello critico della Fraser, proprio in forza dell’introduzione del suo *principio di universalità*, secondo il quale *tutti* i membri di una comunità politica devono poter essere

¹⁴¹ J. Habermas, 1981, I, p. 271; tr. it. p. 287.

¹⁴² N. Fraser, 1992, pp. 120-121. Questo tema sarà approfondito nel capitolo 6.

in grado di prendere parte al discorso.¹⁴³ Su questa scia si potrebbe addirittura giungere ad affermare che anche lo scopo implicito del modello habermasiano di democrazia deliberativa è quello di abolire, gradualmente, la “preistoria” della divisione in classi (reinterpretate qui genericamente come disuguaglianze di potere tra diversi gruppi sociali). Si consideri ad esempio, a sostegno di questa lettura, un passaggio come il seguente, in cui risuona distintamente l’eco del radicalismo di *Strukturwandel*:

Questa sfera pubblica deve poter poggiare su una base sociale in cui si siano *effettivamente* realizzati i diritti uguali di cittadinanza. Soltanto su una base che, liberatasi dalle barriere classiste, abbia rigettato le millenarie catene della stratificazione e dello sfruttamento sociale, può svilupparsi il potenziale d’un pluralismo culturalmente dispiegato. Questo potenziale è ricco di conflitti non meno che di forme di vita generatrici di senso.¹⁴⁴

Fino a che le classi sussistono, l’*idea* di democrazia deliberativa libera rimane ideologica – un’ideologia che però già prefigurerebbe, secondo Habermas, il suo superamento.

Più specificamente, l’idea di democrazia rimane ideologica fino a quando non viene compiutamente realizzata nella storia; tuttavia, in regimi politici (più o meno) “evoluti” in senso democratico, tale idea è al contempo più che ideologia, cioè la possibilità della critica a forme deficitarie di democrazia. *Ma quanto dipende questa possibilità della critica dalla misura in cui il regime socio-politico riesce a sottrarsi ad asimmetrie, ingiustizie, deformazioni?* Il rischio qui, come si può intuire, è quello di ricadere nella versione “socio-ontologizzante” del primato del comunicativo, cioè in un fraintendimento fattualizzante dell’idea controfattuale.

Si potrebbe ora formulare l’ipotesi che sia proprio questa difficoltà nel distinguere le due versioni del primato del comunicativo che impedisce a Habermas, come gli rimprovera tra gli altri Scheuerman, di portare avanti analisi sociali critiche vere e proprie, ad esempio analisi delle asimmetrie sociali del potere, o del modo in cui il regime economico capitalistico indebolisca e scalzi le procedure della deliberazione democratica. Scheuerman, tuttavia, fornisce una spiegazione molto diversa del deficit critico della teoria habermasiana della democrazia deliberativa; esso sarebbe dovuto, secondo lui, alla convergenza di M[DF] con M[CP], un modello realistico, quest’ultimo, che concede molto meno spazio al potere comunicativo nell’architettura del sistema socio-politico. La “periferia” sarebbe infatti composta, nel paradigma di Peters, da associazioni e organizzazioni occupate a definire, aggregare e articolare i propri interessi e le proprie

¹⁴³ J. Habermas, 1992, p. 224; tr. it. p. 216.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 365; tr. it. p. 374.

richieste in relazione con i processi decisionali del “centro”, oppure a svolgere funzioni pubbliche.¹⁴⁵ Le reti comunicative sarebbero relegate a solo una parte della periferia, quella meno organizzata e quindi meno efficace.¹⁴⁶ In questo modello, dunque, è lungi dall’essere chiaro che cosa rimane della volontà popolare espressa comunicativamente dopo essere stata aggregata e riconvertita nel linguaggio legale e politico delle élites (tecnocratiche). Dal punto di vista della teoria sistemica, con la quale M[CP] è indebitato, il sistema è in gran parte auto-regolantesi (se non interamente chiuso in se stesso): questo vuol dire che la selezione di ciò che viene fatto passare al suo interno (input), e con quale codice, è questione decisa unicamente dalle élites interne. Così Ingram: “non rimane molto della volontà popolare frattanto che il discontento delle persone è incanalato attraverso le chiuse del sistema, per poi ritornare nella forma di uno statuto tecnico che ha più che altro a che fare col mantenimento della stabilità del sistema. È questa forse una democrazia?”¹⁴⁷

Secondo questa linea argomentativa, il problema potrebbe essere formulato come segue: anche se l’intenzione habermasiana è quella di correggere, attraverso una combinazione tra questi modelli, l’astrattezza normativa di M[DF], fornendo una base per successive ricerche empiriche sui deficit della democrazia, non è chiaro come questo cortocircuito possa mettere capo ad una normatività critica. Quest’ultima subirebbe inevitabilmente un processo di erosione provocato dal *depotenziamento del primato del comunicativo* che caratterizza M[CP]. In particolare, secondo Scheuerman, Habermas non riuscirebbe a rendere conto adeguatamente della possibilità che un potere amministrativo letargico, normalizzatosi, irrigiditosi, autonomizzatosi rispetto alla periferia comunicativa, possa a un certo punto essere sottoposto al potere critico di quest’ultima.¹⁴⁸ Non starebbe allora forse Habermas sottovalutando i pericoli delle asimmetrie sociali del potere, che potrebbero aver già irrigidito (reificato) l’intero corpo democratico,¹⁴⁹ fornendo così una stima criticamente non adeguata, troppo conciliata, delle democrazie realmente esistenti?¹⁵⁰ Bisogna, con Scheuerman, rispondere di sì a quest’ultima domanda – anche se la sua linea argomentativa non sembra adeguata a spiegarne il perché.

¹⁴⁵ B. Peters, 1993, p. 341.

¹⁴⁶ W. Scheuerman, 1999, p. 164.

¹⁴⁷ D. Ingram, 2010, p. 216.

¹⁴⁸ Come avviene cioè che nella società civile e nella sfera pubblica si genera una “coscienza della crisi”, per cui “la percezione dei problemi e le situazioni conflittuali si radicalizzano in maniera antagonista, l’arco dell’attenzione si allarga”? Come avviene che “la pressione dell’opinione pubblica spinge [...] all’impiego di una modalità straordinaria di elaborazione dei problemi”? (J. Habermas, 1992, p. 433; tr. it. p.424). Cfr. G. Munnichs, 2002, p. 192.

¹⁴⁹ W. Scheuerman, 1999, pp. 166-167.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 155.

Innanzitutto, egli non vede l'effettivo vantaggio di integrare il modello "realista" di Peters all'interno di una teoria critica-normativa della democrazia: un account più realistico del funzionamento fattuale del sistema socio-politico, se non si commette l'errore di scambiarlo per l'affermazione di uno *status quo* razionale, è ciò che propriamente può articolare il target della prassi critica in modo più preciso e differenziato rispetto alle generali linee-guida di M[DF]. Del resto, ciò che anche all'interno di M[CP], rende possibile la critica, ovvero ciò che, impedendo l'inaridimento del potenziale comunicativo, tiene sempre aperta la possibilità che questo faccia sentire la sua pressione sul centro, è lo stesso medium che permetteva in M[DF] la circolazione del potere comunicativo in tutto il corpo sociale e quindi, in teoria, i processi di apprendimento e emancipazione – vale a dire il medium giuridico:

Attraverso l'istituzionalizzazione giuridica dei media di controllo, tuttavia, anche questi sistemi restano sempre ancorati nella componente del mondo della vita relativa alla società. Il linguaggio del diritto riceve messaggi provenienti dalla sfera pubblica e dalla sfera privata e li converte in maniera da renderli recepibili anche ai codici speciali dei sistemi autopoietici [...]. Senza questo 'trasformatore' il linguaggio ordinario non potrebbe circolare all'interno di tutto il corpo sociale.¹⁵¹

Due motivi in particolare impediscono però di interpretare il diritto non solo come garanzia controfattuale di legittimità, ma anche come *ancoramento del fondamento normativo della critica all'interno della realtà del sistema sociale e politico*. Queste due obiezioni si rivolgono contro il primato del comunicativo nella misura in cui esso costituisce un modo di sottrarre dogmaticamente costellazioni e ordini socio-politici alla prassi critica. In primo luogo, il primato del comunicativo deve essere rigettato nella misura in cui si richiama a un'idea di *Lebenswelt* intesa come intreccio di relazioni comunicative pure (a); in secondo luogo, ciò che fa problema è una rappresentazione del medium giuridico come sottratto alle relazioni di potere (b).

(a) Il primo motivo di insoddisfazione riguarda quel "linguaggio ordinario", ovvero quell'agire comunicativo nella sua forma più "pura" di cui il diritto dovrebbe garantire non solo la preservazione ma anche la circolazione in tutto il sistema socio-politico. Può questo tipo di linguaggio contare su una sorta di primato all'interno del corpo sociale? Si tratta innanzitutto di decidere in che senso, da quale punto di vista, deve essere interpretato questo "primato". Sarebbe sbagliato avvallare il postulato che vi sia qualcosa come un segmento del meccanismo sociale e politico ricostruito da Habermas che di fatto

¹⁵¹ J. Habermas, 1992, p.429; tr. it. p. 421; corsivo mio.

corrisponda interamente alla modalità comunicativa “pura” di interazione – a un modo cioè di comunicare orientato all’intesa, che presuppone in modo non problematico una *Lebenswelt* condivisa, oppure che può problematizzarla senza troppe difficoltà, privo di gerarchie e asimmetrie tra i parlanti, etc.

Il modo puro (*herrschaftsfrei*) di comunicazione e argomentazione deve essere invece considerato un’astrazione e un’idealizzazione che sono *necessarie a comprendere* il funzionamento dell’interazione intersoggettiva (relazioni io-tu) e sociale-oggettiva (relazioni individuo-istituzioni), e che a volte potrebbero trovare una certa corrispondenza in specifiche situazioni sociali; in nessun caso però costituiscono sistematicamente un fatto sociale. Il “*Faktum*” della comunicazione è sempre e solo il fatto che la sua infrastruttura idealizzante debba essere presupposta, anche se rimane, come sappiamo, *contro-fattuale*.

In *Faktizität und Geltung* ci sono alcuni passaggi tuttavia che purtroppo sembrano introdurre questo postulato di un potere comunicativo fattualmente esistente e funzionante all’interno del sistema – un postulato che sembra andare incontro a una “richiesta di purezza che assimila la struttura della concezione habermasiana del potere/dominio, una richiesta che lo conduce a tentare di isolare l’agire e il potere comunicativi dalla nociva influenza del potere strategico”.¹⁵² La *Zivilgesellschaft*, ad esempio, viene definita come una “rete di rapporti associativi e d’una cultura politica che siano sufficientemente sganciati dalle strutture di classe. Alla società civile tocca il compito di assorbire e neutralizzare l’ineguale distribuirsi delle posizioni sociali e dei potenziali di potere che ne risultano.”¹⁵³ Essa “si *differenzia* come la base sociale di autonome sfere pubbliche sia dal sistema economico sia dall’amministrazione pubblica”¹⁵⁴ In questo modo “è la stessa politica deliberativa a trovarsi internamente collegata [...] ai contesti di un mondo della vita recettivo (*entgegenkommend*), ossia da parte sua già razionalizzato. Proprio le comunicazioni politiche già filtrate in senso discorsivo dipendono sempre da risorse del mondo della vita [...], le quali in larga misura si creano e si rigenerano spontaneamente, e che comunque sono relativamente sottratte agli interventi diretti dell’apparato politico.”¹⁵⁵

Da questi passaggi sembra evidente il recupero della categoria di *Lebenswelt* proprio in quell’accezione già criticata nel capitolo 3; in questo contesto essa serve a indicare il

¹⁵² A. Allen, 2010a.

¹⁵³ J. Habermas, 1992, p. 215; tr. it. p. 208.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 363; tr. it. p. 354.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 366; tr. it. p. 357.

radicamento necessario¹⁵⁶ di certi settori socio-politici (società civile e sfera pubblica) nel terreno soffice e accogliente delle relazioni comunicative orientate all'intesa, separandoli non solo metodologicamente o analiticamente ma anche fattualmente da altri settori sociali.

Il "primato del comunicativo" necessita dunque di essere spiegato e articolato più precisamente, sciogliendo il fuorviante intreccio di fattuale e ideale ed evitare così che il piano delle presupposizioni normative ideali venga scambiato per la realtà del sistema politico-sociale. È questo, probabilmente, che impedisce (che ha impedito) a Habermas una ricerca più approfondita dei deficit e delle patologie (cioè una teoria critica) della democrazia: la fallacia di non considerare, dal punto di vista fattuale, l'intreccio *inestricabile* di potere sociale (fondato sull'agire strategico, orientato all'imposizione di un interesse egoistico e non al raggiungimento dell'intesa) e potere comunicativo. Quest'ultimo infatti non si dà mai in forma "pura" (puramente orientata all'intesa intersoggettiva), o meglio, la sua forma pura non può mai essere enucleata, a livello fattuale, di contro ad altre forme del relazionarsi (orientate più o meno autonomamente all'imposizione di un interesse, al raggiungimento di uno scopo), che *sono però a loro volte* forme comunicative, che si riproducono cioè attraverso un medium comunicativo fatto di scambio e valutazione di ragioni a sostegno di pretese di validità. Torneremo nel capitolo 7 su quella che sarà chiamato *il doppio volto* della prassi comunicativa.

(b) Il secondo problema che tocca una giustificazione della validità della critica sulla base del medium giuridico riguarda l'ambivalenza tra fattualità (o coercitività) e validità (legittimità) *costitutivamente interna* al diritto. Anche se l'obiezione precedente potesse essere evitata, e potesse essere davvero garantito qualcosa come un segmento sociale che si riproduce tramite agire comunicativo "puro", sorgerebbe immediatamente un'ulteriore questione. È davvero in grado il diritto di consentirne la circolazione in tutto il corpo socio-politico, di garantire in ultimo l'ancoramento dei mezzi non comunicativi di azione, coordinamento, deliberazione ed esecuzione alla razionalità intersoggettiva e discorsiva? Come può il diritto rappresentare la garanzia oggettiva della validità critica, il suo fondamento normativo non solo controfattuale ma in una certa misura anche fattuale, se al suo stesso interno il momento discorsivo e razionale non è separabile da quello positivo e coercitivo?

Un ordinamento o codice giuridico, una legge, un sistema di diritti si *deve* in ultima analisi legittimare in forza di una ragione discorsiva intersoggettiva; esso *di fatto* però si

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 428-429; tr. it. pp. 420-421.

impone in forza della sua statuizione positiva, il che *non può assicurare* che nel discorso di produzione (o applicazione) giuridica non si siano infiltrati, magari inavvertitamente, momenti non discorsivamente razionali ma strategici, espressione di poteri sociali distribuiti disegualmente, momenti non opportunamente e sufficientemente riflettuti.

Nel paragrafo conclusivo del capitolo 7 di *Faktizität und Geltung*, in quello che sembra lo schizzo più nitido per un *programma di critica della democrazia*, Habermas prova a riconoscere la possibilità reale della commistione del medium giuridico con i meccanismi del potere: “sarebbe certamente ingenuo non vedere che la stessa circolazione di potere d’un sistema politico disciplinatosi in Stato di diritto ricade a sua volta sotto la pressione della complessità sociale.” Tuttavia il vero “senso sociologico” delle istituzioni dello Stato di diritto è un altro, ovvero “il *mantenimento contro-direttivo* della complessità (*Gegensteuernde Vorkehrungen*)”; a questo punto

diventa allora possibile chiedersi in che misura questa ‘contro-direzione’ normativa dello Stato di diritto riesca a compensare le restrizioni comunicative, cognitive e motivazionali che ostacolano sia la politica deliberativa sia la conversione del potere comunicativo in potere amministrativo. In altri termini, diventa possibile chiedersi in che misura la fattualità sociale dei momenti d’inerzia inevitabili continui a formare un punto di cristallizzazione per illegittimi (e anti-democraticamente automatizzati) complessi di potere [...]. Occorrerà allora indagare in che misura – concentrandosi – il potere dei sistemi sociali funzionali, delle grandi organizzazioni e delle amministrazioni statali finisca segretamente per annidarsi nell’infrastruttura sistemica della stessa circolazione normativamente regolata del potere.¹⁵⁷

In questo passaggio, il diritto sembra essere interpretato proprio come la garanzia istituzionale-sociale della resistenza e della critica a processi anti-democratici autonomizzati, causati dall’influenza troppo ingente del potere funzionalistico-strumentale di grandi concentrazioni di potere economico e amministrativo-statale. In altre parole, il diritto viene presentato come il luogo, all’interno del sistema socio-politico, in cui viene assicurato il *primato ontologico del comunicativo*. Il diritto può rappresentare così la risorsa critica contro le *deformazioni comunicative* della democrazia. È pertanto nel “mondo del diritto vigente” che è possibile trovare proprio “un pezzo di ragione (*Vernunft*) esistente”.¹⁵⁸

Se le carte costituzionali, o meglio, alcuni diritti in particolare, possono rappresentare di fatto, in certe particolari situazioni storiche, delle misure efficaci di “contro-direzione”, non si deve nondimeno escludere che esse, in quanto conformazioni fattualmente esistenti, spazio-temporalmente determinate, possano anche essere messe in discussione

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 398; tr. it. pp. 388-389.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 285; tr. it. p. 277.

in quanto illegittime. Per considerare sistematicamente il diritto una misura di “contro-direzione”, ci si dovrebbe impegnare a sostenere che esso è non solo controfattualmente ma anche *di fatto legittimo*, compiutamente razionale. Ma questo daccapo, oltre ad eliminare il delicato rapporto di tensione tra validità e fattualità, contraddirebbe il disegno realistico habermasiano secondo il quale la democrazia deliberativa esiste per la maggior parte ai margini del sistema politico, e le norme discorsive (uguaglianza, libertà, inclusione universale) che informano le sue procedure non possono essere completamente realizzate a causa delle costrizioni date dalla complessità sistemica e i conflitti generati dal potere sociale.¹⁵⁹

Per calcare maggiormente il chiaroscuro dell’ambivalenza del medium giuridico si può ricorrere ora a un argomento di Wendy Brown: questa riconosce come i (o alcuni) diritti abbiano rappresentato, in certi momenti e contesti storici, un’incomparabile forza di emancipazione – si pensi al movimento americano dei diritti civili, o la lotta per i diritti da parte di coloro che sono soggetti al dominio coloniale (per esempio neri sudafricani, palestinesi); essi, tuttavia, “possono diventare in un altro momento un discorso di regolazione, un mezzo per ostacolare o cooptare richieste politiche più radicali, o semplicemente la più vana delle vuote promesse.”¹⁶⁰ Nell’argomentazione della Brown – che sta qui discutendo in particolare il problema del riconoscimento (legale) di un’identità – l’emancipazione ideale di una soggettività attraverso la sua consacrazione a persona astratta, libera e uguale, diviene strumento di regolazione e subordinazione nel momento in cui si ha un “misconoscimento idealistico della costituzione materiale della persona”, proprio quella materialità (fatticità?), del resto, “che costringe e contiene la nostra libertà.”¹⁶¹ Questo motivo riprende la nota critica marxiana all’illusione (ideologia) di un’emancipazione umana che avvenga attraverso il medium formale del diritto e dello Stato. Nella *Judenfrage*, com’è noto Marx si rivolge in particolare contro l’“ideale” superamento della proprietà privata nello Stato, in cui essa si “proclama abolita politicamente” nella misura in cui viene abolito il “censo per l’eleggibilità”. In questo modo, apparentemente, “il nullatenente diventa legislatore del possessore”. Non rappresenta questo esattamente il cuore morale e razionale

¹⁵⁹ D. Ingram, 2010, p. 255.

¹⁶⁰ W. Brown, 1995, pp. 97-98. Cfr. anche W. Brown, 2002. Una tale linea d’analisi critica potrebbe incontrare favore soprattutto all’interno del paradigma giuridico habermasiano della *Theorie*, dove la categoria di “giuridificazione” esprimeva proprio questa idea della regolazione e normalizzazione giuridica di pratiche del mondo della vita (J. Habermas, 1981, II, p. 523; tr. it. p. 1023 e seg.). Cfr. un’indicazione in questo senso: T. McCarthy, 2001, p. 651. Honneth recupera la categoria habermasiana di “giuridificazione” nei termini di una patologia sociale: A. Honneth, 2011, p. 162 e seg.

¹⁶¹ W. Brown, 1995, p. 106.

dell'ordinamento democratico? Si tratta tuttavia di un'apparenza nella misura in cui, come nota Marx, nell'abolire solo formalmente la proprietà privata essa non viene realmente superata, ma, dato che continua a essere presupposta, ancora tacitamente riprodotta. Nell'eliminare formalmente non solo la proprietà privata ma anche tutte le altre differenze (di nascita, condizione sociale, cultura, lavoro), esse possono così continuare ad agire indisturbate; in quanto escluse dal campo della politica, depoliticizzate, queste differenze non possono essere riflesse e modificate. Ciascun membro del popolo viene così dichiarato

partecipe in egual misura della sovranità popolare, senza tener conto di tali differenze, trattando tutte le componenti della vita reale del popolo dal punto di vista statale. Ciò non di meno, lo Stato lascia che la proprietà privata, la cultura, il lavoro agiscano nella loro maniera, vale a dire come proprietà privata, come cultura, come lavoro, e facciano valere la loro essenza specifica. Ben distante dal rimuovere queste differenze *di fatto*, lo Stato esiste piuttosto solamente nella misura in cui le presuppone.¹⁶²

Un tale “misconoscimento idealistico” costituisce anche il nucleo della critica di stampo marxista che può essere mossa, come fa Ingram, al paradigma proceduralista habermasiano e alla contraddizione tra democrazia e capitalismo cui esso necessariamente mette capo. Da una parte, il proceduralismo astrae da quei principi sostanzialistici dell'economia e della giustizia sociale che ogni democrazia dovrebbe soddisfare affinché possa dirsi compiutamente razionale e legittima. Del resto, sono i cittadini e non i teorici politici a dover decidere quali norme economiche sono necessarie per realizzare le istituzioni democratiche. Quest'ultima deliberazione, il cuore della stessa comprensione democratica dell'ordinamento politico, è però ostacolata proprio da stratificazioni economiche e sociali che strutturano forme di dominio incompatibili con l'esercizio di eguali diritti. Come argomenta Ingram: “il dominio implica per definizione che alcune persone esercitino il potere sopra altre in modi che non soddisferebbero il test di un consenso universale e razionale”. Sorvolare dunque sul modo in cui l'ineguale distribuzione del potere economico e sociale intacchi il cuore stesso delle procedure democratiche inficia esattamente il potenziale critico di quest'ultime.¹⁶³

La critica marxiana può essere qui riformulata anche su un piano più metodologico ed epistemologico: in che modo e in che misura il paradigma habermasiano tende a sottovalutare e perdere di vista il piano fattuale dei rapporti giuridici e politici, con l'effetto di un deflazionamento se non di un abbandono del progetto di critica sociale e

¹⁶² K. Marx, 1844, tr. it. p. 109.

¹⁶³ D. Ingram, 2010, pp. 260-262.

politica? Più precisamente: in che modo la conformazione del paradigma habermasiano induce a non tenere conto del piano fattuale, giungendo così, contro alle sue specifiche intenzioni, ad abbandonare la prospettiva realistica dissolvendola nell'astrattezza di una teoria ideal-normativa? Secondo l'ipotesi che qui si sta cercando di elaborare, ciò accade nel momento in cui il rapporto di tensione tra fatticità e validità (o legittimità) viene frainteso idealisticamente: invece che mantenere accesa la tensione, anche paradossale, tra coercizione e razionalità, il piano contingente e fattuale viene interpretato come già in buona misura abitato dalla razionalità discorsiva, dimenticandosi che questa trova il suo luogo all'interno delle relazioni fattuali solo nella *forma del controfattuale*.

La dinamica paradossale del diritto, che mette capo a diritti che possono funzionare come medium d'emancipazione e contemporaneamente come meccanismi coercitivi, può essere illustrata efficacemente con un riferimento all'attuale dibattito sul diritto al matrimonio per coppie omosessuali. In un interessante (e controverso) articolo pubblicato sul New York Times l'indomani della storica vittoria da parte degli attivisti LGBT (Lesbian-Gay-Bisexual-Transgender) nello Stato di New York (giugno 2011), Katherine M. Franke esprime le sue perplessità sul significato della conquista di un tale diritto civile per un discorso sull'emancipazione. Se da una parte Franke ammette un indubitabile progresso nella conquista dell'uguaglianza di fatto tra individui e modi di relazione interpersonali, dall'altra si chiede se il diritto (legittimo) a sposarsi non possa anche tramutarsi nell'essere "forzati" a farlo. Ad esempio, in alcuni luoghi di lavoro¹⁶⁴ lo status matrimoniale è obbligatorio affinché l'impiegato possa includere il partner nella propria assicurazione sanitaria; le coppie omosessuali, non autorizzate a sposarsi, potevano invece ottenere i benefici dell'assicurazione semplicemente compilando un modulo. In questo caso, dunque, queste ultime, anche se in un certo senso "discriminate" legalmente, potevano allo stesso tempo godere di maggiore libertà nell'ottenere certe agevolazioni.¹⁶⁵ Il rischio dello scivolamento dal diritto alla coercizione è in effetti comprensibile proprio sulla base della coappartenenza o ambivalenza, interna al medium giuridico, tra il momento della validità e quello della coercizione – si potrebbe anche dire, la coappartenenza tra una normatività eticamente valida e una normatività come "normalizzazione". Se da una parte è "giusto" che il matrimonio possa appartenere al

¹⁶⁴ Come la Columbia University, dove insegna la Franke.

¹⁶⁵ Questo è ovviamente il caso solo in certi contesti giuridici "progressisti", come appunto la città di New York, in cui una buona legislazione sul "domestic partnership" già garantiva a coppie non sposate gli stessi diritti di quelle sposate. Una presa di posizione critica e politica come quella della Franke potrebbe risultare, da un punto di vista strategico, conservatrice e oscurantista in un contesto diverso, come ad esempio quello italiano.

“menu delle opzioni attraverso le quali una relazione può essere riconosciuta e acquisire sicurezza”, dall’altra questo diritto potrebbe condurre al disconoscimento di forme di relazione diverse, sia in senso legale che etico, da quelle definite dalle “one-size-fits-all rules” matrimoniali. Commenta Franke: “ciò che è difficile da spiegare è che per alcuni, lesbiche e uomini gay, l’averle le nostre relazioni sanzionate e regolato dallo stato è a malapena qualcosa da festeggiare. Solo qualche anno fa eravamo criminali agli occhi della legge semplicemente a causa di chi amavamo. Come estranei al matrimonio per così tanto tempo abbiamo creato amorevoli e impegnate forme di famiglia, cura e legame che eccedono, e spesso rilanciano, l’angusta definizione legale di matrimonio.”

Se certamente il diritto al matrimonio deve essere qualcosa di cui può beneficiare ogni individuo, a prescindere da orientamenti, convinzioni, gusti personali – e dunque è una pretesa giuridica legittima nel senso più forte (habermasiano) del termine, dall’altra “non dovremmo essere costretti a sposarci per mantenere i benefici che ora abbiamo, per ottenere e mantenere il rispetto dei nostri amici e famigliari, e per essere visti come buoni cittadini.”¹⁶⁶

A questo tipo di operazione, che non nega il ruolo emancipatorio o critico del diritto, ma ne mette in luce piuttosto l’ambiguità, si potrebbe rispondere con un argomento daccapo habermasiano: è precisamente all’interno di un concreto discorso giuridico, radicato all’interno di uno specifico contesto (legale e etico), e condotto in relazione ad un’*Öffentlichkeit* sufficientemente aperta e pluralistica, che è possibile elaborare discorsivamente i dubbi sollevati da Franke, e deliberare di conseguenza (nel nostro caso, ad esempio, mantenendo i diritti per le coppie di fatto uguali a quelli delle coppie sposate, omosessuali e no). Nel discutere criticamente il testo della Brown cui si è fatto riferimento prima, Baynes rileva: “nonostante il fatto che i diritti depoliticizzino o naturalizzino, essi rimangono profondamente politici nel senso che la loro esistenza dipende dall’essere riconosciuti da e giustificati nei confronti di una comunità politica.”¹⁶⁷ Il diritto, non uno specifico set di diritti ma più essenzialmente (e formalmente) il “diritto di avere diritti” (Claude Lefort), è propriamente ciò che provvede la normatività fondamentale per mettere in discussione la presunta legittimità dell’ordine politico. Questo senso profondamente politico e critico del diritto viene riportato alla tesi habermasiana della cooriginarietà tra diritto e deliberazione democratica. Così: “democrazia e diritti si presuppongono l’uno con l’altro in un modo che lascia la

¹⁶⁶ K. M. Franke, 2011.

¹⁶⁷ K. Baynes, 2000, p. 457.

relazione tra l'universale e il particolare aperta alla contestazione e alla continua revisione o riformulazione.”¹⁶⁸ Ciò è anzitutto possibile perché “i diritti fondamentali non esistono in una forma determinata a priori nello stato di natura. Essi sono qualcosa che gli individui si conferiscono reciprocamente l'uno con l'altro nella misura in cui si impegnano a regolare la loro vita in comune attraverso il diritto positivo e quindi a considerarsi l'uno con l'altro come consociati giuridici sotto la legge.”¹⁶⁹ La virtù del carattere controfattualmente formale e astratto del diritto è proprio quella di non fissare in modo ultimativo alcun suo contenuto, servendo così all'occorrenza l'articolazione di nuovi interessi e identità.¹⁷⁰

Nella sua diretta risposta alla critica di Baynes, Brown s'impegna però a mettere in dubbio proprio la tesi della cooriginarietà di diritti e democrazia, chiedendosi se e in che misura i soggetti che partecipano ai discorsi deliberativi e giuridici, non siano invece prodotti dai diritti che essi stessi vorrebbero produrre.¹⁷¹ Senza poterci addentrare ora nell'argomentazione d'ascendenza marxiana-foucaultiana della Brown, e quindi nel tema della costituzione della soggettività (agente, deliberante) tramite matrici normative e regimi di potere/dominio, si provi invece a capire come questo spunto possa aiutarci a individuare il *limite* della concezione discorsiva del diritto per una prospettiva di teoria sociale/politica critica.

Benché l'approccio ricostruttivo di Habermas, come si ripromette lui stesso, “potrebbe [...] fornirci una misura critica con cui giudicare le pratiche di una realtà costituzionale oggi sempre più ambigua”,¹⁷² il limite di un tale approccio consiste nel dimenticarsi, o quanto meno nel trascurare di uno dei due lati del medium giuridico, quello fattuale. Se è vero che è il suo lato ideale-controfattuale ciò che serve da misura della critica, esso non può essere nettamente separato dal modo in cui fattualmente si concretizza. A ben guardare, ciò che rende ragione della possibilità della critica all'interno dell'ordine democratico, cioè il riferimento controfattuale alla *Legitimität*, non è nient'altro che il nocciolo razionale del diritto, cioè il suo dipendere dall'impalcatura formal-pragmatica della ragione comunicativa-discorsiva analizzata nel capitolo 4. Questo vuol dire, in una

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 460.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 461. Questo sembra riconoscerlo anche Marx: “L'idea dei diritti dell'uomo (*Menschenrechte*) [...] non è innata all'uomo: piuttosto, viene conquistata nella lotta contro le tradizioni storiche nelle quali l'uomo era stato tirato su fino ad allora. Dunque i diritti dell'uomo non sono un dono della natura, non sono stati portati in dote dalla storia passata, ma sono il guadagno della lotta contro l'accidentalità della nascita e contro i privilegi, che la storia ha fino ad ora trasmesso ereditariamente per via generazionale.” (K. Marx, 1844, tr. it. p. 133).

¹⁷⁰ K. Baynes, 2000, p. 465.

¹⁷¹ W. Brown, 2000, p. 472.

¹⁷² J. Habermas, 1992, p. 20; tr. it. p. 13.

battuta, che non sono le strutture di potere democratiche ad essere necessarie all'esercizio della critica, bensì le strutture comunicativo-discorsive. Trascurando il lato fattuale, coercitivo del medium giuridico, quello non (necessariamente) legittimo – quello che giustifica “il potenziale di minaccia che è coperto da strumenti di violenza acuartierati nelle caserme”¹⁷³ su cui poggia il potere politico – il rischio è proprio quello di sottrarre il diritto (nelle sue concretizzazioni specifiche) allo sguardo critico. Come argomenta Peters, prendendo ad esempio proprio *Faktizität und Geltung*, questo accade a quelle teorie sociali e politiche in cui la mancata differenziazione tra attestazioni empiriche e posizioni normative, l'intreccio tra il piano fattuale e quello ideale d'analisi, conduce (potrebbe condurre) alla “proiezione” di certi contenuti normativi o strutture argomentative nell'empiria, scambiando le teorie filosofiche con visioni del mondo socialmente efficaci.¹⁷⁴

Lo sguardo critico potrebbe essere esemplificato, sulla scorta della Brown, mediante inquisizioni come le seguenti: “che tipo di soggetto, prodotto da quale tipo di poteri, è portato a cercare che tipo di pretese giuridiche, nel contesto di quale tipo di cultura giuridica e discorsi sullo stato, e con quali tipo di effetti?”, e “in un dato contesto storico, quali tipi di potere producono quale tipo di pretese giuridiche che potrebbero diventare strumenti di quali tipi di regolazioni o dominio, anche nel momento in cui conferiscono riconoscimento e riparano ingiurie specifiche per un soggetto?”¹⁷⁵

Un approccio di questo tipo non significa, daccapo, volersi sbarazzare del lato normativo e razionale del medium giuridico, bensì accentuare, in misura maggiore di quanto non faccia Habermas, la paradossalità che il diritto cova in seno:

Se [...] la forza democratizzante del discorso sui diritti inerisce la sua capacità di raffigurarsi un ideale di eguaglianza tra persone in quanto persone, a prescindere dalle loro particolarità costruite e attuate socialmente, allora la potenza politica dei diritti non sta nella loro concretezza [...], ma nel loro idealismo, nella configurazione ideale di un sociale egualitario, un ideale contraddetto da ineguaglianze sostanziali. Questa pretesa implica inoltre, con Marx, che il valore democratico dell'emancipazione politica sia racchiuso parzialmente nel rivelare dei limiti dell'emancipazione politica. Ma se Marx contava su un processo dialettico progressivo per tale rivelazione, essa diviene ora un progetto per una lotta discorsiva i cui parametri sono inventati, invece che assicurati in partenza, e il cui risultato non è mai garantito.¹⁷⁶

¹⁷³ *Ivi*, p. 171; tr. it. p. 164.

¹⁷⁴ B. Peters, 2000, p. 291. Una critica simile è stata mossa proprio dallo stesso Habermas a Rawls, cfr. per es. *Ivi*, p. 88; tr. it. p. 81 e seg. Cfr. D. Rasmussen, 1994, pp. 26-27.

¹⁷⁵ W. Brown, 2000, p. 477.

¹⁷⁶ W. Brown, 1995, p. 134.

Elaborando al di fuori di coordinate strettamente marxiane il concetto di “emancipazione politica”, si potrebbe dire che il valore di un ordine politico democratico si misura secondo la sua capacità di mettere in discussione se stesso, non solo nelle sue concrete manifestazioni empirico-fattuali ma anche nelle sue procedure e norme, più o meno giuridificate; procedure e norme non appartengono infatti *tout court* al piano normativo-ideale, puro e incontaminato, ma sono anche, immediatamente, concretizzate in un certo contesto storico, geografico, socio-politico. Il processo critico, ovvero per Brown il “processo della rivelazione dei limiti dell’emancipazione”, è un processo i cui criteri (“parametri”) non possono dirsi sottratti di diritto alla critica: fa parte della stessa prassi critica la necessità di mettere in discussione questa stessa prassi (i risultati a cui perviene, i suoi criteri, le sue conseguenze). Tale autoriflessività della prassi critica non inficia però allo stesso tempo la sua validità: essa è garantita, come abbiamo cominciato a vedere nel capitolo 4, dalle risorse argomentative, anarchiche e trasgressive della relazione intersoggettiva comunicativa. Tali risorse sono collocate anche all’interno del medium giuridico: è proprio in forza della loro formalità priva di contenuto, che le procedure giuridiche “funzionano incoraggiando la possibilità [della libertà] tramite una negazione discorsiva di confini istituzionalmente garantiti e storicamente stratificati, negando con le parole gli effetti di costrizioni relativamente mute, politicamente invisibili ma materialmente potenti.”

177

¹⁷⁷ Ibid. In questo modo ci si avvicina a quella che Baynes chiama una “relazione più riflessiva e dialettica tra diritti e la loro istituzionalizzazione.” (K. Baynes, 2000, p. 466). Per Ingram, inoltre, “dal punto di vista di un paradigma proceduralista i limiti che operano anche nel livello istituzionale non sono rigidi e fissi”, e questo proprio perché non sono determinati dalla sola ragione (D. Ingram, 2010, p. 224; cfr. anche p. 233).

6. TEORIA DELL'ÖFFENTLICHKEIT. IL LUOGO DELLA CRITICA

There is no contradiction, however, between being realistic about the way things are and determined to try to improve those realities. (Iris Marion Young, *Global Challenges*)

Critical theory, as I understand it, is critical in the sense that it stands apart from the prevailing order, and asks how that world came about. It does not just accept it: a world that exists has been made, and in the context of a weakening historical structure it can be made anew. [...] Critical theory, in my mind, does not propound remedies or make predictions about the emerging shape of things, world order for example. It attempts rather, by analysis of forces and trends, to discern possible futures and to point to the conflicts and contradictions in the existing world

order that could move things towards one or other of the possible futures. (Robert Cox, *On World Orders, Historical Change, and the Purpose of Theory in International Relations*)

6.1 La sfera pubblica contro, dentro, fuori lo Stato

Nel precedente capitolo la relazione tra teoria della democrazia e teoria della critica è stata indagata dal punto di vista delle condizioni *istituzionali* di possibilità di quest'ultima. Una prassi critica valida prende corpo tra le maglie di relazioni sociali comunicativo-discorsive in forza dello scarto tra un piano fattuale, il contesto cui la prassi appartiene, ma che deve allo stesso tempo essere messo in discussione, e un piano che trascende la fattualità "dall'interno": è lo scarto tra ciò che è dato e ciò che potrebbe essere altrimenti. Nella teoria politica habermasiana, questo scarto, il rapporto di tensione tra fatticità e validità, costituisce sia la struttura "interna" del diritto – allo stesso tempo legittimo (o razionalmente fondato) e fattualmente valido (in forza della sua positività) – che la struttura "esterna" del sistema socio-politico – fondato sul potere comunicativo (inter)soggettivo e contemporaneamente sul potere strategico-funzionalistico oggettivo.

Una tale conformazione ambivalente sembra fornire un account plausibile delle procedure democratiche: esse possono essere comprese solo se si tiene conto della loro dinamica auto-critica e auto-trasformativa interna, che in linea di principio ne impedisce la cristallizzazione, normalizzazione, reificazione. Come abbiamo visto nelle pagine finali del capitolo 5, un tale account non può essere tuttavia interpretato *immediatamente* come *framework* per una teoria critica: il medium giuridico, o l'insieme delle procedure democratiche istituzionalizzate non devono cioè essere considerate condizioni "oggettive" della critica, che istituzionalizzano o fattualizzano quella possibilità della messa in discussione che nella *Diskursethik* era posta su un piano puramente formale e controfattuale. L'istituzionalizzazione della possibilità di una critica valida tende infatti a logorare, a esaurire il potenziale sia esplicativo che critico della tensione fattualità/validità: se la possibilità della critica trova il suo *luogo istituzionale di possibilità* in un insieme di procedure democratico-giuridiche, queste, considerate nella loro concretezza, o fattualità (un particolare sistema dei diritti, un discorso di interpretazione o applicazione di una legge, una concreta procedura parlamentare, etc.), rischiano di essere presupposte come *herrschaftsfrei*, e dunque sottratte allo sguardo critico. Questo non significa negare la possibilità in generale di una fattualizzazione della prassi critica, o di un assetto istituzionale, concepito nelle sue linee formali, che ne agevoli un'efficace attualizzazione. Come si è detto nel capitolo 2, nel paragrafo dedicato alla filosofia evoluzionistica della storia habermasiana, le trasformazioni del sistema socio-politico intervenute con la modernità rappresentano una condizione fondamentale (anche se probabilmente non necessaria) di quell'esercizio di messa in discussione e trasformazione che noi oggi conosciamo e pratichiamo. Per criticare, bisogna aver "imparato" a farlo, e un tale processo di apprendimento (di secondo ordine¹) può avere luogo solo all'interno di determinate istituzioni sociali, culturali, politiche e giuridiche.

Nessun ordine istituzionale deve però essere immunizzato nei confronti dell'eventualità di una sua radicale problematizzazione. Questo tuttavia è precisamente il rischio che corre un paradigma habermasiano impostato (solo) normativamente.

Nella teoria habermasiana del sistema socio-politico, a ben guardare, vi è un altro "luogo" che ospita le presupposizioni formali controfattuali del *Diskurs* – un luogo che per definizione si sottrae a ogni tipo di istituzionalizzazione, e che al contrario si

¹ Non si apprendono determinati contenuti ma un certo modo di rapportarsi, nella pratica di apprendimento, a tali contenuti: in questo caso un modo riflessivo e critico.

ripromette di esercitare una pressione critica su ogni tipo di istituzione: la sfera pubblica politica, o meglio, le sfere pubbliche politiche.

Quando è un pubblico a mettersi in movimento, esso non marcia in colonna, ma offre piuttosto lo spettacolo di un anarchico svincolarsi delle libertà comunicative. Nelle strutture decentrate e insieme porose della sfera pubblica, gli sparsi potenziali della critica possono essere raccolti, attivati e riconnessi.²

Il concetto di *Öffentlichkeit*, centrale per la teorizzazione di Habermas non solo del sistema politico ma anche del meccanismo comunicativo in generale, forse addirittura asse portante del suo intero progetto critico,³ era stato già introdotto nel capitolo precedente, in particolare per spiegare il modello bidimensionale di democrazia deliberativa nelle sue due diverse versioni (il modello fraseriano pubblico debole/pubblico forte e il modello petersiano centro/periferia).

Nei primi tre paragrafi del capitolo si procederà a un'analisi più dettagliata di questa categoria-chiave, elaborata e poi continuamente rimaneggiata da Habermas a partire dall'*Habilitationsschrift* del 1962 fino agli ultimi scritti che si cimentano con la costellazione post-nazionale. È proprio quest'ultima, come vedremo, che riesce a mettere in luce al meglio il potenziale *critico* dell'*Öffentlichkeit*, ovvero il suo *doppio-volto*: l'*Öffentlichkeit* è critica nel senso che è il luogo in cui prende forma ogni possibile prassi critica, ma è allo stesso tempo un concetto critico, non univoco, che a sua volta non è esente da critica. Nel paragrafo corrente (6.1), in particolare, sarà indagato in che senso tale categoria, formulata in origine all'interno del contesto storico-concettuale dello stato-nazione (o westfaliano⁴), possa essere tradotto in una costellazione post- o transnazionale. Nel paragrafo successivo (6.2) saranno brevemente presentate e discusse le principali obiezioni alla traduzione transnazionalista del modello nazionale della sfera pubblica. In (6.3), proprio a partire dagli argomenti scettici precedentemente discussi, si proverà a considerare questa categoria nella sua fondamentale ambivalenza, ovvero come categoria *ideal-normativa* e insieme *fattuale-empirica*, facendone così una sorta di cornice dialettica – storica e normativa – di riferimento per una prassi critica senza confini.

² J. Habermas, 1995a, p. 149; tr. it. p. 126.

³ M. Iser, 2008, p. 132. Cfr. anche W. Privitera, 2001, p. 70. Secondo la Fraser si tratta addirittura del concetto-chiave più influente tra tutti quelli habermasiani: esso può essere paragonato a una scoperta scientifica, ed ha esercitato la sua influenza non solo in diverse discipline (scienza storica e giuridica, politologia, letteratura, studi di genere e scienze dell'informazione), ma anche al di fuori dell'accademia (N. Fraser, 2009, p. 148). Cfr. lo stesso J. Habermas, 2005, p. 16. Ultimamente questo concetto ha assunto un ruolo chiave anche nella teoria sociale e politica di Axel Honneth: A. Honneth, 2011, pp. 474-567; 624.

⁴ N. Fraser, 2008, p. 77.

Nel paragrafo conclusivo (6.4), infine, la sfera pubblica sarà indagata in un'altra costellazione storico-politica, quella post-secolare, cercando di rintracciare anche in questo nuovo contesto teorico le tracce per ricostruire le risorse della critica, e allo stesso tempo mettere in luce l'intrinseca difficoltà di una tale ricostruzione.

Uno dei terreni più fertili nell'ambito della filosofia politica contemporanea, quello che tenta di affrontare molte delle problematiche avvertite oggi come più impellenti, si costituisce senza dubbio su scala globale. Riflessioni, ricostruzioni e teorizzazioni di questioni come la giustizia globale, l'internazionalizzazione del diritto, il cosmopolitismo o l'universalità dei diritti umani, si dimostrano tuttavia come oltremodo impegnative poiché non possono ancora contare su assunzioni più o meno unanimemente condivise e cornici o strumenti concettuali sufficientemente univoci. I discorsi sulla democrazia, il diritto e la giustizia sono entrati ora, come si esprime la Fraser richiamandosi a *The Structure of Scientific Revolution* di Kuhn, in una fase "anormale".⁵ I presupposti, le categorie e i paradigmi che tradizionalmente costituivano l'infrastruttura della teoria e filosofia politica stanno attraversando attualmente processi di erosione e messa in discussione a causa delle trasformazioni fattuali che interessano la scala globale. Si pensi a fenomeni emergenti, o oramai ben avviati come le (supposte) crisi delle sovranità nazionali, movimenti globalizzati del capitale supportati da apparati ideologici neoliberali, nuove guerre imperialistiche, conflitti tra identità religiose, nuovi ingenti flussi migratori, continue violazioni di diritti umani in ogni parte del globo, nuovi media (social network, blog, notizie in live streaming) che forniscono informazioni molto più frequenti e variegata (anche se non più attendibili o neutrali) che in passato e moltiplicate possibilità di accesso ad essi, etc. Ciascuno di questi fenomeni si trova inoltre a doversi confrontare con l'emergere di nuove forme di arene comunicative e discorsive che travalicano i confini nazionali.

In questo contesto, una filosofia sociale e/o politica che voglia riferirsi in qualche modo alla tradizione della teoria critica o della scuola di Francoforte non può mancare di ripensare la sua grammatica in relazione ad una siffatta dimensione transnazionale. Come dev'essere dunque concettualizzata la prassi critica su questa scala? Quali sono le condizioni che la rendono possibile e che cosa deve essere considerato oggetto di critica?

A questo proposito, riprendiamo ora le fila del discorso sulla sfera pubblica politica introdotto nel capitolo 5. Citando *Faktizität und Geltung*, il concetto di *Öffentlichkeit* può

⁵ Ivi, 2008, p. 49 e seg.

essere definito, molto in generale, come “spazio sociale generato dall’agire comunicativo”.⁶ La sfera pubblica può essere cioè pensata come quel luogo sociale in cui concretamente si fanno e disfanno le relazioni intersoggettive discorsive: in questo spazio i parlanti non si limitano a “fare cose con le parole”, ma si scambiano opinioni motivate da ragioni e si sforzano collettivamente di pervenire ad un consenso. Non bisogna però sopravvalutare l’importanza conferita da Habermas al momento del raggiungimento dell’intesa: l’attività più importante che ha luogo all’interno di questi luoghi pubblici consiste nella *problematizzazione* del consenso, o meglio, dei diversi ordini normativi consensualmente accettati che strutturano i discorsi stabiliti.

Secondo Rehg e Bohman, che forniscono un account convincente della sfera pubblica in senso critico-negativo, l’*Öffentlichkeit* politica si assume spontaneamente (e idealmente) il compito di elevare il dibattito a un livello tale da minare il mero appello al pregiudizio, di contestare e denunciare ogni più o meno sottile coercizione, di correggere o meglio eliminare ogni meccanismo ingiustificabilmente esclusivo. Idealmente, la sfera pubblica si caratterizza per l’eliminazione dell’irrazionale appello alla paura, al pregiudizio e all’ignoranza; permettendo così a molti cittadini di trasformare le proprie preferenze e credenze. Ciò dipende comunque da molti fattori empirici e non è necessariamente sempre il caso: al contrario, i partecipanti ai discorsi possono anche mantenere le loro visioni originarie, solo ora supportandole con argomenti ancora migliori e quindi più razionali, acuendo in questo modo i conflitti esistenti. Le strutture discorsive, in altre parole, “anche quando non producono consenso”, rimescolano il dibattito, abbattano le vecchie definizioni, le regole e le norme dei discorsi esistenti, introducono possibilità di pensare alternative.⁷

La prima concettualizzazione dell’idea di sfera pubblica risale, com’è noto, all’*Habilitationsschrift* del 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, dove si ricostruisce storicamente e normativamente lo sviluppo della sfera pubblica come “categoria della società borghese”, dalla sua origine tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo (Europa e Nord-America, a partire da Francia e Inghilterra) alla sua crisi nella società massificata contemporanea, disegnando così la parabola di un processo di democratizzazione che rimane incompleto.

⁶ J. Habermas, 1992, p. 436; tr. it. p. 428.

⁷ W. Rehg, J. Bohman, 2002, pp. 46-47.

Se la sfera pubblica feudale poteva essere pensata secondo un modello rappresentativo, cioè come il luogo in cui i potenti mettevano in scena il loro potere, la sfera pubblica moderna è composta da borghesi, radunati in caffè e salotti⁸, che hanno lo scopo di discutere razionalmente sul “bene comune” e in particolare sull’organizzazione dell’emergente economia privata. I partecipanti alla sfera pubblica, che possono essere anche definiti *cittadini privati*,⁹ cioè tutti coloro dotati di *proprietà* e *cultura*, nel momento in cui decidono di partecipare ad una discussione pubblica debbono concepirsi come *pari*, ovvero fare astrazione da differenze dettate dallo status sociale o dall’ingenza delle loro proprietà. È questa la base sulla quale può “affermarsi e infine trionfare l’autorità dell’argomento migliore contro quella della gerarchia sociale”¹⁰.

Per mezzo del giornalismo che stava in quel momento contemporaneamente sorgendo,¹¹ i dibattiti di questi borghesi riescono a porsi come contro-peso al potere assolutistico dello Stato (e della Chiesa). Il principio su cui si basa l’*Öffentlichkeit* politica è il

rovesciamento del principio del potere assoluto, formulato definitivamente nella teoria dello Stato di Hobbes: *veritas non auctoritas facit legem*. Alla “legge”, quintessenza delle norme generali, astratte e permanenti, alla cui esecuzione pura e semplice va degradato il potere, è immanente una razionalità in cui convergono giustizia e equità. Storicamente la pretesa polemica di questo genere di razionalità con la prassi degli *arcana imperii* si è sviluppata in connessione con il pubblico dibattito dei privati. Come gli *arcana* servono al mantenimento di un potere fondato sulla *voluntas*, così la pubblicità deve servire all’instaurazione di una legislazione fondata sulla *ratio*.¹²

Il presupposto di una tale funzione razionalistico-critica della pubblicità è proprio l’uguaglianza dei partecipanti ai *Diskurse* pubblici:

in quanto pubblico, essi sono già sottoposti a quella legge non formulata che codifica la parità degli uomini colti, legge la cui astratta universalità è sola a garantire che gli individui sussunti in modo parimenti astratto sotto di essa come “puri e semplici uomini” vengono liberati *nella loro soggettività* proprio per tale via. I cliché di “eguaglianza” e “libertà”, irrigiditi nelle formule della propaganda borghese rivoluzionaria, conservano qui ancora il nesso vivente: il dibattito pubblico borghese si compie, in linea di massima, prescindendo da tutti i ranghi sociali e politici precostituiti, secondo regole universali [...]. Contemporaneamente, ciò che in tali condizioni risulta dal pubblico dibattito, richiede raziocinio; secondo una tale idea, un’opinione pubblica nata dalla forza dell’argomento

⁸ J. Habermas, 1962, pp. 90-94; tr. it. pp. 37-41.

⁹ *Ivi*, pp. 120-121; tr. it. p. 65.

¹⁰ *Ivi*, p. 97; tr. it. p. 43.

¹¹ Habermas spiega bene come la nascita del giornalismo professionale sia stata resa possibile dal sorgere dei mercati: “Non solo il traffico di notizie si sviluppa in connessione con i bisogni del traffico mercantile, ma le notizie stesse diventano merci. L’informazione su base professionale risulta perciò subordinata alle stesse leggi del mercato, alla cui origine essa deve la sua esistenza.” (*Ivi*, p. 76; tr. it. p. 26).

¹² *Ivi*, p. 118; tr. it. p. 63.

migliore aspira a quella razionalità [...] che cerca di far coincidere giustizia e giustizia. [...] Il potere deve essere portato per questa via a una convergenza con la ragione.¹³

In questa sua prima fase “rivoluzionaria”, dunque, l’*Öffentlichkeit* ha la responsabilità di informare sulle attività dello Stato, esercitare la critica contro di esso, e provocare in questo modo la reazione dell’”opinione pubblica”.

La condizione dell’emergere di un tale contro-potere, fa vedere molto argutamente Habermas nella sua ricostruzione, è di tipo economico, e risiede in quei nascenti mercati che rendono la borghesia prima classe rivoluzionaria e poi classe dominante, e che nella prima fase “liberale” del capitalismo sono apparentemente collocati *al di fuori* dello Stato e in antitesi con esso.¹⁴ Successivamente, con il guadagno dei diritti della libertà di espressione, di stampa e di associazione, e in forza dell’istituzionalizzazione dei parlamenti, quindi attraverso il meccanismo di rappresentanza, il bene e l’interesse comune della “società borghese” possono essere fatti valere anche all’interno dello Stato dopo essere stati formulati e discussi nella sfera pubblica.

La libertà che contraddistingue questo spazio socio-politico è dunque fondata sulle libertà borghesi, funzionali alla nascita del capitalismo – ovvero libertà di investire capitali privati, di scambiare merci tra privati e di inserirle in un circuito di consumo. Tale libertà, garantita dal diritto, acquista allo stesso tempo però anche un significato *extra-economico*, come possibilità di prendere posizione personalmente e liberalmente circa questioni artistico-letterarie, sociali, politiche.

Sebbene la sfera dell’ambito familiare voglia rappresentarsi come indipendente, come sciolta da tutti i rapporti sociali, come il dominio della pura umanità, essa sta in una relazione di dipendenza con la sfera del lavoro e dello scambio di merci; la coscienza dell’indipendenza può spiegarsi con l’effettiva dipendenza di quest’ultimo ambito da quello privato [in cui agiscono privati cittadini] del mercato. In un certo modo i possessori di merci possono concepirsi autonomi. [...] In qualità di legame genealogico, essa garantisce la continuità personale, che si fonda concretamente sull’accumulazione del capitale, mentre nel diritto è ancorata alla libera trasmissione ereditaria della proprietà. Innanzitutto essa assolve, in veste di agenzia della società, il compito di quella difficile mediazione che, dietro alla parvenza di libertà, assicura nondimeno la stretta osservanza delle esigenze socialmente necessarie.¹⁵

¹³ *Ivi*, p. 119; tr. it. p. 64, corsivo mio.

¹⁴ Il legame tra nascente capitalismo, borghesia e *Öffentlichkeit* è delineato molto chiaramente da Habermas: “Il presupposto sociale di questa pubblicità borghese sviluppata è un mercato tendenzialmente liberalizzato, che fa delle relazioni nella sfera della riproduzione sociale – per quanto possibile – un affare tra privati, e in questo modo, appunto, porta a termine la privatizzazione della società civile. [...] ‘Privato’ era il campo separato da questa sfera pubblica [qui nel senso di potere pubblico statale] ma non certo nel senso di una liberazione della regolamentazione da parte dell’autorità; esso nacque, anzi, solo come qualcosa di mercantilisticamente regolamentato.” (*Ivi*, pp. 142-143; tr. it. p. 86.)

¹⁵ *Ivi*; tr. it. pp. 55-56.

Anche nella storia del diritto privato moderno si riflettono, insieme, il processo di istituzionalizzazione del sistema capitalistico, e la strutturazione di una sfera pubblica borghese. Le codificazioni del diritto sviluppano un sistema di norme che assicurano in senso stretto la sfera delle relazioni interpersonali private – il complesso di relazioni tra privati liberate da oneri di ceto o Stato –, nonché garantiscono l’istituzione della proprietà e, come suo corollario, le libertà fondamentali di contratto, di mestiere, di testamento.¹⁶

Habermas è ben attento a mettere in luce l’“impurità” dell’attività comunicativo-critica che prende piede nella società moderna: il mettere in discussione un certo potere (nella prima fase della sfera pubblica, l’assolutismo statale) presuppone e implica il funzionamento di un altro tipo di potere (quello economico del mercato). Questa duplicità emerge chiaramente nella presentazione di una delle dinamiche fondamentali che determinano e accompagnano il sorgere della sfera pubblica, ovvero la differenziazione tra la sfera del “privato”, identificata con l’intimo focolare della famiglia, e il “pubblico”, ovvero l’*Öffentlichkeit* da una parte e la società civile¹⁷ dall’altra. Sebbene la sfera della famiglia voglia rappresentarsi come indipendente, al di fuori dei rapporti sociali, essa non può sciogliere la relazione di dipendenza con la sfera del lavoro e dello scambio di merci. Quest’ultima, a sua volta, dipende dalla sfera in cui agiscono i privati cittadini (come già accennato, coloro in possesso di cultura e proprietà). “Il dominio della pura umanità” che caratterizzerebbe la famiglia è dunque la falsa coscienza della sua indipendenza, una coscienza tuttavia necessaria per il sorgere e il riprodursi della sfera pubblica politica. In un certo senso, i possessori di merci sono legittimati a concepirsi come autonomi: quanto più si emancipano dalle direttive e dai controlli statali, tanto più decidono liberamente solo secondo il metro della redditività; in

¹⁶ *Ivi*, p. 144; tr. it. p. 87. “I diritti fondamentali garantiscono quindi le sfere pubblica e privata (con la sfera intima come suo nucleo); garantiscono le istituzioni e gli strumenti del pubblico da un lato (stampa, partiti) e la base dell’autonomia privata (famiglia e proprietà) dall’altro; garantiscono infine le funzioni dei privati, sia quelle politiche nella loro qualità di cittadini, sia quelle economiche riferite agli stessi come possessori di merci” (*Ivi*, p. 153; tr. it. p. 96).

¹⁷ La *zivile Gesellschaft* viene concepita da Habermas, che fa qui coscientemente propria l’ideologia borghese liberale, come sfera della libera concorrenza tra privati, come mercato: essa è “il sistema della libera concorrenza [...] in grado di autoregolarsi; anzi, soltanto a condizione che nessuna istanza extraeconomica interferisca nei rapporti di scambio il sistema promette di funzionare nel senso del benessere di tutti e dell’equità, nella misura delle rispettive capacità individuali. La società determinata esclusivamente dalle leggi del libero mercato si presenta non solo come sfera sottratta al dominio ma anche, soprattutto, libera dalla violenza; il potere economico di ciascun possessore di merci [...] non può esercitare nessun influsso sul meccanismo dei prezzi né quindi agire direttamente come potere su altri possessori di merci.” (*Ivi*, pp. 148-149; tr. it. p. 92). Questa categorizzazione smithiana-hegeliana della società civile sarà poi superata e modificata, come abbiamo visto, in *Faktizität und Geltung*, dove si avvicinerà di più al concetto di *Lebenswelt*.

questo modo non devono ubbidire a nessuno, o meglio, devono ubbidire solo alla “razionalità economica immanente al mercato”.

L’idea che i piccoli nuclei famigliari si fanno della loro ‘intimità’ contrasta con le reali funzioni della famiglia borghese: “in quanto legame genealogico, essa garantisce la continuità personale, che si fonda concretamente sull’accumulazione del capitale, mentre nel diritto è ancorata alla libera trasmissione ereditaria della proprietà. Innanzitutto essa assolve, in veste di agenzia della società, il compito di quella difficile mediazione che, dietro alla parvenza di libertà, assicura nondimeno la stretta osservanza delle esigenze socialmente necessarie.”¹⁸ L’idea di relazione comunicativa sociale che qui viene a formarsi è dunque ideologica. Questo processo presenta però *allo stesso tempo* – ed è qui che la ricostruzione habermasiana si dimostra interessante e cruciale per una teoria della critica – un elemento che si sottrae all’ideologia:

Le idee di libertà, di amore e di educazione, derivate pur sempre dalle esperienze della sfera privata della famiglia, non sono pura e semplice ideologia. Assorbite come senso obiettivo dall’istituzione reale, senza la cui validità soggettiva la società non avrebbe potuto riprodursi, queste idee sono anche realtà. [...] *Il trascendere l’immanenza senza abbandonarla è il momento di verità che solleva l’ideologia borghese al di sopra dell’ideologia stessa.*¹⁹

Ecco qui che compare, all’interno di un discorso sull’ideologia, quello che è diventato il fuoco principale della nostra indagine, ovvero il rapporto di tensione – di coappartenenza e allo stesso tempo di differenza – tra idealità e realtà. Come si accennava anche nella ricostruzione di *Erkenntnis und Interesse*, in questa prima fase “francofortese” e “dialettica” del pensiero habermasiano, il motore della prassi di critica e trasformazione dell’esistente risiede nell’interpretare questa tensione come *contraddizione*: divenuta realtà, o meglio, non potendo che essere concepita come realtà, l’idea tradisce se stessa; la coscienza di questo scarto è però ciò che permette (all’idea) la trasformazione della realtà stessa. Si legga ancora: “non è che con i caffè, i salotti e la vita di società questa idea del pubblico sia stata realizzata sul serio: essa è stata piuttosto, grazie a loro, istituzionalizzata come idea, quindi posta come pretesa oggettiva, e perciò, se non reale, è stata almeno influente”²⁰. La contraddizione, più precisamente, è quella che sussiste tra la *normatività* della sfera pubblica – secondo la quale una discussione può porsi come libera e autenticamente critica solamente sulla base di “regole universali”, come l’uguaglianza e la parità tra tutti i partecipanti – e le condizioni *fattuali* che determinano

¹⁸ *Ivi*, p. 111; tr. it. p. 56.

¹⁹ *Ivi*, p. 112; tr. it. p. 57, cors. mio.

²⁰ *Ivi*, p. 97; tr. it. p. 43.

la composizione e l'accesso ad essa. Le condizioni normative-ideali dell'*Öffentlichkeit*, che sono condizioni razionali ed etico-morali, si dimostrano così a *loro volta condizionate* da un discrimine economico di classe. A sua volta, è proprio tale contraddizione la condizione per poter pensare l'abolizione di tale discrimine:

*L'interesse di classe è la base dell'opinione pubblica. In questa fase esso deve aver coinciso oggettivamente anche con l'interesse generale. [...] Fino a che le suddette premesse poterono essere assunte come date e la dimensione pubblica esistette come sfera e poté funzionare come principio, tutto quello che il pubblico credeva di essere e di fare fu ideologia e più che pura e semplice ideologia. Sulla base dell'ininterrotto dominio di una classe sull'altra, questa sviluppò tuttavia istituzioni politiche che implicavano credibilmente come loro significato oggettivo l'idea della propria abolizione.*²¹

La domanda da porsi a questo punto è la seguente: questo essere “più che ideologia” da parte dell'idea di pubblico razionale e critico non è forse a sua volta ideologico? Non è daccapo ideologico il credere che l'idea possa trascendere la (sua) realtà e trasformarla? Secondo la critica marxista, che Habermas prende qui attentamente in considerazione, bisogna rispondere con un inequivocabile sì. Essa si propone, com'è noto, di distruggere tutte le finzioni alle quali si richiama l'idea borghese di pubblicità, mostrando la mancanza dei presupposti sociali per l'ammissibilità universale alla sfera pubblica:²² non regge l'identificazione tra borghese e uomo in generale, tra pubblico e nazione, tra società civile borghese e società in generale perché i borghesi costituiscono una classe particolare, che agisce in riferimento al proprio interesse di classe. In questo modo: “la dissoluzione dei rapporti di dominio feudali all'interno di un pubblico critico non è – come si pretendeva – la dissoluzione del dominio politico in generale, ma la sua perpetuazione in altra forma.”²³

La soluzione marxiana per risolvere, cioè per superare (nel senso di *aufheben*) la contraddizione della sfera pubblica sarebbe la sua “formulazione socialista”: gli strati non-borghesi devono impossessarsi delle sue istituzioni (stampa, partiti, parlamento), e rendere possibile l'accesso a esse grazie alla socializzazione dei mezzi di produzione (e,

²¹ J. Habermas, 1962, p. 159; tr. it. pp. 101-102, corsivo mio. La “considerevole ironia” per cui una sfera pubblica che pretende di essere razionale, accessibile a tutti e di sospendere le gerarchie di *status*, ma che a sua volta si compone come “strategia di distinzione” (N. Fraser, 1992, p. 115) è stata dunque non solo riconosciuta dal giovane Habermas, ma anche direttamente tematizzata come contraddizione tra normatività e storia, tra idealità e fattualità. Cfr. ancora J. Habermas, 1962, p. 156; tr. it. p. 99.

²² Uno dei presupposti della sfera pubblica borghese era che *tutti* potevano diventare borghesi, cioè entrare in possesso di un capitale e di una cultura: cfr. *Ivi*, p. 159; tr. it. pp. 101-102.

²³ *Ivi*, p. 204; tr. it. p. 144. Secondo la Fraser la sfera pubblica borghese ufficiale diviene il veicolo istituzionale per una trasformazione storica tra un modo di dominio *repressivo* a uno *egemonico* (in senso gramsciano), che cerca di costruire un *consenso* in grado di legittimare ciò che avveniva anche prima, ovvero il governo di uno strato della società su tutti gli altri (N. Fraser, 1992, p. 117).

quindi, anche di comunicazione). In questo modo “la sfera pubblica deve anche poter realizzare sul serio ciò che aveva promesso da sempre: la razionalizzazione del potere politico, come dominio degli uomini sugli uomini.”²⁴

Habermas recupera normativamente la posizione marxiana rileggendola come soluzione del potere “politico”, fondato sulla differenza di classi, in quello “pubblico”, ovvero universale-comunicativo, e in questa soluzione l’idea liberale di una sfera pubblica trova, dovrebbe trovare la sua piena realizzazione.

Una realizzazione che però di fatto non ha luogo. Nella sua ricostruzione, Habermas analizza come la dialettica emancipatrice della sfera pubblica venga ostacolata e bloccata da una serie di trasformazioni storiche sia anti-liberali che anti-socialiste. A partire dagli ultimi venticinque anni dell’800, ha inizio un’involuzione dell’*Öffentlichkeit* che, smontando l’ideologia liberale e borghese, ne svuota contemporaneamente il potenziale utopico, senza che riesca in modo efficace, d’altra parte, il passaggio al modello socialista. Con la grande depressione, soprattutto, i principi del libero mercato vengono sacrificati, e si rafforza la tendenza alla concentrazione oligopolistica. Nella Germania appena riunificata, per esempio, il capitalismo industriale si sviluppa solo con l’inizio della fase imperialistica, sotto la condizione di una limitazione del mercato dei beni (concentrazioni di capitali, cartellizzazione delle grandi imprese, divisione del mercato operata mediante accordi sui prezzi e sulla produzione).²⁵ La società borghese è costretta a disfarsi di ogni residua apparenza di una sfera pubblica neutrale rispetto al potere. Contrariamente alle previsioni del modello liberale, come conseguenza di una concorrenza imperfetta e di prezzi manovrati, il potere sociale si concentra in mano privata. Ora “i processi di concentrazione e di crisi smascherano lo scambio equivalente della struttura antagonistica della società.”²⁶ Le classi pauperizzate cercarono di agire politicamente – mediante sindacati e partiti – per raggiungere un grado di influenza tale da ottenere, per quanto possibile, quell’uguaglianza di occasioni in campo economico che prometteva l’ideologia liberale.

Si apre così, tra gli anni ’50 e ’60, la cosiddetta fase del “compromesso dello Stato sociale”: gli interventi dello Stato nella sfera privata incominciano a venire incontro agli interessi dei ceti economicamente più deboli, ma in modo tale da costituire prevalentemente una misura di difesa contro di essi. Essi dimostrano come le masse, ammesse alla cogestione, siano riuscite a tradurre gli antagonismi economici in conflitti

²⁴ J. Habermas, 1962, p. 206; tr. it. p. 147.

²⁵ *Ivi*, pp. 226-227; tr. it. pp. 164-165.

²⁶ *Ivi*, p. 228; tr. it. p. 166.

politici, ma questo processo, che si dispiega sul piano politico e non economico, serve essenzialmente a mantenere l'equilibrio del sistema. Nella fase dominata dal compromesso dello Stato sociale e da una dinamica di conciliazione interclassista, uno dei fondamenti concettuali della sfera pubblica borghese, cioè la separazione tra Stato e società, presupposto (ideologicamente necessario) alla comprensione borghese dell'ordine politico, viene erosa da una progressiva statalizzazione della società e da una contemporanea socializzazione dello Stato.²⁷ Quando le classi lavoratrici conquistano l'accesso alla sfera pubblica e le questioni sociali divengono l'ordine del giorno, la sfera pubblica non diventa più inclusiva e paritaria, al contrario, si limita a polarizzarsi e disgregarsi in molti diversi gruppi d'interesse. Come riassume efficacemente la Fraser, con una battuta che potrebbe appartenere a una diagnosi della situazione attuale: "dimostrazioni di strada e compromessi negoziati nel retrobottega si sostituiscono a dibattiti pubblici sul bene comune orientati secondo buone ragioni"²⁸.

Lo sviluppo del grande complesso industriale viene a dipendere direttamente dal grado di concentrazione del capitale, quello burocratico solo indirettamente, ma in entrambe si sviluppano forme di lavoro sociale che si discostano dall'attività professionale di tipo privato. Questa evoluzione si fonda sulla "deprivatizzazione materiale di un'autonomia formalmente mantenuta dei proprietari dei mezzi di produzione." Con la separazione dei titoli di proprietà e di funzioni di disposizione, com'è stato ripetutamente analizzato in riferimento alle grandi società per azioni, la restrizione dell'esercizio immediato dei diritti di proprietà a vantaggio del gruppo manageriale e di pochi grandi azionisti risulta particolarmente evidente.²⁹ La grande impresa viene spogliata del suo carattere di sfera della privata autonomia individuale – tipico del piccolo proprietario e produttore indipendente dell'epoca liberale, e diventa *istituzione*. Habermas, citando Bahrtdt, parla a questo proposito di "feudalesimo industriale".³⁰

All'apice di una parabola di compenetrazione tra pubblico e privato, che sancisce la fine dell'epoca liberale, la sfera pubblica cade preda di istanze propagandistiche e manipolative: in questo processo i mezzi di comunicazione di massa svolgono un ruolo cruciale. Come rileva amaramente Habermas, la funzione critica (nei confronti dello Stato) dell'opinione pubblica borghese viene minacciata e soppiantata dalle *public*

²⁷ *Ivi*, p. 226; tr. it. p. 164.

²⁸ N. Fraser, 2009, p. 149.

²⁹ J. Habermas, 1962, pp. 238-239; tr. it. pp. 176-177.

³⁰ *Ivi*, p. 241; tr. it. p. 178.

relations, dai comunicati stampa messi in scena per le grandi masse, dal confezionamento e manipolazione industrializzata delle opinioni pubbliche. Lo Stato insomma, dominando le dinamiche economiche ma anche quelle politiche, assume un controllo più o meno diretto sull'*Öffentlichkeit*.

La *Zeitdiagnose* che sta al centro del primo importante lavoro habermasiano si può riassumere con l'immagine di una "rifeudalizzazione" (da parte di imperativi politici ed economici) della sfera pubblica. Habermas riprende ora molto più che implicitamente le tesi adorniane sull'industria culturale,³¹ ricollocandole nel contesto delle trasformazioni subite dal sistema capitalistico e dalla società nel suo complesso con il passaggio alla fase della democrazia di massa. Con l'imporsi di questo regime democratico – caratterizzato, in breve, da partiti di massa plebiscitari, dalle politiche di compromesso sociale e da una comunicazione politica bloccata da meccanismi pubblicitari – la sfera pubblica diventa apolitica, proprio perché la privatezza del cittadino (di tutti i cittadini, non solo i borghesi), non può più costituirsi in modo (presuntamente) emancipato dalle necessità quotidiane e materiali, in quanto inserita ora *direttamente, senza più schermi ideologici*, nel ciclo di produzione e consumo. I *mass media* svolgono un ruolo chiave in questa penetrazione del privato da parte di istanze economiche, con il risultato di trasformare la comunicazione pubblica, di cui apparentemente ci "si prende la massima cura" e la cui "diffusione non ha limiti", in un mero bene di consumo: "È vero che la commercializzazione dei beni culturali era stata anche in passato il presupposto del dibattito delle idee il quale però era esente, fondamentalemente, dai rapporti di scambio, ma restava il centro proprio di quella sfera all'interno della quale i proprietari desideravano incontrarsi come 'uomini', e soltanto in quella veste." Alle origini del liberalismo, si doveva pagare per leggere e andare a teatro – la cultura era già considerata una merce – ma non si pagava "per conversare su quello che si era letto, ascoltato e visto e di cui ci si poteva veramente appropriare soltanto attraverso la conversazione. Oggi anche la conversazione in quanto tale viene amministrata: conversazioni professionali dalla cattedra, dibattiti pubblici, *round table shows* - il dibattito dei privati diventa un numero di repertorio delle stars radio-televisive, ha successo di botteghino e assume la forma di merce anche nei convegni cui ciascuno può 'partecipare'".³²

³¹ "Il forte influsso della teoria della cultura di massa di Adorno" viene riconosciuto dallo stesso Habermas: J. Habermas, 1990, p. 29; tr. it. p. XXIV.

³² J. Habermas 1962, pp. 252-253; tr. it. p. 189.

È evidente che in questa situazione l'idea di un pubblico autonomo e critico, che possa mettere efficacemente in discussione le decisioni già prese "dall'alto", non è altro che una mera chimera, più ideologica di quello dell'ideologia borghese liberale.

[...] il pubblico come tale è inserito solo sporadicamente in questo ciclo del potere e anche in tali casi soltanto per applaudire i risultati. [...] La dimensione pubblica viene, per così dire, dispiegata dall'alto per procurare a certe posizioni un'aurea di *good will*. Originariamente essa garantiva il nesso del pubblico dibattito delle idee tanto con la fondazione legislativa del dominio quanto con il controllo politico del suo esercizio. Ma ormai essa rende possibile la specifica ambivalenza di un dominio esercitato sul potere dell'opinione non-pubblica: essa serve alla manipolazione *del* pubblico e insieme alla legittimazione *di fronte* ad esso. La dimensione pubblica critica è soppiantata da quella manipolativa.³³

Il rapporto tra sistema economico capitalistico, sistema di comunicazione e *Öffentlichkeit* viene evidenziato chiaramente mediante il meccanismo della *pubblicità*. Si veda a questo proposito la storia dei grandi mezzi di comunicazione di massa – giornali, radio e televisione –, sia negli Stati Uniti che in Europa, ricostruita da Habermas in riferimento alla loro progressiva dipendenza materiale dai capitali acquisiti mediante la *reclame*, dipendenza che rende i mezzi di comunicazione inevitabilmente permeabili alla pressione di interessi privati (e non) ben determinati. La sfera pubblica non è più *pubblicità critica* ma *pubblicità commerciale*, cioè quella pubblicità costituita da spot pubblicitari, che costruiscono e affermano il potere di un'impresa, senza più riguardo per il presupposto della libera concorrenza³⁴.

Le *public relations* fondano ormai notizie e inserzioni: la propaganda mimetizza la sua natura di autorappresentazione di un interesse privato. Essa presta al suo oggetto l'autorità di un fatto di pubblico interesse, sul quale, in apparenza, il pubblico dei privati che ragionano può liberamente formarsi un'opinione. [...] la costruzione del consenso, è il compito centrale, perché soltanto in un siffatto clima di consenso la promozione pubblicitaria [...] può avere successo.³⁵

Questa pubblicità, oltre a influenzare le scelte dei consumatori, serve anche come pressione politica, perché mobilita un potenziale inarticolato di disposizione al consenso che, in caso di necessità, può tradursi in acclamazione di tipo plebiscitario.³⁶

³³ *Ivi*, p. 269-270; tr. it. p. 204-205.

³⁴ I monopoli economici e le concentrazioni di capitali maggiori hanno ovviamente un potere pubblicistico più incisivo "Una concorrenza sulla pubblicità che sostituisce quella sui prezzi crea una confusa molteplicità di mercati riservati a una sola azienda che possono essere confrontati fra di loro in base alla razionalità economica tanto più difficilmente, quanto più il loro valore di scambio è determinato dalla manipolazione psicologica della propaganda. Fra la tendenza alla grande impresa capitalistica e a una limitazione oligopolistica del mercato da un lato, e le proverbiali soap opera, cioè una pubblicità che compenetra tutta la cultura integrazionistica dei mass media dall'altro, sussiste un rapporto evidente." (*Ivi*, p. 285; tr. it. p. 218-9).

³⁵ *Ivi*, p. 290-291; tr. it. p. 223-224.

³⁶ *Ivi*, p. 300; tr. it. p. 232.

Come l'industria culturale in Adorno, nel primo Habermas i *mass media* possono svolgere, e sostanzialmente svolgono, la funzione di manipolazione, e addirittura di costruzione o "fabbricazione" del proprio pubblico, e di quel consenso attraverso cui si mantiene immutato lo status quo, un'ineguale distribuzione di poteri, proprietà, privilegi.³⁷ Manipolazione e produzione del consenso non avvengono con propagande dirette, come nei regimi totalitari, ma mediante meccanismi di selezione e censura di informazioni e fonti, che ostacolano, se non proprio impediscono, la possibilità di un'autonoma e razionale valutazione e presa di posizione critica sulle pretese di validità avanzate dal "potere". Inoltre, mediante la pubblicità, i mezzi di comunicazione di massa servono a veicolare massicciamente modelli di "forme di vita" così profondamente vincolati al sistema del tardo-capitalismo, che la depoliticizzazione della sfera pubblica, lo svuotamento del potenziale critico del privato, si traduce nell'eliminazione della possibilità di una presa di posizione critico-negativa su questo stesso sistema economico.³⁸

Una ricostruzione della categoria di *Öffentlichkeit* così densa, complessa e multidimensionale come quella habermasiana non può che presentare innumerevoli problemi, che qui però non potranno essere discussi esaurientemente.

Uno dei problemi centrali, che tocca direttamente il cuore del problema discusso in questo lavoro, consiste nel fatto che la struttura concettuale di quest'opera presenta un nodo tra strutture quasi-trascendentali, *ricostruite argomentativamente* a posteriori, e strutture pratiche e politiche, *descritte* sul piano della storia e della società, che sembra impossibile da sciogliere.³⁹ In un'ottica di teoria critica, problematico si dimostra soprattutto il privilegio accordato da Habermas al modello "originario" di sfera pubblica, quello corrispondente alla fase liberale e "rivoluzionaria" della borghesia: in ultima analisi, si può dire che Habermas ricavi proprio da questo modello storico, e non da altri che si sono dati o che potrebbero essere immaginati, quell'ordine normativo-critico che deve fungere da criterio per criticare gli sviluppi deformanti della pubblicità.

³⁷ Secondo Chomsky, questo meccanismo si attua attraverso una "fissazione delle priorità": esiste un certo numero di mezzi di informazione che determinano una sorta di struttura prioritaria delle notizie, alla quale i media minori devono più o meno adattarsi a causa della scarsità delle risorse a disposizione. Le fonti primarie che fissano le priorità, sono grandi società commerciali a redditività molto alta, e nella grande maggioranza sono collegate a gruppi economici ancora più grandi. Tutto questo costituisce quello che Chomsky chiama la "fabbrica del consenso" (N. Chomsky, 1988).

³⁸ Questa la tesi di fondo che attraversa anche l'analisi adorniana in Th. W. Adorno, 1968.

³⁹ Cfr. M. Calloni, 1984, p. 8. Cfr. anche *Ivi*, pp. 5-6.

Nonostante *Strukturwandel* sia l'opera in cui più esplicitamente trapela l'eredità adorniana, è allo stesso tempo proprio in questa sede che si delinea per la prima volta la vera ragione teoretica della distanza tra Habermas e il suo "maestro-avversario". Tale ragione risiede nel tentativo habermasiano di predisporre un *luogo della critica* posto *costitutivamente all'interno* della realtà istituzionale e sociale – ovvero quello spazio sociale di interazione comunicativa libera dal dominio che successivamente, nella *Theorie* e negli scritti sulla *Diskursethik*, sarà sottoposto ad una operazione di formalizzazione e "trascendentalizzazione".⁴⁰ Se l'elaborazione di questa idea normativa prende corpo non in parte o di contro, ma proprio attraverso le maglie della sua ricostruzione-descrizione storica, come evitare l'*ipostatizzazione* dell'idea dell'*Herrschaftsfreiheit*, condizione generale della critica, in un segmento della fattualità storico-sociale, che pertanto verrebbe a essere a priori sottratta alla critica? Come evitare l'equiparazione di certi modi tipici della *bürgerliche Öffentlichkeit* storica – ad esempio la restrizione dell'accesso a una certa classe sociale, una separazione pubblico/privato che seleziona a priori gli argomenti dei dibattiti secondo l'interesse di coloro che compongono il pubblico (maschi, bianchi, occidentali, borghesi, ad esempio)⁴¹ – al piano delle condizioni di possibilità della critica in generale, con la conseguenza di limitare la radicalità e potenza trasgressiva della prassi critica?

D'altra parte, come dovrebbe risultare chiaro dalle pagine precedenti, l'intento critico di *Strukturwandel* non vuole risparmiare critiche a nessuna conformazione storico-fattuale della sfera pubblica, compresa quella che corrisponde al modello liberale. Ma com'è allora possibile che il piano normativo della critica – qui, il modello borghese-liberale di sfera pubblica – sia allo stesso tempo quel piano fattuale-empirico che diventa oggetto di critica? Nel terzo paragrafo proveremo a modulare meglio la necessità di una distinzione analitica tra il piano normativo-ideale, che corrisponde alle condizioni di possibilità di una critica sociale, e il piano storico-fattuale nel quale si muove e contro cui s'indirizza la pratica critica; allo stesso tempo, proveremo a mostrare come il tipo di intreccio dialettico tra i due piani, che si mostra in tutta la sua forza soprattutto in *Strukturwandel*, possa essere utile a strutturare una fruttuosa cornice teorica di riferimento per la prassi critica.

⁴⁰ Si può dire che il concetto di agire comunicativo teorizzato compiutamente nell'opera dell'1981 costituisca "il fondamento per descrivere con strumenti analitici adeguati ciò che avviene effettivamente in una sfera pubblica critica: si sottopongono ad un pubblico vaglio discorsivo le pretese di validità avanzate dagli attori della sfera pubblica". (W. Privitera, 2001, pp. 75-76. Cfr. J. Habermas, 1962, p. 34; tr. it. p. XXVIII).

⁴¹ Tra le altre, cfr. la critica di N. Fraser, 1992, pp. 128-132.

Prima di passare a questa proposta, dobbiamo ora affrontare un'altra influente critica che è stata mossa al tentativo di impostare una teoria critica della società in base ad una simile nozione di sfera pubblica. Secondo Nancy Fraser, la categoria di *Öffentlichkeit* habermasiana non sarebbe oggi né del tutto efficace né completamente legittima per tale scopo, né sul piano empirico né su quello normativo: essa è infatti una categoria intimamente legata al paradigma dello stato-nazione (o stato westfaliano), “concettualizzata come coestensiva ad una comunità politica delimitata e uno stato territoriale sovrano”. Fraser afferma che la comprensione habermasiana della sfera pubblica si baserebbe “tacitamente” sulle seguenti assunzioni: che l'opinione pubblica sia indirizzata a uno stato-nazione capace in linea di principio di regolare le questioni dei suoi abitanti e di risolvere i loro problemi; che i partecipanti alla sfera pubblica si considerino membri della stessa comunità politica, e dunque i cittadini di uno stato (democratico); che il tema principale delle discussioni pubbliche sia costituito dall'economia della nazione di appartenenza; che il sistema mass mediale cui fa riferimento Habermas corrisponda all'infrastruttura comunicativa nazionale; che il medium linguistico della sfera pubblica sia un'unica lingua nazionale.⁴² Il paradigma della sfera pubblica metterebbe empiricamente in luce “il processo storico, anche se incompleto, della democratizzazione dello stato-nazione westfaliano”. Normativamente, invece, viene a essere articolato “un modello di democrazia deliberativa per una politica delimitata territorialmente.”⁴³ Anche la funzione critica della sfera pubblica sarebbe, secondo la Fraser, legata a un contesto meramente nazionale: essa indurrebbe infatti a esplorare unicamente questioni come: “possono partecipare tutti [i cittadini] in termini equi?”, “ciò che viene fatta passare come opinione pubblica è genuinamente legittima?”, “il potere comunicativo generato in una società civile westfaliana riesce effettivamente a trasformarsi in potere legislativo e amministrativo nello stato westfaliano?”, “l'opinione pubblica nazionale è politicamente efficace?”⁴⁴.

La cecità di questa impostazione teorico-critica fondata sullo stato-nazione sembra alla Fraser evidente. Considerando fenomeni entrati a far parte del nostro milieu conversazionale quotidiano come il terrorismo, il problema ambientale e atomico, i flussi migratori, la crisi finanziaria, etc., è facile constatare come le mobilitazioni attuali dell'opinione pubblica raramente si fermino ai confini nazionali, gli interlocutori dei

⁴² N. Fraser, 2008, pp. 79-80.

⁴³ *Ivi*, p. 81.

⁴⁴ La Fraser sta qui leggendo *Strukturwandel* in continuità con il paradigma politico di *Faktizität und Geltung*.

dibattiti non facciano necessariamente parte di una cittadinanza specifica, le questioni dibattute non possano essere né localizzate né risolte entro i confini nazionali.⁴⁵

Per quanto l'idea di una opinione pubblica transnazionale "abbia una lunga storia", la Fraser è convinta che l'attuale configurazione post-westfaliana in cui deve essere teorizzata l'*Öffentlichkeit* rifletta una sua nuova, ulteriore *Strukturwandel*, che riesca a mettere in discussione la normatività di una teoria politica centrata sullo stato-nazione. Per portare alla luce le potenzialità critiche ed emancipative delle nuove trasformazioni fattuali, la Fraser propone dunque di ricostruire diversamente le condizioni normative che giustificano la possibilità di una sfera pubblica globale legittima ed efficace: per questo, è necessario ora procedere ad una *transnazionalizzazione* di soggetti, argomenti, spazi e modi dell'*Öffentlichkeit*.⁴⁶

Il programma della Fraser, tuttavia, non costituisce a mio parere una vera obiezione al paradigma habermasiano della sfera pubblica nel suo complesso, che comprende *Strukturwandel, Faktizität und Geltung*, e gli ultimi scritti dedicati all'elaborazione di un paradigma politico post-nazionale.

Innanzitutto, bisogna considerare che lo stato-centrismo della visione habermasiana per quanto riguarda la categoria di sfera pubblica può essere sostenuto, eventualmente, solo in relazione all'opera del 1992. Come si vede dalla spiegazione delle pagine precedenti, *Strukturwandel* presenta un modello di pubblicità un po' diverso da quello sviluppato in seguito: esso non ruota tanto attorno alle procedure di una democrazia nazionale, ma è piuttosto principalmente legato al concetto di classe – alla classe dei borghesi (o cittadini privati), alla lotta fra classi per la conquista della sfera pubblica, alla presunta abolizione delle classi nella democrazia di massa. I partecipanti all'*Öffentlichkeit* non sono definiti dalla loro cittadinanza ma dall'appartenenza o meno a una classe (almeno nella prima fase liberale e poi in quella antagonista del tentativo socialista), i temi dei dibattiti non si riferiscono al bene di una comunità politica delimitata, bensì al bene di una classe; inoltre, l'interesse critico della sfera pubblica non è definito dalla misura in cui riesce a porsi come potere *comunicativo* legittimo ed efficace, pronto a contribuire alla legittimità dell'ordine democratico nel suo complesso; al contrario, almeno nella sua prima fase liberale, la sfera pubblica si rivolge criticamente – almeno idealmente – in modo radicale contro lo Stato (assolutistico).

In secondo luogo, mi sembra che la posizione della Fraser non sia altro che

⁴⁵ Cfr. anche M. Köhler, 1998, p. 231; D. Held, 2010, pp. 36-39.

⁴⁶ N. Fraser, 2008, pp. 87-99.

un'esplicitazione della portata globale di quei presupposti normativi idealizzanti già all'opera nell'account "classico" di sfera pubblica. Anche secondo il modello habermasiano, infatti, la sfera pubblica, intesa come spazio sociale dei *Diskurse*, non può essere intesa di per sé come una sfera delimitata nazionalmente. Come nota Bohman, il tratto distintivo dal punto di vista normativo del concetto habermasiano di *Öffentlichkeit* non si trova nella sua caratterizzazione come fenomeno moderno o occidentale, bensì solamente nel suo essere il luogo designato per il criticismo sociale, e nel fatto che tale criticismo impieghi una forma peculiare di comunicazione, libera e aperta. Questo significa che una partecipazione più inclusiva è *di per sé* preferita a una più ristretta, dunque anche ristretta a confini nazionali, e che non si può decidere in anticipo quali ragioni possono essere usate pubblicamente e attraverso quali discorsi.⁴⁷ Questo è stato del resto riconosciuto recentemente in modo esplicito Habermas stesso:

Allora, né la deliberazione né la sfera pubblica sono di per sé iscritti in confini nazionali. Le procedure deliberative possono razionalizzare le decisioni anche in sistemi di negoziazione deterritorializzati. Queste procedure generano ragioni che sono a disposizione degli attori quando sono spinti alla responsabilità e devono giustificarsi [...]. Nei circuiti comunicativi pubblici è inerente una dinamica che fa sfumare tutti i confini (*entgrenzende Dynamik*). Sotto condizioni di accesso adeguate, gli osservatori impegnati possono produrre trasparenza universale per i processi decisionali internazionali e i loro retroterra, esercitare la critica e stimolare la formazione di un'opinione in un pubblico disseminato in diversi territori, che desti dalla parte degli attori responsabili (*responsiv*) daccapo una presa di posizione. Certamente, queste sfere pubbliche [...] rimangono ancora sotto le prestazioni integrative delle sfere pubbliche istituzionalizzate nazionalmente [...]. Ma nell'orizzonte di una società mondiale anche le sfere pubbliche nazionali non rimangono più chiuse l'una con l'altra.⁴⁸

Non si tratta, del resto, di un'apertura post-nazionalista appartenente solamente all'ultimo Habermas. Si ricordi che negli anni '90, questi aveva introdotto il concetto di una "forma di comunicazione senza soggetto",⁴⁹ mettendo dunque così esplicitamente in discussione anche la soggettività nazionale o legata in qualche modo a uno stato westphaliano.⁵⁰

⁴⁷ J. Bohman, 1998, p. 205.

⁴⁸ J. Habermas, 2007, p. 436.

⁴⁹ "Il 'sé' della comunità giuridica che si auto-organizza scompare nelle forme comunicative senza soggetto che regolano il flusso della formazione discorsiva dell'opinione e della volontà." (J. Habermas, 1996a, p. 291; tr. it. p. 247).

⁵⁰ Cfr. K. Baynes, 2001.

La sfera pubblica, dal punto di vista normativo, non ha mai potuto per Habermas accettare alcun meccanismo escludente o restrittivo.⁵¹ questo significa che il rifiuto delle frontiere doganali non può che appartenere al suo stesso concetto.⁵²

6.2 Tra realismo e normatività

La categoria habermasiana di *Öffentlichkeit*, anche se introdotta e sviluppata all'interno di una cornice sia storicamente che normativamente stato-centrica, contiene le risorse per poter essere pensata al di là dei confini statali, anzi, solo una costellazione post-nazionale può rendere adeguatamente conto della sua pretesa universalistica, secondo la quale nessun possibile interessato e nessun possibile tema può essere escluso dalla discussione. Ma come pensare in generale la possibilità di una sfera pubblica globale, post-nazionale, o transnazionale? Non si tratterà forse soltanto di un'inattuabile idea della ragione? In effetti, sono state sollevate diverse obiezioni contro i tentativi di transnazionalizzazione del paradigma della democrazia deliberativa, nonché – anche se il dibattito a questo proposito sembra essere ancora in una fase aurorale – per quanto concerne il paradigma di una sfera pubblica politica. Si potrebbe brevemente riassumere lo scetticismo nei confronti di tale paradigma catalogando le obiezioni secondo due correnti principali, la prima fa capo a uno *scetticismo realista* (6.2.1), e la seconda a quello che potrebbe essere chiamata una *riduzione legittimista* – una concezione cioè che non nega *tout court* la possibilità di un'*Öffentlichkeit* transnazionale, ma solo a patto di intenderla secondo un'impostazione affermativa e costruttiva, e non negativa e critica (6.2.2). Come vedremo, Habermas stesso concede qualcosa a entrambe le posizioni.

(6.2.1) Lo scetticismo realista può essere riportato all'influenza dell'approccio tradizionale degli studi sulle relazioni internazionali (IR), secondo il quale, detto in una

⁵¹ “Ogni confine che attraversa la sfera pubblica generale [...] rimane in linea di principio permeabile. Le sfere pubbliche liberali implicano diritti d'uguaglianza e d'inclusione illimitata, tali da impedire meccanismi selettivi, di tipo foucaultiano e da fondare piuttosto un potenziale di autotrasformazione.” (J. Habermas, 1992, pp. 451-452; tr. it. pp. 443-444). Ha ragione la Fraser, comunque, nel far notare che qui Habermas sta pensando soprattutto alle critiche di stampo operaista e femminista, e non a quelle di ispirazione anti-nazionalista.

⁵² Questa idea, a ben vedere, appartiene alla tradizione del cosmopolitismo kantiano, secondo il quale la sfera pubblica, o meglio, la “ragione pubblica”, è concepita come uno spazio autenticamente comunicativo illimitato nelle sue assunzioni: questo significa che si può avere una ragione pubblica solo quando il pubblico a cui è indirizzata non è ristretto arbitrariamente – e un pubblico globale è di fatto il pubblico più vasto possibile. Come dice O'Nora O'Neill: “una comunicazione che presuppone qualche autorità altra rispetto a quella della ragione può fallire a comunicare con coloro che non sono soggetti a quell'autorità.” (O. O'Neill, 1989, p. 34.)

battuta, le relazioni inter-statali sarebbero regolate secondo un anarchico stato di natura hobbesiano. In questa impostazione, lo spazio globale si troverebbe in linea di principio in perenne stato di guerra, regolato solo da agire strategico, negoziazioni, farsi e disfarsi di alleanze, e dal principio della *raison d'état*. Per la scuola realista nelle relazioni internazionali, la soluzione hobbesiana del problema della sicurezza individuale, ovvero la sottomissione di ciascun cittadino a un'istanza sovra-individuale (lo Stato), che viene a detenere ed esercitare il monopolio della violenza, non può trovare un corrispettivo nel contesto globale: gli stati-nazione non possono essere considerati dei soggetti individuali.⁵³ La logica conseguenza consiste nel negare la possibilità, sul piano internazionale, di spazi per un agire inter-soggettivo regolato secondo impegni reciprocamente vincolanti, che si appellino a criteri normativi quali l'intesa, il riconoscimento reciproco e la solidarietà. Questo implica che nello spazio globale non possono essere trovati margini d'interazione che si rifanno a modi comunicativi e discorsivi di coordinamento, integrazione e azione: nessun terreno fertile, dunque, per il sorgere di una sfera pubblica globale connotata in senso ideal-normativo. Secondo questa visione, le pratiche comunicativo-discorsive che strutturano le arene internazionali di discussione su affari "globali" – quelle questioni percepite come interessanti per l'intero pianeta – non sono altro che il risultato di attività strategiche, che si limitano a riflettere asimmetrie e diseguaglianze di potere e risorse, conflitti egemonici tra stati nazionali, nonché tra potenze sovra-statali, costituite da alleanze più o meno istituzionalizzate.

Il paradigma realista delle relazioni internazionali è stato messo in discussione a partire dagli anni '80 in buona parte anche grazie all'influenza degli scritti habermasiani.⁵⁴ In particolare, all'inizio degli anni '90, Andrew Linklater s'impegna nel tentativo di formulare un paradigma di teoria critica all'interno di IR, che, riallacciandosi espressamente alla teoria comunicativa habermasiana, riesca a contrastare soprattutto il neorealismo di Kenneth Waltz⁵⁵ e la scuola neo-marxista e gramsciana di Robert Cox.⁵⁶ Linklater recupera la teoria degli interessi di *Erkenntnis und Interesse*, con l'intento di

⁵³ P. Niesen, 2007, p. 13.

⁵⁴ Cfr. R. W. Jones, 2001a. Si consideri comunque che l'approccio realista non si esaurisce nel breve e semplificatorio schizzo fornito qui sopra: esso non coincide con una tradizione univoca e armonica, e non è esente da tensioni e contraddizioni. Richard Ashley, servendosi proprio dell'armamentario concettuale di *Erkenntnis und Interesse*, ci presenta per esempio quello che lui chiama un "realismo pratico", diverso da un "realismo tecnico, secondo il quale, "quando ci sono delle regolarità nella vita – e dove le relazioni sociali sono regolari e prevedibili – questo fatto non è interamente riducibile all'operazione di qualche legge eterna o naturale. Al contrario, un ordine sociale regolamentato deriva da una lotta generalmente continua e difficoltosa [...] per stabilire e mantenere un *consenso* costituito da *un'auto-comprensione co-riflessiva*." (R. Ashley, 1981, p. 211, pp. 220-221; cors. mio).

⁵⁵ K. N. Waltz, 1979.

⁵⁶ R. Cox, 1981.

spiegare i modi d'interazione sul piano internazionale non solo sulla base dell'interesse tecnico, strumentale e strategico, che guida i meccanismi di controllo dei partner di interazione nelle condizioni di conflitti attuali o futuri, ma anche sulla base di un interesse pratico e critico, che rende possibile l'apprendimento diplomatico delle regole per la convivenza pacifica, e delle norme universali fondamentali al progresso di ordinamenti mondiali sempre meno esclusivi e ingiusti.⁵⁷ Argomentando contro la scuola marxiana, Linklater sostiene che non è lo sviluppo delle forze produttive ciò che apre i potenziali emancipatori, bensì l'apprendimento pratico-morale, che ha luogo in processi all'interno dello stato, ma anche nelle negoziazioni tra stati e nel dialogo trans-nazionale tra culture: "emancipazione significa che i sistemi di esclusione, che privilegiano gli interessi *particolari* degli 'insiders' (dei cittadini, uomini, tedeschi o bianchi) di contro le possibilità degli 'outsiders' (dunque il resto dell'umanità), siano riscattati attraverso forme giuridiche e norme più inclusive e *universali*, che allarghino il circolo degli 'insiders'."⁵⁸

Nel suo libro più importante (1998), Linklater elabora poi un paradigma teorico critico che intende rendere conto dei meccanismi interazionali su scala globale secondo tre dimensioni: una normativa, volta alla giustificazione della validità di "principi non arbitrari" come base della critica ai sistemi di esclusione; una dimensione sociologica, che analizza le strutture e i meccanismi sociali di esclusione che interessano gli ordini politici domestici, transnazionali e internazionali, e infine quella della prassi, che cerca i potenziali emancipativi ("capitali morali") all'interno della società.⁵⁹

Imboccando la strada aperta da Linklater, e appoggiandosi principalmente a *Theorie des kommunikativen Handelns*, Harald Müller ha dato avvio nel 1994 al cosiddetto ZIB-Debatte, il dibattito, ospitato tra le pagine dello *Zeitschrift für Internationalen Beziehungen*, sulla possibilità del darsi su scala internazionale di un agire intersoggettivo comunicativo orientato all'intesa.⁶⁰ Nel suo pionieristico articolo, Müller sostiene la tesi, d'ispirazione ortodossamente habermasiana, che la cooperazione e le alleanze tra stati non possono essere adeguatamente spiegati né sulla base di calcoli strategici a breve termine, come sostengono realisti e neo-realisti, né sulla base dell'utilitarismo razionalistico delle *rational choice theories*. Per Müller è invece già intuitivamente chiaro che "vi è in generale un altro

⁵⁷ Cfr. soprattutto A. Linklater, 1990.

⁵⁸ C. Humrich, 2003, p. 446.

⁵⁹ Cfr. anche A. Linklater, 2001.

⁶⁰ Per una dettagliata ricostruzione dello ZIB-Debatte cfr. B. Herborth, 2007.

modo d'azione a nostra disposizione – quello dell'agire orientato all'intesa"⁶¹ – che perlomeno deve essere affiancato a quello strategico-strumentale. La forma comunicativa d'agire permette di individuare nel panorama internazionale certi processi di creazione e trasformazione degli ordini normativi che regolano le relazioni interstatali, processi che si articolano e divengono espliciti proprio in una sfera pubblica transnazionale.⁶²

Alcune delle questioni (irrisolte) all'interno di questo dibattito potrebbero essere così formulate: in che misura l'agire comunicativo e orientato all'intesa si può sostituire a quello strategico e orientato allo scopo dell'imposizione del proprio interesse (di uno stato-nazione o di un'alleanza tra stati)? Ovvero: è *empiricamente* possibile sostenere la presenza e l'efficacia di modi comunicativi di azione e di coordinamento delle interazioni internazionali – anche se si tratta solo di “isole di intesa”⁶³? Ma anche: in che misura e in che modo si può parlare di un carattere necessario, dunque controfattualmente quasi-trascendentale, della logica comunicativa su scala internazionale? Senza purtroppo poter entrare nell'articolazione delle diverse posizioni all'interno dello *ZIB-Debatte* (e oltre), ci basti qui ricordare il rischio giustamente ventilato da Herborth di “proiettare affrettatamente nell'empiria i contenuti normativi dell'agire comunicativo”,⁶⁴ cioè di *dare per scontata*, su scala globale, la presenza fattuale di spazi di agire comunicativo, alternativi a quelli regolati da una logica strategico-strumentale. Come si vede, si tratta proprio del rischio, sistematicamente implicito nella teoria habermasiana, che si sta cercando di ricostruire e spiegare in questo lavoro.

Habermas è ben cosciente di questa difficoltà. Nel suo tentativo, per il momento ancora solo abbozzato, di una *teoria comunicativo-discorsiva delle istituzioni politiche e giuridiche post-nazionali*, egli riconosce che il progetto di un passaggio dal diritto internazionale classico (*Völkerrecht*) alla condizione cosmopolitica (*weltbürgerlicher Zustand*) “è immerso nella penombra” dell'agire comunicativo-strategico – e questo già a voler essere ottimisti. Per esempio, con riferimento esplicito alla politica statunitense in seguito all'11 settembre 2001, e alle sue conseguenze globali, egli ammette che il

⁶¹ H. Müller, 1994, p. 28.

⁶² B. Herborth, 2007, pp. 152-153.

⁶³ Cfr. soprattutto qui la risposta cautamente positiva di Deitelhoff, che nel suo contributo allo *ZIB-Debatte* analizza la costituzione e lo sviluppo, in seguito alla fine della guerra fredda, della corte di giustizia penale internazionale per crimini contro l'umanità, crimini di guerra e genocidi. Deitelhoff conclude: “la *Theorie des kommunikativen Handelns* si dimostra in conclusione fruttuosa per le ricerche empirico-analitiche, a condizione che si rimanga coscienti della sua eredità critica. Nonostante i meccanismi vincolanti, che devono assicurare i processi di convincimento nella cornice domestica, rimangano inarrivabili a livello globale, ciò non vuol dire che i processi di convincimento siano irrilevanti per la governabilità internazionale, ma solo che non possono essere idealizzati secondo il loro idealtipo. Allo stesso tempo queste procedure non dovrebbero essere sopravvalutate.” (N. Deitelhoff, 2007, p. 55).

⁶⁴ B. Herborth, 2007, pp. 167-168.

contenimento normativo dei calcoli di potere, le costruzioni giuridiche anticipate (*vorgreifende*), e i processi di apprendimento “che vanno avanti a tentoni” non possono che essere marginalizzati da una politica di potenza imperialista. Questo spiega perché, almeno nella fase attuale, sul piano transnazionale, a differenza che su quello domestico, i processi comunicativi possono essere istituzionalizzati in modo più debole e meno efficace.⁶⁵ Habermas individua, in effetti, una certa somiglianza con la dimensione della prassi comunicativa quotidiana, che differenziandosi per definizione dall’agire strumentale-funzionalistico, si sottrae anche a ogni forma di agire istituzionalizzato. Tuttavia, “a differenza delle pratiche del mondo della vita, essi [i processi comunicativi su scala transnazionale] sono manifestamente controllati dal potere”,⁶⁶ ovvero secondo i rapporti di forza tra grossi attori statali e non statali, che difficilmente si possono piegare ad ordini normativi debolmente istituzionalizzati.

Se accettiamo questa visione scettica riguardo a spazi *herrschaftsfrei* su scala internazionale – ovvero spazi in cui i conflitti tra diversi interessi sono affrontati secondo una logica etico-normativa e comunicativa diversa da quella strategica-strumentale – è dunque evidente in che cosa consisterebbe lo scetticismo realista nei confronti di una sfera pubblica globale. Secondo questa prospettiva, ogni spazio deputato alla libera discussione delle ragioni di tutti gli attori in gioco – attori politici, statali e sovra-statali, attori economici, ma anche singoli cittadini – non può che apparire come pura finzione, illusione o ideologia.

Come si chiarirà meglio in 6.3, tuttavia, è necessario concedere una certa plausibilità a tale scetticismo: ciò non conduce a negare la possibilità di tale spazio, ma solo ad assumere una funzione autenticamente critica, costringendo a non indulgere in e a non assumere in modo dogmatico una visione fiduciosa e ottimista per quanto riguarda il destino delle organizzazioni e istituzioni sovranazionali. È necessario intendersi meglio sui termini “realisti” di una tale prospettiva scettico-critica: non si tratta cioè di rifiutare *tout court*, sul piano ontologico globale, la possibilità di un margine per l’agire comunicativo, come vorrebbero alcuni neo-realisti contemporanei.⁶⁷ Uno sguardo scettico-critico nei confronti della realtà internazionale, che ricostruisca e sciogla le dinamiche di dominio e potere, è propriamente invece ciò che rifiuta l’assunzione, tipica

⁶⁵ J. Habermas, 2007, p. 419.

⁶⁶ J. Habermas, 2007, pp. 419-420. Questa concessione “realista” di Habermas può essere inasprita se si accetta la critica alla sua artificiosa concezione di una *Lebenswelt* sottratta ai meccanismi del potere/dominio (cfr. soprattutto capitolo 3).

⁶⁷ Cfr. per es. C. Mouffe, 2005.

del realismo classico, “che la teoria provveda una conoscenza oggettiva riguardo a una realtà immutabile alla quale i soggetti razionali si dovrebbero rassegnare”.⁶⁸

(6.2.2) Anche se non si rifiuta a priori la possibilità di forme (più o meno “pure”) di comunicazione transnazionale⁶⁹ – una possibilità che implica una raffigurazione del panorama geopolitico globale diversa da quella suggerita dal ricorso al concetto hobbesiano di stato di natura, aperta a processi normativi di democratizzazione transnazionali⁷⁰ – vi è un altro tipo di difficoltà in cui ci s’imbatte nella teorizzazione di una sfera pubblica post-westfaliana. Tale difficoltà trapela proprio negli scritti di studiosi generalmente in linea con il paradigma habermasiano. Alla base di quello che potrebbe essere chiamata una *riduzione legittimista* della concezione di sfera pubblica vi è l’idea che i flussi comunicativi che oltrepassano i confini nazionali – e che possono essere individuati in qualsiasi forma comunicativa-discorsiva tra più soggetti, secondo un qualsiasi medium, scritto o orale – riescano ad erigersi a *Öffentlichkeit* transnazionale solo se possono contare su, rivolgersi a, scontrarsi con istituzionali globali (cosmopolitiche, sovranazionali o transnazionali) già sufficientemente *democratizzate*.

Il cuore concettuale di questo secondo tipo di scetticismo nei confronti di una sfera pubblica globale risiede nella convinzione che la *funzione più prominente della sfera pubblica* sia il suo contributo al *processo di legittimazione* della democrazia deliberativa. Tale convinzione, come cercheremo di mostrare, rischia di offuscarne quella visione *scettico-critica* dell’*Öffentlichkeit* che si vorrebbe qui privilegiare.

Come si è spiegato nel capitolo precedente, il ruolo legittimante della pubblicità consiste nell’incanalare razionalmente il potere comunicativo anarchicamente disperso in un’incontrollabile e disorganizzata società civile ed esercitare così una pressione sulle istituzioni politiche centrali, affinché queste possano rispondere adeguatamente ai bisogni e alle richieste dei cittadini, diventino responsabili nei confronti di questi, e non si lascino determinare eccessivamente da egoistici poteri sociali (interessi privati). “L’attesa normativa di risultati razionali” da parte del sistema politico di una democrazia deliberativa “si fonda sul gioco reciproco tra la formazione politica di una volontà istituzionalmente strutturata, da un lato, e gli spontanei, non manipolati flussi

⁶⁸ A. Linklater, 2001, p. 25.

⁶⁹ Una possibilità che sembra essere diventata senza dubbio reale nella costellazione geo-politica odierna, come può essere dimostrato da una riflessione di tipo puramente empirico: cfr. per es. C. Shirky, 2011.

⁷⁰ “Le potenze globali capaci di azione non operano più nello stato di natura del diritto internazionale classico, ma piuttosto al livello intermedio di una politica mondiale concepita nel suo sorgere” (J. Habermas, 1998, p. 165, tr. it. p. 98). Rimane poco chiaro nel il discorso habermasiano sulla costellazione post-nazionale dove finisce il piano normativo e inizia quello empirico-descrittivo.

comunicativi di una sfera pubblica non programmata per decidere [...] dall'altro".⁷¹ Una sovranità popolare "comunicativamente fluidificata", ovvero il fondamento della legittimità dell'intero ordine politico, "si fa valere in quel potere dei discorsi pubblici che sgorga sì da sfere pubbliche autonome, *ma che deve poi concentrarsi nei deliberati delle istituzioni democraticamente preposte* alla formazione dell'opinione e della volontà".⁷²

Questo ruolo della sfera pubblica, e la necessità di una sua concentrazione istituzionale, è trasposto nella costellazione post-nazionale: anche su questo piano, l'*Öffentlichkeit* è caratterizzata dal compito di legittimare un ipotetico ordine politico mondiale trasformando un'opinione pubblica globale in un processo legislativo ed esecutivo.⁷³

Come afferma Fraser, vi è la necessità di costruire

nuovi indirizzi per l'opinione pubblica, cioè nuovi poteri transnazionali pubblici che posseggano la capacità amministrativa di risolvere problemi transnazionali. La sfida, di conseguenza, è duplice: da una parte, quella di creare nuovi poteri pubblici transnazionali; d'altra parte, di renderli responsabili nei confronti di nuove sfere pubbliche transnazionali.⁷⁴

In questa visione, l'importante differenza tra pubblici "deboli" e pubblici "forti", che la Fraser aveva formulato nel suo articolo del 1992, viene smussata a favore del secondo tipo di luogo comunicativo, quello parlamentare o comunque istituzionalizzato, dotato di potere amministrativo, decisionale (e coercitivo).⁷⁵ In questo modo però, sostenere la necessità del darsi di luoghi *istituzionali* cui può ancorarsi una sfera pubblica che voglia influire sulla realtà conduce a far coincidere, o perlomeno a sovrapporre, la condizione di possibilità di un'efficace sfera pubblica transnazionale con la condizione di possibilità dell'instaurazione di ordini democratici al di là e al di sopra dei confini nazionali.

È vero che Habermas non intende procedere all'istituzionalizzazione della sfera pubblica;⁷⁶ tuttavia, interpretarla dal punto di vista del fabbisogno di legittimazione democratica da parte della società cosmopolitica rende possibile un certo scivolamento verso una sua concezione più istituzionalista-positiva che critico-negativa. Questo diviene più chiaro se si considera soprattutto il modo in cui Habermas imposta il suo tentativo di ricostruire su scala globale le condizioni per la cosiddetta "civilizzazione

⁷¹ J. Habermas, 1988c, p. 625; tr. it. p. 96.

⁷² *Ivi*, p. 626; tr. it. p. 98, cors. mio. Si legga anche "i discorsi non governano: producono un potere comunicativo che non sostituisce quello amministrativo, bensì può soltanto influenzarlo. Quest'influsso si limita alla creazione e al ritiro della legittimazione." (J. Habermas, 1990, p. 44; tr. it. p. XXXVIII).

⁷³ Cfr. L. McLaughlin, 2004, p. 168.

⁷⁴ N. Fraser, 2008, p. 98.

⁷⁵ Cfr. anche J. Bohman, 1997, p. 197; J. Bohman, 2004, p. 148.

⁷⁶ Cfr. per es. J. Habermas, 1992, pp. 435-436; tr. it. pp. 427-428; J. Habermas, 2005, p. 356; tr. it. p. 246.

giuridica della violenza inter-statale”,⁷⁷ cioè per una “società mondiale democraticamente costituita” in assenza di “governo mondiale centralizzato”. Lo schizzo habermasiano mette capo a un complesso sistema globale a più livelli, che essenzialmente distingue tra un’“organizzazione mondiale *sovrana*”, specializzata nelle funzioni di tutela della pace e affermazione dei diritti umani,⁷⁸ e un piano di “sistemi negoziali *transnazionali*”, che si occupano di problemi di “politica interna mondiale” come il superamento dei dislivelli di tenore di vita e l’intervento sugli squilibri ecologici, ma anche quello di “dare vita a una intesa interculturale finalizzata a un’effettiva parità di diritti nel dialogo tra le civiltà mondiali.”⁷⁹ Su entrambi i piani, devono essere considerati come attori in gioco, e quindi come soggetti di una futura possibile costituzione mondiale, sia gli stati-nazione – che non devono rinunciare allora al monopolio della forza su cui si fonda il potere politico domestico⁸⁰ – sia gli individui – che a loro volta devono essere considerati *e* cittadini di uno stato *e* cittadini del mondo.⁸¹

Ciò che interessa Habermas è soprattutto come concettualizzare e come ottenere la *legittimità* delle decisioni che vengono prese nei sistemi di negoziazione e decisione al di là degli schemi organizzativi statali. Egli si chiede quali condizioni devono essere soddisfatte affinché l’autocomprensione degli attori globali possa trasformarsi in modo che ciascuno stato (o coalizione sovrastatale) possa realisticamente sentirsi parte di una comunità, tenuta insieme da processi di comprensione reciproca e attenzione per l’interesse dell’altro e per il bene generale.⁸² La legittimità delle strutture e procedure giuridiche e politiche su scala transnazionale è strettamente dipendente dunque dal darsi di forme di *solidarietà* al di là e al di sopra dei confini nazionali.⁸³ Per questo, la forza legittimante della procedura democratica necessita l’istituzionalizzazione dei flussi comunicativi, che hanno luogo spontaneamente nelle arene discorsive transnazionali, in processi politici di cui può essere garantita, secondo diverse procedure, un’accessibilità il più possibile allargata. In questo contesto, tali flussi comunicativi sono dunque presentati

⁷⁷ J. Habermas, 2011b, p. 38.

⁷⁸ J. Habermas, 2005, pp. 334-336; tr. it. pp. 223-225.

⁷⁹ *Ivi*, 2005, p. 346; tr. it. p. 235. Mentre l’organizzazione mondiale è costruita in modo gerarchico, e può impiegare il diritto coercitivo per i suoi membri, le forme di interazione vigenti sul piano transnazionale sono forgiate in modo gerarchico (J. Habermas, 2007, p. 444).

⁸⁰ J. Habermas, 2011b, p. 39; cfr. nel contesto dell’Unione Europea: *Ivi*, pp. 44-45.

⁸¹ J. Habermas, 2007, p. 448 e seg.

⁸² J. Habermas, 1998, p. 165; tr. it. p. 98.

⁸³ “Questa espansione sovranazionale della solidarietà tra cittadini di uno stato è un processo di apprendimento che potrebbe compiersi solo in un contesto comunicativo adeguatamente allargato. Questo spazio può sorgere solo nel corso di una simultanea *apertura* delle sfere pubbliche nazionali *l’una per l’altra*. Per una tale *transnazionalizzazione delle sfere pubbliche nazionali esistenti* non abbiamo bisogno di un altro medium, bensì di un’altra prassi dei media esistenti.” (J. Habermas, 2011b, p. 47)

come necessari all'implementazione del progetto di una democratizzazione degli istituti giuridici e politici al di là e al di sopra dello stato-nazione – progetto che fallirebbe se fosse sostenuto solo da élites politiche.⁸⁴ Si legga il seguente passaggio, che mette bene in luce quale sia il ruolo assegnato alla sfera pubblica da una teoria discorsiva della costellazione post-nazionale:

Nel nostro contesto non si tratta della questione empirica di quanto forte sia effettivamente la pressione di legittimazione che un'opinione pubblica creata dai media e dalle organizzazioni non governative, e mobilitata dai movimenti sociali e politici, esercitata sulla politica dell'Onu e sulle decisioni dei tribunali internazionali. Si tratta piuttosto della questione teorica se la formazione di un'opinione globale in una sfera pubblica informale possa, *senza i mezzi costituzionali istituzionalizzati* per la conversione in potere politico dell'influsso prodotto comunicativamente, fornire una sufficiente integrazione alla società cosmopolitica, e una sufficiente legittimazione dell'Onu.⁸⁵

In questo passaggio, lo scivolamento verso una concezione istituzionalista-positiva della sfera pubblica sembra evidente.

Ora, in che senso questa concezione di un'*Öffentlichkeit* transnazionale non è del tutto soddisfacente in un'ottica di critica radicale? Se si argomenta sostenendo che la legittimità di un ordine politico viene a dipendere da una sfera pubblica sufficientemente "sana",⁸⁶ ciò che viene sottolineato è soprattutto la funzione legittimante della pubblicità. In questo modo, ciò che deve essere legittimato, l'ordine democratico mondiale, tende a essere considerato la ragione di esistenza della sfera pubblica, addirittura la sua condizione di pensabilità. In altre parole: se non si argomentasse a favore della necessità di un ordine democratico su scala post-nazionale, non sarebbe neppure necessario teorizzare una sfera pubblica su scala post-nazionale.

Se si pensa che la ragione d'esistenza di un'autentica *Öffentlichkeit* transnazionale sia il darsi di una qualche forma di democrazia sovrastatale, è facile inoltre scivolare in forme di scetticismo nei suoi confronti (certo uno scetticismo più sfumato rispetto a quello realista). Bohman, a questo proposito, argomenta nel modo seguente: data l'attuale fattuale mancanza di soddisfacenti sovra-istituzioni giuridiche e politiche democratiche, le forme emergenti di comunicazione globale possono, nella più ottimistica delle ipotesi,

⁸⁴ J. Habermas, 1998, pp. 166-168; tr. it. pp. 99-101.

⁸⁵ J. Habermas, 2004, p. 141; tr. it. p. 138.

⁸⁶ "Per una concezione normativa della teoria della democrazia, sussiste una fondamentale connessione tra democrazia, sfera pubblica e legittimità. Senza adeguate procedure democratiche e una sfera pubblica adeguata nessun ordine politico può valere come legittimo nel senso di degno di riconoscimento. In altre parole: per poter valere come legittimi in senso normativo, gli ordini politici vincolanti e le decisioni a livello internazionale necessitano di una partecipazione democratica ai processi decisionali e una deliberazione pubblica." (P. Nanz, J. Steffek, 2007, p. 94). Cfr. anche J. Habermas, 2007, p. 453; J. Habermas, 2008a, p. 164.

dare vita a forme di pubblicità sporadiche e casuali, meri aggregati di opinioni generaliste e astratte, che possono al massimo costituire un network di discorsi labili e cangianti, ma non uno spazio o una sfera in cui i partecipanti sono impegnati a riconoscersi (o rifiutarsi) l'un l'altro sulla base di buoni argomenti.⁸⁷

Ciò che è problematico in questo tipo di scetticismo, per quanto concerne la linea argomentativa seguita in questo lavoro, consiste nel fatto che la caratterizzazione della sfera pubblica in funzione del fabbisogno di legittimazione dell'ordine cosmopolitico immaginato Habermas, rischia di mettere in secondo piano, o addirittura di dimenticarsi, del suo potenziale critico-negativo. Da un punto di vista normativo che sarà meglio specificato in seguito, l'*Öffentlichkeit* non ha solo il ruolo di contribuire alla legittimità delle istituzioni democratiche, ma anche quello di esaminarle criticamente, svelandone insufficienze e contraddizioni.

È vero che la funzione legittimante non è del tutto scollegata da quella critica, anzi. Una norma, un'istituzione, un ordine politico possono dirsi legittimi se sono, in un certo momento storico-geografico, almeno in linea di principio in grado di resistere a ogni possibile critica; questo significa però che, per continuare a valere come legittimi, tutte le norme, istituzioni e ordini storici devono, sempre in linea di principio, rimanere aperti nei confronti di ogni nuova possibile obiezione. Tuttavia, la funzione legittimante non deve essere confusa o sovrapposta a quella critica: la prima definisce la sfera pubblica, sia sul piano domestico che su quello globale, come una risorsa per *guadagnare* la legittimità dell'ordinamento democratico; la seconda invece è orientata alla *problematizzazione* di ogni ordinamento storicamente dato, più o meno democratico. Se si vuole salvaguardare teoreticamente la possibilità di questa seconda funzione, il rapporto d'implicazione reciproca tra la legittimità delle istituzioni democratiche e il potere comunicativo racchiuso nella sfera pubblica deve essere sciolto.

6.3 *Diagnosi transnazionali*

Se si vuole fare dell'idea di *Öffentlichkeit* una categoria chiave per un paradigma critico applicabile alla costellazione post-nazionale, la via che si vorrebbe qui provare a tracciare

⁸⁷ Cfr. J. Bohman, 1998, pp. 212-213.

richiede di recuperare quella caratterizzazione dialettica che Habermas aveva assegnato alla sfera pubblica in *Strukturwandel*.

Un tale approccio non intende cioè seguire in toto quello dell'illuminismo kantiano-cosmopolita, secondo il quale l'*Öffentlichkeit* costituirebbe una sorta di "posizione strategica dalla quale esaminare la società civile".⁸⁸ Se da una parte la sfera pubblica rappresenta *il luogo in cui si concretizzano le risorse critiche* dell'agire comunicativo, essa deve essere allo stesso tempo esaminata come struttura di riproduzione del dominio (qualsiasi sia la definizione che qui si potrebbe assegnare al concetto di "dominio").

Come suggerisce Fraser:

Da una parte, si dovrebbe evitare un approccio empiricista che semplicemente adatti la teoria alle realtà esistenti [...]. Dall'altra parte, si dovrebbe evitare un approccio esternalista che invoca una teoria ideale per condannare la realtà sociale [...]. L'alternativa piuttosto è un approccio teoretico-critico che cerchi di collocare gli standard normativi e le possibilità politiche di emancipazione esattamente all'interno la costellazione che si dispiega storicamente.⁸⁹

L'approccio teorico-critico è possibile proprio perché, come annota Bohman, "l'uso pubblico della ragione" è di tipo *riflessivo*: il suo uso nelle pratiche comunicative rende possibile smascherare i limiti e i meccanismi coercitivi insiti proprio nella ragione e nei processi razionali.⁹⁰ Come si ripromette Habermas stesso, dunque, "la decifrazione teoretico-discorsiva del senso democratico delle istituzioni dello Stato di diritto deve essere integrata dall'esame critico dei meccanismi, attivi nelle democrazie di massa, di alienazione dei cittadini dal processo politico."⁹¹

Per quanto Habermas abbia voluto formalmente mantenere questa doppia struttura della sfera pubblica fino nei suoi scritti più recenti,⁹² non si può negare che, soprattutto in questi ultimi, il lato storico dell'analisi, quello spendibile per una pratica diagnostica e critica, venga trascurato rispetto a quello normativo. Come ha rilevato Postone già in *Strukturwandel*, la concezione dualistica habermasiana presenta un'inconciliabile tensione interna, che conduce a un'illegittima sovrapposizione del piano normativo con quello storico della ricostruzione. Nella misura in cui viene *attribuito* uno statuto normativo *universalistico* a ideali storicamente costituiti (in questo caso, l'ideale di una sfera pubblica liberale borghese), oppure tenta di *fondare ontologicamente* gli ideali nella natura della vita

⁸⁸ D. Held, 2010, p. 41.

⁸⁹ N. Fraser, 2008, p. 77. Cfr. anche B. Peters, 2001, p. 655.

⁹⁰ J. Bohman, 1997, p. 184.

⁹¹ J. Habermas, 1990, p. 43; tr. it. p. XXXVI.

⁹² J. Habermas, 2008a, pp. 179-184.

sociale, questa concezione indebolisce l'approccio storico in favore di quello normativo.⁹³ A conferma del rilievo di Postone, si legga la seguente nota habermasiana: "l'idea deve poter fare *affidamento*, nel mondo, su una *compiacenza* empirica".⁹⁴

Questa fiducia habermasiana che il piano socio-ontologico⁹⁵ possa in effetti "compiacere", confermandolo, il piano ideal-normativo⁹⁶ è propriamente ciò che deve essere evitato se si vuole recuperare l'ispirazione critico-negativa del concetto di *Öffentlichkeit*.

Come interpretare e rielaborare il rapporto di tensione tra il piano ideal-normativo e quello empirico-storico dell'analisi, dunque, senza causare un deflazionamento dell'intento diagnostico-critico che la concezione habermasiana dell'*Öffentlichkeit* racchiude in sé?

Cerchiamo per prima cosa di ricapitolare e rielaborare le caratteristiche dell'idea normativa di una sfera pubblica *critica* su scala transnazionale – o per meglio dire, le condizioni di possibilità di una tale sfera.

- *Molteplicità*. Dal momento che la questione della *diversità* culturale, politica, sociale ed economica è diventata particolarmente urgente e spinosa in contesti transnazionali, se già non lo è sempre stata in contesti nazionali, bisogna raffigurare la sfera pubblica come una composizione, o meglio intersecazione, di pubblici diversi. Una tale normatività basata sulla molteplicità e differenziazione raccoglie la critica che Fraser, com'è noto, aveva mosso a *Strukturwandel*: secondo la filosofa americana, una concezione della sfera pubblica al singolare ne neutralizza il potenziale critico dal momento che non riesce a prestare voce a coloro che rimangono esclusi dall'unico pubblico "ufficiale" (dominante o egemone) – nel caso della sfera liberale borghese del primo Habermas, si trattava dei pubblici "subalterni" dal punto di vista economico, razziale e di genere, ma anche dei gruppi culturalmente differenti.⁹⁷

Accettando di buon grado questa critica, scrive Habermas nella Prefazione alla nuova edizione di *Strukturwandel*: "è un errore parlare di pubblico al singolare. [...] l'immagine cambia se si fanno i conti fin dal principio con sfere pubbliche in concorrenza, tenendo così conto della dinamica dei processi di comunicazione esclusi dalla sfera pubblica

⁹³ M. Postone, 1992, pp. 167-168.

⁹⁴ J. Habermas, 2005, p. 345; tr. it. p. 234, trad. modificata.

⁹⁵ *Ivi*, p. 346; tr. it. p. 235.

⁹⁶ Honneth parla a questo proposito di una "*congruenza* storica tra principi di giustizia guadagnati in modo indipendente", cioè tramite una strategia argomentativa quasi-trascendentale, e "gli ideali normativi" che valgono fattualmente nelle società moderne, ovvero di una "congruenza tra ragione pratica e società esistente" (A. Honneth, 2011, pp. 21-22).

⁹⁷ N. Fraser, 1992, pp. 122-126.

dominante.”⁹⁸ La sfera pubblica non è dunque costituita da un singolo pubblico unitario, che condivide gli stessi obiettivi e le stesse strategie critiche, è orientata secondo gli stessi parametri, criteri, linguaggi, valori, credenze e rappresentazioni etico-politiche, bensì può essere pensata come una molteplicità di arene (nazionali, ma anche locali o transnazionali), costitutivamente aperte le une alle altre.

Per quanto negli ultimi scritti habermasiani possono essere rinvenute indubbe indicazioni in questo senso,⁹⁹ continua comunque a riaffiorare tra le sue pagine l’idea di un’unica sfera pubblica mondiale, una sorta di *super pubblico* che si erge al di sopra dei contesti nazionali e interviene criticamente su questi.¹⁰⁰ Al contrario di una tale visione, che struttura un rapporto di verticalità tra il piano post-nazionale e quello nazionale, si vorrebbe qui suggerire una visione orizzontale, che permette di parlare solo di sfere pubbliche *al plurale*, sfere radicate in contesti diversi e quindi esse stesse molto diverse fra loro, che non escludono però mai la possibilità di un’interrelazione costituita da forme di apprendimento ma anche critica *reciproca*.

- *Conflittualità*. Le pratiche discorsive che connettono queste forme di pubblicità dispersa e decentrata¹⁰¹ devono essere pensate in una forma agonistica e conflittuale. È questa infatti la condizione per tenere fede alla molteplicità di cui sopra, evitando così che l’indomito potenziale critico e trasgressivo delle sfere pubbliche venga cristallizzato nell’imposizione di una visione, un’opinione pubblica, un ordine normativo dominante – una cristallizzazione che violerebbe inoltre, ovviamente, le condizioni ideali esplicitate nel punto seguente.

Una caratterizzazione agonistica dell’*Öffentlichkeit* non deve essere considerata in antitesi con quello che è allo stesso tempo il contrassegno costitutivo e l’imperativo della prassi comunicativa e discorsiva, ovvero l’orientamento all’intesa. Se la “libertà comunicativa” deve essere definita come la possibilità di prendere posizione nei confronti dell’asserzione di qualcuno che ci sta di fronte, cioè nei confronti della pretesa di validità avanzata e

⁹⁸ J. Habermas, 1990, p. 15; tr. it. p. XI. Habermas fa questo appunto sotto sollecitazione diretta della Fraser: i contenuti dell’articolo in cui quest’ultima discute criticamente le prime posizioni di Habermas sulla sfera pubblica erano stati anticipati durante il convegno organizzato nel 1989 in onore della traduzione in inglese di *Strukturwandel*, cui anche Habermas aveva partecipato. Gli atti del convegno si trovano raccolti in C. Calhoun, 1992.

⁹⁹ “Nell’orizzonte di una società cosmopolita le sfere pubbliche nazionali non rimangono chiuse le une nei confronti delle altre” (J. Habermas, 2007, p. 436). Oppure: “La soluzione non è la costruzione di una sfera pubblica sovra-nazionale, ma la *transnazionalizzazione* delle sfere pubbliche nazionali esistenti.” (J. Habermas, 2008a, p. 191). Cfr. anche I. M. Young, 2007, pp. 150-154. Si veda come questa apertura reciproca tra diversi discorsi e sfere pubbliche implichi, in Habermas, una critica al modello foucaultiano, che secondo Habermas impedirebbe di pensare non solo l’intesa, ma nemmeno una comunicazione tra voci dominanti e voci dissenzienti, J. Habermas, 1990, p. 20, tr. it. pp. XV-XVI.

¹⁰⁰ Cfr. J. Habermas, 2004, p. 125; tr. it. p. 119; J. Habermas, 2005, p. 355; tr. it. p. 243.

¹⁰¹ J. Bohman, 2004, p. 145.

dipendente dal riconoscimento intersoggettivo, e se questa libertà viene assunta all'interno della sfera pubblica nella sua "forma anarchica, sovversiva",¹⁰² essa consiste esattamente nella libertà di rifiutare la pretesa di validità, di contestarne le ragioni in sua difesa, di dissentire.

Come spiega bene Peters: "l'idea della deliberazione pubblica è quella di pervenire al consenso passando attraverso il dissenso. La critica e la problematizzazione appartengono al discorso (*Diskurs*) tanto quanto il tentativo di una risoluzione razionale del dissenso."¹⁰³ Habermas stesso sostiene che la sfera pubblica, almeno nella sua versione "debole", sia un luogo "ricco di conflitti non meno che di forme di vita generatrici di senso"¹⁰⁴ – conflitti che devono essere mediati attraverso strumenti razionali-discorsivi per evitare che conducano a forme distruttive, mute e inutili di violenza.¹⁰⁵

- *Idealità*. Infine, le condizioni per una sfera pubblica transnazionale critica sono condizioni ideali strettamente *controfattuali*: nessun argomento e nessun soggetto può essere escluso dalla discussione pubblica; la discussione deve essere libera da ogni forma di coercizione, manipolazione, regolamentazione irriflessa; ogni partecipante alla discussione deve essere libero di prendere criticamente posizione nei confronti delle asserzioni di qualsiasi altro partecipante. Si tratta, a ben vedere, delle stesse condizioni di pensabilità del *Diskurs* morale che coincidono con le *pretese dell'universalismo*, della *non-esclusività* e della *libertà dal dominio* (cfr. capitolo 4). All'interno di un discorso che si

¹⁰² P. Niesen, 2007, pp. 11-13.

¹⁰³ B. Peters, 2001, p. 665.

¹⁰⁴ J. Habermas, 1992, p. 374; tr. it. p. 365; cfr. anche *Ivi*, pp. 462-463; tr. it. pp. 453-454. Questa terza caratteristica della sfera pubblica transnazionale, che richiederebbe specificazioni ulteriori, condivide in parte l'idea normativa di un ordine mondiale multipolare come quello suggerito da alcuni teorici realisti contemporanei (cfr. per es. C. Mouffe, 2005), senza tuttavia accettare la presupposizione ontologica e antropologica di un sistema politico *unicamente e necessariamente* strutturato secondo conflitti e meccanismi di esclusione o prevaricazione egemonica (cfr. M. Thaler, 2010). Per una critica ai presupposti essenzialistici riguardo la natura umana, la natura degli stati e del sistema interstatale in certe correnti del realismo cfr. R. Cox, 1981, p. 211 e seg.

¹⁰⁵ La furia devastatrice delle proteste che hanno infiammato Londra e altre città inglesi nell'estate 2011 può essere interpretata come la conseguenza della mancanza di un progetto politico di cambiamento (più o meno rivoluzionario) maturo e strutturato, e questa mancanza a sua volta può essere riportata all'impossibilità "oggettiva" (cioè non dipendente dalle capacità "soggettive" di gruppi sociali specifici) nella società contemporanea di articolare discorsivamente critiche e alternative radicali. I *rioters* non avanzano nessuna pretesa di giustizia, non chiedono nulla, non dicono nulla: in questo modo criticano, molto più radicalmente, *l'impossibilità* stessa, in questo contesto, di avanzare certe pretese, di usare strumenti razionali, di accedere a discorsi condivisi sul "bene" pubblico. Non si tratta, inoltre, soltanto di una critica all'esclusione dalla sfera pubblica (britannica ed europea) di una certa "classe" sociale (giovani disoccupati, immigrati, di colore), ma ancora più gravemente, dell'impossibilità di poter articolare in questo momento nella sfera pubblica un discorso adeguato a capire, interpretare, discutere soluzioni riguardo la profonda crisi economica e politica attuale.

muove sul piano di una costellazione post-nazionale, scrive ora a questo proposito Habermas:

È esattamente il nucleo universalistico della democrazia e dei diritti umani che proibisce la loro imposizione unilaterale col ferro e col fuoco. La pretesa di validità universalistica che l'Occidente collega ai propri 'valori politici fondamentali', ossia alla procedura di autodeterminazione democratica e al vocabolario dei diritti umani, non va confusa con la pretesa imperiale che la forma di vita e la cultura politica di una data democrazia [...] diventi un modello al quale tutte le società debbano ispirarsi. [...] l'idea che la modernità ha di sé è ispirata a un universalismo egualitario che spinge al decentramento della prospettiva che ha ciascuna delle parti in causa: esso obbliga a derelativizzare la propria visuale. [...] La razionalità del diritto naturale moderno non si realizza in 'valori' che si possono acquistare, distribuire globalmente ed esportare in tutto il mondo come merci. I 'valori' – anche quelli che possono contrarre su riconoscimento globale – non sono sospesi nel vuoto bensì acquistano carattere vincolante solo nelle pratiche e negli ordinamenti normativi di determinate forme culturali di vita.¹⁰⁶

Secondo il meccanismo habermasiano che ormai conosciamo, una tale controfattualità ha allo stesso tempo però una dimensione *fattuale*: le condizioni idealizzanti agiscono come *presupposti inevitabili*, e quindi in un certo *senso fattualmente dati*, di certe pratiche comunicative, in questo caso quelle pratiche in cui vi siano almeno due soggetti impegnati in pratiche discorsivo-critiche riguardo a questioni non confinate in senso geografico-politico.

Proprio nel contesto della teorizzazione post-nazionale di una costituzione giuridico-politica per la “società mondiale”, Habermas fornisce quella che forse è la sua più limpida spiegazione della concezione di un ideale-controfattuale strettamente intrecciato alla realtà fattuale della società, inevitabilmente da pensarsi insieme ad essa:

Le idee trovano *un accesso alla realtà sociale* attraverso le inevitabili *presupposizioni idealizzanti* delle nostre pratiche quotidiane, e conquistano in questo modo poco appariscente la forza di resistenza *dei fatti sociali*.

Tuttavia:

le idee dispiegano la loro efficacia solo a partire dalle presupposizioni idealizzanti di pratiche stabilite e divenute abituali. Solo quando le pratiche hanno trovato una presa per esempio nelle istituzioni costituite giuridicamente, le finzioni o presupposizioni, che operano con esse, devono essere prese sul serio.¹⁰⁷

Se questo intreccio tra realtà e idealità viene pensato in riferimento alla sfera pubblica (transnazionale) intesa come luogo della critica, dovrebbe diventare più chiara

¹⁰⁶ J. Habermas, 2004, p. 39; tr. it. p. 15.

¹⁰⁷ J. Habermas, 2005, p. 347; tr. it. p. 237.

l'obiezione, svolta nel capitolo precedente, contro *l'istituzionalizzazione* delle presupposizioni idealizzanti. Tali presupposti possono già contare, a ben vedere, su una certa dimensione di realtà in quanto presupposizioni *inevitabilmente all'opera* in quelle pratiche comunicative e discorsive da cui le dinamiche sociali e politiche non possono prescindere. Se esse abbandonano però la dimensione puramente controfattuale per farsi istituzione fattuale, allora quest'ultima non può essere intesa come garanzia di validità della critica, bensì deve essere messa essa stessa, all'eventualità, sotto il torchio critico. Nelle pagine da cui è tratto il precedente passaggio, Habermas non si riferisce direttamente alle sfere pubbliche ma alle Nazioni Unite: esse sono viste come l'istituzione che al meglio rappresenta la suddetta tensione tra idealità e realtà. La commissione voluta da Kofi Annan per mettere in atto le riforme che soprattutto hanno affascinato Habermas¹⁰⁸ si appoggia a quanto sostenuto un anno prima dalla relazione dell'High-Level Panel dell'ONU, ove si legge: "le Nazioni Unite non erano mai state intese come un esercizio utopico. Esse volevano essere un sistema di sicurezza collettivo funzionante." Questo implica l'esercizio della forza, ma anche un sistema multilaterale di controllo e reciproca limitazione:

nel confrontarsi con la questione della riforma delle Nazioni Unite è importante oggi come nel 1945 *combinare il potere con i principi*. Raccomandazioni che ignorano di sottolineare le realtà del potere saranno destinate al fallimento o all'irrilevanza; ma raccomandazioni che riflettono semplicemente nude distribuzione di potere e non fanno sforzi di rafforzare i principi internazionali sono difficilmente adatti a cogliere l'estesa aderenza richiesta per trasformare il comportamento internazionale.¹⁰⁹

Questo passaggio sembra essere concettualmente in perfetta sintonia con la doppia concezione del diritto elaborata da Habermas già in *Faktizität und Geltung*, divisa appunto tra "principi e potere", ovvero tra la forza della validità (legittimità) e il valore della forza (legalità). Proprio in quanto le nazioni Unite non sono meramente un'idea, ma una realtà che si costituisce di rapporti di forza, si riproduce mediante agire strategico e utilizza in modo settoriale e strumentale i principi che ne costituiscono l'infrastruttura normativa, essa non può essere però neppure considerata la garanzia fattuale del piano ideale, ovvero, non possono rappresentare la realizzazione, "il contenuto di realtà" del progetto cosmopolitico kantiano.¹¹⁰

¹⁰⁸ Cfr. K. Annan, 2005.

¹⁰⁹ United Nations, Report of the Secretary-General's High-level Panel on *Threats, Challenges and Changes*, 2004, p. 4; cors. mio.

¹¹⁰ J. Habermas, 2005, p. 347; tr. it. p. 237.

Anche le sfere pubbliche transnazionali, che s'intersecano tra di loro sempre in modi nuovi e imprevedibili, poggiano su un insieme di principi e allo stesso tempo riflettono costellazioni di potere. Se i discorsi critici che hanno luogo nelle *Öffentlichkeiten* sono da pensare secondo le tre indicazioni tratteggiate qui sopra, ci resta ancora da capire, dal punto di vista formale, quale sia l'oggetto di tali discorsi.

Proprio perché non abbiamo a che fare con un'unica sfera pubblica sovra-nazionale, i cui partecipanti discutono unitariamente, guidati da interessi, linguaggi, norme, credenze comuni e condivise, una teoria (della) critica su scala globale tradirebbe se stessa se provasse a definire, in generale e in astratto, i temi che devono essere dibattuti. Come spiegava Fraser già nel 1992, essi vengano a essere decisi “precisamente attraverso contestazione discorsiva”,¹¹¹ e all'interno di concrete pratiche discorsivo-critiche, che sbocciano in un determinato segmento di *Öffentlichkeit* e hanno a che fare con una determinata rosa di problematiche, interessi, strategie – un segmento che deve essere pensato come costitutivamente aperto nei confronti della dimensione transnazionale, ovvero di tutte le altre sfere pubbliche che possono intersecarsi ad esso.

Nonostante una tale prospettiva contestualista – che diviene possibile proprio sulla base delle coordinate normative-controfattuali del paradigma transnazionale della sfera pubblica –, è forse possibile trovare un denominatore comune per tutte le pratiche critiche pubbliche: ognuna di esse, infatti, si accinge a tematizzare e problematizzare nient'altro che un'altra pratica discorsiva, ovvero una certa modalità di riproduzione discorsiva di una certa costellazione di norme, credenze, significati, procedure di azione, che dà una certa forma al sistema socio-politico di riferimento. Queste pratiche discorsive, che strutturano, riproducono e rafforzano alcune forme di consenso, sono collocate proprio all'interno della sfera pubblica. Si vorrebbe dunque suggerire che il vero indirizzo polemico della prassi critica pubblica è costituito dall'*Öffentlichkeit* stessa.

In questo modo, come si vede, è possibile recuperare l'ispirazione dialettica di *Strukturwandel* – secondo la quale la sfera pubblica sarebbe, insieme, critica dell'ideologia e conformazione ideologica essa stessa – anche all'interno di un paradigma critico transnazionale. Il lato storico-empirico di quest'ultimo riceverebbe inoltre in questo modo una considerazione maggiore.

Se da un punto di vista normativo-controfattuale la sfera pubblica – o meglio, l'insieme delle diverse sfere pubbliche che s'intersecano in modi imprevedibili e continuamente ridispongono i propri confini – può essere definita come il luogo in cui

¹¹¹ N. Fraser, 1992, p. 129.

diviene possibile pensare all'incarnazione fattuale della prassi critica, d'altra parte, ogni pubblicità concreta è una situazione storica costituita da discorsi che riproducono strutture egemoniche di potere, rapporti gerarchici, relazioni di dominio, in modo più o meno già giuridicamente organizzato all'interno dei corpi sovra- e trans-nazionali già esistenti. Dal punto di vista di un'analisi storico-critica empirica, dunque, è possibile riallacciarsi all'obiezione "realista" trattata in precedenza, un'impostazione che del resto non è del tutto estranea neppure all'Habermas del dopo-*Strukturwandel*: "ci si può chiedere fino a che punto siano autonome nel pubblico le prese di posizione sì/no, ossia fino a che punto queste prese di posizione rispecchino il libero maturare di una convinzione piuttosto che giochi di potere più o meno nascosti."¹¹²

Un approccio critico a livello globale che voglia esercitarsi in modo più radicale rispetto a quanto proposto da allievi habermasiani come Linklater e Müller deve dunque provare a combinare la prospettiva normativa con quella empirica in modo da evitare una lettura troppo ottimistica e conciliatoria delle realtà internazionale. Questo significa che ogni pratica comunicativa e deliberativa, più o meno istituzionalizzata in strutture giuridiche e politiche, che prende corpo di fatto in processi transnazionali, non può essere a priori sottratta a uno sguardo realistico-scettico – anche se allo stesso tempo non si può escludere che orientamento all'intesa, solidarietà e pretese di giustizia costituiscano fattori determinati – in altre parole, che la razionalità comunicativa costituisca una mano (visibile) nel corso dei processi storici. Secondo il punto di vista normativo-controfattuale sopra presentato, non si può allora prescindere da un certo riferimento alla ragione se si vuole comprendere, ma soprattutto criticare e modificare, le dinamiche storico-politiche anche al di là di un paradigma westfaliano.

Se si vuole disporre di una teoria critica delle relazioni internazionali, o quanto meno di una teoria critica che non si arresti ai confini nazionali, questa prospettiva normativa non è però sufficiente, ma deve essere integrata da un punto di vista storico più robusto rispetto a quello habermasiano, che conceda uno spazio più consistente a uno scetticismo di tipo realista¹¹³. Per sostenere questo punto di vista c'è bisogno di ricostruire quella "cornice storica" che secondo Cox è formata da modelli di pensiero, condizioni materiali e istituzioni in cui le pratiche e azioni intersoggettive prendono forma: la cornice non determina meccanicamente le azioni ma è il suo "contesto di *habits*, pressioni, aspettative e costrizioni". Tale cornice deve essere studiata nei suoi conflitti e tensioni interne, e

¹¹² J. Habermas, 1992, p. 434; tr. it. p. 444.

¹¹³ Mi riferisco qui a un certo tipo di realismo, cfr. per es. R. Cox, 1981; R. Cox, 2001; R. Cox, 2002.

nelle sue crepe che aprono a cambiamenti, ma anche nei modi in cui essa provvede a modellare, nelle diverse coordinate spazio-temporali, la stessa teoria e prassi critica.¹¹⁴

In questo paradigma, una diagnosi critica delle sfere pubbliche transnazionali si ripromette di indagare, per esempio, come, perché e da chi uno specifico segmento di pubblicità viene manipolato – ad esempio come, perché e da chi viene regolato l'accesso a tale segmento¹¹⁵; quali sono gli interessi egemonici in gioco e come sono suddivisi secondo quali super-potenze: nazionali, cioè statali, sovranazionali, cioè alleanze più o meno temporanee tra stati, transnazionali, altre potenze, come quelle economiche – ad es. multinazionali – i cui confini sono diversi da quelli politici; come le organizzazioni e istituzioni, civili, economiche e/o politiche, già esistenti sul piano globale, (ONU, NATO; varie entità dell'UE, organizzazioni no-profit, tribunali e corti internazionali, WTO, Banca Mondiale, G8, G11, G20 etc.) sono di fatto influenzate da, o influenzano le sfere pubbliche.

Una diagnosi critica orientata da tale prospettiva realista è necessaria se non si vuole cadere nell'errore idealista di assumere che la realtà delle relazioni sociali e (geo)politiche su scala internazionale sia *di fatto* già regolata da razionalità e moralità discorsive, allentando la severità dell'analisi per cadere in una legittimazione distorta e irriflessa dello status quo.

Un tale rifiuto della tendenza all'idealizzazione del reale non deve però condurre al suo opposto, ovvero alla separazione astratta tra ideale e reale, tra un ideale che viene fatto valere come punto di vista normativo e un reale da redimere.

L'articolo di Habermas apparso il 29.04.1999 su *Die Zeit*, tre settimane dopo l'inizio dell'intervento NATO in Kosovo, è da considerarsi esemplare per questo secondo tipo di prospettiva normativista. Nel pezzo in questione – che ha rappresentato una voce autorevole ed *egemone* nella sfera pubblica tedesca ed europea di allora – Habermas cerca di procurare una *legittimazione* del sanguinoso intervento bellico della NATO, *che non aveva ancora ricevuto il mandato dell'ONU*, su basi *unicamente* morali (in una battuta, la difesa dei diritti umani minacciati dal nazionalismo di Milosevic). Così facendo Habermas cade in contraddizione con almeno due assunti della sua stessa teoria politica discorsiva: innanzitutto, nella misura in cui cerca di aggirare la tesi della separazione tra discorso politico (in questo caso, un discorso che conduce alla *decisione* pratico-fattuale di entrare in guerra) e discorso morale (un discorso che *legittima teoricamente* un certo set

¹¹⁴ R. Cox, 1981, p. 217.

¹¹⁵ T. McCarthy, 2001, p. 671.

astratto di diritti umani). In secondo luogo, l'articolo mette in discussione la coappartenenza di legalità e legittimità, ovvero il fatto che un'azione politica può dirsi legittima solo se ha luogo all'interno di una cornice giuridica data e intersoggettivamente accettata. Habermas è consapevole di queste due contraddizioni, ma prova a superarle tramite la tesi dell'"anticipazione" (*Vorgriff*) dell'ordine normativo non ancora dato: fino a quando la cornice giuridica internazionale rimane inadeguata, fino a quando non si istituisce un diritto cosmopolitico, cioè un sistema giuridico in cui i diritti umani riescano a essere implementati secondo un ordine democratico globale, si deve assumere che certi paesi siano moralmente legittimati ad imporre con la forza il punto di vista dell'universalismo giuridico cosmopolita. Quest'ultimo è qui inteso primariamente, appunto, secondo il punto di vista morale e non quello giuridico-politico.¹¹⁶ Habermas sta sostenendo che per giungere alla situazione "normale" (o auspicabile) di una *separazione* tra morale e politica, morale e politica devono essere fatte paradossalmente collidere: la politica deve essere moralizzata (o la morale politicizzata). O detto altrimenti: per ottenere una situazione in cui la tensione tra validità ed efficacia sia una tensione proficua (come quella su scala domestica), una tensione in base alla quale un ordine politico stabile e funzionante sia anche il prodotto di libere pratiche intersoggettive di intesa e dissenso, la "forbice" tra legittimità ed efficacia deve essere chiusa. Come si vede, la tesi dell'"anticipazione" dell'ordine politico giusto tramite una "politica dei diritti umani" imposta con il ferro e il fuoco non è altro che una drammatica contraddizione.¹¹⁷ Tale paradosso mette in scena, in tutta la sua drammaticità, la conseguenza sul piano socio-politico della separazione astratta in sede teorica del piano normativo ideale da quello effettivo reale. È tale separazione, a ben vedere, il fondamento teorico del concetto di "anticipazione": il guadagno di un piano normativo ideale e giusto in sede teorica, cioè in un modo "anticipato", precedente rispetto ai fatti, è proprio ciò che legittima il tentativo di imporre questo piano nella realtà della storia. La violenza unilaterale di questo tentativo di idealizzazione del reale contraddice però *di fatto* la portata morale dell'ideale.¹¹⁸

¹¹⁶ J. Habermas, 2001b, pp. 35-39; tr. it. pp. 18-21.

¹¹⁷ Per una severa critica di parte realista alla contraddittoria posizione Habermas, ma anche a buona parte della *sfera pubblica transnazionale* di allora, cfr. D. Zolo, 2000.

¹¹⁸ Recentemente, Habermas è tornato brevemente sulla questione dell'intervento in Kosovo, facendo parzialmente ammenda con la critica di "queste missioni di polizia condotte come guerre, nelle quali l'esercito traduce la morte e la miseria della popolazione innocente come 'danno collaterale' (Kosovo)". Nello stesso articolo, Habermas ribadisce inoltre il suo tentativo di mettere in relazione il piano ideale con quello reale senza schiacciarli l'uno sull'altro né divaricarli eccessivamente – il tentativo cioè "di non battersi idealisticamente ma in modo svincolato dalla parte degli ipertrofici (*überschießene*) contenuti morali, ma neppure di assumere la cinica posa dei cosiddetti 'realisti'" (J. Habermas, 2011e, pp. 34-35).

6.4 Diagnosi post-secolari

Se la sfera pubblica è un *topos* socio-politico caratterizzato da una costitutiva ambiguità, anche il discorso sul ruolo della religione all'interno della società contemporanea¹¹⁹ – la tematica che ha forse maggiormente interessato Habermas negli ultimi anni – rappresenta un contributo per esplorare e problematizzare ulteriormente un tale luogo. Tematizzando il modo in cui i discorsi religiosi entrano nell'*Öffentlichkeit*, e si costituiscono e sono costituiti in essa, diviene possibile estrapolare, da una prospettiva diversa rispetto a quella analizzata fino a questo momento, il suo potenziale ideal-normativo, ma allo stesso tempo di evidenziarne i limiti intrinseci.

Con il termine “società post-secolare”, introdotto per la prima volta in *Glauben und Wissen*,¹²⁰ viene definita una società “orientata anche epistemicamente alla persistenza delle comunità religiose”¹²¹ – una società cioè in cui la fede non è relegata all'intimità della sfera privata ma fornisce di fatto rilevanti contributi ai processi collettivi di formazione dell'opinione e della volontà. Con ciò ci si riferisce a una situazione epocale in cui il perdurare o il risorgere della coscienza religiosa e di modi della prassi legati ad essa non rappresenta un mero dato di fatto, più o meno auspicabile, bensì assume una dimensione normativa, mettendo a disposizione un potenziale di contenuti cognitivi e pratici di cui appropriarsi in modo riflessivo ma senza pregiudizi. Una società post-secolare acquista un significato normativo in particolare nel riferimento alla *sfera pubblica*: il concetto di *Öffentlichkeit* non è più solo interpretato come il luogo socio-politico di analisi, confronti e critiche tra argomenti e ragioni, ma diviene ora il medium del riconoscimento reciproco dei contributi sia di parte religiosa sia di parte laica a comuni e complementari processi di apprendimento:

Nella coscienza pubblica di una società post-secolare si rispecchia [...] una convinzione normativa che ha conseguenze per il rapporto politico dei cittadini non credenti con quelli credenti. Nella società post-secolare si viene affermando il riconoscimento che la modernizzazione della coscienza pubblica afferra e trasforma riflessivamente, in fasi dislocate, sia le mentalità religiose che quelle secolari. Entrambe le parti, se concepiscono in comune la secolarizzazione della società come un processo di apprendimento

¹¹⁹ Per un'accurata ricostruzione critica di questo tema cfr. G. Cunico, 2009.

¹²⁰ J. Habermas, 2001c.

¹²¹ J. Habermas, 2005, p. 146; tr. it. p. 42.

complementare, possono prendere reciprocamente sul serio, anche per motivi cognitivi, i loro rispettivi contributi sui temi controversi dell'opinione pubblica.¹²²

La tematica religiosa non è una scoperta degli ultimi anni. In alcuni scritti degli anni '70, fino alla stessa *Theorie*, Habermas sottoscriveva la tesi del collasso della religione nella società occidentale moderna, incompatibile con le sue strutture di coscienza individuale e collettiva. Il compiersi del processo di razionalizzazione avrebbe, secondo questa posizione, reso inattuali e inattuabili le pretese della religione di fornire un'interpretazione totalizzante, di giungere a una fondazione ultima e di ricorrere a principi primi originari invalicabili; insostenibile diventa anche la fusione degli aspetti cognitivi, espressivi e normativi delle pretese di validità avanzate nei modi comunicativi pre-moderni. Infine, la ragione post-convenzionale deve anche poter fare a meno delle offerte di senso e di consolazione che i contenuti religiosi riuscivano a opporre alle situazioni individuali di insuperabile negatività.¹²³

Già negli anni '80, però, Habermas rivede questo severo rifiuto nei confronti di un pensiero diverso da quello di stampo radicalmente illuminista, rivalutando il linguaggio teologico e concedendogli diritto di coesistenza con il pensiero post-metafisico, anzi riconoscendolo un partner di discussione legittimo e insostituibile.¹²⁴ Ma qual è esattamente il contributo del linguaggio religioso ai discorsi che hanno luogo nella società? Come si concretizza e giustifica il suo "diritto" all'esistenza – al di là della constatazione empirica della permanenza o rinascita di comunità religiose che indubbiamente esercitano un notevole influsso sugli individui¹²⁵?

Si tratta di una domanda complessa e tuttora senza una risposta univoca o compiutamente sviluppata nei testi habermasiani, nemmeno in quelli degli ultimi dieci anni, che registrano un maggior impegno ed esaustività nell'affrontare la questione. Il confronto habermasiano con il pensiero religioso sarà qui comunque trattato seguendo in particolare due questioni che ci possono aiutare a problematizzare ulteriormente il paradigma habermasiano di una teoria della critica sociale. Innanzitutto, con il (parziale) ripensamento della modernità e del secolarismo Habermas allude, senza trarne tutte le conseguenze possibili ma in modo più deciso rispetto al passato, ai limiti del suo modello di ragione comunicativa; il luogo in cui tali limiti divengono visibili è proprio la sfera pubblica di una società post-secolare (6.4.1). In secondo luogo, le risorse antropologiche,

¹²² *Ivi*, pp. 116-117; tr. it. pp. 15-16. Cfr. anche J. Habermas, 2008b, pp. 37-38.

¹²³ Cfr. per esempio J. Habermas, 1971c, pp. 29-30; tr. it. pp. 30-32; J. Habermas, 1973b, pp. 163-166; tr. it. pp. 131-133; J. Habermas, 1976b, p. 19; tr. it. p. 20; J. Habermas, 1981, I, p. 104; tr. it. p. 135

¹²⁴ J. Habermas, 1988a, pp. 34; 60, 185; tr. it. pp. 30, 55, 181.

¹²⁵ J. Habermas, 2008b, pp. 33-35.

simboliche ed etiche che egli intende recuperare mediante la rivalutazione dei discorsi religiosi permettono di rendere maggiormente visibile una deriva “sostanzialista-realista” del modello etico formale habermasiano che un tentativo di ripensare le coordinate concettuali della teoria critica dovrebbe evitare (6.4.2).

(6.4.1) Il recente avvicinamento di Habermas al tema della religione, o meglio, l’apertura della procedura comunicativa-argomentativa discorsiva a posizioni non strettamente laiche e razionaliste, deve essere visto come una messa in discussione della sua precedente concezione della ragione e della modernità? Come abbiamo visto nel capitolo 2, ragione (comunicativa) e processo di modernizzazione e/o razionalizzazione devono essere pensati nella loro interrelazione reciproca. È solo con la modernità, infatti, che è data nella storia la possibilità del dispiegamento reale del potenziale etico, riflessivo e critico della relazione comunicativa: con la differenziazione delle dimensioni ontologica, normativa e soggettiva, le relative pretese di validità avanzate in contesti linguistici intersoggettivi non sono garantite a priori da un riferimento indiscusso all’insieme del contesto di riferimento, ma devono essere di volta in volta giustificate di fronte agli interlocutori sulla base di buone ragioni, che per essere tali devono essere (o provare a essere) accessibili a tutti. Per questo motivo le ragioni di tipo religioso, che fanno per definizione appello a contenuti di validità indiscussi e indiscutibili, e dunque rese immuni alla critica,¹²⁶ non possono entrare legittimamente in *Diskurse* in cui collettivamente s’intenda prendere posizione e legiferare su materie d’interesse pubblico.

Come abbiamo provato a mostrare a più riprese, tuttavia, la possibilità di una libera presa di posizione critica sulle pretese di validità e sulle ragioni a loro sostegno, nonché la capacità di autoriflessione dei soggetti resa possibile dal medium discorsivo, per quanto debbano essere necessariamente presupposti sul piano controfattuale, su quello fattuale devono essere ridimensionati rispetto alla “classica” impostazione di Habermas. Ora, il modo in cui quest’ultimo rappresenta il confronto tra religione e sapere etico-morale laico, ma soprattutto quello tra ragioni religiose e ragioni laiche all’interno dell’arena pubblica, potrebbe essere letto come una presa di coscienza dei limiti dell’autonomia della ragione discorsiva – una presa di coscienza che, lungi da rendere obsoleta o impossibile l’impresa critica, ne potenzia al contrario l’efficacia, in quanto le permette, in situazioni determinate, di acquisire maggiore riflessività autocritica.

¹²⁶ Cfr. J. Habermas, 1973b, p. 166; tr. it. p. 133; J. Habermas, 1981, I, p. 335; 339; tr. it. p. 348; 352; J. Habermas, 1981, II, p. 281; tr. it. p. 798.

Un tale ridimensionamento della ragione viene perseguito da Habermas in due modi. In primo luogo, riconoscendo, attraverso una “genealogia dell’autocomprensione della modernità”,¹²⁷ che la scienza e il pensiero moderno sono pratiche che possono essere comprese nei loro criteri di validità solo nel riferimento ad una storia della ragione che includa inevitabilmente i contenuti cognitivi ed etici delle religioni mondiali (almeno alcune di esse). Ripercorrendo questa storia, la ragione dovrebbe divenire consapevole del contesto (storico, concreto, contingente) del suo sviluppo: a una genealogia di questo tipo, che non fa altro che radicalizzare l’operazione di detranscendentalizzazione perseguita e tematizzata da Habermas lungo l’arco della sua intera produzione, può essere attribuita una funzione di *problematizzazione* – ovvero di messa in discussione della netta superiorità etica e politica della visione laica e razionalista del mondo nei confronti di altre concezioni considerate ingenua e arretrate. In particolare, il principio della *innerweltliche Transzendenz*, cioè quel dispositivo inerente alla meccanica comunicativa che permette la comprensione intersoggettiva sulla base di ragioni allo stesso tempo condivise, (presuntamente) universali e rivedibili, è ricavato proprio da una traduzione del principio divino dopo “la morte di Dio”, cioè in termini post-metafisici. Come fa notare giustamente Amy Allen, tuttavia, Habermas non si spinge fino al punto di collegare il radicamento dei concetti, norme e ideali comunicativi in un contesto particolare, storico e contingente con la (parziale) commistione di tale ragione in contesti strutturati secondo relazioni di potere e dominio.¹²⁸ Un tale passo significherebbe per Habermas mettere in discussione la validità (o l’autonomia) della ragione e quindi la possibilità in generale di una presa di posizione, e non al contrario proprio una specifica messa in opera di tale prassi critica.

Vi è poi un’altra via attraverso cui Habermas riflette sui limiti della ragione presuntivamente laica, universalistica e neutrale all’opera nella pratica comunicativa: non si tratta cioè più di confrontare tradizioni di pensiero in generale, quanto piuttosto tipi di argomenti e atteggiamenti utilizzati da laici e religiosi all’interno di dibattiti pubblici. Affinché un tale confronto sia possibile, secondo Habermas, i discorsi religiosi devono innanzitutto acquisire una coscienza riflessiva: devono imparare a relazionarsi alle altre religioni in un modo “ragionevole”, a delegare le questioni che riguardano la conoscenza mondana alle scienze istituzionalizzate, e infine a “rendere le premesse

¹²⁷ J. Habermas, 2005, p. 154; tr. it. p. 50.

¹²⁸ Sembrano essere innegabili le varie forme di repressione, manipolazione, dominio che le diverse istituzioni ecclesiastiche hanno esercitato ed esercitano sui membri delle loro comunità e non solo. A. Allen, 2010b.

egalarie della morale dei diritti umani compatibili con i loro stessi articoli di fede”.¹²⁹ Un tale “cambiamento di mentalità” non è preordinato, controllato politicamente o costretto giuridicamente, ma non può al contrario che risultare da un processo di apprendimento.¹³⁰ Ciò però non deve, almeno non dovrebbe, mettere capo a una situazione asimmetrica: la necessità dell’apprendimento riguarda anche la parte secolare. I discorsi dei laici devono essere in grado a loro volta di intraprendere una riflessione simile sui limiti del proprio modo di pensare post-metafisico.¹³¹ Nel migliore dei casi, la parte religiosa e quella secolare partecipano a un unico processo di “interpretazione del rapporto tra fede e sapere che rende loro possibile uno stare insieme illuminato e autoriflessivo”.¹³²

Questo è possibile anche sulla base del fatto che, come riconosce Habermas “i *confini* tra ragioni secolari e ragioni religiose sono comunque *fluidi*. La delimitazione dunque dei confini controversi dovrebbe essere compresa come un compito cooperativo, che richiede da entrambe le parti di assumere di volta in volta la prospettiva dell’altro.”¹³³ Per questa ragione, “nel discorso democratico i cittadini secolari e quelli religiosi stanno in una relazione complementare.”¹³⁴

Come interpretare l’indeterminazione del confine tra una ragione secolare e una ragione religiosa? Nel rispondere a questa domanda è bene rifarsi a una discussione affrontata nel capitolo 2, dove avevamo tentato di mostrare come il raffinato meccanismo comunicativo controfattuale ricostruito da Habermas non riesca in realtà a spiegare fino in fondo il momento di autonomia all’interno dello scambio intersoggettivo di ragioni. Per procurarsi le ragioni necessarie a sostenere una posizione o a metterla in dubbio, ogni interlocutore non può che attingere da una *Lebenswelt* condivisa mai interamente trasparente: in questo modo però, come essere sicuri che le ragioni con cui più o meno esplicitamente ci rivolgiamo contro una costellazione di pretese di validità discorsive costituiscano effettivamente uno scarto critico e non piuttosto una riformulazione e riproduzione sotto altra guisa della stessa? Come separare il momento della *Verständigung*, cioè dell’intesa sulla base dell’assunzione comune pre-riflessiva di certi significati, credenze e norme, da quello dell’*Einverständnis*, che rappresenterebbe invece l’assunzione autonoma e cosciente delle stesse? Tale differenziazione, che può essere certo compresa

¹²⁹ J. Habermas, 2011c, pp. 26-27.

¹³⁰ J. Habermas, 2008b, p. 45.

¹³¹ J. Habermas, 2011c, pp. 27-28.

¹³² J. Habermas, 2008b, p. 46.

¹³³ J. Habermas, 2001c, p. 22; tr. it. p. 107; cors. mio.

¹³⁴ J. Habermas, 2011c, p. 27.

analiticamente, risulta piuttosto vaga nella prassi linguistica fattuale. Il riconoscere la possibilità della confusione, o dell'inestricabile intreccio tra momento riflessivo e momento acritico svolge però un ruolo critico fondamentale, perché previene la cecità nei confronti di un'altra confusione, quella tra pretese di potere e pretese di validità, e quindi la cecità nei confronti delle strutture del dominio.

Ora, la necessità della non esclusione di argomenti di tipo religioso dal dibattito pubblico – ma anche l'intenzione di ricostruire una genealogia della ragione secolare che ne relativizzi la pretesa universalista e “progressista” – può facilitare precisamente il riconoscimento della difficoltà di separare le posizioni che si appellano a credenze e norme assunte dogmaticamente (argomenti religiosi) da quelle che si credono in buona misura libere, trasparenti, riflesse, autonome - cioè giustificate sulla base della sola autorità della discussione intersoggettiva condotta in una situazione controfattualmente assunta come ideale. Mettere in discussione questa distinzione tra autorità e ragione, giungendo così a riflettere sulla connessione tra *ragione dell'autorità* e *autorità della ragione*, non significa, come teme Habermas, schiacciare la ragione sul pregiudizio e sul dominio, ma tenersi aperta la possibilità di riconoscere, con mezzi razionali, il momento in cui un esercizio della ragione si fa esercizio di dominio.

Il luogo socio-politico di tali pratiche è ancora una volta un'*Öffentlichkeit* definita da una “polifonica diversità”.¹³⁵ Il riconoscimento del suddetto intreccio diviene possibile proprio in forza di tale polifonia, nella misura però in cui non se ne abbia una visione armonica e conciliata: è nel momento in cui la diversità produce conflitto e incomprensione che diviene possibile intraprendere, sia da parte secolare che da parte religiosa, un processo auto-riflessivo e auto-critico.¹³⁶ In questo modo, anche in Habermas potrebbero essere trovate le risorse per mettere in discussione quello che Taylor chiama “mito dell'illuminismo”, cioè di quella cesura storica e concettuale che segna un cristallino passaggio dalle tenebre alla luce, da un regno del pensiero pieno di errore e illusione a un altro in cui la verità diventa disponibile.¹³⁷ Ecco qui che compare di nuovo la struttura doppia della sfera pubblica: mettere in discussione, anche se parzialmente, la visione progressista e razionalista dell'Illuminismo significa anche far sorgere ed elaborare il dubbio nei confronti della chiave di volta dell'Illuminismo, l'idea che vi sia qualcosa come una sfera pubblica libera dal dominio, un luogo in cui i discorsi intersoggettivi funzionano in base alla realizzazione delle premesse idealizzanti del

¹³⁵ *Ivi*, p. 26; J. Habermas, 2001c, p. 22; tr. it. p. 107.

¹³⁶ Cfr. un'allusione in questo senso in J. Habermas, 2011c, p. 25.

¹³⁷ C. Taylor, 2011, p. 52.

meccanismo comunicativo. La possibilità di riconoscere la commistione tra razionalità e dominio e quindi anche, in forza di tale riconoscimento, di criticarla, è una possibilità implicita nella struttura dell'*Öffentlichkeit* – ed è ciò che riafferma il valore di una razionalità comunicativa intersoggettiva nel momento in cui se ne denunciano, in situazioni specifiche, i limiti e le contraddizioni.

Una tale lettura della recente propensione habermasiana al confronto con posizioni religiose potrebbe essere certamente stimolante per approfondire il discorso della critica, ma si tratta pur sempre, dal punto di vista dell'“ortodossia” habermasiana, di una lettura azzardata e parziale.

Innanzitutto, bisogna notare che non vengono mai spiegati quali sono esattamente i limiti della ragione secolare. Nel confronto con gli argomenti religiosi, i laici inclinerebbero soprattutto, secondo le indicazioni habermasiane, a inglobarne alcune intuizioni etico-morali o a situare le radici dei propri concetti, valori e norme in uno sfondo socio-culturale comune a quello delle religioni, o meglio, della tradizione religiosa giudaico-cristiana, ma non a riflettere criticamente sulla propria opacità e acriticità. Inoltre, anche se l'intenzione è quella di instaurare un rapporto simmetrico tra gli argomenti dei credenti e quelli dei non credenti, la cornice di questo confronto è senza dubbio impostata secondo una normatività liberale interamente secolare. Per meglio dire, le condizioni di possibilità del confronto sono inscritte nella concezione post-metafisica della ragione, cioè la ragione comunicativa intersoggettiva, e nel suo correlato politico, lo stato liberale costituzionale. Proprio perché quest'ultimo, infatti, è uno stato laico e neutrale, che non fa preferenze per nessuna confessione religiosa,¹³⁸ è possibile che nelle arene pubbliche che ne costituiscono l'anima vitale prendano piede interazioni e scontri tra concezioni (religiose, metafisiche, etiche) anche radicalmente diverse, nonché tra queste ultime e la visione scientifico-naturalistica. È solo dunque in un regime liberal-democratico che si può deliberare mediando tra una libertà religiosa positiva, che dà il diritto ai credenti di esercitare la loro fede, e un diritto negativo alla libertà, che induce a rispettare coloro che vogliono astenersi dalle pratiche religiose. Il confine tra libertà positiva e libertà negativa è certo sempre incerto e controverso, e proprio per questo deve divenire oggetto di discussione pubblica.¹³⁹ Come si vede dunque, per usare le parole di Cunico, non si può rintracciare in Habermas la teorizzazione di una vera società post-secolare, quanto piuttosto di una “secolarizzazione post-secolare”, dal momento che

¹³⁸ Taylor prova a argomentare, invece, contro una tale purezza dello stato (*Ivi*, pp. 45-46).

¹³⁹ J. Habermas, 2008b, p. 40.

l'ago della bilancia discorsiva inclina sempre dalla parte della ragione laica, distinta dalla fede.¹⁴⁰

La metafora con cui Habermas cerca di rendere il rapporto tra ragione laica e liberale e religione è quella di “traduzione”¹⁴¹. Questa idea è interessante ora perché esprime una certa ambiguità intrinseca al paradigma della ragione comunicativa: essa continua a mantenere una sorta di “predominio” nei confronti di altri modi di argomentare – sono i contenuti religiosi che devono essere tradotti nel linguaggio post-religioso, e non viceversa – ma allo stesso tempo è insita in essa la possibilità e la necessità di un'autolimitazione critica.

Affinché possa darsi una sfera pubblica post-secolare, cioè animata dal confronto-scontro tra posizioni secolari e posizioni non secolari, quella che dovrebbe essere una reciproca limitazione delle rispettive pretese non è sufficiente. Affinché la pluralità delle voci diventi un vero dialogo, è necessaria la presenza di uno *sfondo unico di riferimento* che permetta a credenti e non credenti una comprensione e intesa almeno di base sulle ragioni introdotte nel gioco argomentativo. In questo senso, Habermas parla del compito di tradurre i contenuti religiosi in concetti normativi razionali universali in modo da renderli fruibili per tutti i cittadini. Ad esempio, il brano sacrale tratto dalla Genesi: “Dio creò Adamo ed Eva a propria immagine e somiglianza” può venir trasposto prima in un linguaggio assertivo di tipo metafisico: “Dio, che è amore, crea l'essere umano come ente finito, ma libero come lui, pe poter corrispondere al suo amore”. Questa proposizione deve essere poi ulteriormente tradotta in termini filosofico-antropologici: “ciò che rende l'uomo capace di libertà è ciò stesso che lo sottopone all'obbligazione morale” – un asserto che può essere inoltre corroborato da una tesi di *Gattungsethik*: “non dobbiamo volere un'esistenza in cui sia violata la paritetica reciprocità dell'obbligazione morale.”¹⁴²

Il concetto di traduzione dovrebbe comunque designare, secondo Habermas, un rapporto meno invasivo e dominante da parte della ragione post-metafisica nei confronti della fede rispetto a quello pensato da Rawls mediante l'idea di “ragione pubblica”: secondo quest'ultimo, i temi, le prese di posizione, le informazioni e le ragioni che contano come legittime in un dibattito e possono contribuire alle decisioni politiche sono solo quelle che hanno passato i filtri di una giustificazione secolare.¹⁴³ Contro questa pretesa di confinare il linguaggio della fede nel privato ed esigere una giustificazione

¹⁴⁰ G. Cunico, 2009, p. 143.

¹⁴¹ J. Habermas, 2011c, p. 26. J. Habermas, 2001c, p. 24; tr. it. p. 109.

¹⁴² Ivi, pp. 30-31; tr. it. pp. 111-112. Cfr. G. Cunico, 2009, pp. 136-137.

¹⁴³ J. Rawls, 1997. Cfr. J. Habermas, 2005, p. 132; tr. it. p. 30.

svuotata da ogni contenuto particolaristico e settoriale anche dai contributi religiosi, Habermas propone di assumere una posizione meno severa:¹⁴⁴ mediante l'idea di traduzione egli suggerisce l'intenzione di accogliere ogni contenuto religioso, senza stravolgerlo o mutilarlo – ma solo dopo averlo reso accessibile e comprensibile anche per coloro che non condividono certe assunzioni dogmatiche di fondo. A tale operazione di traduzione dovrebbero collaborare sia atei che credenti. Si presuppone in questo modo che il pensiero post-metafisico non possa avere il monopolio della validità: ciò significa che esso deve abbandonare “la presunzione razionalistica di decidere da sé che cosa sia ragionevole (*vernünftig*) e che cosa sia irragionevole nelle dottrine religiose”, e che si deve porre umilmente con “disponibilità ad apprendere” nei confronti di esse.¹⁴⁵ Infine, la filosofia, nella forma del pensiero post-metafisico, deve anche ammettere di non poter accedere pienamente ai contenuti di fede: “nel migliore dei casi, la filosofia gira attorno al nucleo opaco dell'esperienza religiosa, quando riflette sulla peculiarità del discorso religioso e sul senso autonomo della fede. Questo nucleo rimane abissalmente estraneo al pensiero discorsivo”.¹⁴⁶

Pare a questo punto evidente l'ambivalenza della pratica di traduzione: da una parte, essa non mette in discussione, in ultima analisi, il predominio del modo di ragionare secolare all'interno della sfera pubblica¹⁴⁷ e della superiorità del suo linguaggio secolarizzato universale – che funziona sulla base della non esclusione di un qualsiasi contenuto ma soprattutto della rivedibilità e non definitività di qualsiasi pretesa di validità –, dall'altra, è proprio nell'operazione di traduzione che emergono i limiti del pensiero razionalistico moderno.

Ma daccapo, come devono essere intesi tali limiti? In precedenza si era profilata una sorta di autocritica dell'illuminismo, nella misura in cui nel confronto con la religione l'argomentare filosofico giunge a riflettere criticamente sulla propria pretesa di libertà e autonomia. Nelle pagine habermasiane è possibile però trovare un altro senso che allude ai deficit della ragione modernizzata e secolarizzata: si tratta qui cioè di un abbozzo di diagnosi epocale *à la* Weber che sancisce l'impoverimento e l'inaridimento etico ed esistenziale di un sistema sociale e politico regolato secondo una razionalità formale e procedurale, impossibilitata a prendere posizione in modo prescrittivo sui contenuti della prassi nelle diverse sfere d'azione sociale.

¹⁴⁴ Almeno per quanto riguarda la sfera pubblica informale. In quella formale invece, interna alle istituzioni statali e regolata giuridicamente, è indubbio il monopolio della razionalità laica (*Ivi*, p. 143; tr. it. p. 40).

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 149; tr. it. p. 45.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 150; tr. it. p. 46.

¹⁴⁷ Infatti, Habermas parla di “maggioranze secolari” (J. Habermas, 2001c, p. 22; tr. it. p. 107).

(6.4.2) Il secondo motivo d'interesse del confronto habermasiano con la religione nell'ottica di una teoria sociale critica si delinea ora nella misura in cui ci si pone la seguente domanda: che cosa motiva veramente l'interesse mostrato da Habermas negli ultimi anni per il pensiero religioso, e la speranza nella possibilità di un'apertura dei dibattiti pubblici a tipi di argomenti non fallibilistici e giustificati tramite il ricorso a motivi metafisici o tradizionali? Perché bisognerebbe impegnarsi in un'operazione collettiva di traduzione, che, anche se presuppone necessariamente un certo terreno comune, non può che provocare controversie, incomprensioni e frizioni? Il riferimento a un tentativo di (parziale) auto-critica della ragione comunicativa della modernità sembra essere, in questi ultimi scritti habermasiani, troppo vago per poter rappresentare una risposta soddisfacente.

Certe suggestioni della religione sono invece considerate dall'ultimo Habermas, in parziale controtendenza rispetto alle sue fasi precedenti, in senso positivo proprio come risorse della critica sociale. In uno scritto recente, Habermas collega esplicitamente "l'uso anarchico delle libertà comunicative che mantiene viva la marea dei flussi comunicativi informali", collocati nella sfera pubblica periferica, "dal basso", con i potenziali trasformativi delle comunità religiose non fondamentaliste.¹⁴⁸ Tali potenziali rendono la religione una sorgente di contenuti semantici che possono essere usati per criticare le patologie della modernità occidentale. Nell'introduzione del suo libro dedicato alle due tendenze caratterizzanti lo spirito del tempo (la diffusione di immagini del mondo naturalistiche e l'influsso *politico* crescente delle ortodossie religiose), scrive Habermas con sensibilità quasi poetica:

Le tradizioni religiose hanno contribuito fino a oggi ad articolare la coscienza di ciò che manca. Esse mantengono viva una sensibilità per ciò che è venuto meno. Salvano dall'oblio le dimensioni della nostra vita in comune personale e sociale nelle quali i progressi della razionalizzazione culturale e sociale hanno provocato devastazioni immani. Perché esse non dovrebbero pur sempre contenere potenziali semantici cifrati che, solo se trasformati in discorsi fondati e dopo aver dato alla luce il loro profano contenuto di verità, possono dispiegare una forza ispirante?¹⁴⁹

È evidente qui il riferimento al vecchio motivo della colonizzazione del mondo della vita, che prosciuga non solo le risorse etiche e di senso dei figli della modernità, ma anche le

¹⁴⁸ J. Habermas, 2011c, p. 25.

¹⁴⁹ J. Habermas, 2005, p. 13; tr. it. p. XI; trad. modificata. L'espressione "la coscienza di ciò che manca" risale a una battuta "qualcosa manca" del dramma di Brecht *Mahagonny*.

loro autentiche capacità comunicative a causa di una “secolarizzazione che esce dai suoi binari”.¹⁵⁰ La società post-secolare, dunque si ripromette di “contrastare in casa propria la strisciante entropia della scarsa risorsa senso” facendo rivivere nel linguaggio ufficiale delle sfere pubbliche quelle “sensibilità morali che fin’ora possiedono un’espressione sufficientemente differenziata soltanto nel linguaggio religioso”.¹⁵¹ Il confronto con quest’ultimo sembrerebbe dunque ineliminabile per una riflessione etico-critica dal momento che si avvale di “potenziali semantici non ancora esauriti”.¹⁵² un’espressione che designa quelle “espressioni linguistiche che mirano a dare senso alle esperienze di vita dell’uomo, specialmente a quelle negative, anche ‘extraquotidiane’ (sofferenza, fatalità, fallimento, ingiustizia, sopraffazione, violenza, offesa, deformazione, estraneazione, mancanza di rispetto, di sensibilità e di solidarietà); espressioni che danno voce alla coscienza [...] sia delle carenze e delle lacerazioni patite, sia da ciò che potrebbe e dovrebbe colmarle e sanarle, di ‘uno stato di cose radicalmente diverso’”.¹⁵³

Tali contenuti religiosi possono rappresentare dunque, per una prospettiva di critica sociale, un insieme di “intuizioni cliniche” o “sentimenti morali”¹⁵⁴ che fungono da risorse per rendere ragione della possibilità di riconoscere, riflettere, problematizzare certe dinamiche del dominio. Secondo questa linea di fuga del pensiero habermasiano, che dunque dimostra fino all’ultimo di non aver mai reciso il cordone ombelicale che lo tiene allacciato alla vecchia tradizione francofortese, la condizione di possibilità per una prassi critica valida non risiederebbe in un dispositivo procedurale e formale appartenente al piano controfattuale del meccanismo comunicativo, bensì in una sorta di sostrato soggettivo pre-teoretico e pre-discorsivo espresso in particolare dal pensiero religioso, anche se in modo non del tutto appropriato dal punto di vista razionale. Questa suggestione sembra voler dare ragione a ciò che ha detto recentemente Ingram a proposito del paradigma habermasiano di teoria critica:

Le distinzioni formali – tra procedure ideali e pratiche reali – ci danno solo la più misera delle idee per la teoria critica, ma i giudizi basati su queste idee e i motivi per farli devono trarre supporto da qualche altra parte. Abbiamo bisogno, per esempio, d’immagini concrete – modelli alternativi di società democratiche, per esempio – e non solo concetti-limite teoretici per giudicare l’infelicità strutturale o l’ingiustizia della società.¹⁵⁵

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 106; tr. it. p. 5.

¹⁵¹ J. Habermas, 2001c, p. 29; tr. it. p. 111.

¹⁵² Cfr. J. Habermas, 2001b, p. 190; tr. it. p. 142; J. Habermas 2005, p. 116; 137; 149; tr. it. p. 15; 34, 45.

¹⁵³ G. Cunico, 2009, p. 153.

¹⁵⁴ In una breve discussione con la sottoscritta, che ha avuto luogo durante un seminario alla Humboldt Universität di Berlino nel giugno 2011, Habermas ha usato queste espressioni nel tentativo di giustificare appunto la possibilità di una prassi di critica sociale valida.

¹⁵⁵ D. Ingram, 2010, p. 324.

Una tale prospettiva, realista e sostanzialista, è però del tutto soddisfacente per una prassi di critica sociale? Può davvero l'infrazione dell'adorniano *Bildverbot* – il divieto di appellarsi a norme, concetti, idee positive come criteri o dispositivi regolativi – costituire un guadagno per la teoria critica? Innanzitutto, si noti che i “potenziali semantici” contenuti nel pensiero religioso, che costituiscono un riferimento “a ciò che manca”, non sono ancora dati nella forma di concrete immagini di una società migliore, almeno non se rimangono nella forma vaga del “potenziale cifrato”. Per costituire un orientamento efficace alla prassi, essi dovrebbero articolarsi in costellazioni etico-normative più complesse, le quali implicherebbero però contenuti dogmatici di fede, indigesti per i palati post-secolari e non condivisibili al di fuori di una particolare comunità.

Anche se i “potenziali semantici” fossero pensati al di fuori di coordinate religiose, inoltre, le immagini e i modelli che incidono di fatto nella realtà non possono prendere forma, almeno non completamente, all'interno di *Diskurse* teorici-filosofici; secondo la posizione habermasiana di *Moralbewußtsein*, essi vengono ad essere elaborati tra le maglie di discorsi reali, in contesti concreti, nell'intersezione di specifiche strategie, norme, necessità, urgenze, problemi.

Criteri, ideali regolativi e modelli per una società trasformata non possono e non devono essere fissati in modo tale da essere sottratti alla riflessione, alla critica e alla problematizzazione; questo però è il rischio che si corre se si vuole stabilire in sede teorica immagini “spesse”, sostanziali, dell'ordine socio-politico e della “vita buona” che devono essere guadagnati, o imposti. Il rischio è moltiplicato se, accogliendo le ultime suggestioni habermasiane, tali immagini si lasciano ispirare da una normatività pre-comunicativa, che si basa su intuizioni antropologiche o etiche non solo e non tanto inadeguatamente giustificate – soprattutto mediante ricorso alla tradizione –, ma, molto più pericolosamente, non passibili di approfondimenti, discussioni, revisioni discorsive.

7. TEORIA DELLA CRITICA E CRITICA DEL DISCORSO. TRACCE CONCLUSIVE

Alles, was heutzutage Kommunikation heißt, ausnahmelos, ist nur der Lärm, der die Stummheit der Gebannten übertönt. (Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*)

Etwas für wahr halten heißt: etwas definitiv für wahr halten. Und etwas zu wissen heißt: dass es kritisiert werden kann. Beides gehört zusammen. (J. Habermas, *Entgegnung*)

Ein Bild hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unsrer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.

7.1 Gli accidentati percorsi della (de)transcendentalizzazione

Proviamo a ripercorrere brevemente le tappe dell'accidentato percorso dipanatosi nei capitoli precedenti.

Nell'impostazione di questo lavoro, l'opera di Jürgen Habermas è stata letta con l'intenzione di individuarne la rilevanza per il discorso della critica sociale – per quella che è stata chiamata una teoria della critica. Partendo dal fatto dell'attuale pluralismo tra diversi modelli e modi della critica, che ha portato allo sfaldamento dei contorni della tradizione della *Frankfurter Schule*, o *Kritische Theorie*, si è scelto di non analizzare l'"ortodossia" di Habermas in relazione a quest'ultima, e neppure di ricostruire lo specifico modello, o i diversi modelli, del paradigma critico da lui proposti. Per questo motivo, non ci si è concentrati nel dettaglio sulla prima produzione del nostro autore, quella precedente a *Theorie des kommunikativen Handelns*, che in un certo senso potrebbe essere considerata la fase teorico-critica habermasiana vera e propria. In base a questa scelta, non ci si è adeguatamente soffermati sulle diverse diagnosi epocali (*Zeitdiagnose*) proposte da Habermas: diagnosi del modo in cui il potere falsamente comunicativo dei mass media ha intaccato l'idea/ideale di una democrazia radicale e spolicizzato i cittadini (1962), diagnosi di come le pratiche del sapere scienziata e

dell'autocomprensione positivista della scienza (1964a) possano farsi potere tecnocratico e mettere in piedi l'ideologia che irrigidisce le forme della politica (1968), o diagnosi delle crisi di legittimazione di quell'ordine politico fattosi garante del sistema capitalistico maturo (1973b)¹.

A una "archeologia" della teoria critica habermasiana si è preferita dunque la mappatura e problematizzazione del contributo che l'opera qui sotto esame ha dato o può dare a una teoria *della* critica. Nessuna forma di problematizzazione, descrizione/ricostruzione genealogico-critica, rilevamento di contraddizioni o strutture dialettiche, o infine prassi trasformativa teoricamente orientata si può sottrarre alla questione fondamentale che definisce questa teoria: com'è possibile mettere in questione una certa costellazione storica, sociale e politica? Com'è possibile affermare che si tratta di una messa in questione valida e non di una critica che si limita a riprodurre i significati, le norme e i meccanismi di questa stessa costellazione? Ammesso il darsi effettivo di prassi critiche, che si differenziano per forme e contenuti e sono specificate all'interno di contesti concreti, com'è possibile per esse avanzare una pretesa di validità – certo una pretesa falsificabile e rivedibile, e profondamente radicata nel contesto di riferimento? In una battuta: com'è pensabile il meccanismo della prassi sociale critica?

Come si vede, è questa un'impostazione epistemologica dal sapore kantiano. Si tratta propriamente di una riformulazione e specificazione del rovello caratterizzante, secondo McCarthy, il percorso di Habermas dall'inizio alla fine: "com'è possibile in generale la comprensione/intesa (*Verständigung*)?" – che può essere a sua volta considerato una variazione sul tema "Com'è possibile in generale l'esperienza?"²

Seguendo il dipanarsi della produzione habermasiana può essere rintracciato un filo rosso che indica, anche se non sempre esplicitamente, il tentativo di rispondere alle domande precedenti. Nel seguire tale filo rosso si è visto come l'argomentare di Habermas sconfini però anche in territori non delimitabili in un'analisi puramente (quasi-)trascendentale, e come ciò sveli tensioni, se non proprio aporie, di non facile soluzione, che giungono a mettere in discussione questa stessa impostazione.

Il bandolo della matassa da cui siamo partiti, ma che poi è stato, in parte, lasciato cadere, è costituito dalla questione della "fondazione" normativa della teoria critica:

¹ Sarebbe a questo proposito interessante confrontare le analisi habermasiane di fine anni '60 e inizio anni '70 sulla crisi della democrazia tedesca post-bellica e sui potenziali di critica e trasformazione inerenti in essa (cfr. soprattutto J. Habermas, 1973b) con le riflessioni odierne riguardo la crisi della democrazia transnazionale rappresentata, pur in forma embrionale, dall'Unione Europea, cfr. per es. J. Habermas 2011b; J. Habermas, 2011d; J. Habermas, 2011e.

² T. McCarthy, 1991, p.130.

come devono essere ricostruiti i criteri sulla base dei quali una prassi critica può dirsi una “vera” prassi critica, e non una critica a sua volta ideologica, o distorta dal dominio – non una critica che soccombe al suo oggetto? *L’interesse alla critica* non può tuttavia accontentarsi di essere mostrato nella sua radice psicologica, antropologica e/o storica, ma deve esibire ragioni più forti. L’esigenza di un radicamento normativo della teoria critica è uno degli scopi principali della *Theorie*, un testo che segna un punto di svolta nella tradizione critica francofortese, o in quello che ne era rimasto. Si tratta proprio di un *radicamento* normativo poiché, come abbiamo visto, l’ambizione di Habermas non è solo o non tanto quella di proporre una normatività in base alla quale misurare criticamente la realtà sociale, quanto di ricostruire tali norme a partire dalla prassi in cui sono materialmente, fattualmente incorporate.

La crucialità di questo snodo si spiega in particolare con la necessità di superare l’aporia adorniana, che aveva messo seriamente sotto scacco la possibilità stessa dell’impresa critica. Il punto di partenza per comprendere il contributo habermasiano al discorso della critica sociale si configura dunque come il tentativo di uscire da quello che è stato chiamato il *circolo vizioso tra diagnosi e criterio*, connesso all’impostazione immanente della prassi critica, e visibile in tutta la sua dilemmaticità proprio grazie al radicale immanentismo e negativismo di Adorno. Per “negativismo” s’intende la necessità avvertita da Adorno di sottoporre a critica qualsiasi positivo guadagnato in sede teoretica o pratica (immagine di società giusta, norma etica, desiderio, bisogno, rappresentazione, ideale, risorsa o luogo sociale). La fissazione o affermazione di un positivo condurrebbe, secondo Adorno, alla fuoriuscita dall’immanentismo, ovvero alla postulazione di un punto di vista sottratto alle connessioni del contesto cui la prassi critica appartiene. Tale contesto può essere descritto, con le parole di Comey su Hegel, come attraversato da una “dialettica ripetitiva, irrequieta”, da un “fare e disfare circolare”, in cui “ogni sua iscrizione fornisce la sua propria cancellazione, ogni cancellazione la sua propria iscrizione”, e dove la “transizione da negazione a negazione” non trova pace.³ In un contesto siffatto, tuttavia, anche ogni punto di vista, strumento, risorsa energia, in una parola, ogni *criterio* che giustifica una diagnosi critica non si sottrarre a quella “furia del dileguare” che rischia di trasformare la teoria e prassi critica in uno scetticismo universale. Il vicolo cieco, o il circolo vizioso, in cui Adorno è andato a cacciarsi consiste propriamente nel fatto che ogni forma di ragione, e la stessa razionalità critica, sono diagnosticate come parte integrante di quel contesto di

³ R. Comey, 2011, p. 130.

acceccamento che deve essere soggetto a critica. In questo modo, nemmeno la diagnosi che sancisce *l'assenza* di una via d'uscita (dal tutto falso, dal *Verblendungszusammenhang*) può essere considerata valida. Il circolo vizioso tra diagnosi e criterio consiste non tanto nel fatto che la diagnosi adomniana si vieti di guadagnare criteri normativi per legittimare una critica sociale, ma è più radicale: è proprio questa diagnosi che non sarebbe possibile sulla base di ciò che essa stessa afferma.

Per uscire dall'impasse è necessario, secondo Habermas, riuscire a trovare un modo per distinguere tra ciò che deve essere sottoposto a critica (una certa costellazione sociale falsa, ingiusta, patologica, ideologica) e il punto di vista che permette una tale critica. Raccogliendo una preziosa indicazione di Adorno, però, il punto di vista, il criterio, l'unità di misura, la risorsa che permette di mettere in questione un determinato segmento della società (un'istituzione, una norma, una credenza o una costellazione o sistema di questi) non deve essere fatto uscire dall'immanenza, *il che vuol dire*: non può né deve essere sottratto in linea di principio allo sguardo critico.⁴ Un tale rifiuto dell'affermatività o positività non coincide, comunque, con il rifiuto di giustificare la possibilità di una disequazione tra l'operazione critica e il suo oggetto.

Pensare la possibilità di una critica valida ma evitare la cristallizzazione di una sua qualsiasi risorsa, strumento o conseguenza: questa la sfida del discorso della critica raccolta in modo promettente dalla concettualità che Habermas connette a una *ragione comunicativa intersoggettiva*. Due sono eminentemente i punti attraenti di questo costrutto teorico: innanzitutto, la sua doppia dimensionalità, cioè il suo muoversi contemporaneamente in una dimensione storico-sociale fattuale così come in una dimensione ideale-controfattuale trascendente. In secondo luogo, il fatto che la capacità di mettere in discussione qualsiasi asserzione – e dunque ogni formazione istituzionale e normativa espressa in atti linguistici, ovvero presentata, argomentata, riprodotta ma anche imposta linguisticamente – sia una potenzialità del tutto inerente al meccanismo comunicativo.

La compresenza della dimensione immanente con quella trascendente si esprime al meglio mediante il concetto di "*innerweltliche Transzendenz*". Una tale configurazione del meccanismo comunicativo fa in modo che le risorse della critica possano essere ricavate dal contesto sociale cui la critica appartiene, un contesto formatosi nell'intreccio di pratiche comunicative – come indica la categoria di *Lebenswelt*. Allo stesso tempo, tali

⁴ Questo vuol dire che non si deve abbandonare uno dei tratti salienti della stessa tradizione critica francofortese, proprio per com'è stata teorizzata da Horkheimer (cfr. T.McCarthy, D. Hoy, 1994, p. 104 e seg.)

pratiche contengono strutture che non aderiscono del tutto a esso, permettendone dunque un trascendimento trasgressivo. Come deve essere intesa questa duplicità? Da una parte, i soggetti e attori sociali intrecciano di fatto relazioni comunicative, che in vari modi permettono la riproduzione e integrazione, e in parte anche la coesione della società e del sistema politico. Sono le pratiche comunicative che permettono la conoscenza del mondo in tutte le sue forme, il coordinamento dell'agire collettivo mediante norme, il funzionamento delle istituzioni, l'auto-conoscenza, i rapporti intimi interpersonali. D'altra parte, per capire come funzionano queste relazioni è necessario *supporre* il darsi di elementi ideali controfattuali – elementi cioè che non corrispondono alla fattualità delle pratiche comunicative, ma che, alludendo ad una realtà ideale, permettono non solo di comprendere i fatti ma anche di trasformarli.

Alcune delle presupposizioni idealizzanti, quelle che più concernono il nostro discorso, sono: il costante riferirsi a ragioni all'interno della dinamica intersoggettiva dell'avanzare, accettare, rifiutare pretese di validità; la trasparenza di tale ragioni, l'apertura di ciascuna pretesa a ogni possibile ulteriore obiezione⁵, l'assenza di fini diversi da quello dell'orientamento comune ad un'intesa autentica, l'assenza di influenze e manipolazioni esterne che pervertano tali condizioni.

Ora, il fulcro del nostro discorso della critica sociale consiste nel fatto che questo piano ideale e controfattuale, ricostruito quasi-trascendentalmente per spiegare come ci si comprende e inerente alle pratiche comunicative come loro presupposizione *fattualmente* necessaria, è propriamente ciò che permette di rendere ragione della disequazione tra prassi critica e oggetto da criticare. È questa doppia struttura controfattuale/fattuale che spiega, infatti, quello che prima avevamo accennato come il secondo pregio della ragione comunicativa intersoggettiva all'interno del modello critico, ovvero, perché è proprio in forza del meccanismo comunicativo che ogni credenza, criterio, normatività, costellazione istituzionale e sociale può essere sottoposta a esame critico. Più precisamente, la struttura controfattuale/fattuale apre una disequazione tra due tipi di intesa o consenso: il consenso che *di fatto* viene ottenuto, e che serve come base per il proseguo della relazione (dotato di *Geltung*), e il consenso cui si metterebbe capo nel caso fossero realizzate tutte le idealizzazioni (dotato di *Gültigkeit*). La possibilità della critica ai

⁵ Questo presupposto della non-chiusura può essere interpretato come un debole universalismo sempre insito nell'agire comunicativo. L'universalismo in senso forte – ricostruito nel dettaglio soprattutto come *Diskursethik* – è proprio invece solamente di quelle pretese di validità indagate in contesti argomentativi, cioè nei *Diskurse*.

significati, norme e credenze in gioco nei discorsi è sempre data in linea di principio dalla possibilità di *appello* a un'istanza che sporge al di là della loro validità fattuale.

Un esempio stilizzato: un parlante A può mettere in discussione la validità delle pretese avanzate da B nell'atto linguistico *y* ("le unioni omosessuali sono contro natura") mostrando che le ragioni del consenso su cui poggia tale asserzione (valido fattualmente per esempio all'interno di una comunità religiosa di un certo tipo) sono inadeguate se messe alla prova di altre ragioni. Tali ragioni possono essere introdotte appellandosi alla possibilità di un altro consenso ottenuto facendo valere i presupposti idealizzanti impliciti nello scambio comunicativo tra A e B. Innanzitutto, il presupposto che ogni asserzione deve poter esibire delle ragioni che vanno analizzate e problematizzate: A e B potrebbero dunque discutere sul significato e il valore normativo del concetto di "naturalità" e "contro-naturalità". Oppure, si potrebbe far valere il punto di vista introdotto da un terzo parlante C, il quale o la quale, dichiarandosi omosessuale e abitando una comunità in cui le unioni omosessuali godono di riconoscimento culturale e istituzionale, sostiene che *y* non gli offre sufficientemente considerazione e rispetto. Se poi, in seguito allo scambio comunicativo tra A, B e C si giungesse ad affermare *f*: "le unioni omosessuali ricevono legittimità solo con l'introduzione del diritto al matrimonio", si potrebbe daccapo mettere in discussione le pretese di validità avanzate da *f*. Ad esempio, si potrebbe argomentare che un'unione sentimentale viene deprivata della sua legittimità proprio se riconosciuta entro un diritto sancito dallo Stato. E così via.

È la disequazione tra il piano fattuale e quello controfattuale, tra *Geltung* e *Gültigkeit*, che mette allora in luce la possibilità di distinguere tra ciò che deve essere criticato e l'operazione critica: grazie al meccanismo della ragione intersoggettiva comunicativa, Habermas è stato in grado di mostrare come l'ipotesi adorniana di una completa sussunzione della ragione entro i meccanismi del dominio non può reggere.

Il "potenziale della critica situato nell'agire comunicativo stesso"⁶ riceve la sua spiegazione più convincente attraverso una ricostruzione quasi-trascendentale del modello del *Diskurs* razionale. In questa cornice, infatti, l'elemento di controfattualità ideale viene chiaramente enucleato e distinto dall'insieme delle pratiche di riproduzione a-riflessiva dei consensi. Una tale differenziazione però non deve essere interpretata come un ritorno alla dottrina kantiana dei due mondi: i partecipanti ai *Diskurse* non sono esseri puramente razionali, che non risentano di alcun influsso fenomenico. La struttura del *Diskurs* è invece presente in forma controfattuale in ogni pratica di questo mondo.

⁶ J. Habermas, 1981, I, p. 176; tr. it. p. 202.

Questo modo di inquadrare la nostra questione epistemologica di partenza, ovvero quella delle condizioni di possibilità della critica valida, non è però esente da problemi. Nel corso dei precedenti capitoli sono state presentate diverse difficoltà, che possono essere riportate a un denominatore comune: Habermas non si accontenta di presentare un *argomento quasi-trascendentale* per la possibilità della critica sociale – l'argomento che mostra l'impossibilità *logica* della ragione (comunicativa, critica) di aderire completamente alla ragione del dominio.⁷ Andando oltre, egli intende supportare una tale linea argomentativa con quello che potrebbe essere chiamato un *argomento ontologico-sostanziale*, ovvero individuando a livello socio-ontologico di spazi liberi dal dominio. Un tale argomento, cioè, scambia la necessità del riferimento (*controfattuale*) alla logica comunicativa con il darsi fattuale di spazi di agire comunicativo "puro". La radicalità di una teoria della critica subisce però così un depotenziamento. Come abbiamo visto, gli spazi liberi dal dominio sono quegli ambiti che sarebbero totalmente estranei ad una modalità a-comunicativa e a-normativa di riproduzione sociale – come potrebbero essere, secondo una certa interpretazione di Habermas, l'ambito delle relazioni intime o familiari nel mondo della vita in senso sociologico o il "potere comunicativo" dei cittadini raccolti nella società civile o nella sfera pubblica. Il deflazionamento della portata radicale della critica non è provocato dalla constatazione (o meglio, diagnosi) che possano darsi o che si danno di fatto ambiti, istituzioni, segmenti della socialità intatti e "ben riusciti", bensì dall'assunzione di questi come base di possibilità e validità della critica. Questa presupposizione conduce infatti a sottrarre tali segmenti di socialità alla possibilità di una loro radicale messa in discussione.

La concezione di una *critica radicale* che si vuole proporre non deve però essere riportata alla tesi di un dominio totalitario. Se si afferma, come si è fatto qui, l'impossibilità di un'equazione senza residui tra ragione intersoggettiva comunicativa e pratiche del dominio, allora bisogna anche *supporre necessariamente* il darsi di spazi reali non interamente patologici, distorti, falsi – o per meglio dire, non interamente. La sentenza adorniana: "il tutto è il falso"⁸ non può che essere falsa, *almeno in un certo senso*: quel senso che permette di presupporre dei margini, all'interno delle nostre pratiche comunicative sociali, a partire dai quali sia possibile, in linea di principio, rivolgere uno

⁷ A proposito di una tale logica trascendentale come condizione di possibilità della critica sociale cfr. L. Cortella, 1995, capitolo IV. "*Dopo Hegel* l'eredità del sapere assoluto può dunque essere raccolta solo a patto che esso venga affrancato dalla necessità ontologica che costringeva il fondamento della dialettica a essere una realtà in sé." (p. 370; cfr. anche p. 435 e seg.)

⁸ Th. W. Adorno, 1951, p. 41, tr. it. p. 33.

sguardo critico nei confronti di ogni segmento del *tutto*. Questi margini, fondati sulla presupposizione che si diano delle relazioni (comunicative) riuscite – anche se non “pure”, o che hanno realizzato l’idealità contenuta nelle loro regole controfattuali – non conducono però ad affermare il darsi di qualcosa che debba essere sottratto alla critica. In altre parole, tali margini non possono essere fissati, derterminati, messi definitivamente al riparo dalla possibilità della problematizzazione.

Il motivo per cui Habermas ha abbandonato, soprattutto successivamente alla *Theorie*, il progetto di condurre riflessioni diagnostiche e critiche (ad esempio della famiglia, della democrazia occidentale nell’età del neo-liberalismo e della globalizzazione, della struttura egemonica e manipolata/manipolativa della sfera pubblica) non è spiegabile semplicemente con un cambio di rotta teorico. Non si tratta cioè di sostituire una prospettiva di filosofia dialettica della storia con una teoria delle relazioni e istituzioni socio-politiche che intende ricostituire i potenziali normativi inscritti in esse. Una volta abbandonata l’impostazione della *Geschichtsphilosophie* – evidente in opere come *Strukturwandel, Erkenntnis und Interesse* e *Legitimationskrise* ma conservata ancora, in forme più post-metafisiche, nella teoria della modernizzazione “paradossale” e delle sue varie fasi di “coscienza” (da quella pre- a quella post-tradizionale) – Habermas sembra considerare la *Nachkonstruktion* (quasi)-trascendentale dei fondamenti normativi e dell’orientamento all’intesa e della critica una metodologia insufficiente a configurare e sostenere un vero paradigma di critica sociale. Una tale strategia, infatti, ci dice solo *che* una qualche critica valida è possibile ma nulla di più. Per superare tale minimalismo la soluzione rintracciabile nelle pagine habermasiane⁹ mette capo a quello che potrebbe essere chiamato un argomento sostanziale “di sostegno”: la possibilità della critica non è data solo dalla possibilità formale, contenuta nei presupposti controfattuali dello scambio comunicativo, bensì anche dal fatto che questi presupposti possano contare su una certa dimensione di realtà – dal fatto che le presupposizioni siano, per utilizzare una concettualità hegeliana, *verwirklicht*. È però proprio l’introduzione di un tale argomento, evidente per la prima volta nella *Theorie*, che conduce, in Habermas, ad un affievolimento della radicalità della critica, mettendo così capo a una teoria (sociale, politica) più affermativa e positiva che critico-negativa.

Come funziona e da cosa è causata in Habermas questa sorta di predilezione dell’affermazione piuttosto che della negazione – la predilezione per una teoria che

⁹ Si tratta qui di portare allo scoperto ciò che Habermas non ha mai tematizzato esplicitamente in modo teoreticamente soddisfacente, ovvero il suo distacco dal progetto critico francofortese.

affermerrebbe grossomodo la “bontà” delle strutture socio-politiche esistenti piuttosto che svelarne manchevolezze, patologie e contraddizioni? Non si vuole qui sostenere che Habermas non abbia uno sguardo critico sulla realtà, o che non abbia fornito interessanti e utili *Zeitdiagnosen*. Quello che si vorrebbe mostrare è come l’intera architettura del suo lavoro sia attraversata da una tensione: da una parte, è solo in base a questa architettura che si giustifica la possibilità della critica sociale, dall’altra parte, essa è costruita in modo tale da ostacolare questa stessa possibilità, almeno nella sua versione più radicale.

Come si è detto più volte, l’architrave dell’intera costruzione concettuale habermasiana è costituito dalla *disequazione tra reale e ideale che s’insinua all’interno della realtà socio-politica stessa*. Secondo la struttura del controfattuale/fattuale, le presupposizioni idealizzanti controfattuali che permettono di comprendere i processi di comprensione e intesa, nonché la presa di distanza da ogni conformazione fattuale, non sono delle istanze normative da contrapporre al reale ma sono inscritte all’interno delle sue stesse pratiche. Questo il motivo per cui la teoria comunicativa, morale e politica habermasiana non può essere propriamente categorizzata come una teoria normativa costruttivista, quanto piuttosto come teoria *ricostruttiva*¹⁰ – una teoria cioè che ricostruisce *ex post* la normatività immanente nelle pratiche fattuali, che rende *esplicita* l’idealità implicita nel *reale*.

Alla luce della disequazione reale/ideale, o meglio fattuale/controfattuale, sono stati lette nei capitoli precedenti le seguenti figure: l’intreccio tra *Verständigung* (riproduzione irriflessa di consensi dati) e *Einverständnis* (consenso ottenuto liberamente e razionalmente), motore del meccanismo comunicativo (capitolo 2, paragrafo 2.3); la paradossalità del processo di modernizzazione e razionalizzazione occidentale, che provoca patologie ma allo stesso tempo dischiude storicamente possibilità di emancipazione e problematizzazione (capitolo 2, paragrafo 2.4 e capitolo 3); la duplicità interna al diritto tra *coercitività* e *legittimità*, e la sua esternalizzazione a livello di ordine politico democratico complessivo, che è allo stesso tempo *sistematicamente funzionante* e *normativamente valido* (capitolo 5); infine, la struttura dialettica dell’*Öffentlichkeit* sia a livello domestico che transnazionale, luogo di imposizione del consenso e strutturazione di egemonie, e contemporaneamente spazio socio-politico della critica (capitolo 6).

Se ci si vuole spingere un po’ più oltre di quanto mostrato da Habermas, si può affermare che il dispositivo concettuale della tensione idea/realtà, controfattuale/fattuale permette

¹⁰ J. Habermas, 2011a, p. 291.

di far emergere figure politico-sociali e linguistiche dotate di un *doppio volto, paradossale*: in generale, si può dire che ogni figura è, insieme, misura e oggetto della critica.

In questo dispositivo è contenuto però un rischio in cui Habermas spesso indugia, il rischio, in una battuta, di *un'idealizzazione del reale*, che conduce Habermas a dare una torsione più affermativa che critica al suo paradigma. Come si articola esattamente questo rischio?

L'argomento quasi-trascendentale ha mostrato la necessità di presupporre certe idealizzazioni per spiegare la relazione intersoggettiva comunicativa; parallelamente, lo stesso argomento dimostra l'impossibilità di eliminare un qualche riferimento a questa relazione per spiegare sia il funzionamento della società che quello dell'ordine politico.¹¹ Questo significa che non saremmo in grado di vivere nel mondo in cui viviamo, né di comprenderne le dinamiche, se si ammettesse la possibilità di un'eliminazione totale del momento comunicativo orientato, anche solo controfattualmente, all'intesa.

Questo impiego dell'argomentare trascendentale mette capo al cosiddetto *primato del comunicativo*. Ciò significa che nell'attuazione di una qualsiasi pratica, in un qualsiasi contesto interpersonale, sociale o politico, il riferimento alla struttura comunicativa della relazione si dimostra ineliminabile *perfino* nel caso in cui tali pratiche si realizzassero fattualmente in modo completamente patologico e distorto. Per esempio, nel contesto di una relazione sentimentale, in quello universitario, o di una deliberazione parlamentare, non si può prescindere da un qualche rimando (anche solo controfattuale) alla logica comunicativa anche nel caso in cui la relazione fosse improntata unicamente alla menzogna, oppure in quello in cui l'università non fosse finalizzata alla formazione di soggetti autonomi bensì alla "produzione" di "oggetti" funzionali al mercato del lavoro, infine nel caso in cui le procedure in parlamento non fossero altro che l'attuazione di logiche poste alle spalle della politica, ad esempio quelle dei movimenti finanziari internazionali¹².

Se si mette in discussione in un certo senso la tesi dell'*Entkoppelung* tra *System* e *Lebenswelt*, inoltre, si può allargare il primato del comunicativo fino a dire che anche ambiti sociali "apparentemente" non funzionanti in modo comunicativo – i mercati del lavoro, delle

¹¹ Questo argomento, che costituisce forse il cardine di tutta l'impalcatura teorica habermasiana, è sviluppato infatti nelle sue due opere principali, la *Theorie e Faktizität und Geltung*.

¹² Il secondo esempio è un caso tipico di colonizzazione; l'ultimo esempio è invece un caso atipico: sulla base delle categorie della *Theorie*, non si potrebbe parlare di colonizzazione di un sotto-sistema, quello politico, da parte di un altro sotto-sistema, quello economico. Questo poiché in quest'opera la sfera politica non veniva considerata nella sua radice comunicativa. Nelle categorie di *Faktizität und Geltung*, invece, ritengo si possa agevolmente parlare di colonizzazione di spazi di agire politico, che, anche se non funzionano secondo una logica comunicativa "pura", non sono separati così nettamente da essa.

imprese e della finanza, gli ambiti politici intesi in senso tecnocratico, le trattative politiche sullo scacchiere geo-politico internazionale disegnato secondo asimmetrie e rapporti di forza – non possono dirsi completamente alieni rispetto a qualche riferimento alla necessità di un orientamento all'intesa.

Ma come deve essere inteso *esattamente* questo primato? Quale esattamente il “riferimento” al comunicativo che non può essere eliminato?

L'errore a questo punto consisterebbe *nell'interpretare l'inalienabilità e inevitabilità del comunicativo come un argomento per la necessaria realizzazione delle idealizzazioni.*

L'ineliminabilità di un qualche riferimento a una pratica comunicativa che funziona *come se* le sue idealizzazioni fossero realizzate (struttura del controfattuale/fattuale) non significa presupporre che tali idealizzazioni siano *di fatto* realizzate. All'interno di una teoria della critica, questo indebito passaggio condurrebbe propriamente a postulare spazi sociali sottratti *ab principio* alla critica, diminuendone così la portata radicale.¹³

Un esempio: poniamo che il modello normativo che dice come le istituzioni della democrazia debbano funzionare sia assunto come criterio per criticare le democrazie di fatto. Sappiamo come tale modello non sia costruito in sede teorica quanto piuttosto *ricostruito* secondo la normatività immanente agli ordini politici dati. Prendiamo ora un certo modello (quello habermasiano, appunto) che ci dice che la democrazia è un ordine politico giuridicamente garantito, basato su organi di rappresentanza, il cui nucleo di legittimità risiede in procedure di deliberazione a più livelli, etc. Secondo questo modello, inoltre, il potere politico, legittimato grazie all'ancoramento al potere comunicativo dei cittadini, non può sussumere sotto di sé il potere economico, ma solo cercare di regolarlo giuridicamente dall'esterno. Ciò implica che la critica al sistema economico diventi (possa diventare) uno dei compiti insiti nella stessa pratica politica democratica. Tale prassi assumerebbe così lo status di una condizione sostanziale, istituzionale della critica economica. Si potrebbe pensare qui alle critiche di certe dinamiche stabilite dalla logica economica – per esempio, l'alienazione dei lavoratori rispetto al prodotto del proprio lavoro e quindi nei confronti di se stessi.¹⁴ La critica interverrebbe però anche nel

¹³ Nota bene: come detto anche sopra, negare la realizzazione dell'ideale, ovvero mantenere costante la disequazione ideale/reale, non significa sottoscrivere la tesi della falsità del tutto, dell'assenza di margini sottratti al dominio. Se il reale non deve essere rappresentato come ideale, non si deve neppure scavare un abisso tra quest'ultimo e la realtà.

¹⁴ Si potrebbe dire, oggi, che la *precarizzazione* del lavoro è la causa dell'alienazione del lavoratore non come espropriazione del prodotto di una propria attività, bensì come eliminazione delle condizioni materiali per *proiettare* la propria vita, e quindi potersi “appropriare” di se stessi a partire dal mondo in modo sempre critico-riflessivo e trasformativo (per questa idea di “appropriazione del sé” all'interno di un discorso di critica dell'alienazione, cfr. R. Jaeggi, 2005b).

momento in cui il modello normativo di cui sopra fosse messo a repentaglio da, per esempio, una crescita ipertrofica del potere economico a discapito di quello politico.¹⁵

Benché si tratti di critiche significative, la loro portata è limitata in partenza dall'assunzione, appunto, di un certo piano normativo già dato nel reale. In questo caso, ciò che la critica, garantita entro le coordinate di pratiche democratiche teorizzate in un certo modo, non riesce a fare è esattamente rivolgersi contro una tale teorizzazione. Per esempio, non può essere messo in discussione uno degli assunti del modello normativo, ovvero l'idea di una divisione del lavoro tra logica economica e logica politica, e cioè la supposta impossibilità di una democratizzazione della sfera economica.¹⁶

Ecco dunque che in una tale prospettiva, l'incorporamento delle strutture normative ideali all'interno della realtà conduce a sottrarre certi criteri, e gli spazi sociali in cui questi criteri sono radicati, alla possibilità della problematizzazione.

La radice della confusione tra piano fattuale-reale e piano controfattuale-ideale è inerente al modo in cui Habermas ricostruisce lo stesso meccanismo comunicativo. Il *nodo concettuale che permette di spiegare il perché dello scivolamento idealistico* è contenuto cioè proprio nel cuore della teoria della relazione comunicativa intersoggettiva.

Se è vero che la relazione comunicativa intersoggettiva funziona sempre, *in linea di principio*, attraverso una valutazione critica delle ragioni a sostegno delle pretese di validità, o quantomeno è sempre data questa possibilità, è allo stesso tempo vero che il radicamento della pratica comunicativa, ma anche discorsiva, all'interno di una *Lebenswelt*, o *Sittlichkeit*, linguisticamente strutturata e posta alle spalle dei parlanti, rende difficile l'attuazione di questa possibilità. Affinché un'intesa sia possibile, secondo il paradigma habermasiano, è necessario poter condividere uno sfondo comune di significati, credenze e norme; lo stesso rifiuto di una pretesa di validità deve essere puntellato da ragioni che non possono che essere prese dal contesto linguistico-

¹⁵ Si veda per esempio una delle conseguenze della crisi finanziaria mondiale attuale, che ha colpito in forma specifica l'Unione Europea e ha portato all'avvento, nell'autunno 2011, di governi "tecnici" in Italia e in Grecia guidati da rappresentanti di istituzioni economiche (come l'istituto multinazionale finanziario Goldman Sachs). Su rapporto *critico* tra la sfera politica (Stato) e quella economica (tardo-capitalismo) cfr. J. Habermas, 1973b, p. 74; tr. it. p. 57 e seg.

¹⁶ Pur non volendo porsi come politico nel senso più tradizionale del termine, il movimento transnazionale *Occupy the World* che ha preso piede nell'autunno 2011 rappresenta un tentativo, certo piuttosto vago e fragile, di mettere all'opera spazi di democratizzazione alternativa a quelli già dati istituzionalmente. Anche se il movimento si dovesse rivelare del tutto inefficace praticamente, il suo interesse intrinseco consiste nella radicalità con cui richiama l'attenzione sulla necessità di far diventare la sfera economica oggetto di piena deliberazione democratica – come del resto dice esplicitamente già solo il nome del primo seme del movimento, *Occupy Wall Street*. Una necessità di cui invece Habermas, nel suo tentativo di "salvare l'onore della democrazia europea" di fronte alla crisi di legittimazione e alle pressioni e minacce dei mercati europei e internazionali, non vuole ancora riconoscere (J. Habermas, 2011d; J. Habermas, 2011e).

comunicativo di riferimento. In ciò consiste l'istanza conservatrice della *Lebenswelt*, che se da una parte evita il rischio della disgregazione sociale, dall'altra blocca la prassi radicalmente critica e trasformatrice.

Per salvare la possibilità di una "fondazione" normativa della critica all'interno del paradigma della ragione comunicativa, e mantenendo l'istanza conservatrice del mondo della vita come presupposto di quest'ultimo, Habermas è allora costretto a postulare la *Herrschaftsfreiheit* della *Lebenswelt*. È questa, in ultima analisi, l'esigenza che spiega la tendenza all'idealizzazione del reale: solo postulando la *realizzazione* delle condizioni idealizzanti dello scambio comunicativo (per esempio, assenza di gerarchie tra parlanti, possibilità di inclusione di qualsiasi nuovo punto di vista, trasparenza delle ragioni etc.) all'interno di spazi sociali determinati, come un mondo della vita inteso sociologicamente, ma anche una società civile sede come del potere comunicativo dei cittadini, il fatto che ci si debba riferire acriticamente a una normatività depositata in un ordine socio-politico posto alla spalle dei parlanti viene vista come problematica per la prassi critica. Questa operazione è responsabile dello scivolamento verso una concezione più affermativa e conciliata dell'ontologia socio-politica, e di conseguenza del deflazionamento dell'interesse per la critica manifestato da Habermas nel dopo-*Theorie*.

Come uscire dall'impasse e rilanciare una concezione radicale dell'interesse critico, emancipativo e trasformativo?

È bene fare ora un passo indietro e richiamare alla mente il modo in cui Habermas ha caratterizzato il rapporto tra il piano degli scambi intersoggettivi comunicativi con il background pratico-vitale connotato linguisticamente. Come viene detto esplicitamente, il piano io-tu intrattiene un rapporto *circolare* con il piano del contesto di riferimento costituito da un amalgama spesso opaco di credenze, significati e norme solidificatosi in formazioni consensuali per la maggior parte dati per scontati. Come già detto, Habermas ha una concezione dell'*agire comunicativo* in cui il momento *dell'autonomia* e quello *dell'eteronomia* sono *compresenti*, una concezione cioè che si pone come un "processo circolare, nel quale l'attore è al tempo stesso entrambe le cose – l'iniziatore di azioni imputabili e il prodotto di tradizioni nella quali è collocato, il prodotto di gruppi sociali a cui appartiene, il prodotto di processi di socializzazione e di apprendimento ai quali è sottoposto"¹⁷. Il background di riferimento si pone alle spalle dei parlanti, li costituisce, costituendone riferimenti e ragioni, e ne rende così possibili i processi di comprensione e il conseguente riprodursi del sistema sociale e politico; allo stesso tempo, esso è il

¹⁷ J. Habermas, 1981, II, pp. 204-205; tr. it. p. 726.

prodotto dell'agire comunicativo, e quindi "rimane dipendente dalle prese di posizione autonome con un sì/no, espresse dai partecipanti alla comunicazione nei confronti di pretese di validità criticabili"¹⁸. I soggetti che si relazionano comunicativamente si rapportano dunque al "medium del proprio linguaggio", cioè al loro sfondo comune strutturato linguisticamente (comunicativamente), in modo *tanto autonomo quanto dipendente ed eteronomo*.¹⁹

In questa "dialettica" tra una "precedente intesa garantita del mondo della vita" e l'"intesa che deve essere raggiunta"²⁰, e che eventualmente implica una problematizzazione e critica dell'intesa già data, il momento autonomo della presa di posizione con un sì/no motivata da ragioni è garantita ancora dal piano controfattuale delle idealizzazioni necessarie.

Questo piano, come si vede soprattutto nella ricostruzione del *Diskurs* argomentativo (capitolo 4) contiene una dimostrazione quasi-trascendentale del perché una qualsiasi costellazione del dominio può essere all'occorrenza messa in discussione.

È la disequazione tra ideale e reale che giustifica la possibilità della critica, e non la presupposizione che un qualche segmento del reale sia una realizzazione dell'ideale. Questo però non vuol dire non ammettere che vi siano spazi reali sottratti al dominio: in uno scenario connotato con l'efficace metafora adorniana del *Verblendungszusammenhang*, infatti, la tensione tra ideale-controfattuale e reale-fattuale non potrebbe darsi. Ciò che si sottrae al dominio non può però poter essere determinato a priori, *de jure* e in sede teorica – ma può essere stabilito in linea ipotetica solo all'interno della prassi critica stessa, che è contestualmente (socialmente, storicamente, politicamente) determinata.

Per spiegare questo punto il costrutto concettuale *doppio* della sfera pubblica si rivela chiarificatore. La sfera pubblica è allo stesso tempo il luogo reale della prassi critica, l'idealità che caratterizza il suo concetto è dato fattualmente nella società e nella storia (almeno a partire dalla modernità). Se si deve dare qualcosa come una prassi critica valida, essa non può che avere luogo in una dimensione pubblica come quella presentata nel capitolo 6 – cioè una dimensione multipla, attraversata da conflitti, trans-nazionale (cioè non legata ad un collettivo specifico) e post-secolare. La sfera pubblica – o meglio un certo intreccio di pratiche intersoggettive comunicativo-discorsive, cristallizzati e normalizzati in consensi, che l'attraversano o la strutturano – è però a sua volta anche il target della critica.

¹⁸ J. Habermas, 1988a, p. 51; tr. it. p. 47.

¹⁹ *Ivi*, p. 51; tr. it. p. 46.

²⁰ C. Lafont, 1999, p. 174.

Il primo Habermas ci ha fornito inoltre diversi spunti per pensare una tale *struttura paradossale-dialettica* o *doppio volto* della comunicazione.

7.2 Il doppio volto della comunicazione e del discorso

La comunicazione ha un doppio volto perché è un modo di riproduzione del dominio e allo stesso tempo contiene le risorse per prendere posizione nei confronti di esso.

La tesi principale che si vorrebbe sostenere in questa sede è dunque la seguente: solo tenendo fede all'ambivalenza inscritta nel meccanismo comunicativo-discorsivo è possibile pensare una prassi critica autentica che non scivoli nell'idealizzazione dell'esistente:

Il concetto stesso di critica si sottrae, d'altronde, alla polarizzazione teorica tra le interpretazioni in termini di rapporti di forza o di relazioni legittime. L'idea di critica non ha senso in effetti che all'interno di un differenziale tra uno stato di cose desiderabile e uno stato di cose reale. Per dare alla critica il posto che le spetta nel mondo sociale, bisogna rinunciare a far ripiegare la giustizia sulla forza o a lasciarsi accecare dall'esigenza di giustizia al punto d'ignorare i rapporti di forza.²¹

Questo passo di Boltanski e Chiapello, rappresentanti di un modello di sociologia critica molto diverso da quello habermasiano, rende esplicita un'indicazione preziosa per l'impostazione del paradigma critico che qui si va delineando: se da una parte non può essere eliminata una qualche disequazione tra il piano fattuale del dominio (qui indicato dai "rapporti di forza") e ciò che può metterlo in discussione (qui, la "giustizia"), si deve allo stesso tempo fermamente rifiutare una visione pacificatrice e conciliatoria della realtà.

Stando a quanto detto fino a ora dovrebbe essere chiaro in che senso all'interno delle pratiche della relazione intersoggettiva razionale comunicativa (discorsiva) sono contenute le risorse per pensare la disequazione tra oggetto e prassi critica.

Come ha spiegato Cortella,²² la "svolta comunicativa" all'interno della teoria critica riporta il metodo critico-negativo della dialettica hegeliana – il metodo caratterizzante la prima generazione della Teoria Critica francofortese – a ciò che la dialettica era nelle sue origini greche, soprattutto aristoteliche: modo dialogico di argomentazione e confutazione. Il merito di una tale ri-dialogizzazione della dialettica va innanzitutto a

²¹ L. Boltanski, È. Chiapello, 1999, p. 69.

²² L. Cortella, 1995, p. 393 e seg.; L. Cortella, 1996.

Gadamer, il quale ha spiegato come la dialettica si mette in moto proprio in seguito a un'interrogazione che, domandando, mette in discussione dei saperi organizzati intorno a consensi dati. Secondo Gadamer, il domandare sarebbe già di per sé un porre in questione. L'oggetto della domanda avrebbe un carattere aperto dal momento che non può essere data alcuna risposta stabilita, definitiva, che decida in modo ultimativo. Più precisamente, è proprio il domandare che, costitutivamente, pone l'oggetto del domandare in un'apertura problematicizzante.²³

Secondo Cortella, nella domanda si esprime in maniera esplicita la struttura aperta e non richiudibile del linguaggio. E' grazie alla domanda che il punto di vista iniziale si manifesta nel suo rimando a un punto di vista a esso opposto. Il fondamento della confutazione e della critica (nelle categorie hegeliane di Cortella, il "capovolgimento dialettico") risiede dunque nella strutturale apertura del linguaggio, e nella sua "densità", cui il dialogo dialettico dà esplicitamente la parola. Nessun significato (norma, credenza, istituzione) può essere dunque sottratto al dialogo, cioè "a quella struttura che è in grado di mettere in discussione i contesti dati in cui quei significati si sono fissati come tali."²⁴

La messa in discussione, qui, dovrebbe risultare da una continua richiesta di ulteriori giustificazioni e precisazioni, una richiesta che si genera a partire dall'esperienza del conflitto (tra parlanti) causato da incomprensioni, dissensi, equivoci. È questo che designa, secondo Cortella, "la struttura apertura e non richiudibile del linguaggio"²⁵: con apertura si vuole qui intendere, ad ornianamente, l'impossibilità di rinchiudere i significati, ma anche le credenze e le norme espresse linguisticamente, in identità concluse, immediatamente accessibili e universalmente trasparenti. La determinatezza dei significati è dunque cioè che ne permetterebbe l'apertura, e dunque la critica: essa procede da un conflitto (tra parlanti), il conflitto a sua volta scaturisce da incomprensioni causate dall'opacità dei significati, i significati sono opachi perché l'insieme dei rimandi semantici in cui sono collocati non è mai del tutto esauribile.²⁶

Come si vede, ci sono delle leggere differenze tra questa concezione semantico-

²³ "L'arte del mettere alla prova è però l'arte del domandare. Abbiamo visto infatti che domandare significa stabilire un'apertura. Contro la stabilità dell'opinare, il domandare pone l'oggetto con le sue possibilità in uno stato di sospensione." (H.G. Gadamer, 1960, tr. it. p. 757).

²⁴ L. Cortella, 1995, p. 428.

²⁵ *Ivi*, p. 420.

²⁶ Cortella vuole qui rianimare la natura linguistica della dialettica negativa adorniana facendola interagire da una parte con la prospettiva dialogica dell'ermeneutica e dall'altra con la teoria dell'argomentazione in particolare habermasiana: "la richiesta di giustificazioni e precisazioni comporta infatti la messa in questione di conclusioni e opinioni consolidate. Il dialogo cioè riapre quanto ogni presunto sapere riteneva di aver chiuso e definito. In questo senso il dialogo è il vero luogo di esperienza del non-identico." (*Ivi*, p. 427)

linguistica della critica, e la concezione comunicativo-discorsiva ricostruita nel corso di questo lavoro. Secondo la prima concezione, che riporta la logica dialettica entro il modo di funzionare del linguaggio, lo scarto tra ciò che è dato e il suo poter-essere-altrimenti scaturisce in un certo senso dalla conformazione stessa dei significati: è la necessità della loro determinazione chiusa, non del tutto accessibile e comprensibile, la miccia che fa innescare il meccanismo dialogico (intersoggettivo) dell'interrogazione critica e problematizzante. La concezione discorsiva, invece, spiega la possibilità logico-formale dell'interrogazione sulla base dello scarto ideale/reale implicato nelle idealizzazioni controfattuali all'opera in ogni pratica comunicativa.

Non soffermiamoci ora sulle differenze tra queste due concezioni – che del resto non si escludono reciprocamente, anzi – bensì proviamo a problematizzarle entrambe dal punto di vista del discorso della critica. Da una parte, si potrebbe osservare che la (necessaria, funzionale) chiusura dei significati, la loro opacità, invece di stimolare la problematizzazione favorisce proprio il suo contrario, la riproduzione acritica di un consenso cristallizzato secondo significati, credenze e norme che si pongono come impermeabili alla possibilità di una loro riformulazione e trasformazione. Nelle categorie di una pragmatica formale, d'altra parte, si può dire che il riferimento necessario al background normativo della *Lebenswelt*, in cui il domandare è inserito, non pone *di per sé* l'oggetto della discussione in una dimensione di apertura, bensì, al contrario, favorisce la difesa, il rafforzamento e la riproduzione di quelle ragioni che hanno supportato le pretese di validità avanzate fino a un momento dato. Il domandare, in effetti, può porre il suo oggetto non nell'aperto, ma all'interno di una certa conformazione prefissata dello spazio delle ragioni – una conformazione, cioè, la cui apertura è delimitata in un certo modo.

Un esempio semplice. Se, in un dibattito, viene posta la seguente domanda: (p): “Può la Padania aspirare all'indipendenza giuridica e economica?”, si potrebbe rispondere negativamente, per esempio, dicendo che si tratta di un progetto assurdamente anacronistico in tempi di globalizzazione, oppure ci si potrebbe appellare a una ragione di carattere etico, richiamando il valore di una nazione italiana unitaria e internamente solidale. (p) predispose già, grossomodo, una serie di ragioni e contro-ragioni entro la quali è possibile argomentare, ponendo invece in secondo piano, se non accantonando del tutto, altre possibili direzioni argomentative. In questo caso, si noti come vi sia una pretesa di verità avanzata da (p) che non viene immediatamente percepita come problematica. Si tratta cioè della pretesa di verità avanzata dal termine “Padania”,

ovvero la pretesa di *esistenza* di un'entità territoriale e culturale già formata, già data nella realtà politica italiana.²⁷ Nella composizione grammaticale della frase interrogativa (p), ciò che viene posto come oggetto di discussione è l'“indipendenza giuridica e economica” di una tale entità; quest'ultima invece, assumendo la funzione del soggetto, non è strutturalmente posta come un oggetto di discussione. Nel porre la domanda in questo modo, non si prevede che l'idea di una realtà politica padana venga smascherata come una ingiustificata finzione.

Allo stesso tempo, però, l'indagine sulla legittimità dell'usare il termine “Padania” in funzione di soggetto non è data altrimenti che con il meccanismo comunicativo stesso, che, almeno in linea di principio, non permette di sottrarre nessuna componente dello scambio linguistico intersoggettivo all'interrogazione critica.

Si tratta ora però soprattutto di riportare all'interno del discorso della critica l'altro lato della medaglia, l'altra faccia della pratica comunicativa: invece di “far saltare tutti i falsi accordi, cioè quelle intese che prima di discutere sembravano ovvie, ma che in realtà riposavano sul fraintendimento”,²⁸ essa può anche favorire la riproduzione acritica di quei consensi attraverso i quali si legittima di fatto lo *status quo*. O meglio, si tratta qui di mostrare come in Habermas vi siano indicazioni per poter procedere in questo senso. Richiamando un modo in cui Habermas stesso ha inquadrato la prima Critica kantiana, si potrebbe dire che l'“analitica trascendentale”, in cui sono state ricostruite le condizioni di possibilità dei giudizi critici, è seguita da una “dialettica trascendentale”, che “mette in luce le ipostatizzazioni inconsce che risultano dall'uso sregolato delle categorie dell'intelletto al di là dell'ambito dei fenomeni limitato all'esperienza”²⁹. Questo, nel nostro discorso, coincide con la liquidazione delle ipostatizzazioni ideali all'interno della fattualità comunicativa, per mostrare invece come quest'ultima sia un contesto intessuto di pratiche di potere.

Der Philosophischer Diskurs der Moderne è il luogo in cui Habermas, per reagire alle radicali operazioni di critica della ragione che avrebbero messo seriamente a rischio, tra le altre cose, anche la teoria critica (in particolare, Adorno, Foucault e Derrida), dichiara la necessità di distinguere nettamente tra *Geltungsansprüche* e *Machtsansprüche*, tra ciò che costituisce il criterio e la risorsa della critica e ciò che deve essere sottoposto a quest'ultima. “Illuminismo e manipolazione, coscienza e inconscio, forze produttive e

²⁷ In pragmatica qui si parla di “presupposizioni”, che possono assumere anche funzioni ideologiche (C. Caffi, 2002, p. 78.)

²⁸ L. Cortella, 1995, p. 427.

²⁹ J. Habermas, 1999, p. 193; tr. it. p. 187.

forze distruttive, auto-realizzazione espressiva e desublimazione repressiva, effetti che garantiscono la libertà ed effetti che la ricusano, verità e ideologia”: se tutti questi momenti venissero mescolati, fatti sovrapporre e coincidere, secondo Habermas, non sarebbe più possibile una ricostruzione dal punto di vista normativo della modernità, e quindi neppure delle sue possibilità e capacità critiche.³⁰

Nella critica a Foucault, Habermas denuncia il fatto che una “riduzione funzionalistica delle pretese di validità alle pretese di potere”, coincidente con l’appiattimento del dovere sull’essere, nonché della comprensione del senso (*Sinnverständnis*), da parte di interpreti partecipanti a discorsi, sulla spiegazione (*Erklärung*) di tali discorsi a partire dalla prospettiva dell’osservatore etnologico, ha la conseguenza di “neutralizzare la problematica della giustificazione della critica”, oppure la fa diventare meramente “di parte”, cioè giustificata in modo decisionistico e irrazionalistico.³¹ Interessante qui sottolineare che uno degli argomenti usati da Habermas contro Foucault è quello che fa riferimento alla difficoltà di una combinazione tra l’atteggiamento “oggettivante” della terza persona, svincolato da qualsiasi giudizio di valore – l’atteggiamento dell’etnologo, che Foucault rivendica per sé con l’espressione “felice positivista” – e l’intento diagnostico “criptonormativamente giustificato”, che dovrebbe essere invece fondato e condotto, secondo Habermas, secondo il punto di vista della prima persona. Foucault sarebbe cosciente di questa aporia, senza poter dare però una risposta.³²

Tralasciando la correttezza o plausibilità della critica habermasiana a Foucault,³³ si consideri come una tale commistione tra prospettiva della terza persona e prospettiva della prima persona possa essere utilizzata per spiegare proprio lo scivolamento idealistico di cui sopra. Anche Habermas, a ben vedere, vuole combinare *Beobachtung-* e *Teilnehmerperspektive*: la prima però, la prospettiva diagnostico-critica, viene fatta derivare normativamente dalla seconda. La prospettiva della terza persona utilizzata in senso critico è giustificata cioè secondo Habermas, come sappiamo, sulla base del tipo di esperienza di orientamento all’intesa e di intersoggettività *intatta* propria del partecipante

³⁰ J. Habermas, 1985a, p. 392; tr. it. p. 338.

³¹ *Ivi*, pp. 324-325; tr. it. p. 279-280.

³² *Ivi*, pp. 326-327; 331; tr. it. pp. 281-282; 285.

³³ Cfr. sulla stessa linea di Habermas, N. Fraser, 1989, capitoli 1 e 2, la quale s’impegna soprattutto a spiegare la rimozione compiuta da Foucault – insostenibile sulla base dello stesso orientamento critico-politico del suo lavoro – della normatività della critica. Contro una tale critica si potrebbe argomentare, con Flügel-Martinsen, che l’introduzione (magari necessaria) di una posizione normativa non implica necessariamente la necessità della sua giustificazione; questo anche perché la critica non è qualcosa che deve essere fondata (*begründen*), ma qualcosa che deve sfondare (*entgründen*), cfr. O. Flügel-Martinsen, 2010. Sul dibattito Habermas *contra* Foucault, Foucault *contra* Habermas cfr. i classici: M. Kelly (a cura), 1994; S. Ashenden, D. Owen (a cura), 1999.

alle pratiche quotidiane dell'agire comunicativo.

Stando al testo habermasiano stesso, però, si deve ammettere che le due prospettive sono interrelate in modi che complicano l'individuazione di una prospettiva di prima persona "pura", fondante il piano normativo della critica. Sempre ne *Der Diskurs* scrive Habermas:

il rapporto interno tra contesti di fondazione (*Begründung*) e contesti di rivelazione, tra validità e genesi non si lacera mai del tutto. Il compito della fondazione, dunque della critica alle pretese di validità mossa dalla prospettiva dei partecipanti, non si lascia in ultima istanza separare da quella considerazione genetica, che in una critica dell'ideologia condotta dalla prospettiva della terza persona sfocia nella commistione tra pretese di validità e pretese di potere.³⁴

Questo passaggio non è del tutto chiaro, e rivela un'interessante aporia. Esplicitamente, si dice che il punto di vista della giustificazione della possibilità della critica (prospettiva della prima persona) non è separato dal punto di vista della terza persona, che si traduce nell'operazione di smascheramento delle ideologie, definite dalla confusione di validità e potere.³⁵ Si noti come in questo modo Habermas mette capo, forse inavvertitamente, a un circolo vizioso. Da una parte, la *Begründung* è associata alla *Geltung*: questo è il piano che deve fondare normativamente le condizioni di validità della critica. Il piano della critica vera e propria, in cui qui Habermas fa confluire confusamente metodo genealogico e metodo dell'*Ideologiekritik*, si pone invece come *critica della validità*, e cioè, svelamento del momento in cui la validità, la sua pretesa, si mescola, più o meno intenzionalmente (dipende se si tratta di agire strategico, latentemente strategico o funzionalistico) con le pretese del potere. Si tratta qui di quel circolo vizioso di reminiscenza adorniana già discusso in relazione alla *Theorie* (2.3, 2.4). Come può il piano normativo evitare che anche la validità rivendicata dalla prassi critica non sia mescolata al potere? Abbiamo già mostrato, in forza dell'architettura controfattuale del discorso argomentativo e delle sue presupposizioni (capitolo 4), come Habermas riesca a uscire da questo impasse. Facendo un passo avanti, si vorrebbe qui sostenere, tuttavia, che la posizione di un circolo nel suo discorso non è un semplice errore, una minaccia alla ragione comunicativo-critica simile a quella che lui stesso imputa a Adorno e Foucault. Al contrario, l'individuazione di

³⁴ J. Habermas, 1985a, p. 376; tr. it. p. 324.

³⁵ Questo, tra l'altro, confermerebbe una delle considerazioni portanti di questo lavoro, che era stata introdotta in 2.1. Nel passo sopra citato Habermas ci sta dicendo che la sua teoria della critica, retta da una ricostruzione quasi-trascendentale delle condizioni per una critica valida, deve essere messa strettamente in relazione con la pratica diagnostico-critica vera e propria, in cui vengono "svelate" strutture ideologiche, reificanti, patologiche, di dominio.

questa ambiguità – o meglio, del fatto che anche il piano normativo della validità possa essere connesso con quello del potere – ha proprio una funzione critica fondamentale, *radicale*. Una funzione radicale, perché è proprio il riconoscimento di questa duplicità, che si mostra nel *doppio volto del meccanismo comunicativo*, ciò che giustifica il potenziale di critica radicale, cioè di auto-critica: ogni criterio o norma che giustifica, in un certo momento determinato contestualmente, una certa prassi critica può cioè a sua volta essere messo in discussione.³⁶ Il blocco di una tale radicalità si ha invece quando il punto di vista dell'analisi diagnostica viene riportato al punto di vista di un partecipante a pratiche *sottratte alle connessioni fattuali del potere*. Una tale sottrazione, come detto più volte, può avvenire solo a patto di un'idealizzazione di queste pratiche, di una loro sottrazione a quel piano fattuale segnato dall'inevitabile commistione con dinamiche che chiaramente contraddicono i presupposti idealizzanti della trasparenza, l'asimmetria, l'inclusività, etc.

Naturalmente, c'è un certo tipo di normatività che non può essere messa in discussione: quella che dice che la critica è possibile dal momento che la disequazione tra ideale e reale è di fatto inserita nelle pratiche comunicative sociali, e questo vuol dire che il *tutto non è il falso*. Una tale concezione minimale della normatività critica non può però condurre a schiacciare il controfattuale sul fattuale. Come si esprime molto chiaramente Habermas stesso:

Fattualmente non possiamo in alcun modo sempre (o anche solo spesso) soddisfare quelle presupposizioni pragmatiche improbabili, dalle quali allo stesso tempo nella prassi comunicativa quotidiana *dobbiamo* – e cioè nel senso di una necessità trascendentale - prendere le mosse. Per questo le forme di vita socio-culturali sono sottomesse alle limitazioni strutturali di una ragione comunicativa che viene *allo stesso tempo smentita e rivendicata*.³⁷

Questo passaggio è cruciale perché spiega ancora una volta, ma in modo decisamente pregnante, la struttura duplice del fattuale-controfattuale.

Si tratterebbe però a questo punto di puntualizzare, con più vigore di quanto faccia Habermas, la tensione contraddittoria tra il piano fattuale, reale, empirico, e quello ideale: i due piani non devono essere né nettamente separati – e ciò è chiaro se si

³⁶ Una prospettiva di critica della critica è accennata da Habermas nel modo seguente: “per l'interpretazione ermeneutica profonda, non vi è alcuna conferma al di fuori dell'autoriflessione di tutti i partecipanti, che ha luogo nel dialogo. [...] *Forse nelle attuali circostanze è più urgente segnalare i limiti della falsa pretesa di universalità della critica* che quelli della pretesa di universalità dell'ermeneutica.” (J. Habermas, 1970b, pp. 158-159, tr. it. pp. 316-317).

³⁷ J. Habermas, 1985a, p. 378; tr. it. p. 326, trad. mia.

considera la costruzione del fattuale-controfattuale inerente al meccanismo comunicativo –, né ridotti l'uno all'altro – cioè, non si deve ridurre l'ideale al fattuale (come viene, erroneamente, imputato da Habermas a Foucault e ad Adorno), ma neppure riportare l'empirico all'ideale, come Habermas stesso rischia di fare.

Per scongiurare questo ultimo pericolo, è necessario individuare e far valere quei passaggi in cui Habermas riconosce l'impurità delle pratiche comunicative.

Che questa sia un'impostazione fruttuosa per la teoria critica l'aveva accennato Habermas stesso, in una delle sue prime opere:

Quando le teorie servono [...] a chiarire problemi pratici tendono a risolversi in azione* comunicativa. Certo, le interpretazioni che possono essere ricavate nell'ambito di siffatte teorie [...] possono essere tradotte in processi di chiarificazione politicamente efficaci soltanto quando nel vasto pubblico dei cittadini esistono le premesse istituzionali per discorsi pratici; finché questo non avverrà, le coazioni restrittive, cioè le *restrizioni della comunicazione inerenti alle strutture del sistema*, saranno esse stesse un *problema da chiarire teoricamente*.³⁸

Il problema da chiarire teoricamente sarebbe qui quello del modo in cui le pratiche comunicative possono essere *sistematicamente* distorte – ovvero, distorte al loro interno, nel loro stesso milieu (*Lebenswelt*), e non tanto e non solo a opere di coazioni *sistemiche esterne* (tesi della colonizzazione). Questo passo ci dice che la teoria critica deve partire da qui, e non dalla posizione di “premesse istituzionali”, ovvero non dall'individuazione di un piano normativo istituzionalizzato che possa fungere da criterio fattuale della critica (cfr. capitolo 5). Più che una teoria normativa (o normativo-ricostruttiva) delle istituzioni, la teoria critica richiede invece propriamente una *critica delle istituzioni* politiche e della sfera pubblica, che si basi su analisi di come tali istituzioni riproducano patologie, restrizioni, deformazioni della comunicazione, o meglio, l'intreccio tra comunicazione e potere. Da una parte, è vero che “il compito della critica sociale e della giustificazione è dunque un compito pubblico in un senso forte. Esso richiede un modello di sfera pubblica robusto e multifaccettato nel quale gli individui possono deliberare a proposito delle condizioni e dei termini collettivi del loro vivere in comune”³⁹; d'altra parte, però, come suggerisce la citazione habermasiana precedente, non bisogna dare per scontato la datità di una tale *Öffentlichkeit*, bensì provare a vedere come di fatto vengono a costituirsi, e con quali conseguenze, i discorsi che prendono piede in essa.

³⁸ J. Habermas, 1963-1971, p. 11; tr. it. p. 31. *Nella sua traduzione di quest'opera, Gajano traduce *kommunikatives Handeln* con “azione” e non “agire comunicativo”, forse a voler dar conto con più veemenza del pathos critico-politico caratterizzante l'Habermas giovanile.

³⁹ K. Baynes, 1992, p. 67.

Il compito di quella che in questa fase Habermas chiama “sociologia critica” viene esposto nel modo seguente:

Di fronte all’idealismo dell’ermeneutica, che è scienza dello spirito, la sociologia critica si guarda dal ridurre i contesti del senso, oggettivati in sistemi sociali, ai contenuti della tradizione culturale. Come critica ideologica, essa *pone in questione il consenso di fatto* che regge le tradizioni di volta in volta in vigore, e lo pone in questione guardando ai *rapporti di potere incorporati, senza darsi a vedere, nelle strutture simboliche* dei sistemi del linguaggio e dell’azione. La *forza immunizzante* delle ideologie, che *sottraggono le esigenze di giustificazione alla verifica discorsiva*, risale a interdizioni della comunicazione [...]. *Questi blocchi annidati nelle stesse strutture della comunicazione*, i quali per determinati contenuti limitano, o escludono completamente, le opzioni tra forma di espressione non verbale e verbale, tra uso linguistico comunicativo e cognitivo, e infine tra agire comunicativo e discorso devono essere spiegati nel quadro di una teoria della comunicazione sistematicamente deformata, la quale teoria, se potesse essere sviluppata in modo soddisfacente in connessione con una pragmatica universale e potesse essere collegata in modo convincente a precise assunzioni fondamentali del materialismo storico, non escluderebbe una comprensione sistematica della tradizione culturale.⁴⁰

Come già spiegato in 2.3, di contro “l’idealismo dell’ermeneutica” – un idealismo che si ripropone però, come abbiamo visto, nella teoria habermasiana – Habermas afferma che il “linguaggio come tradizione è ovviamente a sua volta dipendente da processi sociali che non si esauriscono in rapporti normativi. Il linguaggio è anche uno strumento di dominio e di potere sociale. Esso serve a legittimare l’organizzazione dei rapporti di potere. In quanto le legittimazioni non rendono esplicito il rapporto di potere del quale rendono possibile l’istituzionalizzazione, in quanto esso trova solo espressione nelle legittimazioni, il linguaggio è anche ideologico. Non si tratta qui di mistificazioni contenute in un linguaggio, ma della mistificazione che è data con il linguaggio come tale.”⁴¹

Si può affermare ora che quello che manca alla teoria della critica habermasiana per diventare una vera teoria critica, o meglio, ciò che renderebbe il paradigma comunicativo habermasiano un paradigma radicalmente critico salvandolo dal rischio dello scivolamento nel conservatorismo e nell’affermatività consiste esattamente in un conseguente sviluppo di questa giovanile intuizione metodologica ed euristica. Come ci fanno vedere le ultime due citazioni, tralasciando la prospettiva di *Geschichtsphilosophie* del materialismo storico, incompatibile con i successivi sviluppi teoretici di Habermas, l’impostazione di una teoria normativa basata sulla pragmatica universal-formale

⁴⁰ J. Habermas, 1963-1971, p. 19; tr. it. pp. 41-42.

⁴¹ J. Habermas, 1971a, pp. 52-53; tr. it. p. 67. Sull’intreccio tra violenza e discorso cfr. anche J. Habermas, 1970b, p. 123; tr. it. p. 284.

dovrebbe e potrebbe ancora oggi essere combinata con una “teoria della comunicazione sistematicamente deformata”, ovvero con una prospettiva critica sulla comunicazione stessa. In *Erkenntnis und Interesse* Habermas accennava a un’idea simile con il concetto di “metaermeneutica”, ovvero una teoria socio-psicanalitica che avrebbe dovuto indirizzarsi alle patologie comunicative. In quest’opera, la prassi comunicativa può essere guardata come un meccanismo distorto e distorcente proprio sulla scorta della dimensione duplice che caratterizza qui il linguaggio, una sorta di apriori materiale appartenente allo stesso tempo al piano trascendentale e a quello storico-antropologico. Proprio per questo secondo aspetto la comunicazione non può realizzare, sul piano storico-concreto, quell’intesa libera da ogni costrizione (*herrschaftsfreie Verständigung*) che pur ne costituisce il fine immanente. Le distorsioni e i blocchi comunicativi, la confusione di pretese di validità con pretese di potere, la costituzione di pratiche ideologiche e reificanti attraverso il *medium* comunicativo sono dunque inevitabili.⁴²

Se si ritiene plausibile una tale concezione della comunicazione, bisogna dare allora ragione a McCarthy che recentemente ha proposto di individuare in Habermas, a partire da *Erkenntnis und Interesse*, basi promettenti per una *teoria comunicativa del potere e del dominio*.⁴³ Questi ultimi rappresenterebbero *media di socializzazione*, cioè contesti formati da un intreccio di pratiche comunicative e discorsive all’interno dei quali si formano i soggetti individuali, le norme e i modelli che ne guidano le condotte, le istituzioni sociali e politiche che organizzano il loro agire collettivo.⁴⁴

Seguendo la suggestione di McCarthy, che nell’articolo sopra citato propone di leggere Habermas insieme a Foucault,⁴⁵ può essere qui utile ricordare alcuni argomenti de *L’ordre du discours* (e non solo) in grado di fornire alcune coordinate di fondo per sviluppare ulteriormente una teoria comunicativa del potere/dominio.

In questo testo – notoriamente, la lezione inaugurale di Michel Foucault al *Collège de France* del 2 dicembre 1970 – il punto di partenza è costituito da un’idea di discorso che configura le relazioni sociali comunicative⁴⁶ come una potenze libere, ricche, indeterminate, caotiche, che le pratiche istituzionali e di potere cercano di imbrigliare.⁴⁷

⁴² Cfr. anche L. Cortella, 1984, p. 29.

⁴³ T. McCarthy, 2001, pp. 650-654.

⁴⁴ Accenna a qualcosa del genere J. Habermas, 1965, p. 162; tr. it. p. 54.

⁴⁵ Cfr. anche T. McCarthy, 1991, capitolo 2, soprattutto p. 75.

⁴⁶ M. Foucault, 1971, tr. it. p. 4.

⁴⁷ “E’ come se degli interdetti, degli sbarramenti, delle soglie, dei limiti, fossero stati disposti in modo da padroneggiare, almeno in parte, la grande proliferazione del discorso, in modo da alleggerire la sua ricchezza [...] e da organizzare il suo disordine secondo figure che evitano quello che vi è di più incontrollabile; [...] una profonda logofobia, una sorta di sordo timore [...] contro tutto ciò che ci può essere, in questo, di violento, di discontinuo, di battagliero.” (*Ivi*, tr. it. p. 26).

La “produzione del discorso” deve venire così “controllata, selezionata, organizzata e distribuita tramite un certo numero di procedure che hanno la funzione di scongiurarne i poteri e i pericoli, di padroneggiare l’evento aleatorio, di schivarne la pesante, temibile materialità.”. I modi del controllo discorsivo comprendono “procedure di esclusione”, come l’“interdetto”, secondo il quale non si ha il diritto di dire tutto (“tabù dell’oggetto”), non si può parlare di tutto in qualsiasi circostanza (“rituale della circostanza”), non si può parlare di qualunque cosa (“diritto privilegiato o esclusivo del soggetto che parla”). Altri modi di controllo, intrecciati ai precedenti, sono la “partizione” (ad esempio, la differenziazione tra il discorso del “folle” e quello del “sano”) e il “rigetto” (la sottrazione di legittimità ad alcuni discorsi, come, appunto, quello del “folle”). Questi tre tipi d’interdetto s’intrecciano e si rafforzano a vicenda, formando un reticolo complesso che non cessa di modificarsi e di concretizzarsi, storicamente, attraverso nuove istituzioni, e con effetti diversi.⁴⁸

Le battute iniziali di questo testo foucaultiano sembrano suggerire dunque una rappresentazione ontologica della società data come *originaria* proliferazione incontrollata di discorsi, poi ingabbiata mediante dispositivi *esterni* di potere; una tale rappresentazione viene però immediatamente sostituita da un’altra, che non contrappone discorso e potere, ma li fa interagire strettamente all’interno di un unico ordine, regime, costellazione socio-politica. Secondo quest’ultima concezione, che dominerà le ricerche successive di Foucault, il *discours* si definisce come pratica attraverso cui il potere, o meglio, l’intreccio “potere-sapere” si esplica: “il discorso non è semplicemente ciò che traduce le lotte o i sistemi di dominazione, ma ciò per cui, attraverso cui, si lotta.”⁴⁹ Uno dei modi in cui viene costruito discorsivamente un dispositivo di potere è l’istituzione dell’opposizione tra vero e falso nel discorso, cioè, dall’opposizione tra discorsi veri e discorsi falsi. Quest’idea si basa sul concetto nietzschiano di volontà di potenza, che nelle categorie foucaultiane diviene volontà di potere, ovvero, appunto, volontà di verità.⁵⁰ Questo è spiegato da Foucault successivamente anche dal concetto di un “regime” o una “politica di verità”, un concetto che prevede il circolo, l’interrelazione reciproca tra

⁴⁸ *Ivi*, tr. it. pp. 5-6.

⁴⁹ *Ivi*, tr. it. p. 5. Honneth rinviene questa duplicità nella teorizzazione del discorso (un discorso, o meglio, un insieme di discorsi da una parte controllati dal potere, e, dall’altra, consustanziali al potere stesso) soprattutto in testi precedenti alla lezione inaugurale al *Collège*, in particolare in *Archeologie du savoir* (A. Honneth, 1985, capitolo 4). La seconda concezione di discorso è però quella che si afferma: Foucault stesso nell’*Ordre du discours* dichiara di volersi liberare dall’idea di un “gran discorso illimitato”, pensato come rimosso, e che noi avremmo il compito di fare risorgere restituendogli la parola (M. Foucault, 1971, tr. it. p. 27). Questo sembra essere, inoltre, una critica alla concezione di liberazione, emancipazione comunicativa dell’Habermas di *Erkenntnis und Interesse* e oltre.

⁵⁰ *Ivi*, tr. it. pp. 7-10.

potere e verità. Quest'ultima non è concepita come qualcosa "al di fuori del potere, come un venir meno del potere, [...] la ricompensa degli spiriti liberi, la figlia di una solitudine protratta, né il privilegio di coloro che hanno avuto successo nel liberare loro stessi", bensì "qualcosa di questo mondo", prodotto "in virtù di molteplici forme di costrizioni, che hanno specifici effetti di potere. Per questo ogni società ha il suo regime o politica generale di verità, ovvero "i tipi di discorso che la società accetta e fa funzionare come veri, i meccanismi e le istanze che permettono a uno di distinguere gli asserti veri dai falsi, i mezzi attraverso cui ciascuno è sanzionato, le tecniche e procedure che contano per l'acquisizione della verità, lo status di coloro che sono incaricati di dire che cosa conta come vero". La costituzione (istituzionale, politica, economica) di questi regimi, in cui il vero corrisponde a un sistema di pratiche "ordinate da procedure per la produzione, regolazione, distribuzione, circolazione e operazione di enunciati" è però essenziale per la struttura e il funzionamento della nostra società.⁵¹

Non è possibile qui purtroppo ricostruire né questa teoria della verità, né le critiche cui è stata sottoposta da Habermas nelle pagine de *Der Philosophische Diskurs der Moderne*.⁵²

Accenniamo però solo ancora ad alcuni modi in cui il discorso-potere si attuerebbe: Foucault parla di modi di "disciplina", o "polizia discorsiva", che fissano "i limiti" (le regole) e le condizioni della messa in opera delle varie pratiche⁵³, o di procedure che scongiurano gli "accidenti" nell'apparizione di un discorso, ad esempio tramite "rarefazione dei soggetti parlanti", in base alla quale non tutti hanno il permesso di accedere a un discorso: "nessuno entrerà nell'ordine del discorso se non soddisfa a certe esigenze o se non è, d'acchito, qualificato per farlo. Più precisamente: tutte le ragioni del discorso non sono ugualmente aperte e penetrabili."⁵⁴ Un sistema di controllo e restrizione interno al discorso è il "rituale": esso "definisce la qualificazione che devono possedere gli individui che parlano [...]; esso definisce i gesti, i comportamenti, le

⁵¹ M. Foucault, 1980, pp. 72-75.

⁵² Si noti qui la sottile ambiguità dell'uso habermasiano del termine "Diskurs" nel titolo, ma anche nell'intera opera. Habermas sembra qui giocare proprio con la concezione foucaultiana, secondo la quale sarebbe un determinato sapere, in questo caso quello filosofico, a *produire* più o meno autonomamente una rappresentazione dell'ordine storico-sociale e delle sue strutture, ma anche i criteri di validità di una tale rappresentazione. In effetti, in questo testo Habermas ricostruisce i discorsi dei filosofi moderni e "post-moderni" che hanno costruito una tale rappresentazione, individuandone allo stesso tempo le aporie e contraddizioni. Si potrebbe dire, ad esempio, che la contraddizione performativa in cui cade la negatività della dialettica di Adorno indica proprio una contraddizione interna al discorso stesso della modernità. Allo stesso tempo, però, "Diskurs" rimanda alla semantica della *Diskursethik* e del discorso morale-argomentativo, che rappresenta una decisa risposta *post linguistic turn* ai rischi di relativismo impliciti nell'idealismo, nell'ermeneutica, nel prospettivismo nietzschiano e nel costruttivismo – tutti rischi che secondo questa concezione si espliciterebbero appunto nella teoria della verità come volontà di potersapere di Foucault.

⁵³ *Ivi*, tr. it. p. 18.

⁵⁴ M. Foucault, 1971, tr. it. p. 19.

circostanze, e tutto l'insieme di segni che devono accompagnare il discorso; esso fissa infine l'efficacia supposta o imposta delle parole, il loro effetto su coloro cui sono rivolte, i limiti del loro valore costrittivo.”⁵⁵

Questo segmento della teoria foucaultiana può indicare una strada da percorrere se si vuole sviluppare in senso critico le pratiche comunicative intersoggettive, ovvero individuarne la *criticità*.⁵⁶ Si noti qui il doppio senso del termine “criticità”: queste pratiche comunicative mettono a disposizione risorse di problematizzazione e trasformazione, ma sono allo stesso tempo ciò che deve essere sottoposto alla prassi della critica.

Abbastanza recentemente Habermas ha effettivamente fatto questa significativa concessione a Foucault:

Sono d'accordo con Foucault che ogni potere che non si vorrebbe riconoscere si annida nei pori dei discorsi e delle pratiche quotidiane. Le microanalisi di questo potere hanno bisogno naturalmente di uno sfondo teoretico generalizzato che fondi ciò che c'è di sistematico nella molteplicità delle comunicazioni sistematicamente distorte.⁵⁷

7.3 Per una teoria comunicativa del dominio

Dal *discorso della critica* svolto fino a questo punto, sembra che in Habermas siano presenti effettivamente delle tracce per delineare quella che potrebbe essere chiamata una (teoria) critica della comunicazione e del discorso – ovvero delle pratiche comunicative, più o meno quotidiane o razionali, che costituiscono un ordine socio-politico e che funzionano in modo da costituire, riprodurre, rafforzare strutture di potere e dominio.

Ma come devono essere concettualizzati più esattamente “potere” e “dominio”, che costituiscono gli oggetti propri di una filosofia sociale impostata criticamente?⁵⁸

⁵⁵ *Ivi*, tr. it. p. 20.

⁵⁶ Nel ricostruire il “gioco potere/conoscenza”, “si tratta di descrivere un *nesso* di conoscenza/potere che permetta di cogliere ciò che costituisce un sistema di accettabilità”, dove “stabilire l'accettabilità di un sistema è inseparabile dallo stabilire ciò che ne rende difficile l'accettabilità, la sua arbitrarietà in termini di conoscenza, la sua violenza in termini di potere” (M. Foucault, 1978, pp. 394-395). In questo articolo, intitolato significativamente “What is critique”, nonché nel saggio “What is Enlightenment?” (1984d), Foucault si confronta esplicitamente con la tradizione della teoria critica, ma soprattutto con il criticismo kantiano che intende riprendere imprimendogli una torsione più radicalmente storica. Sulla concezione di “critica” di Foucault cfr. M. Saar, 2007; J. Butler, 2009.

⁵⁷ Habermas, 2000, p. 15.

⁵⁸ “Dalla prospettiva della filosofia sociale la socialità è in se stessa e per se stessa una questione di potere (*Machtsfrage*), e la filosofia sociale quella forma di riflessione che si pone tale questione.” (M. Saar, 2009, p. 570).

Innanzitutto, cercando di orientarsi tra le concezioni più diverse che sono state fornite da parte di autori molto diversi (nella modernità, in particolare: Weber, Luhmann, Parsons, Arendt, Nietzsche, Foucault), si vorrebbe proporre qui una chiara distinzione tra le due categorie. In generale, si può dire che “potere” mette a disposizione una categoria per rendere conto dell’ordine socio-politico complessivo, o di una parte di esso, ma senza essere normativamente connotato (non implica cioè un giudizio di valore positivo o negativo su tale ordine); “dominio” designa invece ciò che propriamente deve essere sottoposto ad analisi e/o diagnosi critica. Questi termini della distinzione possono essere rintracciati per esempio in due pensatori appartenenti a due linee filosofiche molto distanti tra loro: Michel Foucault, che almeno a partire dagli anni ’70 fa riferimento ad un metodo di ricostruzione e analisi storico-sociale e concettuale *genealogico*, di ascendenza nietzschiana, e, molto più recentemente, Rainer Forst, allievo diretto di Rawls e Habermas.

Per Foucault il potere, o meglio, i meccanismi del potere che fungono da “griglia d’intelligibilità del campo sociale”, non sono adeguatamente spiegati né dalle categorie della teoria politica liberale né da quelle della tradizione marxista⁵⁹: il *pouvoir* non indica né l’oppressione e la coercizione, giuridicamente regolate, esercitate da un organismo politico centrale (come lo Stato) sui soggetti individuali, né un dominio di un gruppo sociale nei confronti di un altro – o meglio, queste non sono che le sue “forme terminali”. Il potere viene definito come “la molteplicità dei rapporti di forza che sono immanenti al campo in cui si esercitano e sono costitutivi della loro organizzazione; il gioco che per mezzo delle lotte e di scontri incessanti li trasformano, rinforzano, ribaltano; [...] le discrepanze, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri; le strategie nelle quali essi diventano effettivi” cristallizzandosi, infine, in apparati istituzionali, giuridici, egemonici. Il potere non ha un punto, un principio centrale, ma è onnipresente”.⁶⁰ Nel *discorso*, inoltre, come si accennava prima, “potere e sapere vengono ad articolarsi”, rappresentando così il punto nevralgico di una situazione strategica complessa: “bisogna concepire i discorsi come una serie di segmenti discontinui, la funzione tattica dei quali non è né uniforme né stabile. [...] Bisogna ammettere un gioco complesso e instabile dove il discorso può essere allo stesso tempo strumento ed effetto del potere, ma anche ostacolo, limite, punto di resistenza e di partenza per una strategia opposta. Il discorso veicolo e prodotto del potere: lo rinforza ma anche lo mina, lo espone, lo rende fragile e

⁵⁹ I primi due tesi in cui Foucault elabora il concetto di potere spiegato qui di seguito sono *Surveiller et punir* (1975) e il primo volume di *Histoire de la sexualité* (1976).

⁶⁰ M. Foucault, 1976, pp. 121-122.

permette di bloccarlo”.⁶¹ Questa ambivalenza inerente alla definizione di potere traccia un circolo, virtuoso e non vizioso, tra potere e libertà – ovvero, libertà dei soggetti nei confronti delle matrici di potere, ma anche libertà come loro cuore pulsante: “per esercitare il potere, deve esserci da entrambe le parti almeno una certa forma di libertà.”⁶² Se la libertà soggettiva si esplica come risignificazione, rimodellamento, alterazione strategica delle costellazioni di potere in cui il soggetto stesso prende forma, la libertà “oggettiva” è data invece dalla fluidità e cangiabilità della struttura relazionale determinata in cui il potere si concretizza. I due tipi di libertà si implicano a vicenda.⁶³ Quando, al contrario, il campo di relazioni di potere è stato bloccato, reso impassibile e invariabile, irreversibile, ecco allora che abbiamo a che fare con il *dominio*,⁶⁴ che richiede operazioni di trasformazione e critica: “sul versante critico [...] la filosofia è precisamente la messa in discussione di tutti i fenomeni di dominio a qualunque livello e in qualsiasi forma essi si presentino – politica, economica, sessuale, istituzionale, e così via.”⁶⁵

Anche Forst ha recentemente abbozzato una concezione “cognitiva” di potere che vuole porsi come neutrale rispetto a ogni valutazione in positivo o in negativo. La *intelligible* (o *noumenal*) *Macht* definisce uno “spazio delle giustificazioni” tra attori sociali, in cui le opportunità e capacità di utilizzare, determinare, modificare le proprie ragioni (ragioni che giustificano comportamenti, azioni, descrizioni, valutazioni, giudizi etc.) e, attraverso queste, avere influenza sugli altri e sullo spazio stesso sono distribuite più o meno egualmente e simmetricamente. Il potere intelligibile è potere *discorsivo tout court*, ma, dice Forst, *in un modo che travalica la distinzione habermasiana* tra logica propriamente comunicativa e logica strumentale-sistemica. Quest’ultima si avvale a sua volta di strutture comunicative, si costruisce entro discorsi, ma servendosi di modi di giustificazione di natura particolare.

Il potere (*Macht, power*) si definisce più precisamente come “la capacità di A di influenzare lo spazio delle ragioni di B e/o di C (etc.) così che essi pensino e agiscano in modi che non avrebbero fatto senza l’influenza intenzionale di A, e ancor più, la mossa

⁶¹ *Ivi*, p. 133.

⁶² M. Foucault, 1984b, p. 11.

⁶³ Cfr. M. Foucault, 1982, pp. 221-222. “La funzione (o realizzazione) del potere in questo modello è dunque costituzione; e il sociale stesso appare come uno spazio della genesi o [...] uno spazio della ‘produzione’ di corpi, identità, soggettività e tutti gli altri elementi dell’ontologia sociale.” (M. Saar, 2009, p. 585).

⁶⁴ M. Foucault, 1984b, p. 3.

⁶⁵ *Ivi*, p. 20. Secondo Saar si può parlare, nel modello foucaultiano, anche di “critica del potere” come “il ricalcare e documentare i processi di costituzione che, una volta resi coscienti, estendono la comprensione di nuove azioni e costituzioni e possibilmente nuovi margini per essi.” (M. Saar, 2009, p. 585).

di A deve avere una forza motivazionale per B e/o di C (etc.) che corrisponda alle intenzioni di A e non sia solo un effetto collaterale”⁶⁶. La *Herrschaft (rule)* è invece “una forma di potere dove [...] certe giustificazioni comprensive (religiose, metafisiche, storiche, morali – solitamente un amalgama di queste) determinano lo spazio delle ragioni all’interno del quale viene data forma a certe relazioni sociali e politiche – relazioni che formano un ordine sociale di azione e giustificazione più o meno strutturato, duraturo e stabile.” Questa seconda forma di potere, o governo, che qui ci interessa maggiormente, diventa dominio (*Beherrschung, domination*) nel momento in cui lo *spazio delle giustificazione viene chiuso facendo diventare le relazioni socio-politiche relazioni “naturali”, inalterabili, senza alternative.*⁶⁷ Come si vede, c’è una certa assonanza tra quest’ultima idea del dominio e quella foucaultiana.

Come ci possono essere utili tali abbozzi per interpretare la posizione di Habermas? Anche se non esiste in Habermas una teoria sistematica o una tematizzazione esauriente del potere o del dominio,⁶⁸ una sintetica ricognizione e mappatura dei loro significati può essere impostata nel modo seguente.

Nella *Theorie*, Habermas si appoggia soprattutto a una concezione sistemica di *Macht* mutuata da Parsons: il potere viene definito come *medium* di controllo di uno dei due sottosistemi, quello burocratico statale, che si struttura come reazione alla formazione del sottosistema economico regolato dal *medium* denaro.⁶⁹ Tali media “codificano una relazione razionale con quantità calcolabili di valore e consentono un’influenza strategica generalizzata sulle decisioni di altri partecipanti all’interazione.”⁷⁰ Essi “congiungono le interazioni nello spazio e nel tempo in reti sempre più complesse, senza che queste debbano essere controllate né responsabilizzate”.⁷¹ Come abbiamo già visto, il sottosistema regolato dal potere non deve essere di per sé valutato negativamente; non solo è un momento inevitabile del processo di razionalizzazione e modernizzazione delle società occidentali ma anche parte necessaria nell’insieme sociale. In questa costellazione,

⁶⁶ Come si vede, si tratta di una concezione intersoggettivistica di potere ispirata alla famosa definizione di Weber (M. Weber, 1922, § 16), la quale per quest’ultimo tuttavia era “sociologicamente amorfa”.

⁶⁷ Cfr. R. Forst, 2010; R. Forst, 2011b, pp. 21-24.

⁶⁸ Per un’introduzione breve e generale si veda M. Iser, 2009, p. 351; più approfonditamente, M. Iser, 2008, pp. 122-151. M. Saar (2009, p. 580 e seg.) posiziona la teoria habermasiana all’interno di una breve ma precisa panoramica delle diverse concezioni della “*Macht*”.

⁶⁹ J. Habermas, 1981, II, p. 256; tr. it. p. 774.

⁷⁰ *Ivi*, p. 273; tr. it. p. 790.

⁷¹ *Ivi*, p. 275; tr. it. p. 792. Per Parsons il potere è il “medium generalizzato della distinzione e imposizione di fini collettivi.” Esso “è necessario per la sussistenza di condizioni d’azione collettivamente vincolanti, e come medium esso è allo stesso tempo criterio per azioni singolari e il loro risultato o scopo.” Per Habermas “nel sistema controllato da potere gli attori orientano le proprie azioni in modo finalizzato allo scopo al guadagno e all’uso del potere, reso così possibile, oppure alle sanzioni che incombono nel caso della non ubbidienza degli ordinamenti delle istanze ‘autorizzate’” (A. Niederberger, 2009, p. 69).

l'oggetto della critica (il *dominio*) si profila invece nel momento in cui questo medium non comunicativo si accaparra spazi che dovrebbero invece funzionare comunicativamente.

La tesi della colonizzazione viene parzialmente rivista in *Faktizität und Geltung*: il cuore di questa revisione è lo smussamento della separazione netta tra ambiti sociali anormativi regolati sistematicamente e ambiti sociali normativi regolati linguisticamente. Per superare la tesi dell'*Entkoppelung*, la concezione della *Macht* viene raffinata e differenziata. Alla precedente concezione del potere come medium sistemico è associata ora l'idea del "potere amministrativo", rappresentato in quelle istituzioni democratiche più sganciate da processi di autentica deliberazione; se il potere amministrativo-sistemico riesce a mantenere un collegamento (in particolare attraverso il meccanismo delle "chiuse idrauliche", come abbiamo visto) con la *kommunikative Macht* – che scaturisce direttamente dalle relazioni comunicative spontanee tra cittadini⁷² –, allora l'intero ordine politico riesce a bilanciare secondo principi di giustizia i conflitti tra gruppi eterogeni di interessi che hanno luogo nella società civile.⁷³ Questi conflitti (ad esempio i conflitti di classe, o tra gruppi etnico-culturali) strutturano un'altra dimensione del potere, quella della *soziale Macht*⁷⁴. Se funziona l'intero meccanismo democratico costruito in *Faktizität und Geltung*, ovvero se in una tale triangolazione le categorie di potere riescono a combinarsi reciprocamente mantenendo una loro indipendenza ma senza sopraffarsi l'uno con l'altro⁷⁵, allora abbiamo a che fare con un potere politico o governo (*Herrschaft*) legittimo. Per quanto, come abbiamo visto, il discorso della critica si complica e si rarefa nella maggior opera di teoria politica habermasiana, si può comunque affermare che una tale costellazione di poteri mette capo a forme di dominio (ovvero a ordini politici illegittimi), che possono costituire l'oggetto della critica, nel momento in cui non sono più date le condizioni istituzionali (controfattuali) per la realizzazione della democrazia. Ad esempio, su scala internazionale si potrebbe dire che il potere sociale, che definisce un campo di scontro tra concentrazioni di interessi diversi che non può essere imbrigliato comunicativamente, è la forma di potere predominante, e questo impedisce l'instaurazione di ordini politici legittimi su scala sovranazionale.

Nella *Theorie* è presente tuttavia un'altra accezione di potere, inserita nella cornice della teoria della razionalità comunicativa e degli atti linguistici: si tratta cioè del

⁷² J. Habermas, 1976c; J. Habermas, 1992, p. 184; tr. it. p. 176 e seg.

⁷³ Cfr. per es. *Ivi*, p. 209; tr. it. p. 202.

⁷⁴ *Ivi*, p. 215; p. 432; tr. it. p. 208, p. 424. Cfr. anche J. Habermas, 1968-1973, p. 70, tr. it. p. 54.

⁷⁵ Senza ad esempio che il potere sociale, nella forma di interessi lobbistici, s'imponga senza mediazione sul parlamento.

Machtanspruch, una pretesa che viene avanzata all'interno di uno scambio linguistico non propriamente comunicativo, bensì strategico. Nella pretesa di potere si esprime la volontà di A di ottenere un effetto su B, di indurre B a fare qualcosa, in modo che A ne possa trarre un vantaggio (o semplicemente per il mero esercizio del proprio potere). È vero che anche questa pretesa deve essere compresa, e cioè fondata su ragioni – altrimenti essa sfocerebbe nell'esercizio aperto della violenza –, ma essa non caratterizza uno scambio propriamente comunicativo per due ragioni: perché non è una pretesa criticabile e rivedibile, e perché A e B non sono orientati entrambi al perseguimento dello stesso fine, e prima ancora, di un accordo su possibili fini comuni. Già nella *Theorie*, con l'idea di comunicazione "sistematicamente distorta", o "patologica", Habermas aveva mescolato le carte tra pretese di validità e pretese di potere (si veda 2.3, b). In un atto linguistico distorto, in cui è all'opera un agire strategico latente, le due modalità di relazione – il tentativo monologico di A di ottenere un effetto ("perlocutivo") su B; il tentativo di A e B di intendersi reciprocamente – convivono. Detto in un altro modo, il *Machtanspruch* utilizza il *Geltungsanspruch* come copertura e mezzo per imporsi, ma quest'ultima pretesa non viene completamente eliminata.

Nella prassi comunicativa è spesso difficile distinguere i due tipi di pretesa. Un esempio: se A dice a B: "Mi sembra che sei stata piuttosto stanca durante questa settimana", è difficile capire, per B ma anche per A (che potrebbe non essere del tutto conscia degli elementi perlocutivi del suo atto linguistico), se si tratta di una semplice constatazione, che implica e mostra una sincera affettuosa preoccupazione per la salute psico-fisica di B, o se invece A vuole produrre l'effetto perlocutivo di far sentire in colpa B per non aver portato a termine un lavoro, o per non essere mai uscita con A.

Nelle "Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität" in *Wahrheit und Rechtfertigung*, Habermas ritorna sulla sua teoria degli atti linguistici e vi apporta qualche modifica; alcune riformulazioni conducono proprio a un'ulteriore sfocamento della differenza tra potere (all'interno di atti linguistici) e comunicazione propriamente detta. Innanzitutto, in questo testo viene fatta una distinzione tra "agire comunicativo in senso debole" e "agire comunicativo in senso forte": la prima modalità è definita da un'intesa "che copre fatti e ragioni, relative all'attore, di espressioni unilaterali della volontà"⁷⁶. L'agire comunicativo nel senso forte si ha invece quando "l'intesa si estende a ragioni normative della scelta dei fini". In quel caso gli interessati si riferiscono a orientamenti di valori condivisi intersoggettivamente,

⁷⁶ J. Habermas, 1999, p. 122; tr. it. p. 116.

che vincolano la loro volontà al di là delle rispettive preferenze.⁷⁷ Si potrebbe dire che la comunicazione, nella sua accezione debole, sia qui avvicinata alla patologia comunicativa molto di più di quanto non lo fosse il *kommunikatives Handeln* nella *Theorie*. Tuttavia, chiarisce poi Habermas, nell'agire comunicativo debole gli attori si orientano unicamente su pretese di verità e di veridicità, ovvero utilizzano solo azioni linguistiche constatative, che presuppongono un mondo oggettivo uguale per tutti i parlanti⁷⁸; si parla invece “di un agire comunicativo forte solo quando un atto illocutorio può venir criticato in base a tutte e tre le pretese di validità”, avendo dunque come mondo condiviso di riferimento anche il mondo sociale normativo.⁷⁹

Una tale differenza non sembra però del tutto plausibile. Mentre è facile capire la definizione di agire comunicativo forte, ovvero che un accordo (*Einverständnis*) autentico deve implicare la possibilità di una critica delle diverse direzioni di riferimento, non è comprensibile la prima affermazione, ovvero perché non vi possano essere anche pretese di giustizia, o di validità normativa, espresse in modo unilaterale e volontaristico (ad esempio da parte di un gruppo sociale nei confronti di un altro) e/o non adeguatamente (intersoggettivamente) soppesate e poi razionalmente accettate. È vero che l'agire comunicativo debole non prevede un tale modo di argomentazione intersoggettiva razionale, e la giustizia dei fini viene data per scontata. Ma di questa assenza di dibattito si deve sempre mettere in dubbio l'innocenza, i fini accettati in modo non problematico potrebbero nascondere oppressione, soprusi, ingiustizie.

A questo proposito si rivela utile richiamare la categoria dell'agire strategico più o meno latente, in cui “il linguaggio funziona, in generale, sul modello delle perlocuzioni.” Le perlocuzioni possono essere contestate, di norma, solo mostrandone l'inefficacia nel raggiungere lo scopo che si sono prefissate; tuttavia, ammette Habermas ora, vi sono perlocuzioni che possono “venir inserite in un contesto normativo”, il che le rende appellabili “a un consenso normativo di sfondo” e dunque in ultima analisi indirizzate all'accordo (*Einverständnis*).⁸⁰ Contrariamente a quanto veniva affermato nella *Theorie* Habermas ammette qui l'esistenza di certi atti linguistici perlocutivi, anche esplicitamente connotati da un *Machtanspruch*, che non si sottraggono alla possibilità di essere messi in discussione, e quindi di entrare in uno scambio comunicativo a tutti gli effetti. Infatti, nel riassumere e schematizzare i vari tipi di uso del linguaggio, solo le

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ *Ivi*, pp.123-124; tr. it. pp. 117-118.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ *Ivi*, p. 127; tr. it. p. 121.

“proposizioni assertorie e d’intento ‘in mente’” vengono rubricate in un modo d’impiego “non comunicativo”; le perlocuzioni compaiono invece come un modo dell’agire comunicativo “orientato alle conseguenze” mediante “intesa indiretta”. A esse corrisponde un tipo di inter-azione strategica e sociale, anche se “oggettivante”⁸¹: in questo modo, Habermas tende a individuare una zona grigia tra atti eminentemente illocutivi e atti perlocutivi, rendendo sfocata la differenza tra (pretesa di) validità e (pretesa di) potere.⁸²

Come si può collegare questa posizione di un intreccio tra potere e validità all’interno di una teoria linguistica della razionalità e dell’azione con i significati di “potere” appartenenti al contesto della teoria sociale e politica?

Far interagire la teoria habermasiana degli atti comunicativi con quella sociologica e politica permette due guadagni essenziali. In primo luogo, il discorso della pragmatica comunicativa ha un influsso su quello socio-politico: la compenetrazione dell’elemento della *Macht* all’interno delle strutture propriamente comunicative della relazione intersoggettiva sociale permette, a livello sociologico e istituzionale, di *evitare la tesi del primato del comunicativo in senso social-ontologicamente affermativo*. Questo vuol dire, da una parte, che non si può postulare il darsi fattuale di lembi di *Lebenswelt* puramente comunicativi, dall’altra, che la garanzia di un ordine politico legittimo non può fondarsi su una *kommunikative Macht* allo stesso modo purificata nei confronti degli altri modi del potere (amministrativo e sociale).

In secondo luogo, l’impostazione della teoria politica può avere a sua volta un influsso su quella formal-comunicativa: come nella sua teoria dello stato democratico di diritto Habermas aveva individuato forme del potere in sé non necessariamente negative e criticabili, così, allo stesso modo, la compenetrazione di potere e validità nell’interazione linguistica non deve essere considerata di per sé l’oggetto di una diagnosi critica. Riprendendo l’impostazione sia di Foucault che di Forst, l’oggetto della critica sociale è piuttosto costituito dal *dominio*. Come viene esso dunque definito nel discorso habermasiano?

Si richiami ora alla mente come l’intreccio tra validità e potere sia collegata a quella circolarità, tematizzata nel capitolo 2, tra momento autonomo e momento eteronomo nella presa di posizione razionale e critica di un soggetto in una situazione comunicativa e il suo contesto normativo di riferimento. Come si ricorderà, lo scambio comunicativo si

⁸¹ *Ivi*, pp. 129-130; tr. it. p. 123.

⁸² Cfr. T. Biebricher, 2005, pp. 87-93.

pone come “*processo circolare*, nel quale l'attore è al tempo stesso entrambe le cose – *l'iniziatore* di azioni imputabili e il *prodotto* di *tradizioni* nella quali è collocato, il prodotto di *gruppi sociali* a cui appartiene, il prodotto di *processi di socializzazione e di apprendimento* ai quali è sottoposto”⁸³. Una volta chiarito, per mezzo di una ricostruzione dell'impalcatura normativa ideale controfattuale del discorso argomentativo, *come* sia possibile la presa di posizione autonoma e critica, si tratta dunque ora di chiarire *contro che cosa bisogna prendere posizione* – problematizzando, dissentendo, trasgredendo.

Si dimostra conveniente distinguere ora due livelli di analisi: a un primo livello, l'oggetto della critica si determina in maniera radicalmente contestuale solamente all'interno di concrete situazioni comunicativo-discorsive in cui determinati parlanti si trovano inseriti; a un secondo livello, è possibile individuare un denominatore comune che raggruppa tutti i possibili oggetti della critica sotto una definizione generale e formale di dominio. Tale denominatore comune non implica tuttavia una determinazione universale delle modalità di critica; la prassi critica è sempre critica di pratiche istituzionalizzate (ad esempio, la pratica ospedaliera, la democrazia europea, l'università), discorsive (il discorso della “razza”, o del femminismo di prima generazione), socio-cognitive (il tardo-capitalismo dello stato sociale o del neoliberalismo) specificate entro coordinate storico-geografiche determinate⁸⁴

Innanzitutto, i soggetti sociali determinati (singoli, ma anche soggetti collettivi più o meno organizzati) mettono in discussione qualche determinato segmento discorsivo-comunicativo appartenente all'orizzonte sociale normativo che costituisce il loro contesto d'interazione. Più precisamente, mettono in discussione una qualche forma di consenso, quel “*consenso di fatto* che regge le tradizioni di volta in volta in vigore”⁸⁵, e che appare in forma cristallizzata, indurita e depositata come sfondo non riflesso e non tematizzato al di sotto di pratiche comunicative intersoggettive più o meno quotidiane. Habermas può sostenere che attraverso tali consensi si costituiscono i “*rapporti di potere* incorporati, *senza darsi a vedere*, nelle strutture simboliche dei sistemi del linguaggio e dell'azione”:⁸⁶ tali rapporti, ponendosi come ostacolo al raggiungimento di un (nuovo) *Einverständnis* che possa superare le prospettive volontaristiche ed egoistiche di determinate soggettività, si fanno dominio nel momento in cui si sottraggono sistematicamente alla discussione razionale.

⁸³ J. Habermas, 1981, II, pp. 204-205; tr. it. p. 726.

⁸⁴ Cfr. J. Butler, 2009, p. 221.

⁸⁵ J. Habermas, 1963-1971, p. 19; tr. it. pp. 41-42.

⁸⁶ Ibid.

I rapporti di potere in cui sono depositati consensi su significati, credenze, norme, e che sono incorporati in strutture d'interazione più o meno istituzionalizzate possono esprimersi, come abbiamo visto prendendo in considerazione l'intera opera habermasiana, in diversi modi: come rapporti in cui qualcuno cerca di ottenere un effetto sull'altro (potere perlocutivo nella teoria della razionalità e dell'azione, ma anche potere sociale nella teoria politica), come rapporti regolati da una logica sistemica, che non dipendono più dall'intenzionalità degli attori sociali (potere del sotto-sistema politico burocratico o amministrativo nella teoria sociologica e politica), ma anche come rapporti deliberativi che sfociano in una pressione politica sui corpi istituzionali (potere comunicativo). Tali rapporti possono essere inoltre più o meno normativamente giustificati, efficaci, o rivedibili e modificabili.

Quando vi sono conglomerati di consensi particolarmente induriti, che tendono a venire riprodotti *sistematicamente* in modo meccanico e irriflesso, bisogna parlare di “blocchi annidati nelle stesse strutture della comunicazione”, o “interdizioni della comunicazione”, dovuti alla “*forza immunizzante delle ideologie, che sottraggono le esigenze di giustificazione alla verifica discorsiva*”⁸⁷. In “Vorbereitende Bemerkungen” l'ideologia viene presentata nella sua “prestazione paradossale”, e spiegata nel modo seguente:

La pretesa di fondabilità (*Begründbarkeit*) delle norme viene riscattata attraverso immagini del mondo legittimanti. La validità (*Geltung*) di queste immagini del mondo è assicurata daccapo in una struttura di comunicazione, che esclude la formazione discorsiva della volontà nella misura in cui impedisce sia la trasformazione di tutte le espressioni extralinguistiche nel medium della lingua sia il flessibile passaggio dall'agire comunicativo al discorso (*Diskurs*). I blocchi comunicativi, che rendono una finzione (*Fiktion*) la reciproca imputabilità della capacità di intendere e di volere, sorreggono allo stesso tempo la fede della legittimazione, la quale mantiene una tale finzione come impenetrabile (*undurchschaute*).⁸⁸

L'ideologia, il cui modello individuale è il “disturbo nevrotico”, serve alla legittimazione di norme – ovvero, generalizzando, dell'infrastruttura normativa che determina l'ordine socio-politico di riferimento – attraverso “una giustificazione apparente”, cioè attraverso un processo comunicativo che dà ad intendere di funzionare sulla base del riscatto intersoggettivo razionale di pretese di validità avanzate in modo trasparente nel momento in cui, al contrario, impedisce un tale riscatto. Si tratta dunque propriamente del meccanismo *comunicativo* dell'agire strategico latente non più all'opera all'interno di

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ J. Habermas, 1971b, pp. 120-121; tr. it. p. 80, trad. modificata. Cfr. anche J. Habermas, 1973b, p. 44; tr. it. p. 32.

una relazione intersoggettiva singolare ma dispiegatosi sistematicamente nell'ordine sociale: la comunicazione strategica latente ha con ciò assunto potere *oggettivo*.

In un vecchio articolo su Hannah Arendt, Habermas riprende questo tema dell'ideologia come "barriera comunicativa efficace" in chiave di teoria politica, proprio all'interno di un discorso sul potere. Egli muove ad Arendt un'obiezione simile a quella che è stata formulata nel corso di questo lavoro, con più riserve, nei confronti di Habermas stesso. Ciò che viene criticato, cioè, è la tendenza all'idealizzazione della sfera comunicativa fattuale, che nel caso di Arendt scivola in un'interpretazione del sistema politico come determinato solamente da un modo del potere purificato da ogni logica d'azione strumentale o strategica. In questo modo però il prezzo da pagare è di "non poter più comprendere i fenomeni della violenza strutturale".⁸⁹ Si tratta propriamente "di una violenza strutturale all'interno delle istituzioni politiche" che, "senza presentarsi visibilmente come violenza fisica, e senza neppure essere chiaramente percepibile [...], blocca le comunicazioni in cui si genera e si riproduce la forza delle convinzioni legittimanti."⁹⁰

Una concezione discorsiva dell'ideologia può essere espressa anche con le parole e le categorie di Forst:

le ideologie sono complessi di giustificazione di relazioni di potere (*Herrschaft*), che si autonomizzano di contro le messe in discussione critiche nella misura in cui bloccano lo spazio delle ragioni e mostrano le relazioni di dominio (*Beherrschung*) come 'naturali' (immodificabili), 'date da Dio' o falsamente considerate giustificate in modo sufficiente. Esse sgravano in questo modo dal lavoro di giustificazione e offrono spiegazioni di potere (*macht-volle*) che ostacolano la critica.⁹¹

In *Legitimationsprobleme*, Habermas aveva spiegato come le autentiche procedure discorsive di legittimazione, che impediscono la chiusura di qualsiasi consenso dato nei confronti di investigazioni ulteriori, possono essere bloccate attraverso strategie come "la personalizzazione di problemi oggettivi, l'uso simbolico di procedimenti di *hearing*, i giudizi degli esperti, gli esorcismi finanziari etc., ma anche le tecniche pubblicitarie riprese dalla concorrenza oligopolistica, che confermano e allo stesso tempo sfruttano le strutture di pregiudizio esistenti e che con appelli emozionali, lo stimolo di motivi inconsci e così via, danno una carica positiva a determinati contenuti e una carica negativa ad altri."⁹² In questo contesto, l'*Öffentlichkeit* viene presentata come luogo abitato da discorsi che non solo e non necessariamente si fanno portavoce di poteri sociali

⁸⁹ J. Habermas, 1976c, p. 240; tr. it. p. 191.

⁹⁰ *Ivi*, p. ???; p. 246c; tr. it. p. 196, corsivo mio.

⁹¹ R. Forst, 2009, p. 159.

⁹² J. Habermas, 1973b, p. 99; tr. it. p. 78, traduzione modificata.

(individualistici, di parte) ma vengono anche rappresentati in modi irrigiditi, non passibili di trasformazione critica.

La sfera pubblica creata a fini di legittimazione ha soprattutto la funzione di strutturare l'attenzione mediante ambiti tematici, facendo cioè scendere altri temi, problemi, argomenti sotto il livello dell'attenzione, *sottraendoli in tal modo alla formazione dell'opinione*. Il sistema politico assume compiti di pianificazione dell'ideologia.⁹³

Una tale idea della comunicazione come blocco ideologico ha indubbiamente il pregio di correggere l'impostazione normativista dell'Habermas maturo,⁹⁴ e gettare così le basi per una *teoria critica delle istituzioni politiche*.

Nel definire la prestazione dell'ideologia come paradossale viene qui ripresa l'idea della conformazione dialettica già vista nella prima tematizzazione dell'*Öffentlichkeit* politica, la quale veniva intesa contemporaneamente come "ideologia e più che pura e semplice ideologia".⁹⁵ Ora l'ideologia, mentre impedisce all'agire comunicativo (riproduzione irriflessa di consensi già dati) di divenire *Diskurs* (possibilità di mettere in discussione questi consensi), allo stesso tempo mantiene il rimando alla forma d'interazione discorsiva, anche se in forma di mera finzione: tale finzione, se da una parte è ciò che rende ideologico un processo comunicativo siffatto, dall'altra è proprio l'ancora cui si aggrappa la possibilità della critica e della trasformazione. È una tale paradossalità che tiene in vita la tensione tra il piano fattuale e quello controfattuale, impedendo a quest'ultimo di soccombere alla coercizione di ciò che è – e non può essere altrimenti.

Secondo la definizione formale che qui si vorrebbe proporre, dunque, il dominio consiste in un blocco sistematico della possibilità di mettere in discussione qualche ordine normativo-discorsivo. Una costellazione sociale di dominio viene a generarsi in seguito al consolidamento e indurimento di un ordine ideologico.

⁹³ Ibid, corsivo mio. Si noti come i temi toccati in questo e nel precedente passaggio si avvicinino molto a ciò che spiegava Foucault in *L'ordre du discours* circa i modi di controllo e strutturazione del discorso.

⁹⁴ Quest'ultima impostazione si pone già come superamento dell'"idealismo" arendtiano poiché, in *Faktizität und Geltung*, si prefigge di non abbandonare l'approccio sistematico "realista", disegnando un modello di ordine politico in cui la logica di potere propriamente comunicativa (orientata all'intesa) interagisce strettamente con quella strategica (logica di conflitti d'interessi non orientati all'intesa) e strumentale (logica che prescinde dagli orientamenti intenzionali, più o meno intersoggettivamente definiti, dei soggetti sociali). Il superamento dell'impostazione deficitaria della Arendt sarebbe però più efficace se venisse mantenuta e sviluppata l'intuizione del primo Habermas discussa in queste pagine, quella di una concezione ambivalente della comunicazione.

⁹⁵ J. Habermas, 1962, p. 159; tr. it. pp. 101-102.

La logica comunicativa non può mai essere – fattualmente, ma neppure analiticamente – separata da quella strategica e di potere, e di conseguenza ogni ordine socio-politico presenta un intreccio tra normatività comunicativa e normatività strumentale-funzionalistica spesso impossibile da sciogliere. Questo significa che l'ideologia, trasportando su un livello *oggettivo* il meccanismo dell'agire strategico latente, cioè presentando un consenso ottenuto in seguito a imposizione di un interesse o un punto di vista particolare dietro la maschera di un consenso in cui si possa (e debba) universalmente convenire, è un dispositivo costitutivo per l'ordinamento normativo di una società. Tale dispositivo diviene meccanismo di dominio nel momento in cui viene reso impermeabile a processi di problematizzazione, critica, trasformazione – nel momento in cui mette in pericolo la possibilità, nelle parole di Foucault, di “pensare e agire diversamente”.⁹⁶ Ecco allora che:

il consenso può funzionare solo come ‘idea critica’, come una forma euristica di riflessione tra le altre, i cui limiti devono rimanere sempre aperti all'interrogazione. Il consenso è un'idea critica da mantenere sempre: per chiedersi che porzione di non-consensualità è implicita in una certa relazione di potere, e se quel grado di non-consensualità è necessaria o meno, e poi in base a ciò uno può mettere in discussione ogni relazione di potere.⁹⁷

Questa definizione di dominio era stata introdotta nel capitolo 3 in relazione alle coordinate teoriche di *Erkenntnis und Interesse* e al tentativo di delineare una teoria della *reificazione* come patologia comunicativa. In effetti, quella riformulazione della categoria di reificazione può essere in buona parte riportata a questa definizione di dominio; l'idea di reificazione, all'interno di un paradigma comunicativo, indica precisamente le *conseguenze* del dominio sui soggetti e sulle relazioni intersoggettive.

Si vorrebbe qui mantenere questa impostazione e allo stesso tempo rigettare quella concezione di potere o dominio che compariva nel testo del 1968, oggi inattuale per molte ragioni, secondo la quale l'*Herrschaft* si esplicherebbe nell'oppressione e repressione esercitata dall'apparato politico-istituzionale sui soggetti individuali, in particolare sulla loro “natura interna”, e causata da esigenze funzionali della società o da interessi di classe.⁹⁸ Più promettente appare invece una concezione del dominio cosiddetta del “secondo ordine”, in base alla quale non è tanto un certo meccanismo, ordinamento o sistema politico-sociale a esercitare il dominio, quanto il fatto che essi si danno in

⁹⁶ Cfr. M. Foucault, 1984a, p. 388; J. Tully, 1999.

⁹⁷ M. Foucault, 1984c, p. 379; cfr. J. Tully, 1999, p. 138. Cfr. a questo proposito McCarthy in D.C. Hoy, T. McCarthy, 1994, p. 78 e seg.

⁹⁸ Cfr. J. Habermas, 1968-1973, p. 71; tr. it. p. 55.

discorsi che appaiono come indiscutibili, immodificabili. David Owen ci suggerisce la metafora pregnante dell' "essere prigionieri in un'immagine o in una prospettiva", cioè in sistemi di giudizi e concetti che concettualizzano il reale, predispongono una serie di condizioni sotto le quali vengono a costituirsi soggetti e oggetti, stabiliscono che cosa deve valere come "vero" e "falso".⁹⁹

Essere prigionieri in una certa immagine/prospettiva significa non essere liberi di prendere posizione nei confronti delle sue coordinate, limiti, regole – ancora più radicalmente, significa non percepire neppure la possibilità di questa presa di posizione.¹⁰⁰ Una prassi critica si definisce pertanto come tentativo di mettere in discussione la rigidità di quella normatività che regola la delimitazione, il funzionamento, la portata di una certa immagine del mondo, che si riproduce in forme comunicative-discorsive, attraverso una messa in discussione dei consensi che presiedono tale normatività, o meglio, che la fanno apparire come valida e legittima. La normatività di una tale critica, al contrario, si definisce come la normatività del mettere in discussione, del rifiutare ciò che è dato, del futuro poter essere altrimenti.¹⁰¹

Ecco qui dunque la rappresentazione migliore, più radicale, del *doppio volto della prassi comunicativa*: anche di fronte a prassi intersoggettive deformate ideologicamente, in cui l'agire strategico si fa passare per agire comunicativo, il piano controfattuale idealizzante del discorso non può essere cancellato, schiacciato su quello fattuale, e questo scarto è guadagnabile proprio in forza di ciò che fa del piano fattuale un contesto di dominio.

Sostenere che la comunicazione abbia un doppio volto significa, in ultima analisi, utilizzare Habermas contro Habermas stesso. Le suggestioni riportate qui sopra (che il nostro autore certo non sviluppa adeguatamente) devono essere cioè giocate contro la tendenza, evidente soprattutto nella tesi della *Koloniarisierung*, a tracciare una distinzione netta tra agire comunicativo e agire strumentale, strategico o funzionalistico, e quindi tra pretese di validità e pretese di potere – ovvero a porre l'ambito delle relazioni di potere, strumentali, strategiche e funzionalistiche, al di fuori di quelle comunicative-discorsive.

⁹⁹ D. Owen, 2003, p. 125. In questo articolo, in cui vengono messe a confronto "Genealogie" e "kritische Theorie", Owen si serve dell'idea di un'immagine o prospettiva come prigioniera per spiegare la funzione critica della prima delle due (in riferimento soprattutto a Foucault ma anche a Wittgenstein); il metodo critico della Teoria Critica, riportata alla *Ideologiekritik*, consisterebbe invece nella liberazione da una prigioniera intesa come "falsa coscienza". Dalle riflessioni svolte in questo paragrafo dovrebbe essere chiaro come tale differenza tra i due paradigmi critici possa essere superato proprio mediante un paradigma comunicativo del dominio, centrato su una concezione della comunicazione e del discorso dalla doppia faccia. Cfr. anche T. McCarthy, 1991, p. 62.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 127-129.

¹⁰¹ Cfr. O. Flügel-Martinsen, 2010, pp. 151-152.

Che la comunicazione abbia un doppio volto significa che l'elemento del potere è posto *all'interno* dello stesso meccanismo comunicativo, ovvero del modo di interazione orientato all'intesa e al consenso, che ne è una sua parte costitutiva. Il momento del potere è intrinseco alla situazione in cui un soggetto interagisce con un altro soggetto alla ricerca di un'intesa (o di un consenso razionale), e sulla base di un'intesa già data. Ciò conduce anche ad affermare che la patologia, la cristallizzazione in consensi irriflessi di vari prodotti linguistici, con conseguente distorsione delle relazioni comunicative, è una possibilità data già nella condizione "sana", non patologica della comunicazione, e non è causata da fattori esterni. Ciò si spiega soprattutto in base al fatto, come si è visto soprattutto nel capitolo 2, che il necessario e continuo (controfattuale) riferimento a buone ragioni a sostegno di pretese di validità avanzate nello scambio linguistico non è l'unica condizione del meccanismo comunicativo. L'altra condizione è il fatto che tali ragioni debbano essere attinte dalle riserve linguistiche (significati, credenze, norme) di un mondo della vita posto alle spalle dei parlanti e mai interamente rischiarabile razionalmente. Ora, sostenere la non problematizzabilità di alcuni contenuti linguistici – ciò su cui riposa il concetto di potere – equivale a rifiutare la tesi di un'idealizzazione delle relazioni comunicative fattuali, e quindi dell'affermazione di un primato dell'agire comunicativo "puro". Come si è detto più volte, rifiutare un tale primato non significa strozzare ogni margine per la realizzazione di un agire comunicativo riuscito, solo, questo deve essere pensato come abitato internamente dal potere – così come, del resto, il potere è abitato internamente dal comunicativo.

La commistione tra comunicazione e potere non impedisce cioè di pensare all'esistenza di relazioni riuscite. È l'importante distinzione tra potere e dominio tracciata nelle pagine precedenti ciò che piuttosto impedisce di approdare a uno scenario come quello definito adornamente dal *Verblendungszusammenhang* (perché non tutte le relazioni di potere si chiudono in relazioni di dominio, espugnando ogni traccia della logica comunicativa), e allo stesso tempo pone il discorso della critica al riparo dal rischio di un'idealizzazione del fattuale.

Così, se "il reale significato critico del concetto di razionalità comunicativa risiede nelle supposizioni idealizzanti alle quali si riferisce ogni azione comunicativa quotidiana",¹⁰² tale idealità deve essere precisamente utilizzata contro ogni prassi del discorso, più o meno quotidiana o istituzionale, che si dipana in forme consensuali (apparentemente)

¹⁰² M. Cooke, 1994, p. 150.

congelate, definitive e immutabili. Solo nel discorso – intersoggettivo, razionale – è possibile forzare le sbarre dei discorsi che divengono prigionieri.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W., 1951, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in GESAMMELTE SCHRIFTEN, Band 4, Frankfurt a. M., Suhrkamp (1972); tr. it. *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1954 (1994).

-----, 1966, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., ora in GESAMMELTE SCHRIFTEN, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (1972); tr. it. *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino 2004.

-----, 1968, „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?“ in *Soziologische Schriften I*, GESAMMELTE SCHRIFTEN, Band 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1972).

-----, 1969, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, in GESAMMELTE SCHRIFTEN, Band 10.II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (1972).

-----, 1970, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., ora in GESAMMELTE SCHRIFTEN, Band 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1972); tr. it. *Teoria Estetica*, Einaudi, Torino 1975.

-----, 1996 [1963], *Probleme der Moralphilosophie*, in NACHGELASSENE SCHRIFTEN, Vorlesungen Band 10, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

-----, 1998, *Metaphysik. Begriff und Probleme*, in NACHGELASSENEN SCHRIFTEN, Vorlesungen Band 14, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Metafisica. Concetto e problemi*, Einaudi, Torino 2006.

-----, 2010, *Theodor W. Adorno. La crisi dell'individuo*, Diabasis, Reggio Emilia.

ADORNO, Th.W., HABERMAS, J., POPPER, K.R., DAHRENDORF, R., ALBERT, H., PILOT H., 1969, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin; tr. it. *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972.

AGAZZI, Emilio (a cura), 1983, *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milano.

ALEXANDER, Jeffrey, 1986, “Habermas’ neue Kritische Theorie: Anspruch und Probleme”, in A. HONNETH, H. JOAS (a cura), 1986.

ALLEN, Amy, 2007, “Systematically Distorted Subjectivity? Habermas and the Critique of Power”, in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 33, n° 5.

-----, 2008, *The Politics of Our Selves. Power, Autonomy and Gender in Contemporary Critical Theory*, Columbia University Press, New York.

-----, 2010a, „The Unforced Force of the Better Argument: Reason and Power in Habermas’s Political Theory“, Relazione al *Kolloquium zur Politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.

-----, 2010b, “Having One’s Cake and Eating it, Too’: Habermas’ Genealogy of Post-Secular Reason”, manoscritto non pubblicato.

ANNAN, Kofi, 2005, *In Larger Freedom – Towards Development, Security and Freedom for all*, Discorso sulla riforma dell’ONU: <http://www.un.org/largerfreedom/summary.html>.

APEL, Karl-Otto. (et. al.) 1971, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1977); tr. it. *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, Queriniana, Brescia 1979 (1992).

-----, 1973, I, *Transformation der Philosophie. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

-----, 1973, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.

-----, 1974, “Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der ‘Kritischen Theorie’”, in W. DALLMAYR (a cura), 1974.

-----, 1986, “Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit ‘aufgehoben’ werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression”, in W. KUHLMANN (a cura), 1986.

-----, 1988, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

-----, 1989, „Normative Begründung der ‚Kritischen Theorie‘ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken“, in A. HONNETH, T. MCCARTHY, C. OFFE, A. WELLMER, (a cura), 1989; tr. it. „Fondazione normativa della ‚Teoria critica‘ tramite ricorso all’eticità del mondo della vita? Primo tentativo di pensare con Habermas contro Habermas“ in K.O. Apel, 1997, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Guerini e Associati, Milano.

ANDERSON, Joel, 2000, “The ‘Third Generation’ of the Frankfurt School”, in *Intellectual History Newsletter*, n° 22.

ARENDT, Hannah, 1960, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart; tr. it. *Vita Activa: la condizione umana*, Bombiani, Milano 1989.

-----, 1970, *Macht und Gewalt*, Piper Verlag, München (2009); tr. it. *Sulla violenza*, Guanda, Parma 2002.

ASHENDEN, Samantha, OWEN, David (a cura), 1999, *Foucault contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, Sage, London.

ASHLEY, Richard, 1981, "Political Realism and Human Interests", in *International Studies Quarterly*, vol. 25, n.2.

BAYNES, Kenneth, 1992, *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls and Habermas*, SUNY, New York.

-----, 1995, "Democracy and the *Rechtsstaat*: Habermas's *Faktizität und Geltung*", in S. K. WHITE (a cura), 1995.

-----, 1996, "Public Reason and Personal Autonomy", in D.M. RASMUSSEN (a cura), 1996.

-----, 2000, "Rights as Critique and the Critique of Rights: Karl Marx, Wendy Brown and the Social Function of Rights", in *Political Theory*, Vol. 28, n. 4.

-----, 2001, "Deliberative Politics, The Public Sphere and Global Democracy" in JONES, Richard W. (a cura), 2001b.

-----, 2002, "Deliberative Democracy and the Limits of Liberalism", in K. BAYNES, R. SCHOMBERG (a cura), 2002.

-----, 2004, "The Transcendental Turn: Habermas's 'Kantian Pragmatism'", in F. RUSH (a cura), 2004, *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

-----, 2007, "Disagreement and the Legitimacy of Legal Interpretation" in P. O. A. SHABANI (a cura), 2007.

-----, 2010, "Locating Discourse Morality: or the Case of Moral Constructivism", Relazione al *Kolloquium zur Politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.

BAYNES, Kenneth – VON SCHOMBERG, René (a cura), 2002, *Discourse and Democracy. Essays on Habermas's Between Facts and Norms*, SUNY, New York.

BELLAN, Alessandro, 2006, *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Il Poligrafo, Padova.

-----, 2011, "Horkheimer e la sfida della *Sozialphilosophie*", in M. HORKHEIMER, 2011, *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi, e contributi 1930-1972*, Mimesis, Milano/Udine.

BENJAMIN, Walter, 1955, "Über das mimetische Vermögen", in *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; ora in *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966 (1988); tr. it. „Sulla facoltà mimetica“, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962 (1995).

-----, 1965. „Zur Kritik der Gewalt“, in *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (1971); tr. it. „Per la critica della violenza“, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962 (1995).

BENHABIB, Seyla, 1986, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York.

-----, 1995, *Selbst im Kontext. Gender Studies*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

BENHABIB, Seyla, CORNELL, Drucilla (a cura), 1987, *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Polity Press, Cambridge.

BENHABIB, Seyla, BUTLER, Judith, CORNELL, Drucilla, FRASER, Nancy, 1995, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Routledge, New York.

BERGER, Johannes, 1986, "Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachligung der Ökonomie", in A. HONNETH, H. JOAS (a cura), 1986.

BERGER, Peter L. (a cura), 1999, *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan.

BERNARD, Andreas, 2003, "Umtausch nicht gestattet", in A. BERNARD, U. RAULFF (a cura), 2003, *'Minima Moralia' neu gelesen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

BIEBRICHER, Thomas, 2005, *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich*, Campus, Frankfurt a.M./New York.

BOHMAN, James, 1996, "Critical Theory and Democracy", in D. M. RASMUSSEN (a cura), 1996.

-----, 1999, "Habermas, Marxism and Social Theory: the Case of Pluralism in Critical Social Science", in P. Dews (a cura), 1999.

-----, 1998, „The Globalization of the Public Sphere. Cosmopolitan Publicity and the Problem of Cultural Pluralism“, in *Philosophy and Social Criticism*, vol 24, No. 2/3.

-----, 2000, „Distorted Communication: Formal Pragmatics as a Critical Theory“, in L.E. HAHN (a cura), 2000, *Perspectives on Habermas*, Chicago and La Salle: Open Court.

-----, 2004, “Expanding Dialogue: The Internet, the Public Sphere and Prospects for Transnational Democracy”, in N. CROSSLEY, M. ROBERTS (a cura), 2004.

BONACKER, Thorsten, 2000, “Ungewißheit und Unbedingtheit. Zu den Möglichkeitsbedingungen des Normativen”, in S. MÜLLER-DOOHM, (a cura), 2000.

BRANDOM, Robert, 2001, “Objektivität und die normative Feinstruktur der Rationalität” in L. WINGERT, K. GÜNTHER (a cura), 2001.

BROWN, Wendy, 1995, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton.

-----, 2000, “Revaluing Critique. A Response to Kenneth Baynes, in *Political Theory*, vol. 28, n. 4.

-----, 2002, “Die Paradoxien der Rechte ertragen”, in C. MENKE, F. RAIMONDI (a cura), 2011, *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Suhrkamp, Berlin.

BRUNKHORST, Hauke, 1983, “Paradigmakern und Theoriedynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft”, in *Soziale Welt*, anno XXXIV, n° 1; tr. it. “*Nucleo paradigmatico e dinamica teorica della teoria critica della società*”, in M. Protti (a cura), 1984, *Dopo la Scuola di Francoforte. Studi su J. Habermas*, Unicopli, Milano.

-----, 2006, *Habermas*, Reclam, Leipzig; tr. it. *Habermas*, Firenze University Press, Firenze 2008.

-----, 2007, “Zwischen transnationale Klassenherrschaft und egalitärer Konstitutionalisierung. Europas zweite Chance”, in P. NIESEN, B. HERBORTH (a cura), 2007.

BRUNKHORST, Hauke, KREIDE, Regina, LAFONT, Cristina (a cura), 2009, *Habermas Handbuch*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar.

BUBNER, Rüdiger, 1971, “Was ist kritische Theorie?”, in K-O. APEL (u. a.), 1971; tr. it. “Che cos’è la teoria critica?”, in K-O. APEL (u. a.), 1971.

BUCHWALTER, Andrew, 2002, “Habermas, Hegel and the Concept of Law”, in K. BAYNES, R. VON SCHOMBERG (a cura), 2002

BUTLER, Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York/London.

-----, 1997, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford.

-----, 2000a, “Rimettere in scena l’universale: l’egemonia e i limiti del formalismo”, in J. BUTLER, E. LACLAU, S. ŽIŽEK, 2000.

-----, 2000b, “Universalità in competizione”, in J. BUTLER, E. LACLAU, S. ŽIŽEK, 2000.

-----, 2004, “The question of social transformation” in J. BUTLER, 2004, *Undoing Gender*, Routledge, New York/London.

-----, 2009, “Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend”, in R. JAEGGI, T. WESCHE (a cura), 2009.

BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto, ŽIŽEK, Slavoj, 2000, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London/New York; tr. it. *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Laterza, Bari (2010).

CAFFI, Claudia, 2002, *Sei lezioni di pragmatica linguistica*, Name, Genova.

CALHOUN, Craig (a cura), 1992, *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge.

CALLONI, Marina, 1984, “Jürgen Habermas: la fondazione dell’*Öffentlichkeit* come interazione emancipativa della modernità”, in M. PROTTI (a cura), 1984, *Dopo la scuola di Francoforte. Studi su J.Habermas*, Unicopli, Milano.

CANTÙ, Paola, 2011, *E qui casca l’asino. Errori di ragionamento nel dibattito pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino.

CELIKATES, Robin, 2009, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Campus Verlag, Frankfurt a.M/New York.

CEPPA, Leonardo, 2001, Postfazione a J. HABERMAS, 2001, *Morale, Diritto, Politica*, Edizioni Comunità, Torino.

CERUTTI, Furio, 1983, “Habermas e Marx”, in *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, anno I, n° 3.

COMNEY, Rebecca, 2011, *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, Stanford University Press, Stanford.

COOKE, Maeve, 1994, *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*, The MIT Press, Cambridge.

-----, 1999, "Habermas, Feminism and the Question of Autonomy" in P. DEWS (a cura), 1999.

-----, 2009, "Zur Rationalität der Gesellschaftskritik", in R. JAEGGI, T. WESCHE (a cura), 2009.

CORTELLA, Lucio, 1984, "Habermas e la svolta comunicativa della filosofia tedesca contemporanea", in *Fenomenologia e Società*, anno VII, n° 2.

-----, 1992, "Filosofia e dialogo: Habermas e il ruolo della struttura dialogica nella costituzione del sapere filosofico", in M. OSTINELLI, V. PEDRONI (a cura), *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Jürgen Habermas*, Franco Angeli, Milano.

-----, 1995, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e associati, Milano.

-----, 1996, "La teoria critica dalla dialettica alla dialogica", in *Fenomenologia e società*, anno XIX, n° 1-2.

-----, 2001, "Dialettica dell'eticità moderna", in M. CALLONI, A. FERRARA, S. PETRUCCIANI (a cura), 2001, *Pensare la società. L'idea di una filosofia sociale*, Carocci Editore, Roma.

-----, 2002, *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova.

-----, 2006, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi Editore, Roma.

CORTELLA, Lucio, RUGGENINI, Mario, BELLAN, Alessandro (a cura), 2005, *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma.

COX, Robert, 1981, "Social Forces, States and World Orders. Beyond International Relations Theory", in R. O. KEOHANE (a cura), 1986, *Neorealism and its Critics*, Columbia University Press, New York.

-----, 2001, "The Way Ahead: Toward a New Ontology of World Order", in R. W. JONES (a cura), 2001.

-----, 2002, *The Political Economy of a Plural World. Critical Reflections on Power, Morals and Civilization*, Routledge, London.

CRESPI, Franco, 1996, *Introduzione* a W. PRIVITERA, 1996.

CROSSLEY, Nick, ROBERTS, Michael (a cura), 2004, *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*, Blackwell Publishing, Oxford.

CUNICO, Gerardo, 2009, *Lettura di Habermas. Filosofia e religione nella società post-secolare*, Queriniana, Brescia.

DALLMAYR, Winfried (a cura), 1974, *Materialien zu Habermas' "Erkenntnis und Interesse"*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

DANNEMANN, Rüdiger, 1987, *Das Prinzip Verdinglichung: Studie zur Philosophie Georg Lukács'*, Sandler, Frankfurt a. M.

DAVIDSON, Donald, 1984, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", in D. DAVIDSON, 1984, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, New York.

DEITELHOFF, Nicole, 2007, "Was vom Tage übrig blieb. Inseln der Überzeugung im vermachteten Alltagsgeschäft internationalen Regierens" in P. NIESEN, B. HERBORTH (a cura), 2007.

-----, 2009, "Deliberation", in H. BRUNKHORST, R. KREIDE, C. LAFONT (a cura), 2009.

DEMIROVIC, Alex (a cura), 2003, *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart.

DERRIDA, Jacques, 1994, *Force de loi. Le "Fondament mystique de l'autorité"*, Édition Galilée, Paris; tr. it. *Forza di legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"*, Bollati Boringhieri, Torino.

DETEL, Wolfgang, 2000, "System und Lebenswelt bei Habermas", in S. MÜLLER-DOOHM (a cura), 2000.

DEWS, Peter, (a cura), 1999, *Habermas. A Critical Reader*, Blackwell, Oxford.

DIEZ, Georg, 2011, "Schluss jetzt!", in Der Spiegel, 21.09.2011, disponibile online: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-81933576.html>.

DONAGGIO, Enrico, 1993, "Reificazione e Teoria dell'agire comunicativo", in Fenomenologia e società, anno XVI, n° 1

-----, 1997, "Una morte dolcissima: l'eutanasia del marxismo di Jürgen Habermas", in Cenobio. Rivista trimestrale di cultura della Svizzera italiana, n°2, anno XLVI.

DÖRRE, Klaus, LESSENICH, Stephan, ROSA, Hartmut, 2009, *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

DUBIEL, Helmut, 1989, "Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie", in A. HONNETH, T. MCCARTHY, C. OFFE, A. WELLMER (a cura), 1989.

EISENSTADT, Shmuel N. (a cura), 2002, *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey.

FERRARA, Alessandro, 1996, „The Communicative Paradigm in Moral Theory“, in D. M. RASMUSSEN (a cura), 1996.

FIGAL, Günther, 2005, "Sul non-identico. A proposito della dialettica di Theodor W. Adorno", in L. CORTELLA, M. RUGGENINI, A. BELLAN (a cura), 2005.

FINLAYSON, James Gordon, FREYENHAGEN, Fabian (a cura), 2011, *Habermas and Rawls. Disputing the Political*, Routledge, London/New York.

FISCHBACH, Franck, 2009, *Manifeste pour une philosophie sociale*, La Découverte, Paris.

FLÜGEL-MARTINSEN, Oliver, "Die Normativität von Kritik. Ein Minimalmodell, in Zeitschrift für Politische Theorie, Jg. 1, Heft 2/2010.

FORST, Rainer, 1996, "Justice, Reason and Critique: Basic Concepts of Critical Theory", in D. M. RASMUSSEN (a cura), 1996.

-----, 1999, "Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls' Politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion" in R. FORST, 2007a.

-----, 2004, "Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der Normativität nach Kant", in R. FORST, 2007a.

-----, 2007a, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

-----, 2007b, "Dialektik der Moral. Grundlagen einer Diskurstheorie transnationaler Gerechtigkeit", in R. FORST, 2007a.

-----, 2009, „Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen“, in R. JAEGGI, T. WESCHE (a cura), 2009.

-----, 2010, „Noumenal Power“, manoscritto non pubblicato.

-----, 2011a, „The Justification of Justice: Rawls and Habermas in Dialogue“, in J. G. FINLAYSON, F. FREYENHAGEN (a cura), 2011.

-----, 2011b, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektive einer kritischen Theorie der Politik*, Suhrkamp, Berlin.

FORST, Rainer, HARTMANN, Martin, JAEGGI, Rahel, SAAR, Martin (a cura), 2009, *Sozialphilosophie und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

FOUCAULT, 1969, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris; tr. it. *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Bur, Milano 1980.

-----, 1971, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1994; tr. it. *L'ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino 1972 (2004).

-----, 1976, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris; tr. it. *Storia della sessualità*, Feltrinelli, Milano 1984-1985.

-----, 1978, "What is Critique?", in J. SCHMIDT (a cura), 1996, *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, University of California Press.

-----, 1980, "Truth and Power", in P. RABINOW (a cura), 1984.

-----, 1982, "The Subject and Power", in H.L. DREYFUS, P. RABINOW, 1982, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Harvester Wheatsheaf, Chicago.

-----, 1984a, "Polemics, Politics and Problematization. An Interview with Michel Foucault", in P. RABINOW (a cura), 1984.

-----, 1984b, "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom. An Interview with Michel Foucault on January 20, 1984", in J. BERNAUER, D. RASMUSSEN (a cura), 1994, *The Final Foucault*, The MIT Press, Cambridge.

-----, 1984c, "Politics and Ethics: An Interview", in P. RABINOW (a cura), 1984.

-----, 1984d, "What is Enlightenment?", in P. RABINOW (a cura), 1984.

-----, 2009, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, Gallimard, Paris.

FRANKE, Katherine M., 2011, "Marriage Is a Mixed Blessing", in *The New York Times*, 23 Giugno, 2011, http://www.nytimes.com/2011/06/24/opinion/24franke.html?_r=3.

FRASER, Nancy, 1985, "What's Critical about Critical Theory? Habermas and Gender", in N. FRASER, 1989.

-----, 1989, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Polity Press, Cambridge.

-----, 1992, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", in C. CALHOUN (a cura), 1992.

-----, 2008, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Polity Press, Cambridge.

-----, 2009, "Theorie der Öffentlichkeit", in H. BRUNKHORST, R. KREIDE, C. LAFONT (a cura), 2009.

FREUD, Sigmund, 1944, "Neue Folge der Vorlesungen in die Psychoanalyse", in *Gesammelte Werke XV*, Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1961.

GADAMER, Hans-Georg, 1960, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen (1975); tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano (2002).

-----, 1971, "Rethorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode'"; in K.-O. APEL (u. a.), 1971; tr. it. "Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia. Considerazioni metacritiche su 'Verità e metodo'", in K.-O. APEL (u. a.), 1971.

GENOVESE, Rino, 1995, *La tribù occidentale. Per una nuova teoria critica*, Bollati Boringhieri, Torino.

-----, 1998, "Rileggendo la Dialettica dell'Illuminismo. Intersoggettività, teoria della conoscenza e sindrome antisemita", in A. BORSARI, S. MELE (a cura), 1998, *Th. W.*

Adorno. *Mito, mimesis e critica della cultura*, “Nuova Corrente” n° 121-122, Tilgher, Genova.

GEUSS, Raymond, 1981, *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press; tr. it. *L'idea di una teoria critica. Habermas e la Scuola di Francoforte*, Armando Editore, Roma 1989.

-----, 2005, “Leiden und Erkennen (bei Adorno)”, in A. HONNETH (a cura), 2005.

GIDDENS, Anthony, 1985, “Reason without Revolution? Habermas’ *Theorie des kommunikativen Handelns*” in R.J. Bernstein (a cura), 1985, *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge.

GIEGEL, Hans-Joachim, 2000, “Normative Orientierungen und sozialwissenschaftliche Erkenntnis. Rückblick auf *Erkenntnis und Interesse*” in S. MÜLLER-DOOHM (a cura), 2000.

GROS, Frédéric (a cura), 2002, *Foucault. Le courage de la vérité*, Presses Universitaires de France, Paris.

-----, 2008, “Verità, soggettività, filosofia nell’ultimo Foucault”, in M. GALZIGNA (a cura), 2008, *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano.

GRAUER, M., 1985, *Die entzauberte Welt. Tragik und Dialektik der Moderne im frühen Werk von Georg Lukács*, Verlag Anton Hain, Königstein/Ts.

GUTMANN, Amy, THOMPSON, Dennis, 2004, *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, Princeton.

HABER, Stéphane, 2006. *Critique de l’antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*, PUF, Paris.

HABERMAS, Jürgen, 1954, “Die Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus in Produktion und Konsum”, in Merkur, VIII; ora in J. HABERMAS, 1970, *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954-1970*, Verlag de Munter, Amsterdam.

-----, 1957, “Das chronische Leiden der Hochschulreform”, in J. HABERMAS, 1969, *Protestbewegung und Hochschulreform*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

-----, 1958, “Zum Begriff der politischen Beteiligung”, in J. HABERMAS, 1973c.

- , 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zur einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (1990); tr. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- , 1963-1971, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973.
- , 1964a, "Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus", in J. HABERMAS, 1970a; tr. it. „Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti“ in Th. W. ADORNO, J. HABERMAS, K. R. POPPER, R. DAHRENDORF, H. ALBERT, H. PILOT, 1969.
- , 1964b, „Öffentlichkeit (ein Lexikonartikel)“, in J. HABERMAS, 1973c.
- , 1965, "Erkenntnis und Interesse", in J. HABERMAS, 1968; tr. it. „Conoscenza e interesse“, in J. HABERMAS, 1968.
- , 1967, "Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften", in J. HABERMAS, 1970a.
- , 1968, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1969.
- , 1968-1973, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Conoscenza e Interesse*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- , 1969, "Theodor W. Adorno. Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung“, in J. HABERMAS, 1981b; tr. it. „Theodor W. Adorno 2. Preistoria della soggettività e autoaffermazione imbarbarita“, in J. HABERMAS, 1981b.
- , 1970a, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1980.
- , 1970b, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“, in K.-O. APEL (u. a.), 1971; tr. it. "La pretesa di universalità dell'ermeneutica“, in . HABERMAS, 1970a.
- , 1970c, "On Systematically Distorted Communication“, in *Inquiry*, n° 13.
- , 1970-1971, "Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie“, in J. HABERMAS, 1984a.
- , 1971a, „Zu Gadamer 'Wahrheit und Methode'“, in K.-O. APEL (u. a.), 1971; tr. it. „Su ‚Verità e metodo‘ di Gadamer“, in K.-O. APEL (u. a.), 1971.
- , 1971b, „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz“, in J. HABERMAS, N. LUHMANN, 1971, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. „Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa“, in *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?*, Etas Kompass, Milano 1973.

- , 1971c, „Wozu noch Philosophie?“, in J. HABERMAS, 1981b; tr. it. “A cosa serve ancora la filosofia?”, in J. HABERMAS, 1981b.
- , 1972, „Wahrheitstheorien“, in J. HABERMAS, 1984a.
- , 1973a, „Nachwort“ in J. HABERMAS, 1968-1973; tr. it. „Poscritto 1973“ in J. HABERMAS, 1968-1973.
- , 1973b, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari 1979.
- , 1973c, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. J. HABERMAS, 1980, *Cultura e critica*, Einaudi, Torino.
- , 1974, “Überlegungen zur Kommunikationspathologie”, in J. HABERMAS, 1984a.
- , 1976a, „Was heißt Universalpragmatik?“, in J. HABERMAS, 1984a.
- , 1976b, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Per la ricostruzione del materialismo storico*, ETAS Libri, Milano 1979.
- , 1976c, “Hannah Arendts Begriff der Macht”, in J. HABERMAS, 1981b; tr. it. “Hannah Arendt. Il concetto di potere”, in J. HABERMAS, 1981b.
- , 1980, „Replik auf Einwände“, in J. HABERMAS, 1984a.
- , 1981, I, *Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Teoria dell’agire comunicativo. Razionalità dell’azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986.
- , 1981, II, *Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Teoria dell’agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica*, Il Mulino, Bologna 1986
- , 1981a, “Dialektik der Rationalisierung”, in J. HABERMAS, 1985b; tr. it. “Dialettica della razionalizzazione. Jürgen Habermas a colloquio con Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte e Arno Widmann”, in E. AGAZZI (a cura), 1983.
- , 1981b, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Profili politico-filosofici*, Guerini e Associati, Milano 2000.
- , 1981c, *Kleine Politische Schriften (I-IV)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- , 1983a, Prefazione a E. AGAZZI (a cura), 1983
- , 1983b, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985 (2004).

-----, 1983c, “Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik”, in P. GLOTZ (a cura), 1983, *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

-----, 1984a, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

-----, 1984b, „Was macht eine Lebensform ‚rational‘?“, in J. HABERMAS, 1991b; tr. it. „Che cosa rende ‚razionale‘ una forma di vita?“

-----, 1984c, „Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über ‚Stufe 6‘“, in J. HABERMAS, 1991b; tr. it. „Giustizia e solidarietà. A proposito della discussione sullo ‚stadio 6‘“, in J. HABERMAS, 1991b.

-----, 1985a, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici Lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987.

-----, 1985b, *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

-----, 1986a, “Entgegnung”, in A. HONNETH, H. JOAS, (a cura), 1986.

-----, 1986b, „Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?“ in W. KUHLMANN (a cura), 1986; ora in J. HABERMAS, 1991b; tr. it. „Si addicono anche all’etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?“, in in J. HABERMAS, 1991b.

-----, 1986c, „Recht und Moral (Tanner Lectures 1986)“, in J. HABERMAS, 1992; tr. it. „Diritto e morale (Tanner Lectures)“, in J. HABERMAS, 2001a.

-----, 1988a, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991.

-----, 1988b, “Zum pragmatischen, etischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft”, in J. HABERMAS, 1991b; tr. it. “Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica”, in J. HABERMAS, 1991b.

-----, 1988c, “Volkssouveränität als Verfahren”, in J. HABERMAS, 1992; tr. it. „Sovranità popolare come procedura. Un concetto normativo di sfera pubblica“, in J. HABERMAS, 2001a.

-----, 1990a, “Vorwort zur Neuauflage 1990” in J. HABERMAS, 1962; tr. it. „Prefazione alla nuova edizione“, in J. HABERMAS, 1962.

-----, 1990b, *Die Nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

-----, 1991a, “Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft”, in J. HABERMAS, 1991, *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr.

it. "Edmund Husserl su mondo della vita, filosofia e scienza", in *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Bari 1993.

-----, 1991b, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Teoria della morale*, Laterza, Bari 1994.

-----, 1991c, "Erläuterungen zur Diskursethik" in J. HABERMAS, 1991b; tr. it. "Delucidazioni sull'etica del discorso", J. HABERMAS, 1991b.

-----, 1992, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996.

-----, 1995a, "Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie", in J. Habermas, 1995b, *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. "Conversazione con Mikael Carleheden e René Gabriels", in J. HABERMAS, 1997.

-----, 1996a, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998 (2008).

-----, 1996b, "Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School", in J. HABERMAS, 1996a; tr. it. "Replica al convegno della Cardozo Law School" in J. HABERMAS, 1997.

-----, 1997, *Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e norme"*, Guerini e Associati, Napoli.

-----, 1998, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *La costellazione postnazionale: mercato globale, nazioni e democrazia*, Feltrinelli, Milano 2000.

-----, 1999, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze (Erweiterte Ausgabe)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (2004); tr. it. *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma/Bari 2001.

-----, 2000, "Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu *Erkenntnis und Interesse*", in S. MÜLLER-DOOHM (a cura), 2000.

-----, 2001a, *Morale, Diritto, Politica*, Edizioni Comunità, Torino.

-----, 2001b, *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano 2004.

-----, 2001c, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. „Fede e sapere“, in J. HABERMAS 2002.

-----, 2002, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.

-----, 2004, *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *L'occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari 2007.

-----, 2005, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006.

-----, 2007, "Kommunikative Rationalität und grenzüberschreitende Politik", in P. NIESEN, B. HERBORTH (a cura), 2007.

-----, 2008a, „Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie“, in J. HABERMAS, 2008, *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

-----, 2008b, „Die Dialektik der Säkularisierung“, in *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 4/2008.

-----, 2011a, "Reply to my critics", in J. G. FINLAYSON, F. FREYENHAGEN (a cura), 2011.

-----, 2011b, "Wie demokratisch ist die EU? Die Krise der Europäischen Union im Licht einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts", in *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 8/2011; disponibile online: <http://www.blaetter.de/archiv/jahrgaenge/2011/august/wie-demokratisch-ist-die-eu>; ora in J. HABERMAS, 2011e (versione ampliata).

-----, 2011c, "'The Political'. The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology", in E. MENDIETA, J. VANANTWERPEN (a cura), 2011.

-----, 2011d, "Rettet die Würde der Demokratie. Papandreou hält dem zerrissenen Europa den Spiegel vor. Ein Kommentar zu Frank Schirrmachers 'Demokratie ist Ramsch'", in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 04.11.2011; disponibile online: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/euro-krise-rettet-die-wuerde-der-demokratie-11517735.html>.

-----, 2011e, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Suhrkamp, Berlin.

HABERMAS, Jürgen, FRIEDEBURG, Ludwig von, OEHLER, Christoph, WELTZ, Friedrich, 1961, *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten*, Luchterhand, Newied e Berlin; tr. it. dell'Introduzione in J. HABERMAS, 1980, *Cultura e critica*, Einaudi, Torino.

HASLANGER, Sally, 2007, “‘But mom, crop-tops *are* cute!’ Social Knowledge, Social Structure and Ideology Critique”, *Philosophical Issues*, n. 17.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1807, *Phänomenologie des Geistes*, in *WERKE*, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2001.

-----, 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *WERKE*, Band 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970; tr. it. *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, Bompiani, Milano 2006.

-----, 1812-16, *Wissenschaft der Logik*, in *WERKE*, Band 5 e 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970 ; tr. it. *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1925 (1981).

-----, 1830, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse*, in *WERKE*, Band 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970 (1986); tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Milano, Bompiani 2000.

HELD, David, 2010, *Cosmopolitanism. Ideals and Realities*, Polity Press, Cambridge.

HERBORTH, Benjamin, 2007, „Verständigung verstehen. Anmerkungen zur ZIB-Debatte“, in P. NIESEN, B. HERBORTH (a cura), 2007.

HOY, David C., 2004, *Critical Resistance. From Poststructuralism to Post-Critique*, The MIT Press, Cambridge/London.

HOY, David C., MCCARTHY, Thomas, 1994, *Critical Theory*, Blackwell, Cambridge/Oxford.

HONNETH, Axel, 1976-1982, „Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie“, in W. BONß, A. HONNETH, 1982, *Sozialforschung als Kritik: Zum Sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. „Da Adorno ad Habermas. Il mutamento di forma della teoria critica della società“, in E. AGAZZI (a cura), 1983.

-----, 1985, *Kritik der Macht. Reflexionsstufe einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002.

-----, 1986, “Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept“, in W. KUHLMANN (a cura), 1986; tr. it. „Etica del discorso e concetto implicito di giustizia“ in A. Honneth, 2011, *Riconoscimento e conflitto di classe*, Mimesis, Milano/Udine.

-----, 1990, "Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition", in *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M

-----, 2000, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

-----, 2001, "Das Werk der Negativität. Eine Anerkennungstheoretische Revision der Psychoanalyse", in A. HONNETH, 2010.

-----, 2005a, "Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos", in A. HONNETH (a cura), 2005; tr. it. "Fisionomia della forma capitalistica di vita. Abbozzo della teoria della società di Adorno", in L. CORTELLA, M. RUGGENINI, A. BELLAN (a cura), 2005.

-----, 2005b, *Verdinglichung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007.

-----, 2007, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

-----, 2008, "Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung" in A. HONNETH, 2010; tr. it. "Lavoro e riconoscimento. Per una ridefinizione", in A. HONNETH, 2010, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze.

-----, 2009a, "[Theorie und Praxis: Jürgen Habermas zum 80. Geburtstag] Sublimierung des Marxschen Erbes – Eine Richtungstellung aus gegebenem Anlass", in *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 54. Jahrgang, Heft 6/2009.

-----, 2009b, "Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus" in A. HONNETH, 2010.

-----, 2010, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin.

-----, 2011, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin.

HONNETH, Axel, DANNEMANN, Rüdiger, 1999, "Reflexionen über den Klassiker des philosophischen Marxismus und das Schattenreich der philosophischen Kultur. Axel Honneth im Gespräch mit Rüdiger Dannemann", in Lukács 1998/99. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft, Bd. 3, Institut für Sozialwissenschaften – Lukács-Institut, Paderborn.

HONNETH, Axel, HARTMANN, Martin, 2004, "Paradoxien des Kapitalismus", in Berliner Debatte Initial, Vol. 15, n° 1.

HONNETH, Axel, JOAS, Hans (a cura), 1986, „*Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*“, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (2002).

HONNETH, Axel, MCCARTHY, Thomas, OFFE, Claus, WELLMER, Albrecht (a cura), 1989, *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

HONNETH, Axel (a cura), 2005, *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

HORKHEIMER , Max, 1931, „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“, in GESAMMELTE SCHRIFTEN, *Band 3: Schriften 1916-1936*.

-----, 1937, „Traditionelle und kritische Theorie“, in GESAMMELTE SCHRIFTEN, *Band 4: Schriften 1936-1941*; tr. it. „Teoria tradizionale e teoria critica“, in *Teoria critica*, Einaudi, Torino 1974.

HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., 1947, *Dialektik der Aufklärung*, in GESAMMELTE SCHRIFTEN, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003; tr. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W. (a cura), 1956, *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen*, Europäische Verlaganstalt, Frankfurt a.M.; tr. it. *Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino 1966.

HÖFFE, Otfried, 1979, "Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen" in *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

HUMRICH, Christoph, 2003, "Kritische Theorie", in S. SCHIEDER, M. SPINDLER (a cura), 2003, *Theorien der internationalen Beziehungen*, Leske+Budrich, Opladen

ILLOUZ, Eva, 1997, *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (2007).

-----, 2011, *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*, Suhrkamp, Berlin.

INGRAM, David, 2010, *Habermas. Introduction and Analysis*, Cornell University Press, Ithaca/London.

ISER, Mattias, 2008, *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Campus, Frankfurt a.M./New York.

-----, 2009, "Macht", in H. BRUNKHORST, R. KREIDE, C. LAFONT (a cura), 2009.

ISER, Mattias, STRECKER, David, 2010, *Jürgen Habermas. Zur Einführung*, Junius, Hamburg.

JAEGGI, Rahel, 2005a, "Kein Einzelner vermag etwas dagegen: Adornos Minima Moralia als Kritik von Lebensformen", in A. HONNETH (a cura), 2005.

-----, 2005b, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus Verlag, New York/Frankfurt a.M.

-----, 2009, „Was ist Ideologiekritik?“, in R. JAEGGI, T. WESCHE (a cura), 2009.

JAEGGI, Rahel, WESCHE, Tilo (a cura), 2009; *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

JAMESON, Fredric, 1990, *Late Marxism. Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, Verso, London; tr. it. *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, Manifestolibri, Roma 1994.

JOAS, Hans, 1986, "Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus", in A. HONNETH, H. JOAS (a cura), 1986.

JONES, Richard W. 2001a, "Introduction: Locating Critical International Relation Theory", in R. W. JONES (a cura), 2001b.

JONES, Richard W. (a cura), 2001b, *Critical Theory and World Politics*, London: Lynne Rienner Publisher.

KANT, Immanuel, 1781, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke, Band II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1975; tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1981 (2000).

-----, 1785, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke. Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Band VII*, Suhrkamp, Frankfurt 1974; tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997 (2007).

KELLY, Michael (a cura), 1994, *Critique and Power. Recasting the Foucault-Habermas Debate*, The MIT Press, Cambridge.

KÖHLER, Martin, 1998, "From the National to the Cosmopolitan Public Sphere", in D. ARCHIBUGI, D. HELD, M. KÖHLER (a cura), 1998, *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, Polity Press.

KUHLMANN, Wolfgang, 1985, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.

KUHLMANN, Wolfgang (a cura), 1986, *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

LAFONT, Cristina, 1999, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, The MIT Press, Cambridge.

-----, 2002, "Is Objectivity Perspectival? Reflexions on Brandom's and Habermas's Pragmatist Conceptions of Objectivity", in M. ABOULAFIA, M. BOOKMAN, C. KEMP (a cura), 2002, *Habermas and Pragmatism*, Routledge, London/New York.

-----, 2009a, "Hermeneutik und *linguistic turn*", in H. BRUNKHORST, R. KREIDE, C. LAFONT (a cura), 2009;

-----, 2009b, "Kommunikative Vernunft", in H. BRUNKHORST, R. KREIDE, C. LAFONT (a cura), 2009.

LARMORE, Charles, 1996, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge.

LINKLATER, Andrew, 1990, *Beyond Realism and Marxism*, Macmillan, London.

-----, 1998, *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Polity Press, Cambridge.

-----, 2001, "The Changing Contours of Critical International Relations Theory", in R. W. JONES (a cura), 2001b.

LOVE, Nancy S., 1995, "What's Left of Marx?", in S. K. WHITE (a cura), 1995.

LUHMANN, Niklas, 1970, *Soziologische Aufklärung I. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Westdeutscher Verlag, Opladen (1991).

LUKÁCS, Georg, 1922, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Luchterhand, Darmstadt/Neuwied (1968); tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano 1971.

MARCUSE, Herbert, 1937, "Philosophie und Kritische Theorie", in M. HORKHEIMER (a cura), *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 6.

-----, 1941, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Oxford University Press, New York; tr. it. *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, Il Mulino, Bologna 1966.

MARX, Karl, 1843, "Briefe aus den 'Deutsch-Französischen Jahrbüchern. Ein Briefwechsel von 1843. Brief von Marx an Ruge, Kreuznach, September 1843", in MEGA, Erste Abteilung, Band 2, Dietz Verlag, Berlin 1982.

-----, 1844, *Zur Judenfrage*, in MEW 1, Dietz Verlag, Berlin 1976; tr. it. *Sulla questione ebraica*, Bompiani, Milano 2007.

-----, 1858, "Marx an Ferdinand Lassalle", in MEW 29, Dietz Verlag, Berlin 1963.

-----, 1932, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in MEGA, Erste Abteilung, Band 3, Verlag Detlev Auvermann KG, Glashütten im Taunus, 1970; tr. it. in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1971.

-----, 1953, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf 1857-1858 – Anhang 1850-1859)*, Dietz Verlag Berlin (1974); tr. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1977.

-----, 1970, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, I*, in MEW 23, Dietz Verlag, Berlin; tr. it. *Il Capitale. 1*, Editori Riuniti, Roma 1970.

MCCARTHY, Thomas, 1978, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, The MIT Press.

-----, 1986, "Komplexität und Demokratie – die Versuchungen der Systemtheorie", in A. HONNETH, H. JOAS (a cura), 1986.

-----, 1991, *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, The MIT Press, Cambridge.

-----, 2001, „Die politische Philosophie und das Problem der Rasse“, in L. WINGERT, K. GÜNTHER (a cura), 2001.

-----, 2009, „Geschichte und Evolution“, in H. BRUNKHORST, R. KREIDE, C. LAFONT (a cura), 2009.

MCLAUGHLIN, Lisa, 2004, „Feminism and the Political Economy of Transnational Public Space“, in N. CROSSLEY, M. ROBERTS (ed.), 2004.

MEAD, George Herbert, 1934, *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago; tr. it. *Mente, sé e società*, Barbera, Firenze 1966 (1972).

E. MENDIETA, J. VANANTWERPEN (a cura), 2011, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York.

MENKE, Christoph, 2004, *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

MINOW, Martha, 1990, *Making All the Difference. Inclusion, Exclusion and American Law*, Cornell University Press, New York.

-----, 1993, „Justice Engendered“ in P. SMITH (a cura), 1993, *Feminist Jurisprudence*, Oxford University Press, New York.

MÖLLERS, Christoph, 2009, „Demokratie und Recht“, in H. BRUNKHORST, R. KREIDE, C. LAFONT (a cura), 2009.

MOUFFE, Chantal, 2005, *On the Political*, Routledge, New York.

MÜLLER, Harald, 1994, „Internationale Beziehungen als kommunikatives Handeln. Zur Kritik der utilitarischen Handlungstheorien“, in *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 1/1994.

MÜLLER-DOOHM, Stefan, 2000, „Kritik in kritischen Theorien oder: Wie kritisches Denken selbst zu rechtfertigen sei“, in S. MÜLLER-DOOHM (a cura), 2000.

MÜLLER-DOOHM, Stefan (a cura), 2000, *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit 'Erkenntnis und Interesse'*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

MUNNICH, Geert, 2002, "Rational Politics? An Exploration of the Fruitfulness of the Discursive Concept of Democracy", in K. BAYNES, R. VON SCHOMBERG (a cura), 2002.

NANZ, Patrizia, STEFFEK, Jens, 2007, "Zivilgesellschaftliche Partizipation und die Demokratisierung internationalen Regierens", in P. NIESEN, B. HERBORTH (a cura), 2007.

NIEDERBERGER, 2009, "Macht-Diskurs", in H. BRUNKHORST, R. KREIDE, C. LAFONT (a cura), 2009.

NIESEN, Peter, 2007, "Anarchie der kommunikativen Freiheit – ein Problemaufriss", in P. NIESEN, B. HERBORTH (a cura), 2007.

NIESEN, Peter, HERBORTH, Benjamin (a cura), 2007, *Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

O'NEILL, O'Nora, 1989, *Constructions of Reasons*, Cambridge University Press, Cambridge.

OWEN, David S., 2002, *Between Reason and History. Habermas and the Idea of Progress*, SUNY, New York.

-----, 2003, "Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie", in A. HONNETH, M. SAAR, 2003, *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

OUTHWAITE, 2000, "Rekonstruktion und methodologischer Dualismus", in S. MÜLLER-DOOHM (a cura), 2000.

PETERS, Bernhard, 1993, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

-----, 2000, "Normative Theorien und soziale Empirie", in S. MÜLLER-DOOHM (a cura), 2000.

-----, 2001, "Deliberative Öffentlichkeit", in L. WINGERT, K. GÜNTHER (a cura), 2001.

PETERS, Richard S., 1977, *Education and the Education of Teachers*, Routledge, London.

PETRUCCIANI, Stefano, 1995, *Marx al tramonto del secolo. Teoria critica tra passato e futuro*, Manifestolibri, Roma.

-----, 2000, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari.

-----, 2005, “Cosa significa ‘dialettica negativa’? La filosofia critica di Adorno”, in L. CORTELLA, M. RUGGENINI, A. BELLAN (a cura), 2005, *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma.

PIPPIN, Robert, 1991, “Hegel, Modernity, and Habermas” in *The Monist*, n° 74, vol. 3.

POSTONE, Moishe, 1992, “Political Theory and Historical Analysis”, in C. CALHOUN (a cura), 1992.

-----, 1993, *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx’s Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

PRIVITERA, Walter, 1996, *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Rubettino, Messina.

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

PUTNAM, Hilary, 1981, “Why Reason Can’t Be Naturalized”, in *Realism and Reason: Philosophical Papers Volume III*, Cambridge University Press, New York.

-----, 1987, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Open Court.

-----, 1990, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge.

-----, 2002, “Values and Norms”, in *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge/London; tr. it. “Valori e norme”, in *Fatto/Valore: fine di una dicotomia. E altri saggi*, Fazi Editore, Roma 2004.

RASMUSSEN, David M., 1994, „How is Valid Law Possible? A Review of *Faktizität und Geltung* by Jürgen Habermas“, in *Philosophy&Social Criticism*, Vol. 20, N.4.

RASMUSSEN, David M. (a cura), 1996, *Handbook of Critical Theory*, Blackwell Publishers, Cambridge.

RAWLS, John, 1971, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge; tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982 (2008).

-----, 1997, “The Idea of Public Sphere Revisited” in *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, n°3.

REHG, William, 2009, "Erkenntniskritik als Gesellschaftstheorie", in H. BRUNKHORST, R. KREIDE, C. LAFONT (a cura), 2009.

W. REHG, J. BOHMAN, 2002, "Discourse and Democracy: The Formal and Informal Bases of Legitimacy in *Between Facts and Norms*", in K. BAYNES, R. VON SCHOMBERG (a cura), 2002.

RENAULT, Emmanuel, 1995, *Marx et l'idée de critique*, Presses Universitaires de France, Paris; tr. it. *Marx e l'idea di critica*, Il Manifestolibri, Roma.

-----, 2004, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Editions La Découverte, Paris.

-----, 2008, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Editions La Découverte, Paris.

REVEL, Judith, 2002, "La pensée verticale: une éthique de la problématisation", in GROS, Frédéric (a cura), 2002.

RABINOW, Paul (a cura), 1984, *The Foucault Reader*, Vintage Books Editions, New York.

ROHRMOSER, Günter, 1974, "Das Elend der kritischen Theorie Jürgen Habermas", in DALLMAYR, Winfried (a cura), 1974.

RORTY, Richard, 1994, "Feminism, Ideology and Decostruction: A Pragmatist View" in S. ŽIŽEK (a cura), 1994.

ROSATI, Massimo, 1994, *Consenso e razionalità. Riflessioni sulla Teoria dell'agire comunicativo*, Armando Editore, Roma.

RUSCONI, Gian Enrico, 1972, "La proposta di razionalità politica. J. Habermas" in *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*, De Donato, Bari.

SAAR, Martin, 2007, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Campus, Frankfurt a.M./New York.

-----, 2009, "Macht und Kritik", in R. FORST, M. HARTMANN, R. JAEGGI, M. SAAR (a cura), 2009.

SCHEUERMAN, William E., 1999, "Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas's *Between Facts and Norms*", in P. DEWS (a cura), 1999.

SCHMALZ-BRUNS, Rainer, 2009, "Demokratie", in H. BRUNKHORST, R. KREIDE, C. LAFONT (a cura), 2009.

SCHNÄDELBACH, Herbert, 1983, "Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno", in J. HABERMAS, L. von FRIEDEBURG (a cura), 1983, *Adorno-Konferenz*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

-----, 1986, "Transformation der Kritischen Theorie" in A. HONNETH, H. JOAS (a cura), 1986.

SCHROYER, Trent, 1974, "Die dialektische Grundlagen der kritischen Theorie", in W. DALLMAYR, (a cura), 1974.

SCOTT, Joan W., 1988, "Deconstructing Equality-versus-Difference. Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism", in *Feminist Studies*, Vol 14, n°1.

SEARL, John R, 1979, *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge.

SEEL, Martin, 1986, „Die zwei Bedeutungen ‚kommunikativer‘ Rationalität. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft“, in A. HONNETH, H. JOAS (a cura), 1986.

-----, 2006, "Negative Dialektik. Begriff und Kategorien II. Adornos Analyse des Gebrauchs von Begriffen", in A. HONNETH, C. MENKE (a cura), 2006, *Negative Dialektik*, Akademie Verlag, Berlin.

SIERRA, Rosa, 2012, *Kulturelle Lebenswelt. Eine Studie des Lebensweltbegriffs in Anschluss an Jürgen Habermas, Alfred Schütz und Edmund Husserl*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012.

SHABANI, Omid A. Payrow (a cura), 2007, *Multiculturalism and Law. A Critical Debate*, University of Wales Press, Cardiff.

SHIRKY, Clay, 2011, "The Political Power of Social Media. Technology, the Public Sphere and Political Change", in *Foreign Affairs*, vol. 90, n. 1.

SONDEREGGER, Ruth, 2009, „Wie diszipliniert ist (Ideologie-)Kritik? Zwischen Philosophie, Soziologie und Kunst“, in R. JAEGGI, T. WESCHE (a cura), 2009.

STAHL, Titus, 2011, „Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung“, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 59, vol. 5.

TAYLOR, Charles, 1986, „Sprache und Gesellschaft“, in A. HONNETH, H. JOAS (a cura), 1986.

-----, 2004, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham/London.

-----, 2011, „We Need a Radical Redefinition of Secularism“, in E. MENDIETA, J. VANANTWERPEN (a cura), 2011.

TESTA, Italo, 2009, „Una totalità opaca. Motivi metafisici nel *Pensiero post-metafisico* di Habermas“ in L. CORTELLA (a cura), 2009, *Teoria critica e metafisica*, Mimesis-Teoria Critica, Milano/Udine.

THALER, Mathias, 2010, „The Illusion of Purity: Chantal Mouffe’s Realist Critique of Cosmopolitanism“, in *Philosophy and Social Criticism*, vol. 36, n. 7.

THERBORN, Göran, 1974, „Jürgen Habermas: Ein neuer Eklektiker“, in W. DALLMAYR (a cura), 1974.

TULLY, James, 1999, „To Think and Act Differently. Foucault’s Four Reciprocal Objections to Habermas’ Theory“, in S. ASHENDEN, D. OWEN (a cura), 1999.

UNITED NATIONS, Report of the Secretary-General’s High-level Panel on *Threats, Challanges and Changes*, 2004, *A more secure World: Our Shared Responsibility*: <http://www.un.org/secureworld/report2.pdf>.

VOGELMANN, Frieder, 2011, „Kritik als Emanzipation. Zur Produktion sperrigen Wissens“, non pubblicato.

VOLPI, Franco, 1984, „Ragione, linguaggio, mondo della vita: problemi filosofici della ‘summa sociologica’ di Habermas“, in *Fenomenologia e Società*, VII, n° 2.

WALTZ, Kenneth N., 1979, *Theory of International Politics*, Addison-Wesley Publishing Company, Reading, Massachusetts.

WALZER, Michael, 1987, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge.

WARNKE, Georgia, 1995, "Discourse Ethics and the Dilemmas of Difference", in J. MEEHAN (a cura), 1995, *Feminists Read Habermas. Gendering the Subject of Discourse*, Routledge, New York/London.

WEBBERS, Jeremy, 2007, "A Judicial Ethic for a Pluralistic Age" in P. O. A. SHABANI (a cura), 2007.

WEBER, Max, 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Zweitausendeins Verlag, Frankfurt a.M. 2005.

WELLMER, Albrecht, 1977, "Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur 'sprachanalytischen Wende' der kritischen Theorie", in U. JAEGGI, A. HONNETH (a cura), 1977, *Theorien des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. "Comunicazione ed emancipazione. Riflessioni sulla svolta della Teoria Critica verso l'analisi del linguaggio", in E. AGAZZI (a cura), 1983.

-----, 1985, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *La dialettica moderno-postmoderno*, Unicopli, Milano 1987.

-----, 1986, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

WHITE, Stephan K. (a cura), 1995, *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.

WIGGERSHAUS, Rolf, 1986, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, Carl Hanser Verlag, München, Wien; tr. it. *La scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico, significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

-----, 2004, *Jürgen Habermas*, 2004, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg.

WINGERT, Lutz, GÜNTHER, Klaus (a cura), 2001, *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

WINTER, Rainer, ZIMA, Peter V. (a cura), 2007, *Kritische Theorie heute*, Transcript, Bielefeld.

WITTGENSTEIN, Ludwig, 1953, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, ora Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003; tr. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.

-----, 1984, *Über Gewißheit. Werkausgabe Band 8*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978.

YOUNG, Iris Marion, 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press.

-----, 2007, *Global Challenges. War, Self-Determination and Responsibility for Justice*, Polity Press, Cambridge.

ŽIŽEK, Slavoj (a cura), 1994, *Mapping Ideology*, Verso, London/New York.

ZOLO, Danilo, 2000, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino.

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

L'estratto (max. 1000 battute) deve essere redatto sia in lingua italiana che in lingua inglese e nella lingua straniera eventualmente indicata dal Collegio dei docenti.

L'estratto va firmato e rilegato come ultimo foglio della tesi.

Studente: Federica Gregoratto

matricola: 955574

Dottorato: Filosofia

Ciclo: XIV

Titolo della tesi :

Il Discorso della critica. Saggio su Jürgen Habermas

Abstract:

Questo lavoro ricostruisce l'intera opera di Jürgen Habermas, dal suo primo periodo francofortese agli ultimi sviluppi, con l'intento di tracciare le coordinate per un discorso della critica sociale. Il meccanismo della prassi comunicativa intersoggettiva – architrave non solo della teoria habermasiana del linguaggio e dell'azione ma anche di quella della società moderna, oggi post-secolare, e del diritto e della democrazia, oggi post-nazionale – è qui indagato nel suo doppio volto. Da una parte, in forza della disequazione tra un piano controfattuale e uno fattuale che ne costituisce l'ossatura, l'agire comunicativo (e discorsivo) esibisce le condizioni di possibilità e validità per mettere in questione un certo ordine normativo sociale dato. Dall'altra parte, utilizzando delle intuizioni del primo Habermas contro l'Habermas più maturo, bisogna vedere la comunicazione allo stesso tempo come un meccanismo di riproduzione di strutture di potere e dominio e pertanto come oggetto della critica.

The present thesis aims at reconstructing Jürgen Habermas' work, from its Frankfurter roots until the latest developments, in order to sketch out the epistemological framework of a *critical discourse of society*. Within this context, the mechanism of the intersubjective communicative praxis – which displays the basis of Habermas' accounts of language and action, morality and law, as well as of his theories of a post-secular modernity and a post-national democracy – has to be investigated as a *double-track concept*.

On the one hand, communication relies on a tension between a counterfactual dimension and a factual one, which opens up the possibility of calling in question (and transforming) a given normative social order. On the other hand, following an intuition of the early Habermas, communication is a mechanism reproducing power and domination structures; it has therefore to be considered as the very target of critique.

Firma dello studente
