

Luca Corchia

La logica dei processi culturali
Jürgen Habermas tra filosofia e sociologia



ECIG

Luca Corchia

La logica dei processi culturali
Jürgen Habermas tra filosofia e sociologia



ECIG

edizioni culturali internazionali genova

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte del libro può essere riprodotta o trasmessa sotto qualsiasi forma e con qualsiasi mezzo elettronico o meccanico, comprese fotocopie, registrazioni su nastro o mediante memorizzazione, senza il permesso scritto dell'Editore.
Le eventuali trasgressioni saranno perseguite ai sensi di legge.

Proprietà letteraria riservata
© ECIG Edizioni Culturali Internazionali Genova
s.a.s. di G.L. BLENGINO & C.
VIA BRIGNOLE DE FERRARI, 9, - 16125 GENOVA

1ª Edizione giugno 2009

ISBN 978-88-7544-175-3

Sfere pubbliche autonome possono trarre la loro forza soltanto dalle risorse di mondi della vita ampiamente razionalizzati. Ciò vale soprattutto per la cultura cioè per il potenziale interpretativo del mondo e di sé della scienza e della filosofia, per il potenziale illuministico di idee giuridiche e morali rigorosamente universalistiche, non da ultimo per i radicali contenuti d'esperienza della modernità estetica.

Jürgen Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*

Introduzione

Al centro della riflessione della filosofia e delle scienze sociali, il concetto di cultura ha assunto uno spettro di significati difficilmente riassumibile in una definizione che non sia multidimensionale. Numerose sono le province di significato in cui tale concetto ricorre riflessivamente portando in primo piano ordini di realtà e punti di vista analitici differenziati. Campi di studio i cui confini sono vaghi e mobili in ragione dei continui scambi tra le sfere di produzione culturale e per la crescente interdisciplinarietà con cui ci si accosta all'indagine dei fenomeni umani. Oltre all'identità multiforme le analisi della cultura, la cui rilevanza è sempre crescente, presentano inoltre, sul piano storico, un contesto di genesi prettamente moderno. Come rimarca F. Crespi, è dal secolo XVIII che si è cominciato ad avvertire in misura maggiore quanto la cultura sia costitutiva della nostra esperienza di vita.¹ Al di là della formazione e della coltivazione dello 'spirito', come erudizione e raffinatezza personale, le scienze storiche e l'antropologia, tra l'inizio e la fine dell'800, hanno dischiuso la conoscenza verso quella 'tela di ragno' di rappresentazioni, costumi e attitudini di cui noi siamo, al contempo, artefici e prodotto.²

Negli scritti di Habermas non si trova espresso un concetto palese e sintetico bensì numerose descrizioni che sottolineano aspetti complementari del campo tematico emergenti a seconda dell'ambito di analisi e degli obiettivi delle indagini. Eppure dalla ricostruzione dell'opera emerge un articolato concetto di 'cultura' come insieme degli 'oggetti simbolici e fisici' in cui si incarnano saperi 'impliciti' ed 'espliciti' trasmessi nel quadro di 'tradizioni culturali', più o meno, consapevoli, omogenee e durevoli. A tale riguardo si distinguono: il linguaggio simbolico e grammaticale, il senso comune, le immagini del mondo (la mitologia, le religioni e la metafisica), le sfere di valore specialistiche (le scienze, le morali e l'estetica), i loro prodotti e le procedure, ma anche le competenze cognitive, sociali ed espressive necessarie per 'maneggiare' tali argomenti. Tale concetto si presenta, spesso, indirettamente nella ricostruzione delle condizioni che sottendono i processi di comprensione e di apprendimento. Habermas, qui, differenzia le risorse fornite dal 'linguaggio' e dalla 'tradizione culturale', a cui attingono i partecipanti alla comunicazione quotidiana e specialistica, dal sapere che essi, discutendo, raggiungono 'su qualcosa nel mondo'. Gli individui, infatti, si intendono a partire da un 'orizzonte condiviso' che resta, per così dire, alle loro spalle come una 'risorsa di sfondo' che orienta l'agire in modo non problematico. Tale *know how* si separa dal *know that* solo se parti del 'sapere implicito' sono trasfor-

¹ F. Crespi, *Manuale di sociologia della cultura*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. VI.

² Cfr. G. Costanzo, *La cultura*, in M.A. Toscano (a cura di), *Introduzione alla sociologia*, Milano, FrancoAngeli, 1996, p. 745.

mate in ‘oggetti di discorso’ di un ‘sapere esplicito’ connesso a ‘pretese di validità criticabili’.³ Per conoscere qualcosa in ‘senso esplicito’, non è sufficiente il ‘sapere intuitivo’ riguardo ad ‘oggetti o eventi’, a ‘norme sociali’ od a ‘vissuti interiori’. A tal fine è necessario sapere, contemporaneamente, perché i giudizi constatativi, normativi o espressivi sono validi all’interno di ‘comunità linguistiche’ che elaborano e problematizzano delle ‘tradizioni culturali’.⁴

Sin dai primi tentativi di elaborare una ‘teoria della competenza comunicativa’ (1971), da affiancare alla ‘teoria della competenza cognitiva’, Habermas distingue le ‘categorie semantiche’ relative alla ‘formulazione linguistica di simbologie e opinioni su oggetti’ e dagli ‘schematismi pragmatici’ dell’‘organizzazione cognitiva di esperienze con oggetti’.⁵ Dal punto di vista ‘quasi-trascendentale’, vedremo, il mondo della vita è strutturato in una forma peculiarmente pre-riflessiva dai presupposti ‘semantici’ e ‘pragmatici’.⁶

Nella *Seconda considerazione intermedia: sistema e Mondo vitale* della *TKH* (1981), egli preciserà che, dalla prospettiva del ‘sistema culturale’, il mondo della vita rappresenta una ‘riserva tramandata e linguisticamente organizzata’ di ‘modelli’ interpretativi, valutativi ed espressivi i quali sono costituiti da ‘sistemi di concetti fondamentali’ attraverso cui le ‘forme di esperienza’ sono ‘organizzate’ logicamente in ‘pensieri’ e ‘formulate’ semanticamente in ‘opinioni’.⁷ E ancora nel recente saggio sulla *Razionalità dell’intesa* (1996), egli riassume i livelli del ‘sapere implicito’ separando le ‘condizioni generali della comunicazione’ – una ‘lingua comune agli interlocutori’ o la ‘possibilità della traduzione’ e delle ‘nozioni di sfondo intersoggettivamente comuni’ in misura sufficientemente ampia –, dalla serie di ‘competenze cognitive e linguistiche operative’ – identificare, contare, classificare, predicare, dedurre, indurre, abduire, comprendere, ecc. – necessarie a ‘organizzare ogni tipo di comunicazione quotidiana e di discorso specialistico’.⁸

La distinzione fra la ‘semantica’ e la ‘pragmatica’ mette in risalto la differenza tra gli ‘aspetti particolari’ e gli ‘aspetti universali’ del processo di inte-

³ J. Habermas, tr. it. *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in Id., *Teoria dell’agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica (TKH II)*, Bologna, Il Mulino, pp. 844-845.

⁴ J. Habermas, tr. it. *Razionalità dell’intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici (WuR)*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 102.

⁵ J. Habermas, tr. it. *Teoria della società o tecnologia sociale? Una discussione con Niklas Luhmann*, in J. Habermas – N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale (TGS)*, Etas Kompass Libri, Milano 1973, p. 139.

⁶ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *Teoria dell’agire comunicativo. Razionalità nell’azione e razionalizzazione sociale (TKH I)*, a cura di G.E. Rusconi, Bologna, Il Mulino, 1986, p. 455.

⁷ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 712.

⁸ J. Habermas, tr. it. *Razionalità dell’intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *WuR*, cit., p. 128.

sa.⁹ Se gli *'a priori* semantici' che si incarnano nel 'sapere linguistico' e nel 'senso comune' – oggetto delle 'scienze comprendenti' – si riferiscono alle molteplici culture storiche, gli *'a priori* pragmatici' sono ciò che rende possibile il sapere. L'oggetto delle 'scienze ricostruttive' sono le 'condizioni formali dell'esperienza' necessarie per la costituzione di ambiti oggettuali e, al contempo, il 'senso categoriale' dei discorsi su qualche cosa nel mondo.

Prima di entrare nel merito dei rilievi critici di Habermas al 'relativismo culturale', in ambito filosofico, occorre anticipare un'ulteriore differenziazione interna agli *'a priori* pragmatici' che il nostro Autore compie tra gli *'a priori* d'esperienza', necessari all'*'esperienza degli oggetti del mondo'* ('condizioni pragmatiche dell'oggettività') e gli *'a priori* dell'argomentazione' necessari all'*'accettabilità delle argomentazioni su qualcosa nel mondo'* ('condizioni comunicative della razionalità delle pretese di validità').¹⁰ L'indagine sui 'presupposti 'cognitivi' e 'linguistici' delle argomentazioni costituisce uno dei maggiori, ancorché travagliati, contributi di Habermas alla ricostruzione delle condizioni del sapere, non soltanto nel campo della filosofia della scienza e della morale, come accertato dai suoi critici, ma anche nell'ambito della riformulazione linguistica dell'analitica esistenziale.

La pragmatica-formale illumina il 'sapere implicito' che entra *a tergo* nei 'processi di comprensione e di intesa', mostrando come si configura lo sfondo del 'sapere linguistico' e di 'senso comune' sul quale si sovrappone, e retroagisce, una 'tradizione culturale degli esperti' che, attraverso delle 'argomentazioni', ha elaborato le 'visioni del mondo' e le 'forme di sapere specialistico'.¹¹ Con l'espressione 'sapere esplicito' Habermas intende, anzitutto, le tradizioni culturali prodotte nelle 'visioni del mondo' – le narrazioni mitologiche, le religioni monoteistiche e le dottrine metafisiche –, che, pur sorte storicamente nelle società arcaiche e classiche, tutt'oggi, dischiudono un 'senso del mondo' coerente e complessivo. In secondo luogo, egli descrive quelle 'forme specialistiche di sapere' che, a partire dalla prima modernità, affermano l'*'autonomia delle sfere di valore'*, articolando la ragione in una 'pluralità di voci' – le scienze e le tecniche, le morali e il diritto, l'estetica e le arti. A tale riguardo, egli introduce il concetto di 'razionalizzazione culturale', con cui si riferisce alla differenziazione di quelle sfere di valore culturale e dei rispettivi sistemi di azione dalle 'visioni del mondo' con l'emergere di saperi specializzati nei 'giudizi constatativi' su stati di fatto o eventi, nei 'giudizi normativi' sulle relazioni sociali e nei 'giudizi espressivi' su vissuti interiori, su cui si fondano le teorie della 'verità', della 'giustezza' e dell'*'autenticità'*.

L'altro aspetto che caratterizza lo sviluppo discorsivo di Habermas, infatti,

⁹ J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., WuR, cit., p. 67.

¹⁰ Ivi, pp. 87-88.

¹¹ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., TKHI, cit., p. 452.

è una prospettiva teorica avente come riferimento tematico il problema della genesi della 'cultura moderna'. In questo contesto, egli definisce come 'decentramento' il passaggio dalle 'immagini del mondo' alle 'forme di sapere specialistiche', rielaborando gli studi di R. Döbert, W. Schluchter e molti altri sulla sociologia della religione di M. Weber, da un lato, e dalle teorie psicologiche sull'acquisizione di 'competenze soggettive' elaborate da J. Piaget, L. Kohlberg, ecc. Si tratta di una ricostruzione che gli permette di considerare la differenziazione delle sfere di valore culturali della modernità occidentale, come una chiave per spiegare la 'razionalizzazione' e 'secolarizzazione' delle 'visioni del mondo' sorte nella civiltà europea, sia sul piano cognitivo, pratico-morale ed espressivo nelle sfere private e nelle sfere pubbliche.

L'indagine sulla razionalizzazione costituisce, però, solamente, una delle prospettive di studio sulla cultura all'interno di un 'programma di ricerca' che Habermas recupera dai classici del pensiero sociologico, da A. Comte e K. Marx sino a P. Sorokin e T. Parsons attraverso M. Weber ed E. Durkheim. Il proposito è quello di costruire dei 'modelli generali' per descrivere le 'componenti strutturali' delle formazioni sociali e la 'logica del mutamento' nel corso dell'evoluzione umana riordinando il materiale delle ricerche storiche da punti di vista 'sincronici' e 'diacronici'. La prospettiva delle 'scienze ricostruttive' fa emergere tre aspetti che integrano metodologicamente il 'modello genetico' delle 'ricostruzioni razionali' con le 'analisi funzionalistiche' e le 'ricerche storico-sociali'. Prima di procedere all'analisi della razionalizzazione culturale, qui privilegiata, occorre avvertire che se non si valutano tali indagini alla luce degli studi sulle 'componenti costitutive' del mondo vitale – 'cultura', 'società' e 'personalità' –, sulle funzioni della 'riproduzione culturale', dell' 'integrazione sociale' e della 'socializzazione', analizzando i nessi tra le 'strutture sottostanti ai mondi vitali', da un lato, e la dialettica tra 'riproduzione simbolica' e 'riproduzione materiale', dall'altro, non si comprende quanto esse dipendano si collochino nella 'teoria dell'evoluzione sociale'.

Da questo punto di vista negli scritti di Habermas divengono rilevanti le funzioni che la cultura svolge nella 'riproduzione simbolica'. Il sistema culturale è definito come una sfera analiticamente distinta della società ma interdipendente con le sfere dei sistemi sociali e del sistema della personalità. Per quanto i 'processi di riproduzione culturale' siano intrecciati ai 'processi di integrazione sociale' sul piano delle relazioni interpersonali e ai 'processi di socializzazione' su quello delle relazioni intrapsichiche, le componenti del mondo della vita sono, infatti, 'grandezze distinte', come mostrano ontologicamente gli aspetti spazio-temporali delle loro diverse 'incarnazioni'.¹²

La trasmissione dei 'codici' e dei 'prodotti' culturali è continuamente riprodotta in processi che attraversano lo 'spazio sociale' delle comunità e il

¹² J. Habermas, tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *Il pensiero post-metafisico (NMD)*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 96.

‘tempo storico’ delle generazioni, per cui non è inconsueto – anzi è la regola – veder reinterperate le ‘forme’ e i ‘contenuti’ culturali elaborati da individui e fatti propri da gruppi sociali in tempi e spazi, per così dire, ‘altri’. Questa ‘riattualizzazione’ dei sistemi culturali è stata definita dagli antropologi con l’espressione ‘acculturazione’. In definitiva, l’elaborazione, la trasmissione e la recezione delle ‘tradizioni culturali’, al contempo, riproducono e rielaborano, nel tempo e nello spazio, il sistema dei ‘codici’ e dei ‘prodotti’, in un processo ricreativo che H.G. Gadamer identificava con il termine di ‘storia degli effetti’ – un processo, che vedremo, diffonde il suo ambito d’azione nel confronto tra le culture, determinando la convergenza delle diverse ‘tradizioni culturali’ in una ‘fusione di orizzonti’ che le rende semanticamente più ‘complesse’ e spazio-temporalmente ‘non-contemporanee’.¹³

Dal punto di vista ‘funzionalistico’, la riproduzione della cultura collega, nella ‘dimensione semantica’, l’interpretazione delle nuove esperienze ai significati convenzionali elaborati all’interno delle tradizioni. I singoli e i gruppi abitano un mondo vitale che immagazzina i significati definiti nel lavoro interpretativo delle generazioni precedenti i quali, quindi, preesistono rispetto alla durata della loro vita e gli resisteranno, anche se sono solo tali soggetti che ne riproducono e rinnovano la tradizione: «Ogni tradizione culturale è nel contempo un processo di formazione di soggetti capaci di parlare e di agire, che anche per tal motivo formano se stessi nello stesso modo in cui da parte mantengono in vita la cultura. [...] I contenuti culturalmente tramandati sono sempre potenzialmente il sapere di persone; senza l’appropriazione ermeneutica e lo sviluppo del sapere culturale da parte delle persone le tradizioni non si costituiscono né si mantengono. In questo senso, con le loro prestazioni interattive, le persone producono qualcosa per la cultura. Ma da parte sua questa rappresenta anche una risorsa per le persone. Queste infatti non sono certamente *portatrici* di tradizioni nello stesso senso in cui si può descrivere il substrato organico quale portatore delle strutture della personalità».¹⁴

Per altro verso, ogni ‘tradizione culturale’ si ‘condensa’ mediante la complessa rete relazionale dei gruppi sociali in ‘valori’ e ‘norme’ che regolano e legittimano i ‘sistemi di azioni’ in cui si produce, trasmette e recepisce il ‘sapere culturale’. I modelli di valore in quanto sapere culturale non hanno, in sé, un carattere vincolante nei ‘sistemi di azione’ se non tramite l’istituzionalizzazione in ‘aspettative comportamentali’ valide intersoggettivamente e l’‘internalizzazione’ in ‘motivi d’azione’ vissuti e riprodotti dai

¹³ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell’azione empirico-analitiche*, in Id., *Logica delle scienze sociali (LWS)*, Bologna, Il Mulino, 1970, pp. 220-253.

¹⁴ J. Habermas, tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, pp. 98-99.

singoli soggetti.¹⁵ Anche il processo di ‘razionalizzazione’ diviene operante solamente se è tradotto in processi di modernizzazione di ordinamenti vitali e orientamenti di azione. L’elaborazione del sapere da parte di individui all’interno di gruppi sociali sullo sfondo delle tradizioni culturali e la sua implementazione nelle ‘forze produttive’ e nelle ‘istituzioni sociali’ rimandano, dal punto di vista della ‘dinamica evolutiva’, alle risposte che le ‘sfide sistemiche’ sollecitano. In tal senso, la ‘riproduzione simbolica’ del mondo vitale deve essere interpretata nel contesto dei ‘problemi di adattamento’ che affliggono la sfera della ‘riproduzione materiale’. Fu proprio nell’interpretare la dialettica tra i ‘processi di apprendimento’ e i ‘principi di organizzazione’, da un lato, e i ‘fattori esterni’ del mutamento, dall’altro, che Habermas avanzò le proprie controverse proposte per *Ricostruzione del materialismo storico*.

Prima di esaminare le riflessioni che il sociologo tedesco ha svolto sul ‘sistema della cultura’ – la definizione dell’ambito oggettuale, la diversificazione delle forme del sapere, la logica del loro sviluppo e delle funzioni sociali – occorre introdurre due precisazioni sul mio modo di intendere la sua opera. In questo *corpus* di scritti è istruttivo vedere, soprattutto, una ‘piattaforma’ da cui procedere per recuperare una visione articolata della ‘sociologia generale’. Non si tratta di una ‘piattaforma girevole’, come egli definisce metaforicamente l’opera di Nietzsche, bensì un programma di ricerca metodologicamente ricettivo delle nuove ‘scoperte’ e che affonda le fondamenta nella lezione dei classici del pensiero sociologico e di tutti coloro che su problemi definiti ne incarnano lo ‘spirito’ attingendo tanto alle riflessioni concettuali di matrice filosofica quanto alle ricerche empiriche delle scienze sociali.¹⁶

Partendo da tali premesse, ho proceduto a ricostruire i suoi testi, scomponendo e riannodando i numerosi fili delle sue argomentazioni dal punto in cui, di volta in volta, sono sospesi, facendo emergere, al contempo, una concezione generale e approfondendo le diverse sezioni di cui essa si compone. Depurata, per così dire, dai lunghi *excursus* di ‘storia delle idee’ di cui Habermas si avvale sino a rendere l’esposizione tortuosa, la sua opera lascia intravedere almeno cinque trattazioni sociologiche distinte ma interdipendenti:

1. le questioni sui fondamenti e la metodologia degli ‘approcci ricostruttivi’ e sui loro rapporti con le scienze empiriche ‘ermeneutiche e ‘analitiche’;
2. le indagini sui processi di riproduzione culturale del mondo vitale con la differenziazione delle forme di sapere e delle loro funzioni cognitive e sociali;
3. l’abbozzo di una teoria delle interazioni che passando dal piano dell’azione a quello delle istituzioni spieghi l’ordine e il disordine sociale;
4. la formulazione dello sviluppo ontogenetico che ogni persona attraversa normalmente nella propria maturazione e la spiegazione dei casi patologici;

¹⁵ J. Habermas, tr. it. *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in Id., *TKH*, cit., p. 835.

¹⁶ Cfr. M.A. Toscano, *Spirito sociologico*, Milano, FrancoAngeli, 1998.

5. la definizione degli assunti e lo svolgimento analitico della teoria dell'evoluzione sociale dall'antropogenesi sino alle società contemporanee.

Gli scritti in cui tale trattazione è esposta sono numerosi anche se Habermas non ha mai svolto un compiuto percorso di analisi. Ciò non significa, peraltro, che la presente sistemazione del 'programma di ricerca' sia arbitraria.

A tale compito ho dedicato i miei studi. Finora ho raccolto la bibliografia¹⁷ e sviluppato seppur in modo introduttivo tale prospettiva d'indagine riguardo alla teoria della socializzazione (4)¹⁸, alle tesi di fondo della teoria dell'evoluzione sociale¹⁹ e, in collaborazione con il professore Massimo Ampola, all'analisi delle società contemporanee²⁰ (5). Dopo aver introdotto il 'concetto di modernità'²¹, ho in preparazione un lavoro sulla teoria antropologica di Habermas da cui emerge la ricostruzione dell'origine dell'uomo e il passaggio dalle società primitive a quelle tradizionali con la genesi delle organizzazioni statuali²² e una monografia sulla nascita e sul declino delle società capitalistico-borghesi attraverso la rilettura dei classici del pensiero politico.²³

Il presente scritto, invece, è dedicato all'introduzione delle scienze ricostruttive e alla sistematizzazione della teoria della cultura (1, 2). Al giudizio del lettore rimando la valutazione del modo di ricostruire Habermas. Nel farlo si consideri che riconosciamo, sin da subito, il limite di un lavoro che non soddisfa, peraltro, altre domande che una buona ermeneutica dovrebbe porre. Non bastano, infatti, la sistematizzazione delle frammentate argomentazioni presenti nei testi e la ricerca delle fonti intellettuali dell'Autore, con il confronto critico delle sue interpretazioni. Occorre anche considerare il retrofondo biografico e il contesto socio-culturale dal quale egli muove i propri passi e nel quale si collocano le sue riflessioni. Oltre a valutare la recezione della sua opera da parte della letteratura critica.²⁴ Queste precisazioni ci consentono di restituire l'adeguata misura di uno studio rigorosamente interno all'opera.

Desidero esprimere gratitudine ai professori Mario Aldo Toscano ed Enrico De Angelis per la fiduciosa accoglienza e la disponibilità intellettuale.

¹⁷ L. Corchia, *Bibliografia dell'opera di Jürgen Habermas (1952-2007)*, in «*The Lab's Quarterly*», Dipartimento di Scienze Sociali, Università di Pisa, 1, 2008.

¹⁸ L. Corchia, *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas. Un'applicazione ontogenetica delle scienze ricostruttive*, Pisa, Edizioni ETS, 2009.

¹⁹ L. Corchia, *La ricostruzione dell'evoluzione sociale di Jürgen Habermas*, in «*The Lab's Quarterly*», Dipartimento di Scienze Sociali, Università di Pisa, 4, 2007.

²⁰ M. Ampola – L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, Pisa, Edizioni ETS, 2007.

²¹ L. Corchia, *La sociologia della modernità di Jürgen Habermas. Un indice ragionato*, in «*The Lab's Quarterly*», Dipartimento di Scienze Sociali, Università di Pisa, 2, 2008.

²² L. Corchia, *L'origine dell'uomo e le società primitive nelle riflessioni antropologiche di Jürgen Habermas*, in preparazione.

²³ L. Corchia, *Habermas rilegge i classici del pensiero politico moderno: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel e Marx*, Pisa, Edizioni ETS, 2009, in corso di pubblicazione.

²⁴ L. Corchia, *Four thousand studies on Jürgen Habermas. A Bibliography (1964-2009)*, Pisa, PLUS – Pisa University Press, 2009, in corso di pubblicazione.

Capitolo primo

I SAPERI IMPLICITI: GLI A-PRIORI SEMANTICI

La tradizione culturale è il *medium* tramite cui si producono, conservano e trasmettono i significati condivisi, ossia l'insieme di presupposizioni semantiche con le quali si compie e comunica l'esperienza del mondo. In tal senso, i sistemi di credenza svolgono al contempo la duplice funzione di 'serbatoio' o 'riserva' e di 'orizzonte situazionale della comprensione e dell'intesa'.

Nell'esame delle riflessioni che il sociologo tedesco ha svolto sui processi di socializzazione e di ominizzazione ho cercato di ricostruire le condizioni necessarie, dai punti di visti 'ontogenetici' e 'filogenetici', affinché si possa parlare di una tradizione culturale semanticamente condivisa dai membri di una comunità. In quel contesto d'indagine, Habermas avanza pretese teoriche forti. La 'validità universale' e l' 'utilità empirica' dell'approccio delle scienze ricostruttive, infatti, si misura negli ambiti psicologico e antropologico avanzando pretese interpretative sulla 'genesì delle forme socio-culturali di vita'.¹ Affinché vi sia una mediazione culturale delle relazioni interpersonali e intrapsichiche occorre che gli individui abbiano maturato la capacità di ricreare e adoperare delle 'convenzioni semantiche' oltrepassando il livello di sviluppo in cui l'esistenza è mediata dagli 'schemi comportamentali' e dalle 'disposizioni istintuali' della riproduzione animale. Habermas svolge tale 'ricostruzione genetica' rielaborando gli studi dell'etologia di J.J. Uexküll, dell'antropologia filosofica di H. Plessner, dell'interazionismo di G.H. Mead, del cognitivismo di J. Piaget e L. Kohlberg, della psicoanalisi di S. Freud. I 'meccanismi' dell' 'assunzione dell'atteggiamento dell'altro' e dell' 'interiorizzazione delle strutture di senso' con cui si formano i 'significati simbolici identici' e le 'convenzioni semantiche', sono applicati alla rilettura del 'concetto di regola' di L. Wittgenstein e trovano la loro collocazione sociologica nell'analisi di E. Durkheim sulla coscienza collettiva.² Per contro, nell'indagine strutturale del 'sapere linguistico' e del 'senso comune' Habermas segue l'elaborazione del 'concetto culturalistico' di *Lebenswelt* dell'ultimo Husserl, rintracciabile negli studi sulla lingua di W. Humboldt, ampliato nell'ontologia fondamentale di M. Heidegger, nell'ermeneutica filosofica di H.G. Gadamer, nella sociologia fenomenologica di A. Schütz, Th. Luckmann e P. Berger, sino a H. Garfikel, A.V. Cicourel e altri etnometodologi.

¹ J. Habermas, tr. it. *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *Dialettica della Razionalizzazione (DR²)*, Milano, Unicopli, 1994, p. 153.

² J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim: dall'attività finalizzata a uno scopo all'agire comunicativo*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 548-669; Id., tr. it. *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *Etica del discorso (MB)*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 123-204.

Secondo Habermas, il ruolo del ‘sapere implicito’ nella produzione della conoscenza era stato trascurato dalla filosofia e dalle scienze sociali. Solo a partire dagli inizi del XX secolo si è affermata in tutti gli ambiti disciplinari (dall’epistemologia alla letteratura) la fondata convinzione che «il sapere collettivo di sfondo e contestuale di parlanti e di uditori determina in misura straordinariamente ampia l’interpretazione delle loro espressioni *esplicite*».³

L’aspetto comune a tali approcci è l’interesse verso i presupposti cognitivi e linguistici nella riproduzione del mondo quotidiano. Nello scritto *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita* (1988)⁴, Habermas distingueva – in modo più preciso rispetto alle indicazioni dei saggi precedenti – tra: *a*) le risorse di sfondo del sapere linguistico – uno ‘strato più profondo’ di sapere implicito del mondo vitale, ‘strutturato in maniera olistica’ e che ‘non è completamente a nostra disposizione’; *b*) le risorse contestuali del senso comune che egli articolava in: *i*) un ‘orizzonte non-percepito’ di ‘sapere a-tematico relativo alla situazione’ dipendente dai sistemi di rilevanze degli individui, ognuno dei quali è, per così dire, ‘gettato-nel-mondo’, nel tempo storico e nello spazio sociale; e *ii*) un ‘orizzonte percepito’ di ‘sapere dipendente dai temi’, di volta in volta, sollevati in situazioni per interpretare le molteplici esperienze del mondo quotidiano che pone in luce il carattere ‘indicale’ dei processi di costruzione del senso comune.

Dal punto di vista argomentativo, l’analisi precede l’esame del ‘processo circolare’ tra la riproduzione del mondo vitale e le pratiche interpretative che Habermas ricomprende nel concetto di ‘agire comunicativo’ e introduce la ricostruzione delle ‘strutture narrative’ e ‘temporali’ del ‘sapere quotidiano’.

1. Il sapere di sfondo: l’apertura linguistica del mondo

Lo studio del linguaggio costituisce uno dei problemi che gli uomini si sono posti non appena hanno raggiunto un livello riflessivo della cognizione tale da meditare sul *medium* attraverso cui si riproducono non solo la trasmissione culturale ma anche l’interazione sociale dei gruppi e la socializzazione degli individui.⁵ È attraverso il linguaggio che si compie il coordinamento delle attività in vista di un fine dei diversi soggetti, la formazione degli stessi individui, e, innanzitutto, la loro comprensione e l’intesa. E tuttavia, come rilevava H.G. Gadamer, «la natura del linguaggio è tra le cose più oscure per il pensiero.

³ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., p. 453.

⁴ J. Habermas, tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., pp. 86-90.

⁵ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 733-735.

Il linguaggio è così straordinariamente vicino al pensiero e così poco obiettivabile, che si può dire che di per sé stesso nasconde la propria essenza».⁶

Come molti altri studiosi, Habermas ha sottolineato che, limitatamente all'aspetto della 'comprensione del mondo', la comunicazione linguistica è un processo in cui 'qualcuno si intende con un altro su qualcosa' se e solo se condivide un codice linguistico: un sistema convenzionale che stabilisce delle equivalenze tra insiemi di significanti (parole, immagini, segni, suoni, gesti, ecc.) e insiemi di significati di oggetti o eventi, relazioni o vissuti interiori.⁷

Dal punto di vista dei tipi di codice utilizzati si distinguono in letteratura le forme del linguaggio verbale e non verbale – due aspetti che sono, generalmente, compresi in tutte le conversazioni dirette, cioè in quelle interazioni che si svolgono 'faccia a faccia'. In estrema sintesi, le comunicazioni verbali richiedono una 'competenza linguistica' da parte dei soggetti – la capacità di produrre e interpretare, oralmente o per iscritto, dei suoni ('competenza fonologica'), delle parole ('competenza semantica') e delle proposizioni ('competenza sintattica'). Le comunicazioni non verbali richiedono una 'competenza paralinguistica' – la capacità di modulare alcune caratteristiche del significante, quali l'enfasi, la cadenza della pronuncia, le risate, le esclamazioni, le pause vuote (silenzi) o piene (borbottii) –, una 'competenza cinesica' – la capacità di comunicare attraverso dei segni gestuali (i cenni, la mimica, i movimenti del volto, delle mani, del corpo) e la postura –, una 'competenza prossemica' – la capacità di variare il rapporto con lo spazio in cui avviene l'interazione (le distanze interpersonali, il contatto, il toccarsi).

Negli scritti di Habermas troviamo riferimenti generali a queste abituali distinzioni analitiche⁸ che riflessioni specifiche sul passaggio dalle interazioni mediate dai 'linguaggi gestuali' a quelle mediate dai 'linguaggi simbolici' e dai 'linguaggi grammaticali', sia dai punti di vista ontogenetici che filogenetici. Nel presente contesto mi interessa l'aspetto semantico della comunicazione e, in particolare, quella che i linguisti definiscono la 'competenza socioculturale', ossia la capacità di riconoscere i significati distintivi di una cultura come condizione di ogni esperienza naturale, sociale e soggettiva.

Habermas osserva che i mondi vitali non sono mai 'vergini'. In essi vi è, in una posizione di 'singolare semi-trascendenza'⁹, un linguaggio che sebbene usato nella comunicazione non è a disposizione al punto che è difficile immaginare che cosa significhi 'portarlo nel suo complesso dalla parte degli ogget-

⁶ H.G. Gadamer, tr. it. *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2000², p. 777.

⁷ J. Habermas, tr. it. *Per la critica della teoria del significato*, in Id., *NMD*, cit., pp. 103-132.

⁸ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: la difficile mediazione di teoria e prassi*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società (TuP)*, Bologna, Il Mulino, 1973, p. 42; Id. *Scienze sociali ermeneutiche e scienze sociali ricostruttive*, in Id., *MB*, cit., p. 28.

⁹ J. Habermas, tr. it. *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *WuR*, cit., p. 124.

ti'.¹⁰ Il linguaggio è il 'cono luminoso' al cui interno gli individui incontrano entità che possono essere rappresentate.¹¹ Come preciserà *La filosofia ermeneutica e la filosofia analitica* (1999), una 'concezione trascendentale della lingua' che accomuna le due versioni della 'svolta linguistica' è inconciliabile con la premessa di un 'linguaggio-mezzo' a disposizione per gli usi cognitivi e argomentativi degli individui: «una concezione trascendentale della lingua è inconciliabile con l'idea strumentale della lingua e della comunicazione, secondo la quale a rappresentazioni, concetti e giudizi sviluppati pre-linguisticamente sono per così dire attaccati dei segni al fine di facilitare le operazioni del pensiero e di comunicare ad altri opinioni o intenzioni».¹²

Verso la tradizione culturale che riproduce e modifica il linguaggio assumendone la grammatica e la semantica necessarie per interpretare l'esperienza coloro che conversano non possiedono la medesima distanza critica che hanno verso il 'sapere esplicito' con cui si tematizzano specifiche pretese di validità sugli stati di fatto oggettivi, sulle norme sociali e sui vissuti soggettivi.¹³ Nel linguaggio si conservano, innanzitutto e per lo più in forma simbolica, i contenuti semantici delle tradizioni culturali. In tal senso, 'la cultura conia anche il linguaggio' e la capacità semantica di un linguaggio deve essere 'adeguata' alla complessità dei contenuti accumulati dalla cultura, ovvero nei suoi 'modelli' interpretativi, valutativi ed espressivi.¹⁴ Habermas sostiene che, sin dai monumentali studi di von Humboldt¹⁵, il cui contributo alle scienze sociali è troppo dimenticato, si è diffusa l' 'idea che, dal punto di vista semantico, il linguaggio sviluppa delle 'prestazioni costitutive' sul piano dei 'modelli culturali di interpretazione' attraverso i quali si definiscono le 'convenzioni semantiche' condivise nelle diverse comunità: «la semantica svela la lingua come l'*organo formatore del pensiero*: linguaggio e realtà so-

¹⁰ J. Habermas, tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., p. 94.

¹¹ «I partecipanti alla comunicazione, compiendo o comprendendo un'azione linguistica, si muovono all'interno del loro linguaggio [...] Il *medium* dell'intendersi rimane in una singolare semi-trascendenza. Finché 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*» [J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., pp. 712-713].

¹² J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., p. 64.

¹³ «al linguaggio e alla tradizione culturale spetta una posizione in un certo senso trascendentale rispetto a tutto ciò che può diventare la componente di una situazione [...] Linguaggio e Cultura sono costitutivi dello stesso mondo vitale. Essi non fanno formare nessuno dei mondi formali ai quali i partecipanti alla comunicazione correlano le componenti della situazione, né si presentano come qualcosa nel mondo oggettivo, sociale o anche soggettivo» [J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 712].

¹⁴ *Ivi*, p. 713.

¹⁵ J. Habermas, tr. it. *Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività in Mead*, in Id., *NMD*, cit., pp. 196-200.

no così intrecciate che ai soggetti conoscenti è inibita qualunque presa immediata su una realtà non interpretata. La totalità di oggetti di possibili descrizioni – viene fin dal principio *inclusa* in un orizzonte di significato di volta in volta specifico e, come dice Humboldt, ‘adeguata’ alla propria lingua». ¹⁶

Se intendiamo la ‘costituzione dei possibili oggetti d’esperienza’ caratterizzanti le lingue naturali in senso ‘trascendentale’, le ‘visioni del mondo’ in esse iscritte rivendicano per la rispettiva comunità una validità necessaria – ‘*a priori*’. È l’ ‘apertura linguistica del mondo’, ovvero l’idea humboldtiana su cui K.O. Apel ¹⁷ richiamava l’attenzione nella tesi di abilitazione del 1963 che «ogni comprensione del mondo presuppone anche un *a priori* di senso sintetico (non esattamente in forma di proposizioni finite, bensì in quella di progetti di costruzioni, categorie, concetti, addirittura significati di parole)». ¹⁸

La concezione trascendentale di un’ ‘immagine linguistica del mondo’ che struttura complessivamente la forma di vita di una comunità si oppone anche all’assunto del primato degli individui rispetto al ‘carattere sociale della lingua’. L’autorità epistemica passa dalle ‘intenzioni private di singoli parlanti’ alla ‘prassi sociale di una comunità linguistica’: «Una lingua non è *proprietà privata di un individuo*, ma produce una *connessione di senso intersoggettivamente condivisa*, incarnata in *enunciati culturali e in pratiche sociali*». ¹⁹

Sotto un aspetto cognitivamente rilevante, il linguaggio articola ‘una prenozione del mondo, nel suo complesso, condivisa intersoggettivamente dalla comunità linguistica’. Questa ‘visione del mondo’ serve da ‘risorsa’ per i ‘modelli di interpretazione’. Essa indirizza impercettibilmente gli sguardi in direzioni rilevanti, conia prevenzioni e crea il quadro semantico non problematico per possibili interpretazioni dell’ ‘accadere intramondano’. ²⁰ Questa riflessione trascendentale è stata sviluppata sia in ambito analitico da L. Wittgenstein ²¹ che nell’ambito dell’ontologia fondamentale da M. Heidegger ²².

¹⁶ J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., WuR, cit., p. 67.

¹⁷ K.O. Apel, tr. it. *L’idea di linguaggio nella tradizione dell’umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, Il Mulino, 1975.

¹⁸ J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., WuR, cit., p. 82.

¹⁹ J. Habermas, tr. it. *Da Kant a Hegel. Sulla pragmatica linguistica di Robert Brandom*, in Id., WuR, cit., p. 135.

²⁰ J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., WuR, cit., p. 66.

²¹ J. Habermas, *Ludwig Wittgenstein. Wittgensteins Rückkehr*, in Id., *Philosophisch-politische Profile (PPP)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, pp. 141-146; Id., tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell’azione empirico-analitiche*, in Id., LSW, cit., pp. 179-210; Id., *Sprachspiel, Intention und Bedeutung. Zu Motiven bei Sellars und Wittgenstein*, in Wiggershaus R., *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 319-340; Id., tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., WuR, cit., pp. 61-84.

Vedremo, però, che contrariamente a quanto ritiene Habermas, ciascuno a modo proprio, i due filosofi hanno escluso che l'apprendimento che matura nella 'sfera mondana' possa modificare l' 'apertura' del 'sapere linguistico'.

Agire nel quadro di una cultura significa che i partecipanti all'interazione 'tirano fuori' delle interpretazioni particolari da una riserva di 'sapere garantito culturalmente e condiviso intersoggettivamente' al fine di intendersi sulla loro situazione e di perseguire su tale base i rispettivi obiettivi.²³ Ciò implica, anche, l'impossibilità da parte dello scienziato sociale di 'servirsi' del linguaggio come di uno 'strumento neutrale': «Egli non può *entrare* in questo linguaggio senza risalire a quel *sapere pre-teorico dell'appartenente* a un mondo vitale». ²⁴ Il 'sapere linguistico di sfondo' del mondo vitale svolge, una 'funzione di terreno' [*Bodenfunktion*]. Esso costituisce la 'rete semantica' che permette di comprendere il significato delle espressioni e di riprodurre tacitamente le loro 'condizioni di accettabilità', senza essere soggetto alla pressione esercitata dalle 'esperienze produttrici di contingenze'.²⁵

Dagli scritti di Habermas emergono alcuni aspetti tipici che caratterizzano il 'sapere di sfondo' dell' 'apertura linguistica del mondo': la 'pre-riflessività', la 'certezza immediata', la 'forza totalizzante', la 'costituzione olistica', il 'particolarismo' e la 'a-razionalità'. Si tratta di tratti complementari e variamente intrecciati che sono separati soltanto per ragioni analitiche.

La comunanza del 'sapere di sfondo' del mondo vitale va intesa in senso radicale in quanto essa precede ogni possibile dissenso e non può diventare controversa come accade riguardo al 'sapere sul mondo' intersoggettivamente, più o meno, condiviso all'interno di una comunità linguistica: lo 'sfondo del mondo della vita' è presente in maniera 'implicita' e 'preriflessiva'.²⁶ Nel terzo capitolo *Agire sociale, attività finalizzata e comunicazione* della *TKH*,

²² J. Habermas, tr. it. *L'infiltrazione della critica della metafisica nel razionalismo occidentale: Heidegger, in Il discorso filosofico della modernità (PDM)*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 135-163; Id., *Introduzione. Il realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica*, in Id., *WuR*, cit., pp. 27-30; Id., *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., pp. 61-85.

²³ J. Habermas, tr. it. *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in Id., *TKH II*, cit., p. 840.

²⁴ J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., p. 68.

²⁵ J. Habermas, tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., p. 88.

²⁶ «Ciò che lo contraddistingue, è innanzitutto la modalità della *certezza immediata*. Ciò conferisce un carattere paradossale a quel sapere al quale aderiamo senza distanza, quando viviamo, facciamo esperienza, parliamo ed agiamo. La presenza dello sfondo, appariscente e contemporaneamente impercettibile, si viene ad offrire come una forma di sapere simultaneamente intensificato e insufficiente. Il sapere di sfondo non possiede alcuna relazione interna rispetto alla possibilità di diventare problematico, dal momento che solo nel momento dell'espressione verbale entra in contatto con pretese di validità criticabili, e viene trasformato in sapere fallibile» [*Ivi*, pp. 89-90].

Habermas aveva già sostenuto che lo ‘sfondo dell’agire comunicativo’ è dato dalla ‘fiducia ingenua’ o dalla ‘certezza’ che i partecipanti all’interazione dimostrano nei confronti del contesto della *Lebenswelt*. Il mondo della vita si presenta nella ‘forma pre-riflessiva’ di ‘assunti scontati’ e di ‘abilità padroneggiate’ in ‘modo ingenuo’.²⁷ Il ‘sapere di sfondo’ è «un *sapere che non sta a nostra disposizione* nel senso che non lo possiamo rendere conscio a nostro piacimento né lo possiamo mettere in dubbio».²⁸ Esso non si lascia tematizzare nella comunicazione pubblica e non potrebbe essere rappresentato neppure in proposizioni infinitamente numerose. È una ‘riserva di sapere’ che fornisce delle ‘convinzioni ap problematiche’, supposte unanimemente come garantite, a partire dalle quali si forma, di volta in volta, il contesto di processi di comprensione nei quali i partecipanti utilizzano collaudate definizioni di situazioni o ne concordano di nuove. Se oltrepassano l’orizzonte di una situazione data, gli interlocutori non possono cadere nel vuoto; si trovano subito in un altro ‘ambito preinterpretato’, di nuovo culturalmente evidente.²⁹

Habermas precisa, inoltre, che la ‘procedura della variazione eidetica’ proposta da E. Husserl³⁰ – e ripresa da J. Searle³¹ – per ‘portare alla ribalta’ il ‘fondamento di immagine del mondo’ che sottende la prassi quotidiana non ha una vera ‘consistenza’. Il ‘libero fantasticare’ su sue modificazioni o il progettare ‘mondi alternativi’ che dovrebbero gettare nuova luce sulle ‘aspettative di normalità’, anzitutto e per lo più inconsapevoli, non arriva a modificare i contenuti simbolici più profondi e le strutture logiche del pensiero.³²

A tale riguardo Habermas riferisce il noto aforisma contenuto nel paragrafo 115 dello scritto postumo di L. Wittgenstein *Della certezza* (1955): «Chi

²⁷ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKHI*, cit., p. 452.

²⁸ *Ivi*, p. 455.

²⁹ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 713.

³⁰ J. Habermas, tr. it. *E. Husserl su mondo della vita, filosofia e scienza*, in Id., *Testi filosofici e contesti storici (TuK)*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 31-46.

³¹ J. Habermas, tr. it. *Annotazioni su «Meaning, Communication and Representation» di J. Searle*, in Id., *NMD*, cit., pp. 134-149.

³² «A tale metodo si richiamano anche gli esempi con i quali J. Searle mostra che il significato degli atti linguistici rimane indeterminato, fintantoché le loro condizioni di validità semanticamente fissate, non vengono integrate da assunzioni di sfondo [*Hintergrundannahme*], che sono presupposte in modo assolutamente ap problematico, sono intuitivamente note, ma che rimangono però soltanto al livello *implicito e atematico*. Così, Searle trasferisce la *gatta sul cuscino* nello spazio interplanetario, al fine di rendere innanzitutto cosciente il fatto che noi *normalmente* ci rappresentiamo un corpo posto su un supporto, sempre e solo come sottostante all’effetto della forza gravitazionale terrestre. [...] Il metodo della libera variazione dei presupposti inevitabili si scontra però presto con dei limiti. Lo *sfondo del mondo della vita* è tanto poco a nostra disposizione e discrezione, quanto poco noi ci troviamo nella condizione di sottoporre in assoluto tutte le cose ad un dubbio astratto» [J. Habermas, tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., pp. 88-89].

volesse dubitare di tutto, non arriverebbe nemmeno al dubbio. Lo stesso gioco del dubitare presuppone già la certezza».³³ La concezione odierna secondo cui ci troviamo sempre nell'orizzonte linguisticamente dischiuso del mondo della vita implica uno sfondo non problematico di convinzioni condivise intersoggettivamente e sperimentate nella pratica che privano di senso il 'dubbio totale sull'accessibilità del mondo': «Il linguaggio, da cui non possiamo uscire, non può venir inteso in analogia con l'interiorità di un soggetto che rappresenta e che è come tagliato fuori dal mondo esterno di oggetti rappresentabili. [...] *La svolta linguistica toglie il terreno sotto i piedi a questa scepsi*».³⁴

Non è indispensabile esaminare il concetto di *epoché* nella fenomenologia husserliana. Anche se Habermas inizia, spesso, l'analisi dello strato profondo di certezze quotidiane proprio con le indagini condotte da Husserl³⁵ ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936-1937).³⁶

Più interessanti è il ricorrente richiamo alle indagini fenomenologiche di A. Schütz rielaborate da Th. Luckmann sulle *Structures of the Life-World* (1974-1978)³⁷, dalle quali emerge la 'dimestichezza ingenua' con cui gli attori sociali si accostano nelle loro esperienze quotidiane al sapere di sfondo: «Il mondo vitale è dato in modo non problematico al soggetto che esperisce: *Il nostro mondo vitale quotidiano deve essere inteso come quell'ambito di realtà che l'adulto vigile e normale, nell'atteggiamento del senso comune, trova come semplicemente dato. Con semplicemente dato designiamo tutto ciò che sperimentiamo come indiscutibile, ogni stato di fatto che è per noi per il mo-*

³³ L. Wittgenstein, tr. it. *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Torino, Einaudi, 1978, p. 22.

³⁴ J. Habermas, tr. it. *Verità e giustificazione. Sulla svolta linguistica di Richard Rorty*, in Id., *WuR*, cit., p. 242.

³⁵ E. Husserl, tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1983.

³⁶ «È noto che l'ultimo Husserl sotto il titolo *mondo della vita* si sia sforzato di esplorare il terreno dell'*immediatamente familiare* e delle *certezze incondizionate*. Egli ha cercato di chiarire coi mezzi della fenomenologia l'ambito del sapere implicito, dell'antipredicativo e precategoriale, del fondamento dimenticato del senso della prassi quotidiana di vita e dell'esperienza del mondo. Qui non mi confronterò col metodo husserliano e con il contesto in cui viene condotto il concetto di mondo della vita; farò invece mio il contenuto di tali ricerche in base all'assunzione che anche l'agire comunicativo è insito in un mondo della vita che si assicura una copertura alle spalle, assorbendo il rischio del dissenso mediante un massiccio consenso di sfondo (*Hintergrundkonsens*). Le esplicite prestazioni rivolte all'intesa, offerte dai soggetti agenti in senso comunicativo, si muovono entro l'*orizzonte di convinzioni comuni aproblematiche*; l'inquietudine provocata dall'esperienza e dalla critica, si infrange, a quanto sembra, contro una poderosa ed incrollabile roccia che si erge dal profondo dei modelli interpretativi acconsentiti, delle forme di lealtà e di abilità. Con il concetto di *sapere atematico (unthematisch)* Husserl aveva già anche indicato una strada per mettere allo scoperto questo fondamento di senso» [J. Habermas, tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., pp. 82-83].

³⁷ A. Schütz – Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, p. 25.

mento *aproblematico*». ³⁸ Poiché, nel senso della ‘fallibilità’, le ‘certezze immediate e irremovibili’ veicolate dal sapere di sfondo non rappresentano alcun tipo di sapere – rispetto alla revisione del sapere argomentativo – esse possono solo ‘sgretolarsi di colpo’: «Il modo in cui il mondo vitale risulta a-problematico va inteso in un senso radicale: esso non può affatto diventare problematico in quanto mondo vitale; esso può tutt’al più *crollare*». ³⁹

La sospensione dell’‘atteggiamento naturale’ verso le certezze del mondo della vita non avviene, quindi, per un ‘dubbio astratto’ sollevato nel discorso ma in ragione di problemi ci investono con la ‘forza oggettiva delle contingenze biografiche o storiche’: «La pressione problematica esercitata da tali situazioni di crisi, sia che riguardino la storia mondiale, o quella personale, muta oggettivamente le condizioni di tematizzazione, e solo essa produce pertanto una distanza rischiaratrice nei confronti delle cose più vicine e ovvie». ⁴⁰

Nella presente indagine non avrò modo di esporre esempi di queste ‘crisi di orientamento’ la cui indagine si concretizza nella trattazione delle identità soggettive e collettive, sul piano della ricostruzione dell’ontogenesi e della filogenesi, e nella riformulazione nel senso del ‘naturalismo debole’ della teoria della verità, in particolare da partire da Ch.S. Peirce. ⁴¹ Ci interessa, qui, solamente che il mondo vitale conserva la validità di un mondo condiviso, come sorretto da una comunanza che precede ogni possibile dissenso. Ciò finché le esperienze dissonanti non mettono in crisi l’intero ‘quadro di riferimento’ con cui gli individui o i gruppi sociali interpretano la loro ‘realtà’.

Il secondo aspetto che caratterizza il ‘sapere di sfondo’ riguarda il fatto che la ‘tradizione culturale’ costituisce per i membri di una comunità una ‘totalità di contesti di senso e di rinvio’ nel ‘sistema di coordinate del tempo storico, dello spazio sociale e del campo semantico’: «il mondo della vita, che si articola nel *medium* del linguaggio, apre per coloro che vi appartengono un orizzonte interpretativo per *tutto* quanto essi esperiscono nel mondo, su cui possono intendersi e da cui possono apprendere». ⁴² Con questa analisi Habermas evidenzia il carattere, per un verso, ‘totale’ e ‘delimitante’ e, per l’altro, ‘indeterminato’ e ‘poroso’ del ‘sapere linguistico’ del mondo vitale.

³⁸ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 720-721.

³⁹ *Ivi*, p. 722.

⁴⁰ J. Habermas tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., p. 90.

⁴¹ J. Habermas, tr. it. *La logica della ricerca di Charles S. Peirce: l’aporia di un realismo degli universali rinnovato secondo una logica del linguaggio*, in Id., *Conoscenza e interesse (EF³)*, Roma-Bari, Laterza, 1983³, p. 125.

⁴² J. Habermas, tr. it. *Razionalità dell’intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *WuR*, cit., p. 91-112; Id., tr. it. *L’autoriflessione delle scienze della natura: la critica pragmatica del senso*, in Id., *EF³*, cit., pp. 113-141; Id., tr. it. *Charles S. Peirce sulla comunicazione*, in Id., *TuK*, cit. pp. 5-30.

Come anticipato, nella sua ricostruzione di storia delle idee, egli segue la linea di pensiero interna alla filosofia della coscienza che dall'ontologia di Husserl conduce alla fenomenologia del mondo sociale di Schütz⁴³: «L'immunizzazione del mondo vitale contro le revisioni totali ha che vedere con il terzo tratto fondamentale sottolineato da Schütz in collegamento con Husserl: le situazioni mutano, ma *non si possono trascendere i confini del mondo vitale*. Quest'ultimo costituisce l'ambiente nel quale gli orizzonti delle situazioni si spostano, si espandono o si contraggono. Esso costituisce un contesto che, pur essendo esso stesso illimitato, traccia dei limiti. *La riserva di sapere del pensiero del mondo vitale non va intesa come un nesso trasparente nella sua totalità, ma piuttosto come una totalità delle evidenze mutevoli da situazione a situazione, di volta in volta, tolte da uno sfondo di indeterminatezza. Questa totalità non è penetrabile in quanto tale, ma in quanto terreno sicuro e familiare di ogni interpretazione condizionata dalla situazione, è data insieme con il corso dell'esperienza*. Il mondo vitale delimita situazioni di azione sotto forma di un contesto pre-compreso, ma non discusso. Il mondo vitale escluso dall'ambito di rilevanza di una situazione di azione sta lì tutt'intorno come una realtà indiscutibile e al tempo stesso *in ombra*. Esso non entra, o solo molto indirettamente, nel processo di comprensione di volta in volta attuale e resta quindi *indeterminato*».⁴⁴

Schütz aveva descritto la strutturazione simbolica del mondo della vita – in continuità con le *Meditazioni cartesiane* (1931)⁴⁵ di Husserl –, come una sorta di 'rapporto di rimandi' nel quale ciascuno di noi comprende ogni elemento percepito entro l'orizzonte del 'sapere di sfondo'. Tuttavia, secondo Habermas, egli non avrebbe compiuto ancora quel passaggio decisivo della 'svolta linguistica' che permette di assumere il linguaggio come «la rete ai cui fili pendono i soggetti e i soggetti da cui sono interamente formati».⁴⁶

È attraverso M. Heidegger⁴⁷ che il nostro Autore trova conferma della funzione di 'apertura del mondo' del linguaggio; il suo presentare a una comunità linguistica ciò che accade nel mondo come parte di una 'totalità articolata categorialmente e grammaticalmente strutturata': «il linguaggio *schliefte* agli appartenenti un orizzonte di possibili azioni ed esperienze. Il linguaggio che *apre il mondo*, dice Heidegger, fa incontrare qualcosa nel mondo».⁴⁸

⁴³ A. Schütz – Th. Luckmann, *Strutture della Lebenswelt*, cit., p. 29.

⁴⁴ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 723.

⁴⁵ E. Husserl, tr. it. *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 1989.

⁴⁶ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell'azione empirico-analitiche*, in Id., *LWS*, cit., p. 179.

⁴⁷ M. Heidegger, tr. it. *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1976; Id., tr. it. *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1990.

⁴⁸ J. Habermas, tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguistiche e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., p. 101.

Un aspetto complementare all' 'immediatezza' e alla 'totalizzazione' che distingue il 'sapere di sfondo' è la 'struttura olistica' per cui i suoi elementi rinviano l'uno all'altro.⁴⁹ Perciò, malgrado l' 'apparente trasparenza', esso si presenta come 'impenetrabile e folto'.⁵⁰ Approfondendo la riflessione heideggeriana sulla 'funzione di apertura del mondo della lingua', tramite gli studi di C. Lafont (1993)⁵¹ e M. Seel (1993)⁵², risulta che coloro che si intendono su qualcosa nel mondo si muovono sempre entro l'orizzonte di un mondo della vita che non si pone mai 'per intero davanti': «Questo essere-nel-mondo analizzato da Heidegger non a caso si può illustrare con la singolare semi-trascendenza di un linguaggio che, sebbene noi possiamo usarlo come mezzo di comunicazione, non è tuttavia a nostra disposizione: noi ci muoviamo continuamente nel suo *medium* e non possiamo mai portarlo *performativamente* – fin quando parliamo – nel complesso dalla parte degli oggetti». ⁵³

Habermas sostiene, inoltre, che la 'funzione di apertura del mondo della lingua' è, certo, 'riferita' alla 'razionalità' ma 'di per sé' è 'a-razionale': «il sapere linguistico che dischiude il mondo deve dare continuamente buona prova di sé; deve mettere i soggetti agenti in grado di venire a capo di ciò che accade loro nel mondo e di imparare dagli errori. D'altra parte, nemmeno le revisioni messe retroattivamente in moto, di questo sapere linguistico che interpreta il mondo sono un risultato automatico di soluzioni riuscite di problemi. Piuttosto, l'immaginazione linguistica – Peirce parlava di *fantasia abductiva* – viene *stimolata* dai tentativi non riusciti di risolvere problemi e dall'incepparsi di processi di apprendimento. La capacità di apertura del mondo del linguaggio non è razionale né irrazionale; come condizione che rende possibile il comportamento razionale essa è, di per sé, a-razionale. Questo carattere è stato ripetutamente misconosciuto nella storia della filosofia». ⁵⁴

Il linguaggio mostra, infine, la propria 'funzione di apertura del mondo' non soltanto nel presentare 'tutto quanto ricorre nel mondo' come parte di una 'totalità articolata categorialmente e grammaticalmente' ma anche secondo delle particolari prospettive e delle determinate rilevanze. Habermas ritiene che l'analisi semantica, dal punto di vista dell'organizzazione di contenuti linguistici, illustri in maniera adeguata il 'particolarismo dell'apertura linguistica'.

⁴⁹ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., p. 455.

⁵⁰ J. Habermas, tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguistiche e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., p. 90.

⁵¹ C. Lafont, *Welterschliessung und Referenz*, in «*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*», 41, 1993, pp. 491-505.

⁵² M. Seel, *Über Richtigkeit und Wahrheit*, in «*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*», 41, 1993, pp. 509-524.

⁵³ J. Habermas, tr. it. *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *WuR*, cit., pp. 124-125.

⁵⁴ *Ivi*, p. 126.

stica del mondo'. E a tale proposito, già von Humboldt⁵⁵ – seppure nella cornice romantica degli studi sulle lingue nazionali – aveva esaminato il carattere di 'creatrice del mondo' da parte della lingua stabilendo un 'nes-so indiscutibile' tra l' 'immagine del mondo' e la 'struttura linguistica'.⁵⁶

Nel saggio *Individuazione tramite socializzazione* (1988), Habermas aveva indicato in Humboldt il precursore della 'svolta comunicativa' negli studi sull'esperienza intersoggettiva: «In luogo della prospettiva fondatrice di unità che il soggetto apporta, prima alla materia sensibile con le sue forme intuitive e le sue categorie, e poi al flusso delle sue esperienze con l'*Io penso* dell'appercezione viene posta quella differenza che è stata conservata entro quelle prospettive, grazie alle quali i partecipanti alla comunicazione s'intendono reciprocamente sulla stessa cosa. Tali prospettive del parlante e dell'ascoltatore non confluiscono più nel fulcro di una soggettività accentrata su se stessa; esse si intrecciano nel fulcro del linguaggio».⁵⁷ E in *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci* (1989), egli aveva proposto la questione di come possano esser conciliati l'universalità del linguaggio, della cultura e della storia 'in generale' e le 'singole' lingue, culture e storie nazionali come una riformulazione dell'antico tema 'unità e molteplicità': «come un tempo, non verrebbe frapposto nessun ostacolo al concetto dell'unica ragione, se filosofia e scienza potessero farsi strada nel folto dei linguaggi naturali ricorrendo alla grammatica di un'unica lingua ad immagine del mondo [*Weltabbildend*] o perlomeno potessero avvicinarsi con buone speranze a questo ideale. In caso contrario la ragione dovrebbe sgretolarsi caleidoscopicamente nella multiformità di incarnazioni incommensurabili, dato che anche le attività riflessive dello spirito rimarrebbero ogni volta prigioniere nei limiti grammaticali di un mondo, cioè di quello particolare costruito dalla loro lingua».⁵⁸

⁵⁵ W. Von Humboldt, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus*, in Id., *Werke*, Bd. III., pp. 224-258.

⁵⁶ «Humboldt intende le lingue come *organi dei particolari modi di pensare e di sentire delle nazioni*. Il lessico e la sintassi di una lingua strutturano un insieme di concetti di fondo e di modi di concepire in cui si articola una nozione preliminare di tutto ciò che i membri della comunità linguistica incontrano nel mondo in generale. Ogni lingua articola per la nazione cui dà l'impronta una determinata *veduta* del mondo nel suo complesso. [...] *Ogni lingua traccia intorno alla nazione cui appartiene un cerchio dal quale non è possibile uscire se non entrando contemporaneamente nel cerchio di un'altra lingua*. Così, la formula della lingua come *organo creatore del pensiero* va intesa nel significato trascendentale della spontanea costituzione del mondo. Tramite la semantica dell'immagine del mondo, una lingua struttura contemporaneamente la forma della comunità linguistica, in ogni caso l'una si riflette nell'altra» [J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., p. 63].

⁵⁷ J. Habermas, tr. it. *Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività in Mead*, in Id., *NMD*, cit., pp. 197-198.

⁵⁸ J. Habermas, tr. it. *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., p. 170.

Habermas risolve il dilemma tra l' 'universalismo pragmatico' e il 'particolarismo semantico' attraverso l' 'analisi ricostruttiva' a cui ho finora accennato nel presente lavoro. Dalla prospettiva della teoria sociale, essa risponde alla necessità di assicurare 'concetti formali' che permettano di confrontare delle esperienze distanti nel tempo e nello spazio. Ma prima di seguire l'analisi di tale strategia di fondazione del quadro teorico, affronto le ulteriori forme in cui si esprime il 'contestualismo' del sapere nel mondo della vita.

2. Il sapere contestuale in primo piano: il senso comune

Il concetto di 'senso comune' ha una grande rilevanza sociologica perché si riferisce al complesso variamente sistematico e coerente di giudizi sulla realtà fattuale, normativa o interiore, utilizzato nei gruppi sociali con un grado minimo o nullo di consapevolezza e acquisito nel corso del processo di socializzazione da parte dei loro appartenenti. Il 'senso comune' è il principale fattore di orientamento non solo della maggior parte delle azioni quotidiane e ricorrenti ma anche delle forme di sapere specializzate e razionalmente fondate, come dimostrano i lavori di sociologia della conoscenza.⁵⁹ Inoltre, l'assunzione del *common sense*, come criterio di valutazione delle esperienze di vita, ha profondamente segnato, sin dalla riflessione della scuola scozzese di Th. Reid, la cultura anglosassone, in particolare quella statunitense. Non è casuale che, come sottolinea Habermas, il merito di aver analizzato il senso comune si deve, soprattutto, alla sociologia americana, dagli scritti di Th. Veblen fino alle ricerche dell'etnometodologia sulle strutture e sui meccanismi di riproduzione della vita quotidiana. Solo, per così dire, di ritorno, quindi, la cultura europea lo ha preso a tema, grazie alla lettura di Schütz e alle riflessioni sulla formazione e l'uso dei 'giochi linguistici' del secondo Wittgenstein. Pur non disconoscendo i meriti della ricca letteratura sociologia statunitense, Habermas preferisce, quindi, esaminare le analisi più rigorose sulle 'certezze di senso comune' svolte dalla fenomenologia sociale e confermate dagli appunti postumi su *Della certezza* (1955) del filosofo austriaco: «Wittgenstein caratterizza il dogmatismo degli assunti e delle certezze di sfondo quotidiane in modo analogo a come A. Schütz caratterizza la modalità dell'ovvio in cui il mondo vitale è presente in quanto *sfondo pre-riflessivo*».⁶⁰

⁵⁹ Cfr. L. Gallino, *Senso comune*, in Id., *Dizionario di sociologia*, Milano, TEA-UTET, 1993⁴, pp. 581-583; K. Mannheim, tr. it. *Sociologia della conoscenza*, Bari, Dedalo, 1974; R.K. Merton, tr. it. *Teoria e struttura sociale. Vol. III*, Bologna, Il Mulino, 1982; P.L. Berger – T. Luckmann, tr. it. *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1969; M.A. Toscano, *L'ovvio quotidiano. Memorie del senso compiuto*, Napoli, Guida, 2004; A. Santambrogio, *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

⁶⁰ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., p. 456.

L'interesse per l'etnometodologia si deve alla maturità metodologica di un approccio che ha saputo attingere a tali tradizioni e alla differenziazione in essa presente all'interno del 'sapere contestuale in primo piano' tra un 'orizzonte non-percepito' di 'sapere a-tematico' relativo ai 'sistemi di rilevanza personali e sociali' (1) e un 'orizzonte percepito di sapere dipendente dai temi', indicale e, quindi, relativo al 'contesto della situazione' (2).

2.1. I sistemi di rilevanza: biografie e subculture

Nella frammentaria e assai carente ricostruzione che Habermas ha proposto del 'sapere contestuale', il 'centro della situazione linguistica' è l' 'ambito percepito' il quale è inserito in 'orizzonti non-percepiti' disposti in 'modo concentrico' nello spazio e nel tempo e dai quali si consolida – 'filtrato dalle chiuse della tematizzazione' – il 'sapere convalidato'. Poiché la determinazione del 'significato specifico del senso inteso' avviene nella continua ed ininterrotta collocazione del vissuto personale nel contesto dell'esperienza sociale, il 'sistema delle rilevanze', che varia in funzione della biografia del singolo e della storia del gruppo, determina, di volta in volta, l'identificazione dell'oggetto, l'attribuzione di senso e il nesso con le altre esperienze.

Sulla scorta degli studi di Schütz⁶¹, Habermas ha rimarcato la distanza mai del tutto colmabile tra le molteplici interpretazioni del mondo, salvo il caso puramente immaginario che i 'sistemi della rilevanza' coincidano. Per rendere possibile tale sovrapposizione, le biografie dei soggetti dovrebbero collimare; in altri termini, essi dovrebbero essere la stessa persona. L'interpretazione dei significati attribuiti al mondo della vita dagli attori – ma anche dalle 'scienze comprendenti' – rimane, in senso stretto, un 'concetto limite' e, in termini relativi, si colloca in un punto intermedio in funzione della distanza – 'il grado di anonimità' – lungo gli assi dello spazio, del tempo e del vissuto esistenziale che ciascuno esperisce nel proprio contesto socio-culturale.

Nel capitolo *Il problema della comprensione del senso nelle scienze sociali* in *LWS* (1967), la 'conoscenza pre-riflessiva' di senso comune tramandata nelle relazioni intergenerazionali nel mondo della vita era descritta come il 'punto zero dell'analisi sociale': «Punto di partenza per la ricostruzione del mondo della vita è la situazione biografica. Questa è strutturata centricamente con i sistemi di riferimento pluridimensionali del qui e del là, del familiare e dell'estraneo, del ricordato, del presente e dell'atteso. Io mi trovo già in queste coordinate della storia della vita, tra contemporanei e all'interno di tradizioni che ci sono state tramandate da predecessori e che noi a nostra volta trasmettiamo a successori. In queste tradizioni noi cresciamo fin da bambini con

⁶¹ A. Schütz, tr. it. *Il problema della rilevanza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1975.

specifiche attese, in base alle esperienze accumulate e ai ricordi accumulati e selezionati *prospettivamente*. Il *sapere quotidiano* di cui disponiamo per tradizione ci fornisce la chiave per l'interpretazione di persone e fatti che si trovino entro la nostra portata immediata o potenziale. Schütz parla della *somma di conoscenza disponibile*, della *conoscenza di senso comune* che riempie il *mondo quotidiano*.⁶² E nell'*Introduzione: approcci alla problematica della razionalità* della *TKH* (1981), egli confermava che la 'forma di sapere pre-riflessiva' immediatamente accessibile nel mondo vitale dischiude una 'concettualità' che conserva la 'parzialità del comune contesto d'origine'. Ciascun soggetto – sia esso individuale o collettivo – si colloca, in maniera tipica, in un luogo specifico nel sistema di coordinate spazio-temporali del mondo vitale, come 'io' o 'noi' rispetto ad 'Alter' o ad 'Alius' che possono essere nostri antenati, contemporanei o posteri.⁶³ Le 'evidenze culturali' che gli interlocutori, normalmente, presuppongono di interpretare il mondo in modo comune diventano sempre più sfocate all'aumentare di tali distanze, conferendo, così, delle 'rilevanze differenti alla comune interpretazione della situazione'.⁶⁴

A.V. Cicourel definisce *background knowledge*, le conoscenze di senso comune che ogni membro di un gruppo di appartenenza o di riferimento possiede implicitamente, come fossero universali conversazionali validi sempre e ovunque. Habermas ricorda che, riferendosi ai celebri esperimenti sociologici condotti da H. Garfinkel⁶⁵ – volti a far emergere le strutture del mondo vitale come regole generali di interpretazione con cui il soggetto definisce se stesso e la situazione – Cicourel (1964)⁶⁶ aveva definito tali assunzioni come 'procedure interpretative': «Queste regole sono stabili o fluide, secondo com'è il mondo in cui vive l'individuo socializzato. Possiamo concepirle come le condizioni trascendentali dell'ordine sociale di una situazione biografica. Tali regole fissano il collimatore individuale con cui commisurare la normalità degli avvenimenti. La struttura trascendentale del mondo sociale della vita di una persona vale come 'percettualmente normale' [*perceptually normal*]: *La nozione di eventi percettualmente normali dirige l'attenzione del ricercatore su 1) la tipicità degli eventi quotidiani e la loro probabilità di accadere, 2) i*

⁶² J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell'azione empirico-analitiche*, in Id., *LWS*, cit., p. 165.

⁶³ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 203-204.

⁶⁴ J. Habermas tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., pp. 86-87.

⁶⁵ H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967; Cfr. P.P. Giglioli, *Rituale, interazione, vita quotidiana. Saggi su Goffman e Garfinkel*, Bologna, Clueb, 1990; Fele G., *Etnometodologia*, Roma, Carocci, 2002.

⁶⁶ A.V. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology*, New York, The Free Press of Glencoe, 1964, p. 207; Id., *Cognitive Sociology*, New York, The Free Press of Glencoe, 1974; Cfr. R. Venturini, *La terza via di Cicourel. Le radici della sociologia cognitiva tra fenomenologia sociologica ed etnometodologia*, Milano, FrancoAngeli, 2008.

*modi in cui essi reggono il confronto con gli eventi del passato, e suggeriscono come gli eventi futuri potrebbero essere valutati, 3) l'attribuzione, da parte dell'attore di rilevanza causale agli eventi, 4) i modi in cui gli eventi si connettono in tipiche relazioni di mezzo e fine, da parte di un attore o di una società, e 5) i modi in cui gli eventi sono giudicati necessari per l'ordine naturale o morale, da parte di un attore o di una società. Il modo in cui l'attore percepisce il suo ambiente è radicato in un mondo culturalmente definito».*⁶⁷

Quando l'insieme di elementi culturali materiali e immateriali è elaborato e utilizzato, in modo tipico, da un gruppo sociale – indipendentemente che si tratti di comunità etniche o regionali, di classi di età o di genere, di associazioni politiche o confessionali, di categorie professionali, ecc. – viene definito con il termine 'subcultura'. Anche se i processi di integrazione sociale e di socializzazione avvengono sempre nel contesto di una particolare cultura che definisce tipi di valori, di norme e di identità, nelle società storiche esistono una varietà di 'subculture' che dischiudono delle vere 'forme di vita'. Habermas non approfondisce l'esame di questo rilevante concetto. Si limita a segnalare che i meccanismi di elaborazione e di trasmissione di una subcultura non sono diversi, anche se 'su scala ridotta', rispetto a quelli della cultura nel suo complesso e che per subcultura si intende, di solito, non solo una sua 'costellazione particolare' ma anche una forma di 'deviazione' o di 'opposizione' reale o apparente nei suoi confronti. Nella ricostruzione della cultura moderna, egli menziona la controcultura giovanile, femminile, omosessuale, razziale, religiosa, artistica, come fattore di 'autoriconoscimento' e di 'legittimazione' di 'diversità esistenziali' che, a volte, possono anche sfociare in atteggiamenti di chiusura che i sociologi definiscono 'etnocentrici', in analogia ai processi di costruzione dell'identità sociale nelle comunità tribali.⁶⁸

In questo contesto è sufficiente notare che, secondo Habermas, nelle società contemporanee, le 'tecnologie comunicative', come la stampa, la radio, la televisione, *internet*, pur tessendo 'una vaga coscienza comune', rendono possibile una rete altamente differenziata di 'sfere pubbliche locali', letterarie, scientifiche e politiche, intrapartitiche o di associazioni, e dipendenti da temi specifici, in cui si esprime la ricchezza delle loro subculture⁶⁹ – una ricchezza che il 'multiculturalismo' deve garantire, salvando le società attuali, da un lato, dalla 'frammentazione', dall'altro, dall' 'emarginazione' delle subculture estranee. Per altro verso, al pari delle 'subculture' che fiorirono nella prima modernità europea, anche per le subculture degli attuali gruppi sociali, vale il principio che soltanto quelle che saranno così sufficientemente 'ricche e at-

⁶⁷ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell'azione empirico-analitiche*, in Id., *LSW*, cit., p. 169.

⁶⁸ Cfr. L. Corchia, *Lotte di riconoscimento nelle società multiculturali*, in M. Ampola – L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, cit., pp. 143-151; Id., *La sociologia della modernità di Jürgen Habermas. Un indice ragionato*, in «*The Lab's Quarterly*», 2, 2008.

⁶⁹ J. Habermas, tr. it. *Il contenuto normativo della modernità*, in Id., *PDM*, cit., p. 359.

traenti' da 'stimolare una volontà di autoaffermazione' – come fu per la 'cultura urbano-borghese' dell'Ottocento – potranno tenersi in vita, in certi loro aspetti, riconoscendo, d'altro lato, le 'necessità dell'auto-trasformazione'.⁷⁰

È singolare che Habermas non abbia mai considerato il cosiddetto 'metisaggio' – uno dei fenomeni più interessanti nella trasmissione culturale delle società odierne in ragione dell'essere una fonte di radicali mutamenti della vita collettiva. Infatti, le differenze si estendono e si diversificano all'interno delle tradizioni culturali che, al contempo, si ridefiniscono reinventando, come ha sottolineato M. Wiewiorka, delle *subculture*, per così dire, 'ibride'.⁷¹

Nell'opera habermasiana, vi sono solamente rari accenni a questo tipo di trasformazioni culturali a proposito del problema se la globalizzazione determini un livellamento uniformante o una differenziazione creatrice nelle forme di vita. Il sociologo tedesco richiama spesso la definizione formulata da A. Giddens in *The Consequences of Modernity* (1990)⁷² secondo cui la globalizzazione è l'addensarsi di quelle relazioni internazionali che producono un reciproco condizionamento tra eventi locali e geograficamente lontani. Su scala mondiale si 'amplificano' e si 'intensificano' i rapporti di scambio creando un sistema 'ubiquitario' raffigurato bene dall'immagine della 'rete'. Una società mondiale più interdipendente si crea nell' 'indifferenza' di confini politici e culturali.⁷³ La 'globalizzazione delle informazioni' con il miglioramento dei mezzi di comunicazione e di traffico ha accelerato le possibilità di movimento di persone e di merci e modificato 'irreversibilmente' l'orizzonte delle esperienze quotidiane e il modo stesso di 'percepire lo spazio e il tempo' creando altresì una più vasta consapevolezza dei 'rischi globali' a cui sono esposte le società di oggi.⁷⁴ Ma uno degli aspetti interessanti della globalizzazione sono le imprevedibili conseguenze sugli stili di vita – le credenze, i co-

⁷⁰ J. Habermas, tr. it. *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. Habermas – Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento (M)*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 90; Cfr. Ch. Taylor, tr. it. *Multiculturalismo*, Milano, Anabasi, 1993; F. Crespi – R. Segatori (a cura di), *Multiculturalismo e democrazia*, Roma, Donzelli, 1996; C. Geertz, tr. it. *Mondo globale, mondi locali*, Bologna, Il Mulino, 1999; W. Kymlicka, tr. it. *La cittadinanza multicultural*, Bologna, Il Mulino, 1999; V. Cesareo, *Società multiethniche e multiculturalismi*, Milano, Vita e pensiero, 2000.

⁷¹ «Quando i filosofi abordano la questione delle differenze culturali, organizzano spesso le loro problematiche a partire dall'immagine di identità già costituite, relativamente stabili e prese, come tali, quale punto di inizio della loro riflessione.[...] La filosofia trova così difficoltà ad abordar il cambiamento culturale quando questo non sbocca in nessuna affermazione collettiva, quando si effettua al di fuori di ogni considerazione politica delle aspettative degli attori o, ancora, quando resta infrapolitico, come generalmente si verifica per i processi di mescolanza, di metissaggio, d'ibridazione» [M. Wiewiorka, tr. it. *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 46].

⁷² A. Giddens, tr. it. *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1995.

⁷³ J. Habermas, tr. it. *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *L'occidente diviso (DgW KPS X)*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 176.

⁷⁴ J. Habermas, tr. it. *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il 'secolo breve'*, in Id., *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia (PNK)*, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 9.

stumi, le mentalità – della popolazione mondiale. Secondo Habermas, se non si vuole ‘lacerare la rete del discorso interculturale’, le diverse *subculture* debbano contribuire alla ‘civilizzazione mondiale che sta nascendo’ stabilizzando le tensioni con l’avvio di processi di riconoscimento reciproco che conducano a rispettare le caratteristiche di ciascuna tradizione.⁷⁵ La trasformazione accelerata delle società moderne fa saltare tutte le ‘forme di vita stazionarie’ per cui ogni cultura ‘resta in vita’ se trae dal confronto critico con l’‘altro’ la ‘forza per autotrasformarsi’.⁷⁶ Ma ben al di là delle retrospettive storiche e delle concezioni normative sul modo di ‘includere senza assimilare’ e di ‘dialogare senza imporre’, occorre comprendere se la globalizzazione con i suoi incessanti flussi migratori dei lavoratori e dei turisti, le reti comunicative satellitari, i commerci transnazionali determinerà un ‘uniformante livellamento’ oppure una ‘differenziazione creatrice’ delle forme di vita.

Solamente nel saggio *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia* (1995) Habermas aveva sollevato il problema ravvisando nella globalizzazione un processo complesso dagli effetti ambivalenti che produce, al contempo, un livellamento negli stili di vita e una minaccia alla coesione culturale delle comunità nazionali e un’opportunità di forme di ‘integrazione creative’, che gli antropologi, o semplicemente la televisione, finalmente incominciano a farci conoscere: «I mercati globali – non meno delle dimensioni di massa assunte da consumo, comunicazioni e turismo – procedono a diffondere e a far conoscere nel mondo i prodotti standardizzati di una stessa cultura di massa (prevalentemente influenzata dagli Stati Uniti). Gli stessi beni di consumo e stili di consumo, gli stessi film, programmi televisivi e successi discografici si diffondono sulla superficie del pianeta. Le stesse mode – nella musica pop, nella tecnologia digitale o nei pantaloni *jeans* – plasmano la mentalità degli adolescenti anche nelle regioni più sperdute. Uno stesso linguaggio – un inglese variamente assimilato – serve da *medium* d’intesa tra i dialetti più remoti. Sono le lancette della civilizzazione occidentale a regolare ciò che dev’essere per forza contemporaneo – anche quando contemporaneo non lo è ancora. Il velo di questa mercificata cultura unificante non si posa soltanto nelle regioni estreme del mondo. Anche in Occidente esso sembra livellare le culture nazionali, tanto da far impallidire i contorni, un tempo assai netti e caratteristici delle tradizioni locali. Tuttavia, nuove ricerche antropologiche sui consumi di massa hanno anche messo in luce una curiosa dialettica tra livellamento e differenziazione creatrice. L’antropologia si è attardata già abbastanza a coltivare sguardi nostalgici sulle culture indigene che un’invasione e omogeneizzante commercializzazione priverebbe delle loro

⁷⁵ J. Habermas, tr. it. *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *Tempo di passaggi* (ZÜ. KPS IX), Milano, Feltrinelli, 2004, p. 135.

⁷⁶ J. Habermas, tr. it. *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id., *M*, cit., pp. 90-91.

radici e della supposta autenticità. Da qualche tempo essa ha cominciato a sottolineare il carattere costruttivo e molteplice delle risposte innovative che gli stimoli globali scatenano in contesti locali». ⁷⁷ Vi sarebbe una commistione ancora da decifrare tra ‘uniformizzazione’ e ‘pluralizzazione’ delle forme di vita così come tra ‘nuove aperture’ e ‘irrigidimenti fondamentalistici’. Il termine ‘glocalismo’ è impiegato in letteratura per riferirsi all’interazione tra tendenze opposte, cioè tra dinamiche mondiali che omologano e locali che eterogenizzano. Ma manca un contributo sostanziale allo studio delle nuove identità prodotte dalle mescolanze culturali che sappia indagare la riproduzione delle identità soggettive al di là delle appartenenze e delle differenze, più o meno, rappresentate nelle opinioni pubbliche e nelle istituzioni politiche.

2.2. L’indicalità delle pratiche interpretative

Il ‘sapere contestuale dipendente da temi’ è quel sapere che i partecipanti devono concordare entro l’ambito della stessa lingua, della comune cultura, di uno stesso percorso di formazione e, in generale, nel quadro dell’ambiente di esperienza da essi più o meno condiviso. Se lo ‘*stock* di conoscenze’ indica l’insieme delle acquisizioni di sapere a disposizione di un individuo o di un gruppo – queste sono espresse nel linguaggio e strutturate in tipizzazioni avvenute ‘orizzonti aperti di significato’ in funzione del contesto di relazione – il significato delle situazioni non dipende soltanto dalla conoscenza categoriale ma anche dall’esperienza diretta che l’attore sociale rielabora in quel determinato contesto. Nella propria trattazione, Habermas precisa che questa differenza tra il ‘sapere *subculturale*’ e il ‘sapere contestuale’ corrisponde alla distinzione che D.H. Zimmermann e M. Pollner hanno introdotto nel saggio *The Everyday World as a Phenomenon* (1973) ⁷⁸ tra il ‘*corpus* di conoscenze culturali’ interiorizzate dal soggetto e il ‘*corpus* di conoscenze occasionate’ dal contesto: «Usando l’espressione *corpus occasionato* vogliamo porre l’accento sul fatto che le caratteristiche delle attività socialmente organizzate sono risultati particolari, contingenti del lavoro di produzione e di riconoscimento dei partecipanti alle attività. Sottolineiamo il carattere occasionato del corpus in contrasto con un corpus di conoscenze, abilità, e credenza di un membro che viene prima e indipendentemente da qualsiasi occasione effettiva in cui tale conoscenza, abilità e credenza sono manifestate o riconosciute. A

⁷⁷ J. Habermas, tr. it. *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 51.

⁷⁸ D.H. Zimmermann – M. Pollner, tr. it. *Il mondo quotidiano come fenomeno*, in P.P. Giglioli – A. Dal Lago (a cura di), *Enometodologia*, Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 89-117.

questa seconda concezione ci si riferisce di solito col termine 'cultura'». ⁷⁹

La 'condizione ermeneutica' per cui i 'procedimenti interpretativi' e i 'prodotti' degli attori sociali non sono 'univocamente' comprensibili se escludiamo l'unicità del 'contesto di esperienza' pone in evidenza come ogni attribuzione di senso ('*account*') sia un 'indice di un contesto' a cui è legato da una relazione reciproca. ⁸⁰ L'oggetto dell'etnometodologia è costituito proprio dai 'metodi' attraverso cui i membri di un gruppo attribuiscono un senso comune al mondo sociale – rendono *accountable* – dimostrando gli uni agli altri di saper creare, tradurre e trasmettere tali interpretazioni. L' 'indicalità' evidenzia la rilevanza del contesto che lega i significati alla configurazione della relazione: 'contesto' e 'significati' si elaborano reciprocamente. Indicalità e riflessività sono aspetti complementari delle pratiche di senso comune.

Nel saggio *Sviluppi della sociologia post-weberiana* (1996), L. Muzzetto ha riassunto nei seguenti termini il carattere unitario del processo di costruzione del senso degli oggetti ed eventi: «(a) la produzione-interpretazione dei significati implica un processo circolare; (b) questo stesso processo circolare produce il senso della fattualità; c) la realizzazione dei significati è frutto di un processo d'interpretazione continuo e ineliminabile (ogni significato è sempre ricreato, il contesto deve sempre essere assemblato), gli attori sono 'condannati' all'interpretazione; (d) il significato non deriva dall'accordo sulla relazione tra segno e referente, ma dalla individuazione di un contesto». ⁸¹

L'espressione '*foreground knowledge*', frequente nella sociologia di Cicourel, identifica la conoscenza delle 'regole di comunicazione' che definiscono ciò che è 'situazionalmente appropriato' nei contesti specifici. Per cui in una situazione definita dallo spazio e dal tempo, dai partecipanti, ecc., si presume una 'competenza pragmatica', ossia la capacità da parte dei soggetti di comprendere, produrre e rivolgersi attraverso espressioni indicali, un insieme di segni linguistici e non linguistici riferendoli a contesti più ampi. ⁸²

Prima di proseguire nell'interpretazione etnometodologica di Habermas, è utile precisare che egli delinea i tratti di quella articolata indagine con cui autori come Garfinkel, Cicourel, Pollner, Sharrock, Leiter, etc. hanno elaborato

⁷⁹ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 206n.

⁸⁰ J. Habermas, tr. it. *Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti*, in Id., *MB*, cit., p. 31.

⁸¹ L. Muzzetto, *Sviluppi della sociologia post-weberiana*, in Toscano M.A. (a cura di), *Introduzione alla sociologia*, Milano, FrancoAngeli, 1996, p. 269.

⁸² «Il significato dei vocaboli descrittivi come espressioni indessicali, risiede nel fatto che essi forniscono, sia ai membri di una società che ai ricercatori 'istruzioni' per recuperare la 'piena' rilevanza di un'espressione. Essi suggeriscono ciò che ognuno deve presumere per comprendere fedelmente un'espressione isolata, il cui senso richiede la specificazione di assunzioni comuni sul contesto, il tempo, l'occasione dell'espressione, colui che l'ha emessa, il luogo dove è stata proferita, e così via» [A.V. Cicourel, tr. it. *L'acquisizione della struttura sociale. Verso una sociologia evolutiva del linguaggio e del significato*, in «*Rassegna italiana di sociologia*», IX, 2, 1968, p. 233].

la prospettiva etnometodologica, a partire dalla riflessione in corso nella tradizione fenomenologica da Husserl a Schütz e nella filosofia del linguaggio, non tanto sul piano epistemologico quanto su quello metodologico. Secondo Habermas, infatti, il contributo più proficuo dell'etnometodologia alle scienze sociali non riguarda tanto l'analisi trascendentale sulle strutture del mondo della vita bensì il problema della 'misurazione' dei fatti sociali attraverso la trasformazione di espressioni simboliche dipendenti il contesto in 'dati duri'⁸³ – un giudizio che andrebbe rivisto alla luce della letteratura più recente: «In America Schütz ha trovato scolari che hanno accettato le sue analisi della costituzione del mondo della vita, ma senza tener conto del loro livello logico-trascendentale; essi hanno semplicemente sottoposto le sue teorie a un controllo sperimentale».⁸⁴ Come rileva Muzzetto, non bisogna scordare, infatti, che Garfinkel e gli altri etnometodologici affidano al 'terreno del metodo' i problemi dei fondamenti delle scienze sociali, intesi non soltanto come 'basi ultime' della conoscenza bensì, soprattutto, come 'presupposti' delle teorie sociologiche. Essi intendono definire 'alcune regole basilari di una ricerca sociologica' che stabilisca dei limiti al 'procedere teorico' e critichi positivamente i risultati raggiunti dalla cosiddetta 'sociologia tradizionale'.⁸⁵

Nell'*Introduzione: approcci alla problematica della razionalità* della *TKH* (1981), al contrario, Habermas aveva apertamente denunciato una 'banalizzazione' del problema interpretativo da parte dell'etnometodologia. Persino Cicourel – a cui il sociologo tedesco aveva nella *Logica delle scienze sociali* riconosciuto il 'merito' di aver eliminato le difficoltà tipiche della 'misurazione' in sociologia che si producono nell'accesso ai dati rendendole 'consapevoli alla coscienza gnoseologica' e operazionalizzato la ricerca sulle 'strutture del mondo vitale del nostro ambiente quotidiano articolato nel linguaggio corrente'⁸⁶ – viene, adesso, criticato per aver ridotto il 'problema del significato' alle sole 'tecniche di ricerca', abbandonando «la sua pretesa di sostituire un 'paradigma nuovo alle teorie convenzionale dell'azione».⁸⁷

Dall'analisi metodologica emergerebbero, peraltro, delle indicazioni per comprendere la dinamica delle relazioni quotidiane, in quanto la connessione di rimandi che l'interprete deve penetrare è la medesima dell'attore. E in un

⁸³ J. Habermas, tr. it. *Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti*, in Id., *MB*, cit., p. 32.

⁸⁴ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell'azione empirico-analitiche*, in Id., *LSW*, cit., p. 168.

⁸⁵ L. Muzzetto, *Appendice II. L'etnometodologia e la radicalizzazione del 'costruttivismo metodologico'*, in Id., *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, Milano, FrancoAngeli, 1997, pp. 269-297.

⁸⁶ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell'azione empirico-analitiche*, in Id., *LSW*, cit., p. 158.

⁸⁷ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 210.

brano successivo, Habermas riassume in modo compiuto il significato e il ruolo attribuito dagli etnometodologi alla ‘contestualità’ delle ‘espressioni indessicali’, mettendo in evidenza come nel quadro della comunicazione quotidiana sia possibile ‘rischiare gradualmente’ ma ‘non aggirare’ il ‘contesto del discorrere’: «Il significato di proposizioni nelle quali compaiono termini al singolare quali *io* e *tu*, *qui* e *ora*, *questo* e *quello*, varia con la situazione linguistica. L’interprete deve già conoscere, in quanto partecipante all’interazione, il contesto sul quale si fonda il parlante oppure esigere da quest’ultimo che formuli esplicitamente le sue premesse implicite. Per soddisfare tale richiesta, il parlante dovrebbe sostituire le espressioni indessicali riferite alla situazione con espressioni indipendenti dalla situazione, ad esempio con indicazioni spazio-temporali o altre connotazioni. Nella comunicazione quotidiana siffatti sforzi volti ad esplicitare parzialmente un sapere contestuale e a eliminare fraintendimenti sulle presupposizioni sono oltremodo correnti. Ma tali tentativi conducono a un *regresso*; ogni nuova spiegazione dipende dal canto suo da ulteriori presupposizioni. [...] A ragione Garfinkel sottolinea che le espressioni nelle quali compaiono forme indessicali non devono affatto essere *messe in ordine*, poiché la contestualità non è un pecca, ma una condizione necessaria per l’uso normale del nostro linguaggio».⁸⁸

Con i loro ‘esperimenti sociali’, divenuti celebri negli studi delle dinamiche di gruppo, gli etnometodologi mettono in luce i ‘presupposti della comunicazione quotidiana’, isolando le ‘regole’ o ‘metodi interpretativi’ che gli attori sociali normalmente si attribuiscono reciprocamente per garantire stabilità al mondo della vita. La strategia di tali esperimenti è di cambiare «sistematicamente le condizioni fintanto che non nascano situazioni che, per la persona dell’esperimento, sono inizialmente anormali, poi disorientanti e infine caotiche: il *crolla controllato di un mondo deve svelarne le condizioni di stabilità*».⁸⁹ Gli esperimenti di Garfinkel e altri, mostrando la resistenza ostinata degli attori, quasi fosse una campagna di salvaguardia morale per il mantenimento dell’ordine cognitivo nelle relazioni sociali, mettono bene in evidenza l’‘atteggiamento naturale’ costitutivo della conoscenza di senso comune che permette ai soggetti di esperire il mondo quotidiano intersoggettivo come ‘fattuale’ e ‘autoevidente’. Sennonché, secondo Habermas – il quale riporta la puntuale considerazione di T.P. Wilson (1970)⁹⁰ – gli etnometodologi non sarebbero in grado di risolvere il cosiddetto ‘dilemma contestualista’.⁹¹

⁸⁸ *Ivi*, pp. 206-207.

⁸⁹ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell’azione empirico-analitiche*, in Id., *LSW*, cit., pp. 169-170.

⁹⁰ T.P. Wilson, *Conception of Interaction and Form of Sociological Explanation*, in «*American Sociological Review*», XXXV, 4, 1970, pp. 697-710.

⁹¹ «le interpretazioni del sociologo restano legate al contesto sociale che pure vogliono spiegare, poiché cadono vittime dell’oggettivismo della coscienza quotidiana: *Se su questo piano elementare l’unica possibilità per l’osservatore di identificare le azioni verificatesi consiste nel*

3. Il sapere quotidiano

Dalla fine degli anni '60, l'intento della ricerca epistemica di Habermas è quello di elaborare il passaggio dal 'concetto quotidiano' al 'concetto pragmatico-formale' di mondo vitale allo scopo di «superare il mare di contingenze storiche e le relatività ermeneutiche di un'onesta storiografia». ⁹² Egli ha rivolto i suoi sforzi conoscitivi a ricostruire le indagini sociologiche e filosofiche sulle 'strutture del mondo vitale' implicite a livello pre-riflessivo nel linguaggio quotidiano. Tutti gli elementi che costituiscono le componenti dei mondi vitali – i soggetti e le loro capacità e orientamenti di pensiero, di azione e di bisogno, le istituzioni sociali e politiche con le loro norme di azione morali e giuridiche, le massime decisionali e i contenuti di valore conservati e riprodotti dalle tradizioni culturali – sono stati riordinati nelle sfere funzionali della 'personalità', della 'società' e della 'cultura'. ⁹³ Come vedremo, secondo Habermas, la 'riproduzione simbolica' del mondo vitale – nella dimensione del tempo storico ('socializzazione delle generazioni'), nella dimensione dello spazio sociale ('integrazione di gruppi sociali') e nella dimensione semantica dei significati ('tradizione culturale') – si compie in un 'processo circolare' che collega le situazioni nuove alle esistenti e tramite cui l' 'agire comunicativo' e il 'mondo vitale' si integrano a vicenda in modo che «la riproduzione del mondo della vita si nutre dei contributi dell'agire comunicativo, mentre questo a sua volta dipende dalle risorse del *mondo della vita*». ⁹⁴

Dopo aver separato analiticamente le 'componenti strutturali' del mondo vitale in relazione alla funzione che svolgono nella sua 'riproduzione simbolica', egli ha precisato che all'interno del mondo della vita l'interpretazione delle situazioni è vincolata dall'orizzonte percepito del 'sapere contestuale dipendente da temi' che, di volta in volta, si sposta all'interno di orizzonti non-percepiti e al 'sapere tematico relativo alla situazione' a partire dalle risorse del 'sapere di sfondo' del mondo vitale. ⁹⁵ Nella funzione di terreno «ciò

*percorrere la via dell'interpretazione documentaria, allora le descrizioni delle interpretazioni non saranno verificabili intersoggettivamente in un qualche senso rigoroso, poiché le interpretazioni degli individui diversi possono collimare soltanto se questi sono capaci e in grado di concordare reciprocamente una realtà sociale comune e poiché tali descrizioni non sono indipendenti dal loro contesto. [...] Questa critica diventa un problema per gli stessi etnometodologi non appena questi si apprestano ad elaborare teorie sociali» [J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 208].*

⁹² J. Habermas, tr. it. *Dialettica della razionalizzazione: J. Habermas a colloquio con A. Honneth, E. Knödler-Bunte e A. Widmann*, in Id., *DR*, cit., pp. 245-265.

⁹³ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico (RHM)*, Milano, Etas Libri, 1979, pp. 157-158.

⁹⁴ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 732.

⁹⁵ J. Habermas, tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., pp. 86-90.

che dalle risorse dello sfondo del mondo della vita entra nell'agire comunicativo, che è filtrato dalle chiuse della tematizzazione e che rende possibile il far fronte alle situazioni, costituisce una provvista di sapere convalidato nella prassi comunicativa. Questo si consolida lungo le *traiettorie dell'interpretazione* secondo *modelli interpretativi (Deutungsmuster)* che vengono tramandati; si condensa mediante la rete interattiva dei gruppi sociali in valori e norme, attraverso processi di socializzazione in atteggiamenti, competenze, modi di percepire ed identità. Le componenti del mondo della vita risultano dalla continuità – tramite cui si mantiene – del sapere vigente, dalla stabilizzazione delle forme di solidarietà di gruppo e dalla formazione di attori capaci di intendere e di volere». ⁹⁶ Tuttavia, l'analisi pragmatico-formale, proprio perché rivolta a strutture 'invarianti' rispetto alle connotazioni storiche di mondi vitali e forme di vita particolari, non è adatta a essere utilizzata nelle ricerche storiografiche tanto meno nella vita quotidiana in cui opera una rappresentazione narrativa degli avvenimenti storici e dei rapporti sociali. ⁹⁷

Habermas abbozza un esame del 'sapere quotidiano' – già impostato riguardo alla problematica metodologica a cui soggiacciono le scienze sociali – ricorrendo all'analisi degli elementi 'narrativi' e 'temporali' delle rappresentazioni storiche e biografiche. Se la 'teoria ricostruttiva' ricerca le 'condizioni necessarie' alla riproduzione del mondo vitale, la definizione dei 'concetti di base' e delle 'strutture temporali' dei 'racconti quotidiani' recupera quelle tradizioni del pensiero filosofico-sociale che egli intende superare: l'ermeneutica filosofica di Dilthey, Heidegger e Gadamer, l'interazionismo simbolico di Mead, la drammaturgia di Goffman, la fenomenologia di Husserl, Schütz, Berger e Luckmann, la filosofia analitica di Danto, l'etnometodologia di Garfinkel e Cicourel. Nella sua formazione intellettuale sono le difficoltà incontrate da tali approcci a spingere Habermas a seguire, dopo la *Logica delle scienze sociali*, l'approccio pragmatico-formale delle 'teorie ricostruttive'. Ma l'interesse maturato in quegli indirizzi di ricerca verso i presupposti impliciti nelle narrazioni, l'organizzazione delle sequenze temporali e delle distanze spaziali, la contestualità e il sistema delle prospettive, e le aspettative di normalità, fornisce una descrizione accurata del 'sapere quotidiano'.

3.1. Le strutture narrative

Le 'rappresentazioni' degli eventi quotidiani sono legate al 'quadro di riferimento della narrazione', ossia al genere del racconto biografico o storico. Habermas descrive il 'racconto' come una forma di sapere con il cui ausilio i

⁹⁶ *Ivi*, p. 94.

⁹⁷ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 705.

soggetti localizzano e datano eventi, oggetti, persone, nello spazio e nel tempo come ciò che accade nel mondo e può essere riprodotto in ‘storie vere’.⁹⁸ Una narrazione è una produzione di un resoconto credibile su avvenimenti situati nello spazio e nel tempo e descritti con i concetti emersi nella teoria dell’azione. I numerosi tentativi di ricondurre la molteplicità dei linguaggi narrativi ai loro elementi essenziali attraversano tutti i campi disciplinari, dalla storiografia sino all’esame strutturale dei racconti orali e testi letterari.⁹⁹

Ogni narrazione ruota intorno a degli attori individuali e/o collettivi, reali e/o fantastici, protagonisti e/o comprimari: «Noi spieghiamo un avvenimento in forma narrativa quando mostriamo in che modo un soggetto si è sviluppato in una storia».¹⁰⁰ La ricostruzione narrativa ha «per supporto almeno una persona agente e ne è contemporaneamente supportata; colui che agisce come autore di una storia vi è insieme coinvolto».¹⁰¹ Una storia segue un ‘tema’ soggetto a molteplici ‘variazioni’ che circoscrive la regione degli avvenimenti narrabili, in un ‘nesso di rimandi semantici’ tra il ‘contesto immediato’ della comunicazione quotidiana e l’orizzonte di significati presupposti nella riserva di ‘sapere linguisticamente organizzata’: «Dalla grammatica dei racconti si può desumere come identifichiamo e descriviamo stati ed eventi che si presentano in un mondo vitale; come intrecciamo e mettiamo in sequenza in unità complesse le interazioni degli appartenenti ai gruppi in spazi sociali e in tempi storici; come spieghiamo dalla prospettiva della padronanza di situazioni le azioni di individui e gli eventi che ad essi capitano, le azioni dei collettivi e i destini che essi subiscono».¹⁰² La centralità dell’agire è dovuta al fatto che ogni resoconto organizza ciò che è stato fatto da qualcuno in una situazione che segna i confini degli avvenimenti di possibile narrazione.¹⁰³

Habermas l’indaga il ‘sapere quotidiano’ ripercorrendo la ricostruzione fenomenologia delle ‘strutture del mondo vitale’ di Schütz rielaborata da Luckmann. In questo contesto non è rilevante apprezzare le critiche che egli avanza al ‘modello della filosofia della coscienza’ che i due studiosi erediterebbero dall’‘impianto egologico’ della fenomenologia di Husserl nella spiegazione delle condizioni dell’intersoggettività – un modello che, secondo il nostro Autore, si ripresenta sia nelle teorie dell’azione che nelle teorie sistemiche.¹⁰⁴ Mi interessano, piuttosto, le riflessioni che consentono di compren-

⁹⁸ *Ivi*, p. 728.

⁹⁹ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., 444.

¹⁰⁰ J. Habermas, tr. it. *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura*, in Id., *LWS*, cit., p. 52.

¹⁰¹ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 158.

¹⁰² J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 729.

¹⁰³ *Ivi*, p. 712.

¹⁰⁴ *Ivi*, pp. 718-720.

dere le strutture del mondo vitale che permettono ai soggetti di concordare un'esperienza comune. Nonostante i due studiosi si muovano ancora all'interno della 'filosofia della coscienza', essi recepiscono i due aspetti fondamentali della riproduzione delle certezze quotidiane individuate da Husserl: l' 'idealità dell' 'e così via' e l' 'idealità del io posso sempre ripetere'.

Nel seguente lungo brano, Habermas descrive come gli attori sociali, nell' 'atteggiamento naturale' ritengano 'fattuale' e 'autoevidente' il significato delle esperienze comuni nel mondo della vita – un'interpretazione avvalorata da una lunga citazione sempre tratta dal saggio *Structures of the Life-World* (1974-1978)¹⁰⁵: «Il mondo vitale deve tale certezza ad un *apriori sociale* racchiuso nell'intersoggettività della *comprensione linguistica*. Schütz e Luckmann sottolineano l'intersoggettività del mondo vitale, benché – date le premesse della *filosofia coscienzialista* – sottovalutino il *valore del linguaggio*, in particolare della mediazione linguistica dell'interazione sociale. [...] I partecipanti vivono certamente con la consapevolezza del rischio che possano crearsi in ogni momento situazioni nuove, che debbano affrontare continuamente situazioni nuove; ma tali situazioni non possono scalzare l'ingenua fiducia nel mondo vitale. La prassi comunicativa è incompatibile con l'ipotesi che *tutto potrebbe essere completamente diverso: Io confido nel fatto che il mondo continuerà a rimanere tale quale l'ho conosciuto sinora e che di conseguenza la riserva di sapere formata in base alle mie esperienze e mutuata dai miei simili continuerà a conservare la sua validità di principio. Possiamo designare ciò con Husserl come l'idealità dell' 'e così via'.* Da tale assunto consegue l'altro assunto di principio secondo cui posso ripetere le mie precedenti azioni coronate da successo. Finché la struttura del mondo può essere assunta come costante, finché vale la mia pre-esperienza resta in linea di principio la mia capacità di influire sul mondo, in questo o quel modo. Correlativa all'idealità dell' 'e così via' si forma, come Husserl ha mostrato, l'altra idealità dell' 'Io posso sempre ripetere'. Entrambe le idealità e l'assunto su di esse fondato della costanza della struttura del mondo, della validità della mia pre-esperienza e della mia capacità di influire sul mondo, sono aspetti essenziali del pensiero dell'atteggiamento naturale».¹⁰⁶

Tale disamina indicare, senza poterla approfondire, la compresenza nei processi di intesa di aspetti 'comunicativi' – riferiti all' 'interpretazione delle situazioni' – e di aspetti 'teleologici' – relativi all' 'attuazione di un piano di azione' – con cui gli attori sociali fanno fronte alle loro esperienze: «Nell'agire comunicativo i partecipanti perseguono i propri piani di azione di comune accordo sul fondamento di una definizione comune della situazione».¹⁰⁷

¹⁰⁵ A. Schütz – Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, cit., p. 29.

¹⁰⁶ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 722-723.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 716.

La situazione in cui si attua il ‘piano di azione’ è un ‘frammento’ dell’ambiente interpretato rilevante per la ‘buona riuscita’ dell’azione.¹⁰⁸ Dall’analisi fenomenologica di Schütz e Luckmann emergono in maniera analitica le componenti fondamentali della situazione: il ‘tema’, l’‘obiettivo’, i ‘piani di azione’ e ‘i sistemi di riferimento’: «Una *situazione* costituisce il pezzo di un mondo vitale circoscritto ad un tema. Un *tema* ha origine in connessione con interessi e obiettivi di azione di (almeno) un partecipante; esso definisce l’*ambito di rilevanza* delle componenti della situazione suscettibili di tematizzazione e viene accentuato dai *piani* che i partecipanti concepiscono sul fondamento della loro definizione della situazione onde realizzare i loro rispettivi scopi. Costitutiva dell’agire orientato all’intesa, è la condizione che i partecipanti attuino i loro propri piani di comune accordo in una situazione di azione definita insieme. Essi cercano di evitare due rischi: il *rischio del fallimento dell’intesa*, quindi il *dissenso* o il *fraintendimento*, e il *rischio del fallimento del piano di azione*, quindi l’*insuccesso*. Evitare il *primo rischio* costituisce una condizione necessaria per superare il *secondo*».¹⁰⁹

L’interpretazione delle situazioni soddisfa, dunque, il bisogno di intesa necessario al raggiungimento degli obiettivi dei partecipanti a partire dalla ‘struttura spazio-temporale’ del mondo della vita e dall’‘orizzonte mobile’ del ‘sapere quotidiano’. Nelle comunicazioni solo il ‘contesto immediato’ della situazione emerge in ‘primo piano’ mentre il mondo della vita rimane sullo ‘sfondo’ nella modalità dell’evidenza pre-riflessiva: «Rispetto a ciò che nella situazione viene detto, discusso e contrattato, il mondo vitale costituisce un *contesto mediato* che, pur essendo in linea di principio accessibile, non appartiene però all’ambito di rilevanza tematicamente delimitato della situazione di azione. Il mondo vitale costituisce la rete intuitivamente presente – in questo senso familiare e trasparente, al tempo stesso insuperabile – delle presupposizioni che devono essere soddisfatte affinché un’espressione attuale sia in genere dotata di senso, possa cioè essere valida o non valida. Ma i presupposti rilevanti per la situazione costituiscono soltanto un frammento. [...] Il mondo vitale è il *terreno senza problemi di tutti i dati di fatto nonché il quadro indiscusso nel quale mi si pongono i problemi che devo affrontare*».¹¹⁰

Habermas riporta un ulteriore brano di *The Structures of the Life-World*¹¹¹ in cui si precisa che ogni situazione è un ‘frammento’ di nessi semantici disposti in ‘modo concentrico’ che la crescente distanza spazio-temporale e sociale rende sempre più ‘anonimi’. Se, infatti, il ‘mondo sociale ambiente’, è la sfera del mondo sociale dei rapporti ‘faccia a faccia’ nella quale ciascuno

¹⁰⁸ J. Habermas, tr. it. *Per la critica della teoria del significato*, in Id., *NMD*, cit., p. 127.

¹⁰⁹ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 716.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 721.

¹¹¹ A. Schütz – Th. Luckmann, *Strutture della Lebenswelt*, cit., p. 137.

condivide con altri una comunità di spazio e di tempo, prescindendo dal grado di vicinanza vissuta, di intimità o estraneità della relazione sociale, l' 'altro contemporaneo' – che Schütz esamina nella *They-relation* – è un 'tipo ideale personale' che può avere vari gradi di anonimità e che è costituito dall'imputazione di nessi di senso oggettivi tipici (corsi di azione tipici, motivi tipici, etc.) ad un 'presunto flusso di coscienza' anch'esso assunto in forma tipica. La 'relazione del loro' è tanto maggiore quanto minore è la vicinanza vissuta di una relazione del 'mondo ambiente' a cui può essere ricondotta: *«In ogni situazione il mondo mi è dato soltanto in un frammento limitato; soltanto una parte del mondo è alla portata attuale. Intorno a questo ambito però si scagliano ambiti di portata ripristinabile o anche soltanto raggiungibile, che dal canto loro presentano una struttura sia spazio-temporale sia sociale. Inoltre io posso operare soltanto in un frammento del mondo. Intorno a tale sfera attuale di azione si scagliano tuttavia nuovamente sfere di azione ripristinabili e raggiungibili che posseggono in egual misura una struttura temporale e sociale. La mia esperienza del mondo vitale è altresì strutturata temporalmente: la durata interna è un decorso di esperienza che consiste di fasi attuali, retentive e protentive, come pure di ricordi e di aspettative. Essa si interseca con il tempo del mondo, con il tempo biologico e con il tempo sociale e si sedimenta nella successione unica di una biografia articolata. Tutte le esperienze hanno una dimensione sociale, così come la strutturazione temporale e spaziale della mia esperienza è socializzata. Inoltre, l'esperienza del mondo sociale ha una struttura specifica. L'altro è dato direttamente come simile nel rapporto noi, mentre le esperienze indirette del mondo sociale sono scagliate secondo i gradi di anonimità e strutturate nelle esperienze del mondo contemporaneo, del mondo passato e del mondo futuro».*¹¹²

Per la ricostruzione dei processi di intesa e la dialettica tra il 'sapere contestuale' della situazione che emerge in 'primo piano' e il 'sapere di sfondo' del mondo della vita riporto quasi interamente uno dei rari brani in cui Habermas esemplifica il concetto di 'agire comunicativo' con fattispecie concrete; un esempio che per la situazione scelta – un cantiere di lavoro – riecheggia apertamente gli studi del secondo Wittgenstein sui giochi linguistici:

«L'esempio di un comando che il destinatario ritiene inattuabile rammenta che i partecipanti all'interazione si esprimono sempre in una situazione che essi devono definire *in comune*, se agiscono in modo orientato all'intesa. Il lavoratore anziano in un cantiere che invia un collega più giovane e di recente assunzione a prendere la birra e pretende che faccia in fretta, sia di ritorno entro un paio di minuti, parte dal fatto che ai 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 un *obiettivo* riferito a questo tema; uno dei

¹¹² J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 717-718.

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 rispetto al cantiere. Se ora la situazione è tale per cui il bar più vicino non può essere assolutamente raggiunto a piedi in un paio di minuti, se dunque il *piano* del collega di lavoro più anziano può essere *attuato*, nella condizione menzionata, soltanto *con l'aiuto* di un'auto, (o di un altro veicolo), l'interpellato risponderà forse 'Ma non ho la macchina'. [...] Il collega di lavoro più anziano, quando sente la risposta dell'altro, si accorge di dover rivedere la propria supposizione implicita che il bar situato nelle vicinanze sia aperto al lunedì. Diversamente stanno le cose se il collega di lavoro interpellato risponde: 'Oggi non ho sete'. Dalla reazione di sorpresa degli altri egli dedurrà allora che la *birra a colazione* costituisce una norma che va osservata indipendentemente dallo stato soggettivo di uno dei partecipanti. Forse l'operaio *nuovo* non comprende il contesto normativo nel quale il collega di lavoro più anziano gli impartisce un ordine, e si informerà allora a chi *tocchi* il giorno seguente andare a prendere la birra. Oppure egli non coglierà il tema, poiché proviene da un'altra regione, non conosce affatto il ritmo locale di lavoro, ad esempio l'uso della seconda colazione e perciò ribatterà: 'Perché devo interrompere *adesso* il mio lavoro?'. Ci si possono immaginare prosecuzioni della conversazione che indicano che uno dei partecipanti modifica di volta in volta la propria definizione iniziale della situazione, armonizzandola con le definizioni degli altri partecipanti all'interazione. Nei primi due casi si avrà un nuovo raggruppamento delle singole componenti della situazione, un passaggio di forma: dal fatto presunto che sia aperto il bar vicino, risulta un'*opinione soggettiva* che si è rivelata sbagliata; dal desiderio presunto di avere della birra a colazione risulta una *norma comportamentale* riconosciuta collettivamente. Negli altri casi l'interpretazione della situazione troverà un completamente delle componenti del mondo sociale: va a prendere la birra chi ricopre lo *status* gerarchico più basso, e alle 9 si fa la seconda colazione. Alla base di tali *ridefinizioni* stanno supposizioni di comunanza del mondo oggettivo, di quello sociale e di quello soggettivo. Con siffatto sistema di riferimento i partecipanti alla comunicazione suppongono che le definizioni delle situazioni, che costituiscono di volta in volta lo sfondo di un'espressione effettiva, valgono intersoggettivamente. Naturalmente le situazioni non sono *definite* nel senso di una netta separazione. Esse hanno sempre un *orizzonte* che si sposta insieme al tema. Una situazione è un frammento di nessi di mondo della vita, che è evidenziato da *temi* e articolato mediante *obiettivi* e *piani di azione*. Tali nessi sono disposti in modo concentrico e, con la crescente *distanza spazio-temporale e sociale*, diventano più anonimi e al tempo stesso più diffusi. Così ad esempio per quella piccola scena di lavoratori edili il cantiere situato in una determinata strada, il momento – un determinato lunedì poco prima della pausa di colazione – e il gruppo di riferimento dei colleghi che si trovano in quel momento nel cantiere, costituiscono il punto zero di un sistema di riferimento spazio-temporale e sociale per un mondo che è collocato in un *raggio d'azione attuale*. L'ambiente urbano, la regione, la nazione, il continente ecc., costituiscono sotto i profilo spaziale un *mondo potenzialmente raggiungibile*. Ad esso corrispondono sotto il profilo temporale lo svolgimento della giornata, la biografia, l'epoca, ecc. e sotto il profilo sociale i gruppi di riferimento della famiglia attraverso la comunità, la nazione, ecc. sino alla *società mondiale*. Alfred Schütz ha ripetutamente illustrato queste strutture spazio-temporale e sociali del mondo vitale quotidiano. Il *tema* dell'imminente pausa di colazione e il *piano* di andare a prendere la birra, rispetto al quale viene fissato il tema, delimitano una *situazione* del mondo vitale dei diretti partecipanti. Questa situazione di azione si configura come un ambito di *bisogni*

effettivi di *intesa* e di *potenzialità di azione*: le aspettative che i colleghi collegano con la pausa di colazione, lo *status* di un collega più giovane aggiuntosi di recente ad essi la distanza del bar dal cantiere, la disponibilità di un'auto, ecc. fanno parte delle *composizioni della situazione*. Il fatto che lì sorgerà una casa monofamiliare, che il nuovo collega di lavoro, un lavoratore immigrato, non goda di previdenza sociale, che un altro collega abbia tre figli e che la nuova costruzione sia sottoposta all'ordinamento comunale bavarese, sono circostanze che *non* sono *rilevanti* per la situazione data. I confini sono tuttavia flessibili. Ciò emerge non appena il committente della costruzione compare con una cassetta di birra per tenere di buon umore gli operai; oppure non appena il lavoratore immigrato, accingendosi ad andare a prendere la birra sfortunatamente precipita dalla scala. Lo stesso accade se viene fuori il tema della regolazione degli assegni familiari; oppure non appena l'architetto compare con un impiegato dell'amministrazione distrettuale per esaminare il numero dei piani. In questi casi il *tema* si sposta e con esso l'*orizzonte* della situazione, cioè il *frammento del mondo vitale rilevante ai fini della situazione* per il quale, rispetto alle possibilità attualizzate di azioni, sorge un fabbisogno di comprensione. [...] 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 sempre presente. Ma solo in modo tale da formare lo *sfondo* per una *scena attuale*. Un *siffatto nesso di rimando*, non appena è inserito in una situazione, non appena diventa la *componente di una situazione*, perde la sua ovvietà e stabilità indiscutibile». ¹¹³

3.2. La prospettiva temporale

Esaminando il rapporto tra storiografia e scienze sociali, Habermas ha prestatato particolare attenzione alle 'prospettive temporali' all'opera nella definizione delle situazioni da parte degli attori. Seguendo gli studi di A.C. Danto, R. Koselleck, J. Rüsen e H.M. Baumgartner e altri sulla forma degli enunciati narrativi¹¹⁴, egli ne esamina della 'struttura temporale' concentrandosi su: a) la cronologia degli eventi; b) la distanza tra gli orizzonti temporali di chi narra e ciò che è narrato; c) la prospettiva temporale che lega la narrazione alla situazione ermeneutica di partenza e la continuità temporale come costruito narrativo; e d) la retrospettività della narrazione.¹¹⁵ Per quanto egli svolga le proprie indagini avendo come ambito di analisi le condizioni della conoscenza storica esse risultano pertinenti poiché Habermas considera la storiografia come una 'forma superiore e stilizzata dell'elemento narrativo quotidiano' caratterizzata da una riflessività maggiore rispetto al sapere comune.¹¹⁶

¹¹³ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 707-711.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 728n.

¹¹⁵ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 161.

¹¹⁶ *Ivi*, pp. 157, 193.

a) Ogni narrazione stabilisce una ‘cronologia’ negli avvenimenti raccontati ‘spezzando’ la storia in una ‘sequenza temporale di episodi’ con cui essa inizia e termina.¹¹⁷ L’elemento distintivo delle narrazioni è il riferimento ad almeno due eventi storici temporalmente separati, il primo dei quali – A_1 – segna l’inizio della storia e l’altro – A_2 – (o gli altri – A_n) la sua fine. Gli eventi che ricorrono seguono un principio di ‘diacronicità narrativa’ che scandisce in senso temporale la sequenza dei vari eventi. Una narrazione storica consiste nell’introdurre una parte intermedia tra i due limiti temporali di un cambiamento che stabilisca una connessione tra i medesimi eventi: «Gli avvenimenti storici [...] non possono venir rappresentati senza relazione con altri avvenimenti, anche cronologicamente successivi. Gli enunciati narrativi sono caratterizzati in generale dal fatto di entrare in relazione con almeno due avvenimenti di diverso indice cronologico, dove il primo di questi avvenimenti funge da tema della descrizione».¹¹⁸ La domanda della ricerca storica è ‘che cosa accadde in x ’, dove x sta per ‘una regione spaziale durante un intervallo di tempo passato’. Ciò istruisce sul problema della ‘differenza prospettica di orizzonti temporali tra storico e testimone’ ma anche sulla limitata portata della ‘spiegazione storica’ rispetto alla ‘spiegazione scientifica’.

b) Habermas sottolinea la distanza tra gli ‘orizzonti semantici e spaziotemporali’ di ciò che è narrato e chi narra il resoconto di avvenimenti passati. Tra la narrazione dello storico che descrive un evento passato e quella di un testimone attento che partecipa esiste, infatti, una ‘differenza prospettica’. Questo punto è ben illuminato in *Filosofia analitica della storia* (1965)¹¹⁹ da A.C. Danto, in cui un intero capitolo è riservato al tentativo di confutare l’opinione erronea che gli storici dovrebbero comportarsi come cronisti che registrano il maggior numero di documenti e altri fonti necessarie a descrivere gli avvenimenti presi in esame. Creando la ‘finzione del cronista ideale’¹²⁰, egli porta al suo limite tale tesi finendo per ridicolizzare la convinzione oggettivista sulla rilevanza del solo linguaggio protocollare. Anche Habermas mostra l’impossibilità di disporre di un linguaggio osservativo ‘cronologicamente neutrale’.¹²¹ Ciò in quanto un evento osservato può essere concepito come ‘evento storico’ solamente attraverso un procedimento di interpretazione: «Lo storico non è un cronista che si limiti all’osservazione. Egli fa esperienze comunicative. Al posto del protocollo neutrale subentra l’attività del *comprendere ermeneutico*. Sul piano della rappresentazione storica non ha

¹¹⁷ *Ivi*, p. 158.

¹¹⁸ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell’azione empirico-analitiche*, in Id., *LSW*, cit., p. 235.

¹¹⁹ A.C. Danto, tr. it. *Filosofia analitica della storia*, Bologna, Il Mulino, 1971.

¹²⁰ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell’azione empirico-analitiche*, in Id., *LSW*, cit., p. 236.

¹²¹ *Ivi*, p. 237.

senso voler separare la descrizione cronachistica dalle interpretazioni». ¹²² La distinzione tra ‘mera cronaca’ e ‘storia propriamente detta’ è insostenibile, se con essa si intende che quest’ultima attribuisce un significato ai fatti riportati dalla prima. Gli storici descrivono ciò che è accaduto con narrazioni che oltrepassano ciò che è un semplice ‘dato’ già solo perché ogni narrazione è la trama di eventi ordinati, secondo un criterio di rilevanza, che seleziona e accentua particolari regioni di eventi significativi. Le riflessioni epistemologiche hanno, infatti, mostrato che l’esperienza storica del passato non si compie diversamente da ogni altra forma di esperienza e che non si può più immaginare di ricondurre la ‘storia come realtà’ alla ‘storia come registrazione’.

Abbandonata l’idea della ‘duplicazione del passato’ si può comprendere ‘l’unità di descrizione e spiegazione’ in un resoconto storico. In esso si riferiscono degli eventi realmente accaduti nel loro ordine in modo da esser in grado di spiegare il significato dei fatti storici rilevanti. Anche la nota massima di von Ranke, secondo cui la storia deve riportare ‘precisamente ciò che è accaduto’, va intesa nel senso che essa non deve trascurare di raccontare nulla di significativo, scartando, invece, ciò che non è pertinente. Il principale genere di significatività adottato dagli storici è di tipo ‘conseguenziale: un evento può essere detto significativo per uno storico, quando presenta certe conseguenze cui egli attribuisce qualche importanza’. Con questa definizione Danto intendeva sostenere che, sebbene tutti gli eventi abbiano delle conseguenze, solamente quelli che hanno conseguenze importanti sono degli eventi significativi ai fini della narrazione. Conseguenze che si danno allo storico, ma non al testimone, poiché solo chi conosce gli eventi successivi può ricostruire il loro significato storico: «Il racconto, che un partecipante avrebbe potuto fare dopo la conclusione dell’episodio in cui era coinvolto, è – rispetto ai racconti fatti da persone non partecipanti o dai posteri – privilegiato solo perché contiene le osservazioni di un testimone oculare, e ha quindi valore documentario; non ha invece un posto privilegiato come narrazione». ¹²³

Gli storici non osservano gli eventi come potrebbero farlo dei testimoni, ma li interpretano in una prospettiva temporale in rapporto agli eventi successivi: «Asserzioni narrative descrivono un avvenimento con predicati, sotto i quali esso non si sarebbe potuto osservare. Lo *storico* descrive un avvenimento non in quanto *testimone oculare*, ma in quanto membro della posterità [...] non ha il ruolo di un cronista, usando piuttosto le descrizioni contemporanee all’avvenimento solo come documenti». ¹²⁴ Secondo Habermas, anche se disponessimo di questa ‘macchina fantastica’ che riassume in un linguaggio osservativo tutto ciò che accade, essa sarebbe comunque quasi del tutto ‘priva di valore’ per lo storico: egli «non può raccontare nessuna storia, perché le rela-

¹²² *Ivi*, p. 239.

¹²³ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in *Id.*, *RHM*, cit, p. 159.

¹²⁴ *Ivi*, p. 158.

zioni tra avvenimenti con diverso indice cronologico sfuggono alla sua osservazione: egli non può vedere l'inizio, la crisi e la fine di un nesso di azioni, poiché gli manca il punto di vista per un'interpretazione possibile». ¹²⁵

Si consideri, inoltre, che il significato degli eventi è continuamente rivisitato alla luce dell'esame di ricerca e del chiarimento dei nessi tra i medesimi. Non stupisce, perciò, che lo storico svolga asserzioni che i testimoni non avrebbero allora potuto fare: «i predicati con cui un avvenimento viene rappresentato narrativamente richiedono la comparsa di avvenimenti successivi, alla luce dei quali l'avvenimento rappresentato appare come evento storico. Per questo la descrizione storica degli avvenimenti diventa, col passare del tempo, più ricca di quanto le consentirebbe di esserlo l'osservazione empirica fatta nel momento del suo decadere». ¹²⁶ È la differenza degli orizzonti temporali che permette di attribuire agli eventi della narrazione un significato che era inaccessibile ai contemporanei, sia che vi fossero stati o meno coinvolti.

c) Un terzo aspetto riguarda la prospettiva temporale che lega la narrazione alla 'situazione ermeneutica di partenza' e il 'costruttivismo' della 'continuità temporale delle storie'. Habermas ha chiarito che la risposta sul 'significato di un evento' corrisponde una domanda predefinita dal quadro interpretativo di cui si compie la ricostruzione. Il 'senso di una storia' non è un 'dato'. E in quale storia esso venga inquadrato A_J , ovvero quale storia si racconti di A_J , dipende dalla scelta delle ipotesi interpretative. Un medesimo evento avrà un significato diverso in funzione delle decisioni che i soggetti prenderanno riguardo alla loro appartenenza o meno a una narrazione e, nel caso di una sua inclusione nella storia, in base alle relazioni che essi stabiliranno tra la serie di eventi. E non si può porre alcun limite prestabilito al numero delle diverse prospettive. Ciò significa che ogni narrazione storica è in una certa misura convenzionale e che «in ogni caso dipendente dalla situazione ermeneutica di partenza del narratore». ¹²⁷ Non soltanto la distanza temporale non è una garanzia che il racconto goda di obiettività, ma anche la stessa 'continuità della storia' è un costrutto del narratore: «È vero che la continuità prodotta narrativamente degli episodi raccontati fa leva sulla forza unificante dei nessi essenziali, in cui gli avvenimenti hanno già acquistato il loro significato per i partecipanti, prima che sopraggiunga lo storico [...] D'altro canto non si può disconoscere che con la scelta del quadro interpretativo lo storico decide dell'inizio e della fine di una storia, decide insomma che cosa debba essere considerato un *periodo*, in cui gli avvenimenti rilevanti vengono concepiti come elementi di un *unico nesso generato narrativamente*». ¹²⁸

¹²⁵ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell'azione empirico-analitiche*, in Id., *LSW*, cit., p. 237.

¹²⁶ *Ivi*, p. 236.

¹²⁷ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 161.

¹²⁸ *Ivi*, pp. 159-160.

Gli aspetti normativi di ogni ricostruzione, anche di un resoconto, si palesano nel concetto di ‘contemporaneità della storia’ alla luce della consapevolezza che ogni «*applicazione* comporta quindi un’attualizzazione inevitabile del passato sulla base delle aspettative e delle preoccupazioni del presente». ¹²⁹ Riconoscere che un ‘lavoro storiografico’ è sempre riferito alla situazione presente, nella quale – diceva il Croce metodologo e storico – quei ‘fatti propagano la loro vibrazione’, non deve, peraltro, condurre all’esito che G. Calogero ha indicato come l’‘assoluto dominio del presente sul tempo’. ¹³⁰

Non appena si raccolgono gli aspetti della storia si suppone che nella narrazione siano esposti gli eventi così come si sono ‘veramente svolti’. ¹³¹ Il problema di sapere se gli storici possono fare affermazioni ‘vere’ sugli eventi passati è antecedente alla domanda sull’attendibilità degli strumenti accettati per la raccolta ed elaborazione dei dati storici. Ma sulla verità degli asseriti constatativi vale quanto si dirà sulla razionalità cognitiva, poiché la storia è soggetta a ‘obiezioni relativistiche’ né più né meno che le altre scienze.

Contrariamente alla tesi di H.M. Baumgartner sull’‘autonoma donazione di forma’ da parte dello storico ¹³², Habermas sostiene che lo storico incontra una propria sfera oggettuale già preconstituita narrativamente. ¹³³ I lavori storiografici – ma a maggiore ragione i costrutti di senso comune – si riconnettono tra loro all’interno di una tradizione tramandate la cui continuità supera la distanza tra l’interprete e il suo ambito oggettuale ¹³⁴: «Il linguaggio con cui lo storico rappresenta gli avvenimenti non esprime quindi osservazioni primarie, ma il rapporto fra interpretazioni susseguenti. L’interpretazione di un osservatore contemporaneo è il primo gradino di una scala di interpretazioni. L’ultimo gradino di questa scala è il sistema di riferimento dello storico. [...]La scala è il *nesso* della tradizione che unisce lo storico al suo oggetto». ¹³⁵ Poiché lo storico interpreta entro un orizzonte di attesa preformato dalla tradizione, in un certo senso, egli ha già sempre compreso l’oggetto con cui si confronta: «solo per questo, l’orizzonte che è dato col linguaggio dell’interprete non è solo qualcosa di soggettivo che distorca la nostra *apprensione*». ¹³⁶ Quando ci appropriamo di esperienze passate, si prosegue e si rinnova il lavoro della tradizione: «entrambi si fondono nell’oggettività di

¹²⁹ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell’azione empirico-analitiche*, in Id., *LSW*, cit., p. 238.

¹³⁰ Cfr. Paolo Rossi, *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Torino, Einaudi, 1969; G. Galasso, *Ninet’altro che storia. Saggi di teoria e metodologia della storia*, Bologna, Il Mulino, 2000.

¹³¹ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 193.

¹³² H.M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972.

¹³³ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 198.

¹³⁴ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell’azione empirico-analitiche*, in Id., *LSW*, cit., p. 232.

¹³⁵ *Ivi*, p. 239.

¹³⁶ *Ivi*, p. 231.

un contesto di storia effettuale». ¹³⁷ Habermas osserva che vi sono modi diversi di intendere l'idea della 'storia effettuale', non soltanto a seconda della misura di continuità e discontinuità ma, ancor più, in ragione della predominanza o meno dell' 'orizzonte delle aspettative' sul 'nesso storico-effettuale', ossia sul potenziale di esperienze storiche di cui la ricerca si deve appropriare. È lo sganciamento dell'orizzonte delle aspettative dal potenziale dell'esperienza storica il pericolo in cui incorre una coscienza del tempo storico che 'vive di diritto proprio'. ¹³⁸ A tale riguardo, Habermas ha ricordato che la prassi narrativa non serve soltanto al fabbisogno di 'comprensione' ma anche all' 'autocomprensione' delle persone che devono 'oggettivare' in rappresentazioni l'appartenenza al mondo vitale di cui fanno parte, e non solo nel ruolo di storici: «esse possono infatti formare un' *identità personale* soltanto se riconoscono che la sequenza delle proprie azioni costituisce una biografia descrivibile in modo narrativo, e possono formare un' *identità sociale* soltanto se riconoscono di mantenere, attraverso la partecipazione alle interazioni, la propria appartenenza a gruppi sociali e di essere coinvolti nella storia di collettivi descrivibile in modo narrativo». ¹³⁹ In questo senso che gli storici suppongano un consenso di fondo non è così innaturale, in quanto più lo storico concorda con la tradizione vigente, tanto più direttamente produce un sapere che continua, precisa e allarga 'una coscienza che assicura l'identità'. ¹⁴⁰

d) Habermas, infine, accosta ora il principio della 'storia effettuale' di Gadamer alla tesi di Danto sulla 'provincialità temporale' dello storico (e degli attori sociali) rispetto al futuro. Il problema è quello di chiarire perché i soggetti debbano riconoscere l'incompletezza delle loro descrizioni degli eventi, così come, ad esempio, i filologi il limite di ogni 'orizzonte di senso tramandato'. ¹⁴¹ La scelta del quadro interpretativo, ovvero la decisione a favore di una storia determinata tra le molte che è possibile narrare sopra A_1 , dipende anche dall' 'interpretazione del futuro', o meglio dall'attesa di avvenimenti futuri. Per quanto ci si avvalga dell'interpretazione data agli avvenimenti dalla tradizione storiografica, è pur vero che essa dipende di nuovo dalla decisione dello storico. Dal modo in cui egli ordinerà le diverse narrazioni preesistenti dell'episodio A_1 , le quali si collegano di continuo ai diversi avvenimenti successivi A_2, A_3, \dots, A_n . ¹⁴² Tuttavia, se le anticipazioni appartengono

¹³⁷ J. Habermas, tr. it. *Excursus sulle «Tesi di filosofia della storia» di Walter Benjamin*, in Id., *PDM*, cit., p. 14.

¹³⁸ *Ivi*, p. 15.

¹³⁹ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 728.

¹⁴⁰ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 193-194.

¹⁴¹ J. Habermas, tr. it. *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura*, in Id., *LWS*, cit., p. 52.

¹⁴² J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 159.

all' 'orizzonte di attese' che guida l'interesse del narratore, questo non può determinare la costruzione di una storia ed esserne nello stesso tempo anche il contenuto. Se uno storico ponesse come tema dello studio le sue aspettative non saremo più in presenza di un'opera storiografica bensì di un genere molto vicino alla profezia. Non potremo mai dare una descrizione 'definitiva' e 'completa' di un evento storico perché dovremmo poter 'anticipare' anche tutti i punti di vista rilevanti in futuro.¹⁴³ Per tale ragione «le anticipazioni del narratore sono significative per la prospettiva della narrazione, ma la *narrazione medesima rimane retrospettiva*».¹⁴⁴ Nella critica che egli muove alla filosofia della storia, Habermas è interessato evidenziare come lo storico possa fare delle descrizioni vere – rapportando eventi precedenti a eventi successivi – solo sul passato. La struttura delle asserzioni narrative mostra che l'avvenimento A_2 , il cui esame introduce una prospettiva storica sull'avvenimento descritto A_1 , appartiene comunque a un arco temporale passato che precede il momento della narrazione.¹⁴⁵ Una 'spiegazione storica' è un resoconto di come si è verificato un cambiamento di x dall'inizio (t_1) alla fine (t_2), dove sia l'inizio che la fine fanno parte dell'*explanandum*. È la 'retrospettività' della spiegazione storica che permette agli storici di creare relazioni causali: «l'osservazione di un evento cronologicamente successivo è la condizione *necessaria* affinché un avvenimento venga identificato come sua *causa*».¹⁴⁶

Senza poter considerare adeguatamente l'analisi controversa che Habermas ha condotto sulla 'struttura logica' della spiegazione storica, la definizione finora data ci indica che se attribuiamo alla storia tutti – ma anche solo – gli episodi che fino al momento presente potevano essere narrati (e tramandati), il concetto di una 'storia futura' si palesa come assurdo. Il vincolo alla 'situazione ermeneutica di partenza' in cui è situato lo storico determina l'impossibilità di una 'descrizione completa' degli avvenimenti storici per il cui fine dovremmo, invece, presumere di possedere già tutte le narrazioni storiche possibili. Anche se gli appartenenti al mondo sociale si rimettono fiduciosamente a un sapere quotidiano tramite cui interpretano le situazioni e definiscono i piani di azione, essi non hanno certezze sullo sviluppo temporale degli eventi. La loro valutazione delle conseguenze e, quindi, il loro agire, dipendono da avvenimenti futuri che però si sottraggono alla comprensione. Solo se potessero anticipare tutti i punti di vista rilevanti in futuro, gli essi potrebbero interpretare in maniera 'definitiva' e 'completa' le situazioni.

¹⁴³ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell'azione empirico-analitiche*, in Id., *LSW*, cit., p. 240.

¹⁴⁴ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 160.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 160.

¹⁴⁶ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell'azione empirico-analitiche*, in Id., *LWS*, cit., p. 237.

4. Nota metodologica: i limiti delle scienze empiriche

H. Garfinkel e i suoi ‘discepoli ortodossi’¹⁴⁷, a giudizio di Habermas, nell’analizzare le ‘strutture generali dei mondi vitali’ attraverso lo studio delle pratiche dell’‘agire quotidiano routinizzato’, incorrono in un dilemma: risolvere il problema di conciliare la ‘ricerca sugli universali’ con l’assunto epistemico che le interpretazioni delle scienze sociali non possono che essere contestuali così come quelle quotidiane. Così facendo, il programma fenomenologico volto a cogliere le strutture generali del mondo vitale risulterebbe inficiato: «Garfinkel tratta anche gli standard di razionalità, alla stessa stregua di tutte le altre convenzioni, come esiti di una prassi interpretativa *casuale*, che possono essere sì descritti, ma non valutati in modo sistematico, cioè sulla base dei criteri applicati in modo intuitivo dai partecipanti stessi. Le pretese di validità, che trascendono i limiti locali, temporali e culturali, sono considerate dal sociologo illuminato dall’etnometodologia come qualcosa che i partecipanti semplicemente *ritengono* universale. [...] L’etnometodologo, che si crede in grado di farlo, rivendica per le proprie enunciazioni criteri di validità che si collocano *a fortiori al di fuori* della sfera dei criteri di validità applicati dai partecipanti stessi. Se non osa assumere siffatta posizione extra-mondana, non può rivendicare per le proprie enunciazioni uno status teoretico».¹⁴⁸

Sul versante opposto, si collocano coloro che dinanzi a tale dilemma seguono un’‘autoapplicazione radicale’ dell’etnometodologia. Come rivendica, ad esempio, P. McHugh (1971)¹⁴⁹ l’idea che l’interpretazione di un nesso di azione presupponga la partecipazione e l’influenza costruttiva su tale contesto rende solamente cosciente tale antinomia ma non si propone di risolverla.¹⁵⁰

Dinnanzi all’alternativa tra la contraddizione dissimulata tra il programma di ricerca e i presupposti etnometodologici, da un lato, e un relativismo autodistruttivo che rinuncia a pretese di universalità, dall’altro, Habermas critica,

¹⁴⁷ D.D.H. Zimmermann – M. Pollner, tr. it. *Il mondo quotidiano come fenomeno*, cit.; F. Schütze – W. Meinfeld – W. Springer – A. Weymann, *Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodisch Kontrollierten Fremdverstehens*, in Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, *Alltagwissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, Heidelberg, 1973, pp. 433 ss.

¹⁴⁸ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 212-213.

¹⁴⁹ P. McHugh, *On the Failure of Positivism*, in J.D. Douglas (a cura di), *Understanding Everyday Life*, London, 1971, pp. 320 ss.

¹⁵⁰ «Il convincimento del carattere inevitabilmente autoriferentesi della prassi di ricerca non apre alcuna via verso un sapere indipendente dal contesto. Perciò la ricerca sociale dovrebbe essere considerata una forma di vita particolare accanto ad altre forme di vita. Il lavoro teoretico, al pari della religione e dell’arte, un’attività contraddistinta dalla riflessività; portando esplicitamente a tema i processi interpretativi dai quali attinge il ricercatore, non si dissolve il suo legame con la situazione. L’universalità della pretesa di verità è mera apparenza; quel che di volta in volta viene accettato come vero, è una questione di convenzione» [J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 208].

soprattutto, il tentativo, in cui sarebbe coinvolto anche Cicourel, di ‘disinnescare il dilemma’ mediante la ‘banalizzazione’ metodologica di un ‘problema trascendentale’. Il tentativo di eludere la ‘contestualità’ delle interpretazioni degli scienziati sociali accomunerebbe questi etnometodologi, che non hanno rinunciato alla ‘pretesa di produrre sapere teoretico’, alla ‘sociologia convenzionale’: «Gli esponenti della sociologia convenzionale non esitano ad accogliere una richiesta che si colloca sulla linea dei loro ideali di oggettività: i metodi di ricerca vanno riformati in modo tale che le teorie quotidiane non confluiscono più nelle misurazioni in modo irriflesso. L’argomento viene sostenuto in due versioni. O si ammette in linea di principio la dipendenza di tutte le interpretazioni delle scienze sociali dalla pre-comprensione dei partecipanti – allora si dovrà dimostrare che le conseguenze sono innocue; oppure si tratta sin dall’inizio la contestualità delle interpretazioni sociologiche come una questione di prassi di ricerca, come una questione di grado e non di principio [...] In questo spirito A. Cicourel si sforza ad esempio di elaborare nuovi, ingegnosi modelli che evitino l’oggettivismo dei metodi di inchiesta e di *survey*. In tal modo però l’etnometodologia abbandonerebbe la sua pretesa di sostituire un paradigma nuovo alle teorie convenzionali dell’azione».¹⁵¹

Ma che cosa intende Habermas con il termine metodologia? Per comprendere la sua critica all’etnometodologia occorre rammentare i termini minimi dell’indagine sullo statuto scientifico delle scienze sociali. Ciò consente anche di chiarire perché, secondo il nostro Autore, malgrado negli ultimi decenni vi sia stato un innegabile miglioramento nelle tecniche di raccolta e di analisi dei dati, alcuni importanti problemi non avrebbero trovato un’adeguata soluzione. Secondo Habermas, il problema conoscitivo di scienze sociali che intendano mantere le ambizioni di ‘teoria della società’ è che esse devono rispondere dei loro risultati contemporaneamente sul ‘piano metateoretico’ – assicurare i concetti fondamentali e le ipotesi teoretiche –, sul ‘piano metodologico’ – precisare le condizioni di accesso ai dati nell’ambito oggettuale – e sul ‘piano empirico’ – sottoporre le ipotesi al controllo delle ricerche.¹⁵²

La maggior parte dei suoi contributi alla chiarificazione della metodologia delle scienze sociali, per la verità non numerosi e quasi mai approfonditi, sono volti a criticare le tendenze a ricondurre la metodologia alla sola produzione di tecniche di rilevamento e di elaborazione di dati quantitativi tramite strumenti statistici, così come a ridurre la riflessione epistemologica sulla scienza alla sua costruzione logica. Questi orientamenti sono stati molto forti verso la metà dello scorso secolo, quando l’‘oggettivismo’ e lo ‘scientismo’ si estesero in ogni ambito disciplinare. Se consideriamo i momenti tipici della ricerca sociale (scelta del problema e definizione delle ipotesi, formulazione

¹⁵¹ *Ivi*, pp. 209-210.

¹⁵² J. Habermas, tr. it. *Prefazione alla prima edizione*, in *Id., TKH I*, cit., p.46.

del piano della ricerca, raccolta dei dati, codifica e analisi dei dati, interpretazione dei risultati) la riflessione di Habermas è circoscritta alla fase della definizione del problema e delle ipotesi. Egli non affronta, se non incidentalmente, l'operazionalizzazione con cui si colma il divario tra il piano concettuale e il piano empirico della ricerca. Ciò che lo interessa è soltanto definire 'in modo non arbitrario' i concetti fondamentali di una teoria della società.

Egli assume come punto di partenza la controversia tra le 'scienze della natura' e le 'scienze dello spirito'. Questa disputa ha segnato la filosofia tra la seconda metà dell'800 e la prima metà del '900; in particolare, le tradizioni neo-kantiane dello storicismo tedesco – i cui maggiori rappresentanti furono W. Dilthey, O. Spengler, E. Troeltsch, F. Meinecke, G. Simmel –, del neocriticismo tedesco della cosiddetta Scuola di Baden – i cui esponenti furono W. Windelband e H. Rickert – e della cosiddetta Scuola di Marburgo le cui figure di rilievo erano H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer e N. Hartmann. Ma già a partire dalla fine degli anni '60, Habermas considera sia quella 'prima tornata' della controversia¹⁵³ sia la disputa intorno al 'programma di unità' della scienza 'oramai concluse'.¹⁵⁴ Anche il cosiddetto *Positivismusstreit*, avviato nella Repubblica Federale tedesca, con la conferenza di Tubinga del 1961 che vide contrapporsi, da un lato, T.W. Adorno e Habermas, dall'altro K.R. Popper e A. Albert, è ricordato dal nostro Autore come un 'dibattito confuso'.¹⁵⁵

Retrospectivamente si è compreso che Habermas non rifiutava la metodologia delle 'scienze analitiche'; piuttosto egli contestava che la 'mera osservazione' e la 'misurazione fisica' potessero far accedere a fenomeni sociali che richiedono la 'comprensione'. Il termine di riferimento è l'opuscolo programmatico *La costruzione scientifica del mondo: il Circolo di Vienna* (1929)¹⁵⁶, pubblicato a cura di R. Carnap e in cui si afferma che la scienza è una sola, nonostante la diversità dei contenuti che formano i campi specifici delle diverse scienze, e uno solo è il suo linguaggio. Quel programma della scienza unificata raccolse numerosi studiosi di tutte le discipline, animò numerosi convegni e trovò un proprio organo di diffusione. *L'Enciclopedia internazionale della scienza unificata* – alle stampe dal 1938 sotto la direzione di O. Neurath, R. Carnap e C. Morris – si propose di raccogliere intorno a sé i migliori contributi che la scienza del tempo poteva offrire.¹⁵⁷ Per quanto sarà proprio tale progetto a palesare sia le discordie tra le diverse anime del positivismo che le difficoltà a raggiungere un'egemonia nelle scienze sociali, rima-

¹⁵³ J. Habermas, tr. it. *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura*, in Id., *LSW*, cit., p. 3.

¹⁵⁴ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 201.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 187.

¹⁵⁶ R. Carnap, tr. it. *La costruzione scientifica del mondo: il Circolo di Vienna*, Roma-Bari, Laterza, 1979; Cfr. F. Barone, *Il neopositivismo logico. Voll. 2*, Roma-Bari, Laterza, 1986.

¹⁵⁷ J. Habermas, tr. it. *Poscritto del 1973*, in Id., *EF*, cit., p. 315.

se la tensione a favore di un sapere che, nei rispettivi ambiti, allarghi procedure di ricerca e di controllo intersoggettive e trovi applicazione pratica, ingenerando un percorso di civilizzazione culturale sul piano ideale e materiale.

Se il *Positivismusstreit* ha accreditato Habermas come il protagonista della cosiddetta ‘seconda generazione’ della Scuola di Francoforte proprio la notorietà di quella disputa ha ritardato la comprensione di quanto già allora egli, facendo rivivere il progetto originario della teoria critica, fosse lontano dall’ingombrante maestro. Non solo per la tesi della prospettiva interdisciplinare delle scienze sociali ma, soprattutto, perché egli non pensava, come T.W. Adorno, che le scienze fossero corresponsabili della ‘nuova età della barbarie’.¹⁵⁸ La critica habermasiana non ha mai riguardato la scienza in quanto tale ma una ‘concezione positivista della conoscenza’ – a cui anche il programma deflazionato del ‘razionalismo critico’ non si sarebbe sottratto – caratterizzata sul piano metodologico dall’‘oggettivismo’: «La pretesa di universalità, che rappresentanti della teoria analitica della scienza, in apparenza liberamente, avanzano solo per il metodo scientifico, quindi per i criteri generali della formazione, della verifica e della scelta di sistemi di enunciati ipoteticamente deduttivi, dogmatizza in verità un determinato programma delle scienze sociali. Io definisco *oggettivismo* questo programma, perché esso nega il significato sistematico della strutturazione *sensiva* della società».¹⁵⁹

Nel saggio *Scienze sociali ermeneutiche e scienze sociali ricostruttive* (1980), Habermas riassumeva, criticamente, la tesi di coloro che negano il dualismo tra le ‘scienze della natura’ e le ‘scienze storico-sociali’ riconducendo quest’ultime al metodo delle ‘scienze empiriche’: «Non vi sarebbe alcun problema generale dell’interpretazione, bensì semplicemente singoli problemi, che si possono superare utilizzando le usuali tecniche di ricerca. Un’accurata razionalizzazione di *espressioni teoretiche formalizzate*, come per esempio test per *verificare la validità e l’affidabilità degli strumenti*, potrebbero bloccare quegli influssi incontrollati, che altrimenti affluirebbero nella ricerca provenendo dalla complessità non analizzata e difficilmente maneggiabile, del linguaggio e della vita quotidiana».¹⁶⁰ Per contro, poiché gli uomini interpretano la condotta in base ai ‘motivi’, una spiegazione che non tenga conto dei significati è riduttiva. L’identificazione e la comprensione delle persone, delle relazioni sociali e delle tradizioni culturali implica che esse siano descritte in modo da ascrivere un ‘senso’ sia palese o latente.¹⁶¹

¹⁵⁸ J. Habermas, tr. it. *Theodor W. Adorno 2. Preistoria della soggettività e autoaffermazione imbarbarita*, in Id., *PPP*, cit., p. 129.

¹⁵⁹ J. Habermas, tr. it. *Teoria della società o tecnologia sociale?*, in J. Habermas – N. Luhmann, *TGS*, cit., p. 115.

¹⁶⁰ J. Habermas, tr. it. *Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti*, in Id., *MB*, cit. p. 26.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 33.

Nell'aprirsi l'accesso al proprio ambito oggettuale, lo scienziato sociale non dà *ex novo* un significato a ciò che osserva nel mondo vitale ma esplicita quel significato già dato alle loro oggettivazioni dai soggetti: «Diversamente dalle scienze naturali, la sociologia si trova, nei confronti del suo campo di studi, in un rapporto da soggetto a soggetto, anziché in un rapporto da soggetto a oggetto».¹⁶² Egli avanza un argomento semplice e convincente sul significato metodologico di una rinnovata 'consapevolezza ermeneutica' che preclude alle scienze sociali di poter disporre dello stesso 'linguaggio osservativi' di cui si giovano le scienze naturali nell'individuazione, nella classificazione e nella misurazione dei fenomeni fisici od organici. Se lo scienziato sociale si limitasse all'osservazione nel senso rigoroso del termine, egli percepirebbe solo i 'substrati fisici' delle espressioni senza comprenderle. Assumendo un 'atteggiamento oggettivante', si presentano solo fenomeni o segni grafici invece di parole, movimenti corporei invece di azioni, ecc. Possiamo provare a descrivere, a spiegare e a predire, un'espressione considerandola alla stregua di un qualsiasi oggetto osservabile nel mondo, ma il 'fiscalismo osservativo' non apporterebbe molto alle scienze sociali.¹⁶³ Ciò che per le scienze empirico-analitiche sono segni linguistici e movimenti, per le scienze ermeneutiche sono simboli e azioni che non sono comprensibili indipendentemente dal contenuto di senso che i soggetti vi hanno posto: «Le *azioni* esprimono o, meglio, rappresentano *intenzioni* così come i *simboli linguistici* i loro *significati*. E come i segni non possono essere interpretati senza il contenuto simbolizzato, le azioni non possono essere comprese senza il loro contenuto intenzionale, a meno che non si rinunci a identificarle *come* segni o *come* azioni».¹⁶⁴ Le espressioni umane, siano esse manifestazioni verbali o non-verbali, artefatti o istituzioni, ecc., possono essere identificate tanto come oggetti o eventi osservabili in modo, per così dire, naturalistico quanto come oggettivazioni comprensibili di significati culturali.¹⁶⁵ Ma l'«esperienza comunicativa», che si costruisce sull'«esperienza sensoriale», conduce, al di là della percezione di oggetti, alla comprensione di persone, situazioni di azione, espressioni simboliche che occorre interpretare. Il quadro di riferimento delle scienze comprendenti concerne delle persone che, in un tempo storico e in uno spazio sociale, attribuibili biograficamente, hanno prodotto significati condensati nel sostrato materiale dei comportamenti e delle loro espressioni.

¹⁶² *Ivi*, p. 34.

¹⁶³ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 194.

¹⁶⁴ J. Habermas, tr. it. *La metodologia delle teorie generali dell'azione sociale*, in Id., *LWS*, cit., p. 104.

¹⁶⁵ J. Habermas, tr. it. *Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti*, in Id., *MB*, cit., p. 28.

All'interno della tradizione sociologica, la teoria dell'azione di matrice weberiana mette in primo piano i significati che gli attori attribuiscono alle situazioni in cui agiscono, a partire dalle loro motivazioni, dai mezzi a disposizione e dal contesto normativo nel quale entrano in relazione con altri attori. È questa rete di 'interpretazioni culturali', di 'interazioni sociali' e di 'autorappresentazioni personali' che costituisce il 'mondo della vita' e che, metodologicamente, si dischiude agli studiosi solo attraverso l'assunzione delle prospettive degli stessi attori. In ciò la sociologia comprendente procede 'ermeneuticamente' dal punto di vista del 'rimando espressioni/contesto', consapevole altresì della non collimazione tra il 'senso' e il 'significato soggettivo'.¹⁶⁶ Il quadro di riferimento delle 'scienze comprendenti' concerne l'interpretazione dei significati 'condensati' nel 'sostrato materiale' dei comportamenti e delle loro espressioni attribuibili biograficamente e prodotti da persone nel contesto del loro 'tempo storico' e 'spazio sociale'.

Sul versante filosofico, l'ermeneutica gadameriana ha ricostruito la competenza interpretativa dei parlanti adulti dal punto di vista di come un soggetto capace di linguaggio e di azione renda comprensibili in un ambiente culturale estraneo delle espressioni incomprensibili. Se l'etnometodologia rileva al 'microscopio' che ogni comprensione è occasionale e fragile, essa si occupa dell'interpretazione come 'prestazione eccezionale', necessaria quando rilevanti pezzi del mondo vitale diventano problematici: «Al macroscopio la comprensione appare in pericolo soltanto nei casi estremi quando si entra in una lingua straniera, in una cultura sconosciuta o in un'epoca remota, a maggior ragione negli ambiti di vita patologicamente deformati».¹⁶⁷ Ma anche, in questi contesti la 'comprensione del senso' si può sempre realizzare 'pragmaticamente' sul filo della 'logica di domanda e risposta del dialogo', come prassi interpretativa, al limite anche virtuale, 'attorno alla cosa stessa'.¹⁶⁸

Alla fine della seconda parte di *Verità e Metodo* (1960) dedicata agli *Elementi di una teoria dell'esperienza ermeneutica*, Gadamer esplicita tale esperienza come un 'venire in dialogo con il testo' in cui, al di là delle stesse intenzioni dell'autore si ricostruisce la domanda originaria di cui il testo è la risposta. Il rapporto fra l'interprete e il testo viene articolato in tre fasi interconnesse, che confluiscono nel principio generale della 'fusione degli orizzonti'. Questo lavoro di ricostruzione della domanda originaria implica un nostro domandare sul testo. Ma questo andare è già, a sua volta, sollecitato dal testo medesimo, che, all'interno di una determinata tradizione, ci pone de-

¹⁶⁶ J. Habermas, tr. it. *Confronto di teorie in sociologia: l'esempio delle teorie dell'evoluzione*, in Id., *DR*, cit., p. 348.

¹⁶⁷ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 194.

¹⁶⁸ J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., p. 84.

terminate domande. Per cui, prima di essere e di porsi come l'interrogante, l'interprete, secondo Gadamer, risulta, di fatto, l'interrogato. Per rispondere a tali appelli è necessario che l'interprete facendosi, da interrogato, interrogante, cominci a porre a sua volta delle domande al testo. Le domande mirano a 'ricostruire la domanda originaria di cui il testo sarebbe la risposta', tramite un'operazione che va necessariamente oltre l'orizzonte del testo, in quanto la domanda ricostruita non può mai stare dentro il suo 'orizzonte originario'.¹⁶⁹

L'esempio di un testo tramandato permette ad Habermas di chiarire la logica di risoluzione di un 'dialogo disturbato' come paradigma di ogni possibile comprensione del senso e di intesa discorsiva nel mondo della vita.¹⁷⁰

Nella controversia degli anni '60, la problematica della 'comprensione del senso' fu 'minimizzata' dai positivisti a 'difficoltà di misurazione'. D'altro lato, sul versante ermeneutico, vi fu la tendenza a escludere che tale riflessione potesse oltrepassare i confini dell'ontologia per porsi come 'paradigma di ricerca' nelle scienze sociali, nell'antropologia, nella sociologia e nella psicologia. Sulla scorta dell'analitica esistenziale del primo Heidegger e dall'ermeneutica filosofica di Gadamer il problema dell'interpretazione era stato posto, innanzitutto e per lo più, nei contesti non scientifici della comune vita quotidiana. Ma si continuava a sostenere che il 'comprendere' non rientrava nella lista delle 'metodologie speciali' delle scienze sociali, bensì era, semplicemente, la 'condizione esistenziale' con cui definire la vita sociale.¹⁷¹ Solamente con quella che P. Rabinow e W. Sullivan¹⁷² definirono la 'svolta interpretativa' gli argomenti dell'ermeneutica incominciarono a essere impiegati nelle scienze sociali.¹⁷³ Questa consapevolezza ha finito, malgrado l'imbarazzo di Gadamer¹⁷⁴, per riportare il senso al centro della riflessione lo 'statuto metodologico' delle scienze sociali. Alla fine degli anni '70, Habermas si compiace di constatare come la 'storia degli effetti' renda precarie le 'barricate' che si è spesso cercato edificare tra le forme del sapere: «Egli ha sempre sottolineato che l'ermeneutica filosofica non deve ridursi a teoria epistemologica e che il fondamento della comprensione caratterizza, prima di qualsiasi scienza, le diverse modalità con cui una *forma-di-vita comunicativa* si rapporta al mondo. Tuttavia la *Wirkungsgeschichte* [storia effettuale] del suo libro ha influenzato profondamente il quadro sia dell'*epistemologia scien-*

¹⁶⁹ H.G. Gadamer, tr. it. *Verità e metodo*, cit., pp. 551-779

¹⁷⁰ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 214.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 185.

¹⁷² P. Rabinow - W. Sullivan (a cura di), *Interpretative Social Science*, Berkeley, 1979.

¹⁷³ J. Habermas, tr. it. *Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti*, in Id., *MB*, cit. pp. 26-27.

¹⁷⁴ J. Habermas, tr. it. *Su 'Verità e metodo' di Gadamer*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia (HI)*, Brescia, Queriniana, 1979, pp. 60-70.

tifica sia delle *scienze umane*. [...] Mentre sono stati individuati punti di contatto con l'analisi linguistica del tardo Wittgenstein e con l'epistemologia post-empiristica di Thomas Kuhn, l'ermeneutica filosofica di Gadamer si è anche coniugata alle prospettive fenomenologiche, interazionistiche ed etno-metodologiche della sociologia comprendente. Tutti questi risultati non rovesciano per nulla il senso polemico che era implicito al titolo del libro: verità contro metodo. Al contrario essi dimostrano con l'ermeneutica abbia perfino contribuito a rischiarare dall'interno il pensiero metodologico, a liberalizzare l'epistemologia, a differenziare le pratiche di ricerca scientifica».¹⁷⁵

Se si tiene presente che il metodo 'empirico-analitico' prese piede, anzitutto, negli Stati Uniti mentre l'ermeneutica per lo più in Europa, la sua immagine del 'ponte da gettare tra le due rive' raffigura con efficacia l'ideale di far confluire tali tradizioni nelle scienze sociali. Habermas invita a un approccio pluralistico aperto a diversi 'punti di vista metodologici' (osservatore *vs* partecipante) e 'obiettivi teorici' (descrizione e spiegazione causale *vs* interpretazione). Criticando l' 'inintelligente coesistenza' degli anni '60 tra l'epistemologia analitica e la riflessione ermeneutica, egli ricorda come uno dei pochi punti di incontro tra le due correnti fosse la necessità di ripartire dalla riflessione di M. Weber sul *Metodo delle scienze storico-sociali*.¹⁷⁶ A Weber, infatti, veniva riconosciuto, infatti, il merito di aver tradotto un problema filosofico in un'autoriflessione metodologica sull'oggetto e sulla logica delle scienze sociali, fornendo una soluzione originale al dualismo tra scienze nomologiche e comprendenti. Non a caso, un decennio dopo, sarà l'indagine sulla sociologia della religione weberiana il contesto in cui Habermas, verificherà la presenza due prospettive di indagine sociologica, l'una su 'fattori esterni' (nessi causali) l'altra su 'fattori interni' (nessi di senso), che si connettono rispettivamente al 'metodo esplicativo' e al 'metodo interpretativo'.¹⁷⁷

Il confronto con l'etnometodologia è illustrativo del suo percorso intellettuale perché indica uno degli itinerari che lo studioso tedesco intraprese nella soluzione al problema dei fondamenti delle categorie sociologiche.¹⁷⁸ Nei suoi scritti sul metodo, egli sostiene che il tentativo delle 'scienze oggettivanti' e delle 'scienze comprendenti' di circoscrivere la riflessione sulla 'logica delle scienze sociali' all'analisi della logica della ricerca empirica ha condotto a trascurare e lasciare irrisolto il 'problema della fondazione' delle categorie –

¹⁷⁵ J. Habermas, tr. it. *Hans-Georg Gadamer. L'urbanizzazione della provincia heideggeriana*, in Id., *PPP*, cit., p. 260.

¹⁷⁶ J. Habermas, tr. it. *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura*, in Id., *LSW*, cit., pp. 17-26.

¹⁷⁷ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 285, 291, 295, 319.

¹⁷⁸ J. Habermas, tr. it. *Introduzione. Il realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica*, in Id., *WuR*, cit., p. 9.

i concetti fondamentali – che orientano la classificazione stessa dei fenomeni e che, una volta operazionalizzate, entrano nelle rispettive spiegazioni. Come lascino intendere i titoli, la carenza di riflessione trascendentale delle scienze empiriche riguarda sia le scienze analitiche (oggettivanti) – *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti* (1964)¹⁷⁹ – che le scienze ermeneutiche (comprendenti) – *La pretesa universalità dell'ermeneutica* (1970)¹⁸⁰.

Affinché la teoria sociale non sia un coacervo di concetti dallo *status* incerto Habermas riterrà indispensabile un'indagine 'pragmatico-formale' degli elementi costitutivi della stessa esperienza simbolica nel mondo vitale.¹⁸¹ Tuttavia, alla fine degli anni '60, quando il nostro Autore avvia la prima indagine sull'etnometodologia, il tentativo di assicurare i fondamenti teorici delle scienze sociali, per sua stessa ammissione, ancora 'girava a vuoto'.¹⁸²

Egli aveva assunto come acquisita la convinzione che, nella situazione conoscitiva delle scienze sociali, il mondo della vita non è soltanto l' 'ambito oggettuale' ma anche la 'base dell'indagine': «Dal momento che senza ricorso a una precomprensione del mondo sociale della vita non possiamo affatto sapere ciò che sottoponiamo a operazioni di misura, dobbiamo anzitutto riflettere il quadro trascendentale dell'esperienza comunicativa all'interno della quale noi poniamo in relazione dati misurati e concetti teorici».¹⁸³ Habermas aveva individuato adeguatamente il livello su cui si collocava il problema e circoscritto le tradizioni teoriche dalle quali attingere. Tuttavia, non era ancora chiara quella direzione di ricerca che pochi anni dopo l'avrebbe condotto ad applicare nel campo delle scienze sociali il modo di procedere delle 'scienze ricostruttive' tipico della linguistica generativa di Chomsky, dell'interazionismo di Mead, della psicoanalisi di Freud e della psicologia dello sviluppo di Piaget, Kohlberg e altri. In quel periodo, Habermas era giunto alla conclusione che le discussioni epistemologiche sulla logica delle teorie scientifiche e le discussioni metodologiche sul rapporto delle teorie con l'esperienza naturale e quella sociale erano state condotte in modo ancora inadeguato dalle ricerche sulla struttura logico-trascendentale condotte dalle correnti fenomenologiche, linguistiche ed ermeneutiche delle scienze sociali.

¹⁷⁹ J. Habermas, tr. it. *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia (PDS)*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 229-259.

¹⁸⁰ J. Habermas, tr. it. *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia (HI)*, Brescia, Queriniana, 1979, pp. 131-167.

¹⁸¹ J. Habermas, tr. it. *Confronto di teorie in sociologia: l'esempio delle teorie dell'evoluzione*, in Id., *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali (LSW²)*, Bologna, Il Mulino, 1980, pp. 346-347.

¹⁸² J. Habermas, tr. it. *Introduzione. Il realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica*, in Id., *WuR*, cit., p. 9.

¹⁸³ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell'azione empirico-analitiche*, in Id., *LSW*, cit., p. 146.

Con lo studio delle pratiche interpretative anche l'etnometodologia aveva, giustamente, individuato nell'intersoggettività il punto di vista analitico di ogni possibile esperienza del mondo. Tuttavia, secondo Habermas, essa non riuscì a superare la 'descrizione fenomenologica della struttura del mondo della vita' a partire dalla 'generalizzazione della propria esperienza'. Un assunto a cui anche Schütz, da buon husserliano, rimase fedele, lasciando cadere l'idea di una ricostruzione pragmatico-formale con pretese universali.¹⁸⁴

Questa ricerca epistemologica coincide con la descrizione dei presupposti pragmatici di cui si compone il concetto di cultura nei suoi aspetti 'impliciti'.

¹⁸⁴ «i fenomenologi sono sempre partiti dall'esperienza del proprio mondo individuale di vita, per giungere mediante astrazione e generalizzazione, alle operazioni della soggettività fondatrice di senso. Per questa via si può indagare sulla costituzione del mondo della vita nella sua stratta generalità. Ma in tal modo, però, non ci troveremo mai di fronte a un solo mondo della vita storicamente concreto, foss'anche quello dello stesso fenomenologo. Certo possiamo descrivere fenomeno logicamente come in generale non possano esistere che mondi di vita inalienabilmente individuali. Ma questa constatazione astratta non ci aiuta ancora nei confronti della barriera che divide una descrizione fenomenologica della struttura del mondo sociale dalla comprensione di ogni possibile mondo individuale della vita, sia di un singolo sia di un gruppo sociale. In questo caso non basta più quella generalizzazione della propria esperienza, alla quale Schütz, da buon husserliano, è sempre rimasto fedele» [*Ivi*, pp. 159-160].

Capitolo secondo

I SAPERI IMPLICITI: GLI A-PRIORI PRAGMATICI

Habermas intende assicurare l' 'universalità' dei concetti delle scienze sociali mostrando come un' analisi scientifica, pur collegandosi alle interpretazioni quotidiane, possa compenetrarle riflessivamente e oltrepassare il contesto d'origine. L' intento è quello di rendere possibile una ricostruzione formale dei concetti fondamentali sottostanti ad ogni forma di vita socio-culturale.

Questa problematica sociologica ridefinisce il precedente programma di fondazione filosofica che lo studioso tedesco aveva inizialmente avviato almeno dalla metà degli anni '60 intorno al tema di *Conoscenza e Interesse*.¹ Habermas individuava nel kantismo e nell'hegelismo (con il suo rovescio marxista della filosofia della prassi) le due principali linee di ricerca. Tuttavia, anche i tentativi di 'dimostrazione trascendentale' e la 'dimostrazione dialettica' sarebbero rimasti, per così dire, irretiti in 'risultati aporetici'.² Dai primi anni '70, egli ridefinisce il progetto di I. Kant volto a ricercare le condizioni *a priori* dell'esperienza degli oggetti attraverso la riflessione sulle categorie adoperate. Nella deduzione trascendentale è centrale l'idea che noi possiamo renderci conto della 'non-sostituibilità' di 'determinate operazioni che sono compiute intuitivamente secondo regole'. La *Critica della ragion pura* (1781), secondo Habermas, è una 'ricostruzione *ex-post*' – non-empirica – di quegli atti *a priori* di un soggetto conoscente, per i quali non esiste alcuna alternativa. Per altro verso, egli ritiene che, a partire dalla *Fenomenologia dello spirito* (1807) di G.W.F. Hegel, non si può ignorare la processualità storica in cui viene a formarsi la dotazione categoriale. Gli scritti del periodo jenesi (1803-1805) hanno interessato Habermas nella misura in cui, rivolgendosi contro il quadro mentalistico della filosofia della riflessione, costituivano un tentativo di ricostruire in un'ottica ricostruttiva il concetto di 'spirito'. In considerazione di una 'visione intersoggettiva dello spirito oggettivo' che introduce il 'linguaggio', il 'lavoro' e il 'rapporto di reciproco riconoscimento' come *media* tramite cui si strutturano preliminarmente le relazioni che il soggetto (epistemico, pratico, sensibile) instaura con il mondo, Habermas vedeva in Hegel il 'primo protagonista' del 'poderoso' movimento di 'detrascendentalizzazione del soggetto'. Hegel ricostruisce la critica della conoscenza in modo *ex-post* come 'processo di autoriflessione' sulla fenomenologia delle

¹ J. Habermas, tr. it. *Conoscenza e interesse*, in Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica (TWI)*, Bari, Laterza, 1969, pp. 43-58; Id., tr. it. *Lavoro e Interazione*, Milano, Feltrinelli, 1975; Id., tr. it. *Conoscenza e interesse*, Bari, Laterza, 1970.

² J. Habermas, tr. it. *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia*, in Id., *MB*, cit., pp. 5-7.

forme intersoggettive di esperienza che si stratificano in una connessione genetica nello spazio sociale e nel tempo storico. D'altra parte, Habermas mostra come la critica hegeliana contro la 'teoria dell'organo della conoscenza' non proceda in modo 'immanente', in quanto presuppone ciò che essa stessa mette in discussione, ossia la possibilità di un 'sapere assoluto' in base al quale imputare a Kant un 'concetto privativo di conoscenza offuscata soggettivamente'.³ La ragione per cui Hegel avrebbe lasciato cadere l'approccio intersoggettivo verso la transizione allo 'spirito assoluto' nel quadro della filosofia della coscienza è individuata da Habermas, nella radicalizzazione dell' 'autoriflessione dello spirito' come 'processo dialettico temporalizzato'. Di fronte al 'dubbio contestualista' Hegel ricadrebbe, quindi, nella soluzione della ragione come 'autoconoscenza conciliante' dello 'spirito assoluto'.⁴

Habermas si rivolge contro l'orizzonte nel quale si muove la 'filosofia della coscienza' di Kant e di Hegel recuperando la filosofia pragmatico-analitica. Al posto del paradigma del 'soggetto isolato' che si rivolge verso gli oggetti e nella riflessione diviene egli stesso oggetto subentrano le 'oggettivazioni dell'agire' e del 'parlare' di una comunità linguistica.⁵ Nel presentare la 'svolta linguistica' compiuta dal pragmatismo, Habermas si chiede se i programmi di fondazione 'trascendentale' e 'dialettica' non possano finalmente ricomporsi, ossia «se proprio il recedere dalle mete della dimostrazione sia da entrambi i lati una condizione affinché le ridotte strategie fondative, invece di contrapporsi come hanno fatto finora, possano integrarsi a vicenda».⁶

Prima di entrare nel merito di questa problematica è opportuno precisare che, ai primi anni '80, Habermas dichiarava come proprio interesse la 'fondazione delle scienze sociali in chiave di teoria del linguaggio'. L' 'obiettivo dell'intera impresa' – il suo 'interesse sostanziale' – era l'elaborazione di una 'teoria della società che si sforza di provare i propri criteri critici'.⁷ A tale riguardo è interessante ricostruire come egli abbia posto in primo piano le 'forme di sapere implicito' che permettono, da un punto di vista pragmatico-linguistico, di fare esperienza tramite i pensieri e le rappresentazioni e di rielaborare in tradizioni culturali le immagini del mondo e i saperi specialistici.

Tali 'categorie' sono le 'condizioni necessarie' al riprodursi dei processi di comprensione e di apprendimento su 'qualche cosa nel mondo'. Le stesse categorie della teoria sociale non sono altro che l'esplicitazione, attraverso l'assunzione di un 'atteggiamento riflessivo' sui presupposti pragmatici, di

³ J. Habermas, tr. it. *La critica di Hegel a Kant: radicalizzazione o superamento della teoria conoscenza*, in Id., *EF*³, cit., p. 14.

⁴ J. Habermas, tr. it. *L'entrata nel post-moderno. Nietzsche quale piattaforma girevole*, in Id., *PDM*, cit., p. 86.

⁵ J. Habermas, tr. it. *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia*, in Id., *MB*, cit., pp. 13-15.

⁶ *Ivi*, p. 12.

⁷ J. Habermas, tr. it. *Prefazione alla prima edizione*, in Id., *TKH I*, cit., p. 45.

forme di sapere già all'opera, seppur in maniera inconsapevole e indistinta. nel 'senso comune'. Questa prospettiva non si riferisce a 'determinati' mondi della vita ma alle strutture del mondo della vita 'in genere', che l'analisi pragmatico-formale incontra ancora prima della costruzione dei concetti fondamentali della teoria sociale.⁸ Al di là delle credenze culturali, semanticamente diversificate nei tempi storici e negli spazi sociali, vi sono le 'competenze' cognitive, sociali ed espressive necessarie al pensare e al discorrere e, quindi, 'operanti universalmente'. Se, dal punto di vista ermeneutico del linguaggio e del senso comune, i 'problemi di intesa su qualche cosa nel mondo' si svolgono nel contesto di un mondo vitale costituito da 'presupposti semantici' più o meno diffusi, il 'punto di vista ricostruttivo' della 'teoria degli atti linguistici' esplicita i 'presupposti pragmatici' che sono alla base della 'riserva linguisticamente organizzata' dei 'modelli' interpretativi, valutativi ed espressivi del mondo. Questi 'presupposti' sono costituiti dai 'sistemi di concetti fondamentali' tramite i quali, le 'forme di esperienza' sono organizzate logicamente in 'pensieri' e formulate semanticamente in 'opinioni'. Se gli 'a priori semantici' che si incarnano nel 'sapere linguistico' e nel 'senso comune' si riferiscono alle 'molteplici culture storiche', gli 'apriori pragmatici' indicano le 'condizioni pragmatiche dell'oggettività' (gli 'apriori dell'esperienza degli oggetti del mondo') e le 'condizioni comunicative dell'accettabilità' (gli 'apriori delle argomentazioni').⁹ Questa differenziazione interna ai presupposti pragmatici era già presente in un brano del *Poscritto 1973*: «Il compito di un'epistemologia non-oggettivistica io la vedo nel dimostrare con precisione che la logica della ricerca è la logica del rapporto tra l' 'a priori dell'esperienza' e l' 'a priori dell'argomentazione'». ¹⁰

Nel primo paragrafo, descrivo l'articolazione della 'categoria del mondo vitale' nei 'mondi formali' degli oggetti che si possono percepire e manipolare ('oggettivo'), delle norme obbliganti che si possono seguire o violare ('sociale') e delle esperienze vissute privilegiatamente accessibili da manifestare o reprimere ('soggettivo'). Si tratta di una reinterpretazione della 'teoria degli atti linguistici' di J.L. Austin e di J. Searle a cui lo 'schema delle funzioni linguistiche' di K. Bühler assicura un maggiore rigore concettuale (1).

Recuperando le ricerche della psicologia dello sviluppo e dell'antropologia filosofica, Habermas cerca, quindi, di mostrare che, ai livelli ontogenetici e filogenetici, il 'sistema delle prospettive sul mondo' può formarsi solo se si 'intreccia' con il 'sistema dei ruoli comunicativi' del 'parlante', del 'destinatario' e dell' 'astante', a cui corrispondono le 'prospettive dei partecipan-

⁸ J. Habermas, tr. it. *Un'altra via di uscita dalla filosofia del soggetto*, in Id., *PDM*, cit., p. 301.

⁹ J. Habermas, tr. it. *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *WuR*, cit., p. 126.

¹⁰ J. Habermas, tr. it. *Poscritto del 1973*, in Id., *EF*³, cit., p. 319.

ti' ('prima' e 'seconda persona') e la 'prospettiva dell'osservatore' ('terza persona'). È l' 'intreccio tra prospettive esperienziali e comunicative' che rende possibile quella 'comprensione decentrata del mondo' così tipica del mondo moderno e che, qui, vedremo sul piano strettamente culturale (2).

Dopo aver introdotto il 'passaggio dall'agire comunicativo al discorso' (3), affronto, al 'livello delle presupposizioni comunicative della prassi di intesa', quali sono gli aspetti comuni a tutte le argomentazioni riguardo ai loro 'processi', alle 'procedure', ai 'prodotti' di discorsi e critiche da cui emergono le 'strutture di una competizione ritualizzata per gli argomenti migliori', le 'strutture di una situazione linguistica ideale' e, infine, le 'strutture che determinano la costruzione dei singoli argomenti e le loro relazioni' (4).

Il tentativo habermasiano di superare un relativismo culturale che nega 'universalità' alla teoria della verità e della giustificazione chiude il capitolo (5).

1. Il decentramento: dal mondo della vita ai mondi formali

La pretesa universalità dell'ermeneutica (1970), Habermas aveva preso avvio dalla differenza tra l'ermeneutica gadameriana e la linguistica di N. Chomsky (1965)¹¹. Quest'ultima rappresentava l'indirizzo di ricerca per ricostruire, al di là dei 'contenuti semantici', il 'sistema formale delle regole linguistiche' soggiacenti al linguaggio comune.¹² Un'analoga linea argomentativa viene condotta dallo studioso tedesco nel saggio *Alcune osservazioni introduttive a una teoria della competenza comunicativa* (1970) in cui Habermas esamina più compiutamente gli assunti fondamentali della 'grammatica generativa' avanzando alcune obiezioni alle tesi del 'monologismo', dell' 'apriorismo' e dell' 'elementarismo' connesse al programma chomskiano e introducendo il concetto di 'competenza comunicativa'.¹³ Si inizia così a configurare il programma di ricerca sull' 'agire comunicativo' volto ad allargare l'analisi dalla 'competenza linguistica' che il 'parlante ideale' possiede nel produrre e intendere enunciati grammaticali alla 'competenza comunicativa' delle regole dei possibili 'modi d'uso del linguaggio' rispetto al mondo.

In questa ricerca, precisata nelle *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa* (1971)¹⁴, Habermas si avvale della teoria

¹¹ N. Chomsky, tr. it. *Saggi linguistici*, Torino, Boringhieri, 1970.

¹² J. Habermas, tr. it. *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA.VV., *HI*, cit., pp. 137-138.

¹³ J. Habermas, tr. it. *Alcune osservazioni introduttive a una teoria della competenza comunicativa*, in P.P. Giglioli (a cura di), *Linguaggio e società*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 109-125.

¹⁴ J. Habermas, tr. it. *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa (elaborate per la discussione di un seminario)*, in J. Habermas - N. Luhmann, *TGS*, cit., pp. 67-94.

degli ‘atti linguistici’ J.L. Austin (1962)¹⁵ e J. Searle (1969)¹⁶ in cui si afferma che per capire i fenomeni linguistici occorre considerarli dal punto di vista ‘pragmatico’, ossia assumere gli enunciati come prodotti emessi dal parlante in una situazione non già per ‘dire’ qualcosa ma per ‘fare’ qualcosa. Non è indispensabile, qui, ripercorrere l’interpretazione che Habermas ha svolto di tale teoria all’interno della disamina dei ‘tentativi concorrenti di classificazione degli atti linguistici’ e, più in generale, nel contesto dell’esame delle teorie ‘intenzionalistiche’, ‘semantiche’ e ‘pragmatiche’ del significato.¹⁷

L’aspetto rilevante è che il compito della pragmatica formale è di ‘ricostruire a posteriori’ il ‘sapere come’ la lingua è impiegata comunicativamente dagli attori sociali nel suo uso quotidiano, constatando la «discrepanza tra il *know how* di un soggetto parlante o agente competente e la sua capacità di indicare esplicitamente le regole che egli, sulla base della sua competenza, segue *già sempre*. Il *know that* è il compito di una *ricostruzione*». ¹⁸ Habermas si occupa della ‘scomposizione dei processi comunicativi’ nel loro ‘impiego pragmatico’ indirizzando la ‘scienza ricostruttiva’ del linguaggio a descrivere formalmente quel ‘sistema di regole fondamentali’ che i parlanti adulti padroneggiano, nella misura in cui possono soddisfare le ‘condizioni di un uso riuscito’ di enunciati nelle molteplici tipologie di esternazioni comunicative.

Interessandosi alle ricostruzioni razionali di azioni linguistiche fortemente idealizzate, la pragmatica formale sembra allontanarsi dall’uso contingente e fattuale del linguaggio. Al fine di ricostruire il ‘sistema di regole generali’, perché non dovrebbero essere consigliabili gli ‘approcci empirico-pragmatici’ che generalizzano ‘immediatamente’ la prassi comunicativa quotidiana? Pur rilevando i momenti metodologici nei quali la ‘pragmatica formale’ può trovare un contatto diretto con la ‘pragmatica empirica’,¹⁹ Habermas ribadisce che «una pragmatica empirica che non si accertasse in precedenza del punto di avvio pragmatico-formale, non disporrebbe degli strumenti concettuali che sono necessari per riconoscere i fondamenti razionali della comunicazione

¹⁵ J.L. Austin, tr. it. *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti, 1987.

¹⁶ J. Searle, tr. it. *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976.

¹⁷ J. Habermas, *Intentionalistische Semantik (1975/76)*, in Id., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (VuE)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, pp. 332-350; Id., *Was heißt Universalpragmatik?*, in Id., *VuE*, cit., pp. 353-440; Id., tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 433-444; Id., tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, pp. 72-79; Id., *Per la critica della teoria del significato*, in Id., *NMD*, cit., pp. 111-121.

¹⁸ J. Habermas, tr. it. *Teoria della società o tecnologia sociale?*, in J. Habermas – N. Luhmann, *TGS*, cit., p. 117n.

¹⁹ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 445-447.

linguistica nella sconcertante complessità delle scene quotidiane».²⁰

Consideriamo gli assunti ricorrenti della teoria dell'agire comunicativo desumibili da una disamina degli scritti habermasiani: a) tutte le interazioni sociali (non 'sistemiche') sono riconducibili al modello delle interazioni linguistiche; b) le azioni linguistiche sono le 'unità minime' dell'interazione linguistica; c) in ogni azione linguistica possiamo distinguere una 'componente proposizionale' ('- che p') e una 'componente illocutiva', costituita da una 'frase performativa' che precisa il suo 'modo d'uso'; d) le azioni linguistiche sono 'autointerpretabili', nel senso che dal 'contenuto letterale' ('semantico') si può desumere il 'modo d'uso' ('pragmatico') del linguaggio.

Consideriamo l'ultimo assunto in cui si afferma che una caratteristica peculiare degli atti linguistici è la loro 'struttura riflessiva': l' 'elemento illocutorio' determina il 'modo di impiego di ciò che si è detto'. La tesi che un'azione linguistica si dà a conoscere tramite l'analisi dell' 'elemento illocutorio' è così esposta in *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita* (1988): «nel caso-standard del significato letterale, un atto linguistico permette di riconoscere l'intenzione del parlante; un ascoltatore può cogliere, dal contenuto semantico dell'enunciato, il modo in cui la frase enunciata è impiegata, vale a dire quale tipo d'azione è eseguito attraverso di essa. Le *azioni linguistiche* sono autointerpretabili, dal momento che possiedono una struttura autoreferente. L'*elemento illocutorio* determina nella forma di un commento pragmatico, il senso di impiego di ciò che si è detto».²¹

Habermas recupera, quindi, lo 'schema delle funzioni linguistiche' che K. Bühler (1934)²² aveva elaborato ancor prima di Austin e di Searle e in cui l' 'espressione linguistica' viene posta in relazione con il 'parlante', con il 'mondo' e con l' 'ascoltatore'. Il linguaggio rappresenta un *medium* capace di soddisfare, al contempo, tre 'funzioni' connesse in cui si riflettono aspetti diversi dell' 'intendersi su qualcosa con un altro': «le espressioni che vengono utilizzate in senso comunicativo servono a *manifestare intenzioni (o esperienze vissute) di un parlante, a rappresentare stati di cose (o qualcosa che capita al parlante nel mondo) e a stabilire relazioni con un destinatario*».²³

Come aveva già espresso nella *Prima considerazione intermedia* della *TKH* (1981)²⁴, lo schema bühleriano ricomprende e ordina le principali 'teorie del significato' – la 'semantica intenzionalistica' (da Grice fino a Ben-

²⁰ *Ivi*, pp. 448-449.

²¹ J. Habermas, tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., p. 61.

²² K. Bühler, tr. it. *Teoria del linguaggio. La funzione rappresentativa del linguaggio*, Roma, Armando Editore, 1983.

²³ J. Habermas, tr. it. *Per la critica della teoria del significato*, in Id., *NMD*, cit., p. 104.

²⁴ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 382-383.

nett e Schiffer) per cui è fondamentale ‘ciò che il parlante in una data situazione intende dire’, la ‘teoria dell’uso del significato’ (inaugurata dal-l’ultimo Wittgenstein) volta a dimostrare come le espressioni linguistiche compiano delle funzioni; e la ‘semantica formale’ (da G. Frege al primo Wittgenstein fino a M. Dummett) interessata a ‘ciò che si dice’ (al significato letterale dell’espressione linguistica) esaminando sotto quali condizioni una proposizione può essere ritenuta ‘vera’.²⁵ Al contempo, esso suggerisce l’unilateralità di tali approcci: «L’interpretazione dello *schema bühleriano delle funzioni* in chiave di *teoria della validità*, offre una via di uscita dalle difficoltà della *teoria degli atti linguistici*, rendendo giustizia a tutti e tre gli aspetti dell’*intendersi/con un altro/su qualcosa*. Essa accoglie in sé il contenuto di verità della *teoria del significato secondo l’uso* superando nel contempo la specifica unilateralità della *semantica intenzionalistica* e di quella *formale*».²⁶

Emerge un’infrastruttura delle ‘azioni linguistiche’ costituita dai ‘riferimenti alla realtà’ degli enunciati grammaticali. Più precisamente, alla ‘realtà esterna’ per il mondo degli oggetti e degli eventi, alla ‘realtà sociale’ per il mondo sociale dei valori e delle norme e alla ‘realtà interna’ per il mondo dei vissuti del parlante: «Il parlante, quando dice qualche cosa entro un contesto quotidiano, non si riferisce soltanto a qualcosa nel mondo oggettivo (inteso come l’insieme di ciò che accade o potrebbe accadere), bensì anche a qualcosa nel mondo sociale (come insieme di relazioni interpersonali regolate legittimamente) e a qualche cosa nel proprio mondo soggettivo (come insieme di esperienze vissute manifestabili, alle quali egli ha un accesso privilegiato). In questa maniera la *triplice connessione* tra manifestazione e mondo si presenta *intentio recta*, cioè dalle prospettive del parlante e dell’uditore».²⁷

La ‘categoria del mondo vitale’ ha uno statuto diverso rispetto ai ‘concetti formali di mondo’, in quanto se per quest’ultimi gli interlocutori possono individuare i ‘referenti’ delle azioni linguistiche – gli oggetti o eventi, le norme sociali e i vissuti interiori –, per contro, il ‘mondo vitale’ non consente operazioni analoghe: «con il suo aiuto parlante ed ascoltatore non possono far riferimento a qualcosa come *qualcosa di intersoggettivo*. In quanto interpreti appartengono essi stessi, con le loro azioni linguistiche, al mondo vitale, ma non possono rapportarsi a qualcosa nel *mondo vitale* alla stessa stregua in cui si rapportano a *fatti, norme o esperienze vissute*».²⁸ Se il concetto di ‘mondo vitale’ è ‘costitutivo dell’intendersi’ in quanto tale – secondo Habermas, si può concepire il ‘mondo vitale’ come il luogo trascendentale in cui parlante e a-

²⁵ J. Habermas, tr. it. *Per la critica della teoria del significato*, in Id., *NMD*, cit., p. 111.

²⁶ *Ivi*, p. 121.

²⁷ J. Habermas, tr. it. *Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti*, in Id., *MB*, cit., p. 29.

²⁸ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 714.

scoltatore si incontrano –, la ‘supposizione’ dei ‘concetti formali’ è un ‘sistema di riferimento’ per ‘ciò su cui è possibile intendersi su qualcosa’.²⁹

Sulla scorta della psicologia dello sviluppo, Habermas aveva ricondotto il ‘concetto di competenza’ alla capacità generalizzata di risolvere determinate classi di problemi ‘empirico-analitici’, ‘pratico-morali’ e ‘pratico-espressivi’. Le competenze presumono l’apprendimento graduale a ‘differenziare’ dallo sfondo ‘intuitivamente presente’ e ‘assolutamente certo’ del mondo della vita dei ‘concetti formali’: a) il ‘mondo oggettivo’ che si può percepire e manipolare, b) il ‘mondo sociale’ regolato da norme obbliganti che si può seguire o violare e c) il ‘mondo interiore’ delle esperienze vissute privilegiatamente accessibili da manifestare o reprimere.³⁰ I ‘concetti formali di mondo’ sono delle ‘idealizzazioni’ radicate nelle competenze socio-cognitive di cui i soggetti dispongono pre-riflessivamente nella forma di sapere implicito.

Il ‘sistema delle prospettive sul mondo’ è un ‘quadro pragmatico-formale’ la cui genesi sarà ricostruita nello studio degli sviluppi ontogenetici e filogenetici delle competenze dei soggetti e della specie. Tuttavia, nella discussione sulla lettura che I.C. Jarvie (1972)³¹ ha svolto della ‘teoria dei tre mondi’ di Popper, Habermas indicherà che la costituzione di ‘tre ambiti oggettuali’ del discorso non va intesa dal ‘punto di vista ontologico’ ma da quello ‘formale’ in relazione ai ‘sistemi di riferimento’ degli interlocutori: «i concetti dei tre mondi servono da sistema di coordinate, supposto comune, nel quale i contesti situazionali possono essere ordinati in modo che si raggiunga l’intesa su ciò che i partecipanti possono trattare di volta in volta come fatto e come norma valida oppure come esperienza vissuta soggettiva».³²

Come noto, per ogni ‘relazione attore-mondo’ vi è una rispettiva ‘istanza di validità’: a) una ‘pretesa di verità fattuale’ rispetto al ‘mondo oggettivo’ nel ‘sapere cognitivo-strumentale’; b) una ‘pretesa di giustizia normativa’ rispetto al ‘mondo sociale’ nel sapere ‘pratico-morale’; c) una ‘pretesa di autenticità identitaria’ rispetto al ‘mondo soggettivo’ nel ‘sapere pratico-espressivo’. Questa ricostruzione adeguata alla ‘teoria dell’argomentazione’ deve essere però riconsiderata nella trattazione del ‘sistema della cultura’.

Habermas utilizza il concetto di ‘comprensione decentrata del mondo’ di J. Piaget³³ per indicare la circostanza che, sul piano analitico, il soggetto può

²⁹ J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., p. 91.

³⁰ J. Habermas, tr. it. *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., pp. 146-147.

³¹ I.C. Jarvie, *Concepts and Society*, London, 1972; Cfr. D. Antiseri (a cura di), *Karl Popper e il mestiere di scienziato sociale*, Catanzaro, Rubettino, 2003; A. Borghini, *Sociologia di Karl Popper*, Firenze, Le Lettere, 2008.

³² J. Habermas, tr. it. *Introduzione. Approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 154.

³³ *Idibem*, pp. 134-139.

assumere molteplici atteggiamenti di fondo rispetto alle ‘componenti’ del mondo oggettivo, sociale e soggettivo e che dalla combinazione di ‘atteggiamenti di fondo’ e ‘concetti formali del mondo’ scaturiscono nove relazioni di base: «i partecipanti alla comunicazione devono necessariamente avere la competenza occorrente per *assumere*, qualora sia il caso, un *atteggiamento oggettivante* di fronte a stati di *cose esistenti*, un *atteggiamento conforme a norme* di fronte a *relazioni interpersonali* regolate legittimamente, e un *atteggiamento espressivo* di fronte alle proprie *esperienze vissute* (e per variare ancora una volta tali atteggiamenti di fronte a ciascuno dei *tre mondi*)».³⁴

(X _i ; Y _j) RELAZIONI PRAGMATICO-FORMALI		CONCETTI FORMALI DEL MONDO (Y _j)		
		Oggettivo	Sociale	Soggettivo
SISTEMA DELLE PROSPETTIVE (X _i)	Oggettivante	(X ₁ ; Y ₁)	(X ₁ ; Y ₂)	(X ₁ ; Y ₃)
	Normativo	(X ₂ ; Y ₁)	(X ₂ ; Y ₂)	(X ₂ ; Y ₃)
	Espressivo	(X ₃ ; Y ₁)	(X ₃ ; Y ₂)	(X ₃ ; Y ₃)

Tab. 1. Il quadro delle possibili relazioni pragmatico-formali

Y_j = La ‘struttura del mondo vitale’ (o ‘concetti formali del mondo’)

X_i = Il ‘sistema delle prospettive’ (o ‘atteggiamenti di fondo’)

(X₁; Y₁) = Rapporto cognitivo-strumentale con l’ambiente;

(X₂; Y₁) = Rapporto morale con l’ambiente;

(X₃; Y₁) = Rapporto estetico con l’ambiente;

(X₁; Y₂) = Relazione cognitivo-strategica con l’altro;

(X₂; Y₂) = Relazione obbligante con l’altro;

(X₃; Y₂) = Messa in scena di sé con l’altro;

(X₁; Y₃) = Rapporto oggettivistico con se stesso;

(X₂; Y₃) = Rapporto censorio con se stesso;

(X₃; Y₃) = Rapporto sensuale-spontaneo con se stesso.

Nell’ultimo capitolo vedremo come Habermas affronti il problema della ‘selezione riduttiva’ delle sfere di valore culturale nelle società moderne.

³⁴ J. Habermas, tr. it. *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., p. 147.

2. L'intreccio tra prospettive esperienziali e comunicative

Il concetto di 'comprensione decentrata del mondo' di J. Piaget (1970)³⁵ che Habermas espone nell'*Introduzione: approcci alla problematica della razionalità* della *TKH* non fa riferimento solo ai concetti formali che servono da coordinate per fare esperienza ma anche al sistema delle 'prospettive comunicative' il cui sviluppo rende possibile cognitivamente il decentramento.

Prima di affrontare questo passaggio occorre sottolineare che l'approccio ricostruttivo deriva dal tentativo di stabilire un parallelismo tra la psicologia dello sviluppo ontogenetico e la teoria dell'evoluzione sociale. Un approccio che comincia a definirsi nell'estate del 1968 durante il seminario estivo sulla teoria della socializzazione che egli tenne con U. Övermann e che si confronta con i 'programmi di ricerca' dell'ermeneutica, della fenomenologia e della filosofia del linguaggio. La teoria dell'agire comunicativo affonda, quindi, le proprie origini nell'epistemologia genetica della psicologia dello sviluppo, la quale che fornirà altresì il modello per la riformulazione della teoria dell'evoluzione sociale nella *Ricostruzione del materialismo storico*. A partire dall'ipotesi di una 'omologia' tra gli sviluppi ontogenetici degli individui e filogenetici della specie, Habermas si era convinto della necessità di ridefinire metodologicamente le scienze sociali in scienze ricostruttive attingendo non soltanto alla grammatica generativa di Chomsky ma soprattutto alle ricerche che si collocano nel solco delle scuole di Piaget e della psicoanalisi freudiana.

Ciò è attestato dal seguente brano tratto da *Teoria della società o tecnologia sociale?* (1971), in cui Habermas, in maniera ancora incerta, ripercorre il contributo che tali approcci di 'logica dello sviluppo' possono offrire alla 'logica del concetto': «Le ricostruzioni, per così dire, *intraprese orizzontalmente* di pochi *sistemi normativi antropologicamente fondamentali* (della logica, dell'apparato linguistico e del discorso, dell'interazione e dell'agire strumentale, dell'aritmetica e della misurazione), così come del concorrere di questi sistemi sia nella costituzione degli oggetti di possibile esperienza o nella produzione di situazioni di comunicazioni (discorsi) libere da esperienza e liberate dall'azione, sono però soltanto lavoro preliminare per le *teorie genetiche*. Queste hanno il compito più vasto di rendere trasparente la logica interna dello sviluppo: nella dimensione ontogenetica, l'acquisizione del linguaggio, della coscienza morale, del pensiero operativo; nella dimensione storica della specie, lo sviluppo delle forze produttive e le modificazioni storiche del quadro istituzionale connesse con il mutamento strutturale delle immagini del mondo e dello sviluppo dei sistemi morali. I tentativi di ricostruzione intrapresi per così dire verticalmente (i cui esempi più noti sono stati dati da Marx,

³⁵ J. Piaget, tr. it. *L'epistemologia genetica*, Bari, Laterza, 1971.

Freud, Piaget e Chomsky) sono le teorie che, per dirla hegelianamente, devono presupporre la logica del concetto, cioè la ricostruzione dei sistemi normativi astratti, per poter chiarire, per parte loro, la logica dello sviluppo, quindi le necessarie sequenze della crescita, dell'acquisizione o dell'affermazione di quei sistemi normativi in condizioni empiriche».³⁶

Sia la teoria della socializzazione che la teoria dell'evoluzione sociale richiedono l'esplicazione del 'meccanismo evolutivo' e la ricostruzione della 'logica di sviluppo' esaminando i 'livelli di apprendimento' che gli individui raggiungono gradualmente lungo 'stadi di sviluppo gerarchicamente ordinati'. In questa sede non è possibile esporre la ricostruzione della genesi e dello sviluppo delle competenze cognitive, morali, espressive che Habermas ha formulato nei suoi scritti. In essi si cerca di dimostrare come durante lo sviluppo filogenetico, al livello di specie umana, e lo sviluppo ontogenetico, al livello individuale, il 'sistema delle prospettive sul mondo' venga ad intrecciarsi con il 'sistema dei ruoli comunicativi' del 'parlante', del 'destinatario' e dell' 'astante', ai quali corrispondono le 'prospettive dei partecipanti' ('prima' e 'seconda persona') e la 'prospettiva dell'osservatore' ('terza persona') dalla quale la 'relazione io-tu' può essere non solo 'esteriorizzata' ma anche 'oggettivata' e 'interiorizzata' nelle strutture della personalità.

<i>PRIMA INFANZIA</i>	<i>INFANZIA</i>	<i>ADOLESCENZA</i>
Coordinamento delle prospettive dei partecipanti (relazioni io-tu)	Coordinamento delle prospettive dell'osservatore e del partecipante (relazioni io-alter)	Integrazione fra le prospettive dei parlanti e le prospettive sul mondo

Tab. 2. Struttura prospettica delle prospettive dei parlanti

Da tale ricostruzione risulta che il 'sistema delle prospettive dei parlanti' – 'comprendente' e 'oggettivante' – è intrecciato con il 'sistema di prospettive sul mondo' in modo che i soggetti si possano 'intendere fra loro su qualche cosa' nel 'mondo oggettivo', nel 'mondo sociale' e nel 'mondo soggettivo'. È un processo in cui il meccanismo di 'assunzione dell'atteggiamento dell'altro' produce i suoi effetti nelle 'relazioni io-tu' e nelle 'relazioni io-alter', dapprima, solo nella genesi delle 'convenzioni simboliche' o 'semantiche' e, poi, nella formazione dell' 'ordinamento normativo' e delle 'identità personali': «In tal modo si dà per Piaget un'evoluzione cognitiva in un senso più lato, intesa non soltanto come costruzione di un universo esterno, ma come costruzione di un sistema di riferimento al fine di delimitare *contemporaneamente* il

³⁶ J. Habermas, tr. it. *Teoria della società o tecnologia sociale?*, in J. Habermas – N. Luhmann, TGS, cit., p. 117n.

mondo oggettivo e sociale da quello soggettivo. Evoluzione cognitiva significa in generale il *decentramento* di una *comprensione del mondo plasmata in modo egocentrico*. Soltanto a mano a mano che viene differenziato il sistema formale di riferimento dei tre mondi, si può formare un concetto riflessivo di mondo e guadagnare l'accesso a quest'ultimo attraverso il *medium* di comuni sforzi interpretativi nel concordare cooperativamente definizioni della situazione. Il concetto di mondo soggettivo ci consente di delimitare dal mondo esterno non soltanto il proprio mondo interno, ma anche i mondi soggettivi degli altri. *Ego* può riflettere come determinati fatti (ciò che egli ritiene uno stato di fatto esistente nel mondo oggettivo) o determinate attese normative (ciò che egli ritiene un patrimonio legittimo del comune mondo sociale) si configurino dalla prospettiva di un *Alter*, cioè in quanto parte del mondo soggettivo di quest'ultimo. *Ego* può inoltre considerare che *Alter* dal canto suo rifletta come ciò che egli ritiene stati di fatto esistenti e norme vigenti si configurino nella prospettiva di *Ego*, cioè in quanto parte del mondo soggettivo di *Ego*. Ora, i mondi soggettivi dei partecipanti potrebbero fungere da specchio in cui si riflettono spesso a piacimento l'oggettivo, il normativo, il soggettivo altro. Ma i concetti formali di mondo hanno proprio la funzione di impedire che i patrimoni di comunanze si dissolvano nella fuga di soggettività riflettentisi iterativamente l'una sull'altra; essi consentono di assumere in comune la prospettiva di un terzo o di un non-partecipante». ³⁷ Per una disamina più approfondita sul tema rimando il lettore a un mio precedente saggio. ³⁸

Dopo aver accennato alla formazione evolutiva dei concetti che permettono di parlare degli oggetti fisici e degli oggetti simbolici in termini di 'referenza empirica' dei giudizi, rimane da discutere il nesso tra l'approccio pragmatico-formale delle scienze ricostruttive e la teoria dell'argomentazione in cui Habermas formula i 'presupposti pragmatici del discorrere'. Ma prima occorre descrivere il 'passaggio dall'agire comunicativo al discorso'.

3. La riflessività: dall'agire comunicativo al discorso

All'interno del mondo della vita, i soggetti attuano i processi di intesa attraverso cui concordano, in modo 'fattuale' e 'autoevidente', i significati delle situazioni nelle quali si trovano quotidianamente ad agire in comune. Habermas ha evidenziato come gli attori sociali siano animati da una 'fiducia ingenua' nei confronti delle 'convinzioni pre-riflessive' assunte nel 'contesto cul-

³⁷ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 137-138.

³⁸ Cfr. L. Corchia, *La ricostruzione dello sviluppo ontogenetico*, in Id., *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas*, cit., pp. 57-144.

turale' della loro *Lebenswelt*: «La maggior parte di ciò che viene detto nella prassi comunicativa quotidiana resta aproblematico, sfugge cioè alla critica e alla pressione della sorpresa derivata dalle esperienze critiche, poiché vive sull'anticipazione della validità di certezze che vengono previamente acconsentite, per l'appunto delle *certezze del mondo della vita*».³⁹ Le 'conversazioni quotidiane' poggiano sull'implicita fiducia nel 'sapere linguistico' e nel 'sapere comune' del mondo della vita posseduta, senza riserve, tanto dai 'profani' quanto dagli 'esperti'. Se la possibilità degli interlocutori di rendere accettabili le reciproche interpretazioni tramite 'atti linguistici' risiede nel riconoscimento della pretesa di validità che la 'componente illocutiva' di un'espressione inevitabilmente avanza e immanentemente contiene, tale riconoscimento è assicurato, solitamente, al livello della normale 'interpretazione linguistica' [*Rede*]. L'insieme delle convinzioni diffuse e degli schemi cognitivi costituenti il mondo della vita dagli attori sociali fornisce la riserva di sapere condiviso con cui, volta per volta, sono tematizzate e interpretate le particolari situazioni.⁴⁰ Nelle prestazioni interpretative quotidiane si rinnova la 'struttura reticolare' dei processi di intesa attraverso cui si riproduce quel mondo della vita che, al contempo, li rende possibili.⁴¹ In tal senso, la 'riproduzione simbolica' del mondo vitale nella dimensione semantica dei significati contenuti nella tradizione culturale si compie tramite un processo circolare che lega il mondo della vita e l'agire comunicativo in modo tale che «la riproduzione del mondo della vita si nutre dei *contributi* dell'agire comunicativo, mentre questo a sua volta dipende dalle *risorse del mondo della vita*».⁴²

Se il sapere linguistico rimane sullo 'sfondo', il 'sapere contestuale', per contro, cade facilmente nel 'vortice della problematizzazione'. Gli interlocutori definendo la 'situazione d'azione' e trattando un 'tema' richiamano implicitamente alla mente certe attese su ciò che appare come triviale o sorprendente, informativo o non credibile. Non appena l' 'orizzonte situazionale' o il 'tema' si 'spostano di poco' emerge la relatività delle pre-cognizioni comuni espresse nelle conversazioni. Questa problematizzazione di cui non disponiamo 'di punto in bianco' scaturisce in seguito alla comparsa 'fattuale' e 'oggettiva' di problemi pragmatici che sovvertono le implicite certezze.⁴³

³⁹ J. Habermas, tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., p. 86.

⁴⁰ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 730.

⁴¹ J. Habermas, tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., p. 92.

⁴² J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 724.

⁴³ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 454-455.

Come vedremo nell'esame dei fattori che causano la 'dinamica culturale', all'origine di ogni nuova forma di sapere, sia in termini quantitativi che qualitativi, si può individuare una sfida ambientale che il precedente quadro culturale non è in grado di risolvere con i propri modelli. In tali 'crisi d'orientamento' nelle relative discussioni è possibile affrontare il 'rischio del dissenso' con meccanismi di difesa simili alle resistenze intrapsichiche dell'io, quali la rimozione e il dislocamento del fatto problematico, oppure 'mettere totalmente in libertà' la comunicazione ricercando nuovi 'processi d'intesa'.⁴⁴

Fin dal saggio *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa* (1971)⁴⁵, egli distingue tra l' 'agire comunicativo' e il 'discorso' – una distinzione che nei saggi della raccolta *Verità e giustificazione* (1996-99) è espressa con i termini 'agire comunicativo debole', assicurato dalla comprensione e dall'intesa implicite, e 'agire comunicativo forte', orientato all'accordo su pretese di validità esplicitate nelle argomentazioni.⁴⁶

<i>AGIRE COMUNICATIVO</i>	
<i>Agire Comunicativo debole</i>	<i>Agire Comunicativo forte</i>
<i>Orientato alla comprensione e intesa</i> <i>(Agire pre-riflessivo)</i>	<i>Orientato all'accordo</i> <i>(Discorso)</i>

Tab. 3. L'articolazione dell'agire comunicativo

In *La filosofia ermeneutica e la filosofia analitica* (1999), Habermas ribadisce la distinzione fondamentale tra l' 'agire comunicativo' e il 'discorso': «La comunicazione mirante all'intesa, che ha per sua natura carattere discorsivo, è in sé differenziata secondo i piani del *discorso* e dell'*agire*. Non appena le pretese di validità, ingenuamente sollevate nell'*agire comunicativo*, e più o meno ovvie nel contesto di un comune mondo della vita, vengono problematizzate e fatte oggetto di una controversia condotta con ragioni, gli interessati (in maniera per quanto si voglia rudimentale) trapassano dall'agire comunicativo a un'altra forma di comunicazione, ossia a una prassi argomentativa in cui desiderano convincersi reciprocamente, ma anche apprendere l'uno dall'altro. Nell'ambito delle premesse comunicative di un simile *discorso razionale*, opinioni che fino ad allora facevano parte dello sfondo non pro-

⁴⁴ J. Habermas, tr. it. *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra i fatti e le norme*, in Id., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (FuG), Milano, Guerini e Associati, 1996, p. 47.

⁴⁵ J. Habermas, tr. it. *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, in J. Habermas – N. Luhmann, *TGS*, cit., pp. 76-81.

⁴⁶ J. Habermas, tr. it. *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *WuR*, cit., p. 123.

blematico del *mondo della vita* vengono verificate quanto alla loro validità». ⁴⁷

L'orientamento verso la comprensione e l'intesa dell' 'agire comunicativo' presuppone 'sin dall'inizio', la possibilità che i dissensi siano composti adducendo ragioni. Su questa base possono svilupparsi delle 'forme istituzionalizzate del parlare argomentativo' in cui le 'pretese di validità' affermate o negate – 'normalmente' avanzate in modo ingenuo – sono 'tematizzate' in quanto delle 'pretese di validità controverse e discusse' in modo ipotetico. ⁴⁸

Descrivendo la 'multidimensionalità del mondo sociale', A. Schütz aveva ben connotato il mutamento dell' 'atteggiamento naturale' con il concetto di 'province finite di significato'. ⁴⁹ Nella rilettura fenomenologica dell'opera di W. James, egli ha mutato il problema della 'credenza della realtà' in quello degli specifici stili cognitivi dell'esperienza. La 'finitezza' indica la 'coerenza interna' e l'impossibilità di tradurre 'direttamente' l'esperienza di una provincia nello 'stile cognitivo' di un'altra provincia, senza mutarne il significato. Ogni 'provincia' ha una specifica 'apertura al mondo', una forma di socialità, una forma prevalente di spontaneità, una modalità di percezione del proprio sé, una prospettiva temporale, ecc. Sebbene il numero delle province sia 'infinito' – vi figurano, ad esempio, il mondo della vita quotidiana, il mondo dei sogni, i mondi fantastici, il mondo dell'arte, il mondo della morale, il mondo dei giochi dei bambini, il mondo dei malati di mente, il mondo della scienza – Habermas si interessa soltanto alla relazione tra il 'sapere del mondo quotidiano' e il 'sapere discorsivo' che viene elaborato e discusso dagli interlocutori in modo riflessivo. In ogni modo, nel passaggio di 'province finite di significato' – 'dall'agire comunicativo al discorso' – il mutamento di atteggiamento è segnato, all'interno della stessa persona, da una tale discontinuità – 'un salto' – che Schütz parla a tale proposito di 'grandi trascendenze'. Infatti, mentre nell' 'atteggiamento naturale' della vita quotidiana i soggetti non vivono quasi mai in modo fallibilista, nell' 'atteggiamento riflessivo' vale la massima che 'ogni sapere è un errare'.

La differenza tra l' 'agire comunicativo' e il 'discorso' separa ciò che è ingenuamente ritenuto come valido e le asserzioni ipotetiche, la cui controversa

⁴⁷ J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., pp. 90-91.

⁴⁸ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., p. 645.

⁴⁹ A. Schütz, tr. it. *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna, Il Mulino, 1974; Cfr. L. Muzzetto, *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, Milano, FrancoAngeli, 1997; R. Venturini, *Alfred Schütz e le province finite di significato*, Pisa, Edizioni ETS, Working paper del DSS, Università degli Studi di Pisa, V, 10, 2001; I. Possenti (a cura di), *Williams James, Alfred Schütz. Le realtà multiple e altri scritti*, Pisa, Edizioni ETS, 2005; F. Sacchetti, *Uno nel molteplice. Alfred Schütz e l'identità del Sé*, Pisa, Plus – Pisa University Press, 2007; C. Damari, *La percezione della realtà in Alfred Schütz ed Erving Goffman. Un problema di frames*, Pisa, Plus – Pisa University Press, 2008; Id., *Dinamiche del significato. Sentieri per il ritorno da Schütz a Weber*, Firenze, Edizioni Le Lettere, 2009.

validità si misura nella competizione dei migliori argomenti ‘pro’ o ‘contro’; una prassi istituzionalizzata compiutamente nelle argomentazioni.⁵⁰ In esse, infatti, si tematizzano espressamente rivendicazioni di validità riguardo alle quali nella prassi comunicativa quotidiana, si aveva una fiducia implicita. Una volta che si avvia un’argomentazione, i partecipanti assumono, un atteggiamento ipotetico verso le controverse rivendicazioni di validità.⁵¹ L’argomentazione su temi’ è, quindi, un ‘tipo di interazione’ in cui i processi di comprensione e di intesa si staccano dalla funzione performativa del ‘coordinamento delle azioni’ e/o dalla funzione espressiva dell’‘esternazione di intenzioni’ e si autonomizzano al fine specifico della comunicazione.⁵²

4. La teoria dell’argomentazione

La necessità di una teoria dell’argomentazione si giustifica per la rilevanza degli interrogativi che è chiamata a risolvere in merito alla validità del ‘sapere del mondo’. Nell’*Introduzione. Approcci alla problematica della razionalità* in *TKH* (1981), Habermas enumera alcune delle domande a cui rispondere: «come pretese di verità divenute problematiche possono essere sostenute con buone ragioni? Come dal canto loro le ragioni possono essere criticate? Che cosa rende alcuni argomenti, e quindi le ragioni che sono riferite in misura rilevante a pretese di validità, più forti o più deboli di altri argomenti?».⁵³

Come attesta l’interesse della letteratura critica, soprattutto in ambito filosofico, la teoria dell’argomentazione è una delle sezioni dell’opera di Habermas di maggior pregio. È nel contesto di tale disamina che il nostro Autore imposta il problema della ‘validità del sapere’ e definisce il quadro concettuale di riferimento della teoria della cultura, almeno in merito alle ‘forme del sapere specialistico’. Non senza alcune ambiguità e contraddizioni, dai primi anni ’70, egli ha continuamente rielaborato la loro ‘articolazione interna’ ed ha ridiscusso i ‘criteri di fondazione’ delle rispettive ‘pretese di validità’.

Forniremo uno sguardo sommario sulla teoria dell’argomentazione senza, peraltro, entrare nel merito delle sue riflessioni sui discorsi teoretici, morali, giuridici, politici, etici, ecc. Prima, però, occorre rilevare una difficoltà interpretativa che deriva dalla sua collocazione all’interno nell’opera di Habermas.

⁵⁰ J. Habermas, tr. it. *Verità e giustificazione. Sulla svolta linguistica di Richard Rorty*, in Id. *WuR*, cit., p. 247.

⁵¹ J. Habermas, tr. it. *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., p. 134.

⁵² J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., p. 444.

⁵³ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit. p. 82.

Nel saggio *Discorso e verità* (1973), egli affermava che la ‘logica dell’argomentazione’ si differenzia tanto dalla ‘logica trascendentale sulle categorie’ quanto dalla ‘logica formale sulle proposizioni’. Per un verso, la ‘logica dell’argomentazione’ non si occuperebbe di ricercare i ‘concetti fondamentali’ rilevanti per la ‘costituzione di oggetti di possibile esperienza’, sebbene, come oramai è chiaro, le ‘riflessioni quasi-trascendentali’ della ‘pragmatica linguistica’ costituiscono il fondamento dell’articolazione interna della ‘teoria dell’argomentazione’. Per altro verso, essa si differenzerebbe dalla ‘logica delle proposizioni’ poiché la ‘giustificazione degli argomenti’ richiede criteri differenti rispetto a quelli adottati per la creazione e la trasformazione di ‘catene di proposizioni’ con ‘valori di validità costanti’ – per le quali il passaggio da una proposizione all’altra deve essere giustificato tramite un ‘collegamento logico-assertivo’ o ‘logico-modale’ (la ‘necessità logica’) – e per la definizione ipotetica e il controllo di ‘catene di proposizioni’ con ‘valori di validità variabili’ – per le quali si fa riferimento, ‘realisticamente’, alla base dell’esperienza fattuale (l’‘evidenza empirica’).⁵⁴ Ancora all’inizio degli anni ‘80, Habermas introduce la *Teoria* con un lungo *Excursus sulla teoria dell’argomentazione* – interno alla ‘problematica della razionalità’ – premettendo che la ‘teoria dell’agire comunicativo’ si colloca tra i tentativi di elaborare una ‘logica informale’ – ‘argomentativa’ – che ‘vada oltre’ e ‘completi’, la ‘logica formale’ – deduttiva e induttiva – attraverso la trattazione degli ‘standard di razionalità’ nelle diverse sfere del conoscere e del discorrere.⁵⁵

La critica alla tesi che gli approcci logico-deduttivi e logico-induttivi siano sufficienti a ‘formulare tutte, o almeno, le principali forme di argomento legittimo’ non mi sembra, peraltro, che sia collocata nel contesto giusto. Infatti, essa dovrebbe essere posta all’interno della ‘teoria degli atti linguistici’ e non già nella ‘teoria dell’argomentazione’. Nonostante tale distinzione sia presente dalle *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, Habermas sembra non tenerne conto quando scrive che «la logica dell’argomentazione non si riferisce, come quella formale, a nessi consequenziali fra unità semantiche (proposizioni), bensì a relazioni interne, anche non deduttive, fra unità pragmatiche (azioni linguistiche), di cui si compongono gli argomenti. Talvolta essa appare sotto il nome di una *logica informale*».⁵⁶ La confusione tra ‘atti linguistici’ e ‘argomentazioni’ si ripropone, ancora, in un brano in cui Habermas ribadisce che «il passaggio tra queste *unità pragmatiche del discorso* non può essere fondato esclusivamente in *maniera logica* (infatti, non si tratta di asserzioni bensì di *espressioni*, cioè di affermazio-

⁵⁴ J. Habermas, tr. it. *Discorso e verità*, in Id., *LWS*², cit., pp. 321-322.

⁵⁵ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH*, cit. p. 80.

⁵⁶ *Ivi*, p. 81.

ni, e di spiegazioni, di imperativi, oppure di valutazioni e di giustificazioni); non può essere neppure fondata *empiricamente* (infatti, le unità pragmatiche del discorso hanno già interpretato il loro specifico riferimento con la realtà, mentre le *proposizioni* debbono ancora essere poste in riferimento alla realtà». ⁵⁷

Se si vuole apprezzare la teoria dell'argomentazione, occorre aver presente che tale confusione tra i livelli analisi si deve al tentativo di svincolare la 'validità degli argomenti' dai 'criteri' dell' 'evidenza empirica' e della 'coerenza logica', ricollocando le 'argomentazioni' nello spazio intersoggettivo del 'consenso', o più precisamente del 'consenso fondato su ragioni'. La riflessione epistemica di Habermas riguarda il 'processo' in cui si 'sceglono gli argomenti' in base a condizioni di validità, e non già l'esame della loro 'struttura formale'. Ma, nella sua presentazione, l'analisi risente di una confusione tra l' 'agire comunicativo' e il 'discorso' che si ritrova nella relazione tra le loro espressioni – le 'azioni linguistiche' e gli 'argomenti' e, quindi, anche tra la 'teoria degli atti linguistici' e la 'teoria dell'argomentazione'. Se è vero che il 'discorso' è una specie di 'agire comunicativo' così come gli 'argomenti' sono una specie di 'azioni linguistiche', il discorso e gli argomenti rientrano in quei 'modi d'uso del linguaggio' orientati all' 'intesa' e all' 'accordo' che sospendono lo sfondo della vita quotidiana e tematizzano pretese di validità attraverso delle proposizioni che si connettono tra loro in argomenti, anch'esse, tramite 'regole inferenziali' – deduttive, induttive (e abduttive).

Questo è il senso di una differenza tra l' 'agire comunicativo debole' e l' 'agire comunicativo forte' – introdotta riguardo al passaggio dall' 'agire comunicativo al discorso' – e, 'riflessivamente', volta a far emergere quelle regole argomentative già studiate da Peirce. ⁵⁸ Altrimenti non vi sarebbe differenza tra atteggiamenti 'naturali' e 'riflessivi'. Se non si intende unilateralizzare il solo aspetto della 'giustificazione discorsiva' non si può stabilire un distacco dalla 'logica delle proposizioni'. La preoccupazione di Habermas è che non si rimuova il 'nesso processuale' tra la 'validità dei singoli argomenti' e le 'condizioni formali' richieste nelle argomentazioni. Ciò, peraltro, sembra condurlo a sovrastimare la specificità della 'teoria argomentativa'.

Questa è un'ambiguità tra i livelli di analisi che emerge, spesso, nei suoi scritti ma che egli risolve, nel senso indicato, elaborando le teorie della verità, della giustizia, della veridicità, del gusto, ecc. nelle quali, infatti, si trovano discusse sia la 'fondazione' che l' 'applicazione' delle 'regole inferenziali'.

Svolta questa precisazione ci possiamo adesso soffermare su alcuni 'aspetti generali' delle argomentazioni mettendo in evidenza gli 'elementi comuni'. È opportuno ricordare che, nonostante nella discussione approfondita dei dif-

⁵⁷ J. Habermas, tr. it. *Discorso e verità*, in Id., *LWS*², cit., p. 322.

⁵⁸ J. Habermas, tr. it. *L'autoriflessione delle scienze della natura: la critica pragmatica del senso*, in Id., *EF*³, cit., pp. 113-142.

ferenti tipi di discorsi Habermas abbia rilevato significative differenze, la differenziazione degli oggetti dell'esperienza non rappresenta una fondata obiezione contro l'unità dell'argomentazione, la quale « è conciliabile con una costituzione differenziale di senso degli ambiti oggettuali. In tutte le scienze l'argomentazione sottostà alle *medesime* condizioni della soddisfazione discorsiva delle *pretese di verità*». ⁵⁹ Questi 'piani di astrazione' – il cui studio viene ricondotto rispettivamente alle tre discipline del 'canone aristotelico': 'dialettica', 'logica' e 'retorica' – sono analizzati in mondo complementare, facendo emergere tre corrispondenti 'strutture generali': le 'strutture di una competizione ritualizzata per gli argomenti migliori (le procedure), le 'strutture che determinano la costruzione dei singoli argomenti e le loro relazioni' (i prodotti), e le 'strutture di una situazione linguistica ideale' (i processi). ⁶⁰

4.1. Argomentazione come procedura: la competizione delle ragioni

La 'comprensione' dei linguaggi non riguarda solo l'apertura dei loro orizzonti di senso ma anche la funzione di guida nella comunicazione su specifiche 'pretese di validità' all'interno di una 'prassi' che sottopone continuamente il 'senso già dato' a 'prove di conferma'. Habermas precisa che i soggetti si trovano già sempre in un 'mondo linguisticamente strutturato ed aperto' e fruiscono delle 'connessioni di senso grammaticalmente anticipate'. In tal senso, il linguaggio è 'qualcosa di precedente e di oggettivo' nei confronti dei soggetti. È, dunque, la 'struttura che conforma le condizioni di possibilità'. Per altro verso il mondo della vita, linguisticamente strutturato, trova la propria consistenza nella 'prassi rivolta all'intesa' di una comunità linguistica in cui il consenso dipende dalle prese di posizione – sì/no – dei partecipanti – nello spazio e nel tempo – nei confronti di pretese di validità criticabili. ⁶¹

Dall' 'orizzonte interpretativo del mondo vitale' i soggetti possono avanzare reciprocamente la 'pretesa' che le loro espressioni si armonizzino con il mondo 'oggettivo', 'sociale', 'soggettivo', verso il quale avanzano e confer-

⁵⁹ J. Habermas, tr. it. *Poscritto del 1973*, in Id., *EI*³, cit., p. 315.

⁶⁰ «L'intuizione fondamentale che noi colleghiamo alle argomentazioni si può contrassegnare, sotto l'aspetto del processo, nel modo più adeguato con l'intenzione di convincere un *uditorio universale* e di conseguire il consenso generale per un'espressione. Sotto l'aspetto *procedurale* si può contrassegnare con l'intenzione di porre fine alla controversia sulle ipotetiche pretese di validità con un'*intesa motivata razionalmente*; sotto l'aspetto del prodotto si può contrassegnare con l'intenzione di fondare o di *soddisfare* con argomenti una pretesa di validità. È interessante tuttavia che nel tentativo di analizzare i *concetti fondamentali di consenso di un uditorio universale, conseguimento di un'intesa motivata razionalmente, soddisfacimento discorsivo di una pretesa di validità*, risultati che la separazione dei tre piani analitici non può essere mantenuta» [J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 84-85].

⁶¹ J. Habermas, tr. it. *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *NMD*, cit., p. 47.

mano aspettative di consenso. Ma il ‘sapere esplicito’ può svolgere il ‘ruolo di soppressione dei disturbi di certezze divenute problematiche solo se la comunità linguistica, in forza dell’accordo raggiunto discorsivamente, può accettare come ‘razionali’ le affermazioni proposte.⁶² Per qualificare come tale un’opinione è necessario che, nel «contesto di giustificazione dato, essa possa essere, con buoni motivi, accettata e ritenuta valida».⁶³ È nel riconoscimento della ragionevolezza di tali ‘motivi’ che si ‘rispecchia’ la ‘forza intersoggettivamente vincolante’ del discorso su ‘qualcosa’ degli ‘oggetti di esperienza’.⁶⁴

La situazione in cui almeno due soggetti confrontano i reciproci argomenti su ‘qualcosa sul mondo’ non si presenta solo nelle discussioni degli ‘specialisti’. Anche nelle interazioni quotidiane è all’opera una prassi comunicativa che «sullo sfondo di un mondo vitale è volta al conseguimento, al mantenimento e al rinnovamento del consenso e precisamente di un consenso basato sul riconoscimento intersoggettivo di pretese di validità criticabili».⁶⁵ La razionalità intrinseca alla prassi comunicativa rimanda alla prassi argomentativa quale ‘istanza di ricorso’ che consente di ottenere con altri mezzi l’intesa.⁶⁶ Qualora un dissenso non possa essere composto preriflessivamente nelle *routine* quotidiane – e assunto che esso non sia eliminato con l’impiego immediato o strategico della violenza e dell’inganno – si ricorre all’argomentazione.

L’argomentazione è disciplinata in modo specifico: «il processo discorsivo di intesa è regolato nella forma di una divisione cooperativa del lavoro fra proponente ed opponente in modo tale che i partecipanti: – tematizzano una pretesa di validità divenuta problematica e – liberati dall’assillo dell’azione e dell’esperienze, in atteggiamento ipotetico – verificano con ragioni, e solo con esse, se la pretesa sostenuta dal proponente regge a buon diritto o no».⁶⁷

La ‘logica criticista’ – sostenuta, in diverse versioni da K. Popper fino ad T.W. Adorno – presuppone, inoltre, l’idea che la ‘conoscenza attendibile’ sia desumibile solo tramite la ‘negazione di enunciati’: «L’ascoltatore può essere vincolato dalle offerte di atti linguistici poiché non le può respingere a piacere, bensì le può soltanto negare, vale a dire rifiutare in base a ragioni».⁶⁸ Questo ‘convincimento metodico’ implica che si raggiunge un accordo solamente in ragione delle ‘prese di posizione sì/no’ con le quali un destinatario accetta

⁶² J. Habermas, tr. it. *Verità e giustificazione. Sulla svolta linguistica di Richard Rorty*, in Id., *WuR*, cit., p. 248.

⁶³ J. Habermas, tr. it. *Razionalità dell’intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *WuR*, cit., p. 102.

⁶⁴ J. Habermas, tr. it. *Poscritto del 1973*, in Id., *EF*, cit., p. 307.

⁶⁵ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit. p. 73.

⁶⁶ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit. p. 73.

⁶⁷ *Ivi*, p. 83.

⁶⁸ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., p. 645.

oppure respinge le pretese di validità avanzate, con i propri argomenti, dal parlante.⁶⁹ Le argomentazioni hanno la forma di una ‘competizione’ per i migliori argomenti – ‘pro’ o ‘contro’ delle ‘pretese di validità controverse’.⁷⁰ Più precisamente, esse costituiscono una ‘procedura’ che può essere raffigurata come una ‘competizione ritualizzata’ per gli ‘argomenti migliori’ al fine di porre fine tramite un’‘intesa motivata razionalmente’ alle ‘controversie’ sulle ‘pretese di validità’ avanzate dagli interlocutori. Un presupposto indispensabile di ogni argomentazione, secondo Habermas, è che le pretese di validità non siano più problematizzate ‘monologicamente’ (in ‘foro interno’) bensì tematizzate e giustificate ‘intersoggettivamente’ (in ‘pubblico foro’).⁷¹

Nel saggio *Da Kant a Hegel. Sulla pragmatica linguistica di Robert Brandom* (1999), egli descrive la competizione argomentativa riprendendo dal filosofo statunitense l’immagine dello *scorekeeping*: «La prassi discorsiva consiste, nel caso fondamentale, in uno *scambio di affermazioni*, domande e risposte che i partner si attribuiscono reciprocamente e giudicano in vista di possibili ragioni, uno scambio dove ciascuno, dalla sua visuale, tiene la contabilità su chi aveva il diritto di quali atti linguistici, su chi ha accettato in buona fede quali affermazioni da chi altro – e infine su chi, con pretese di validità non riscattate discorsivamente, ha scoperto il conto di credibilità generalmente concesso, screditandosi così agli occhi dei compagni di gioco. Ogni partecipante che, con i suoi contributi, fa dei *punti* calcola contemporaneamente il *punteggio* che gli altri raggiungono con i loro contributi».⁷² La forza persuasiva di un argomento è data dalla ‘plausibilità delle ragioni’ con cui gli interlocutori cercano di ‘convincersi’ circa la validità delle rispettive pretese. È tale plausibilità che distingue il consenso ‘razionale’ e quello ‘non razionale’.

4.2. Argomentazione come prodotto: i discorsi e le critiche

L’argomentazione può essere esaminata dal punto di vista della costruzione logica dei suoi ‘prodotti’ poiché essa mira a produrre degli argomenti ‘plausibili’ e ‘convincenti’ sulla base delle loro intrinseche qualità, con cui le pretese di validità possono essere soddisfatte o respinte: «Gli argomenti sono quei mezzi con il cui aiuto si può procurare il *riconoscimento intersoggettivo*

⁶⁹ J. Habermas, tr. it. *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., pp. 145-146.

⁷⁰ J. Habermas, tr. it. *Verità e giustificazione. Sulla svolta linguistica di Richard Rorty*, in Id., *WuR*, cit., p. 247.

⁷¹ J. Habermas, tr. it., *Razionalità dell’intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *WuR*, cit., cit., pp. 109-110.

⁷² J. Habermas, tr. it. *Da Kant a Hegel. Sulla pragmatica linguistica di Robert Brandom*, in Id., *WuR*, cit., p. 138

per le pretese di validità di un proponente sollevate prima in modo ipotetico. Si può quindi trasformare l'*opinione* in *sapere*». ⁷³ Ciò è stato sin dalle origini del pensiero il primo compito della 'ragione'. Habermas ricorda che la filosofia greca, facendo valere per la prima volta le pretese del *logos*, compie con Aristotele ⁷⁴ la prima sistemazione delle forme argomentative; anche se a partire da presupposti gnoseologici che separano con troppa sicurezza il livello conoscitivo dell'*'opinione'* (*doxa*) da quello del 'sapere certo' (*episteme*). ⁷⁵

Inspiegabilmente dall'analisi dei testi di Habermas non emerge una riflessione approfondita dei problemi 'logici'. Se è pur vero che egli indica i principali esiti raggiunti nel corso degli ultimi due secoli – con l'abbandono dei presupposti metafisici della 'gnoseologia kantiana' e il passaggio dal 'paradigma positivista' a una 'epistemologia post-empirista' –, d'altro lato, non vi è uno studio si affronti, in modo compiuto, la 'struttura logica' degli argomenti. Solo un riassortimento di brani sparsi ci permette di ricostruire una visione d'insieme, peraltro, pregiudicata dalla preminenza delle riflessioni sugli enunciati delle scienze naturali rispetto a quelli con cui si formano le scienze sociali, le dottrine morali e giuridiche, e le critiche estetiche e terapeutiche.

Habermas introduce l'analisi degli 'argomenti' esaminando la proposta che S. Toulmin ha elaborato nello studio *Gli usi dell'argomentazione* (1958) ⁷⁶ – una proposta, a giudizio dello studioso tedesco, 'suscettibile di miglioramento' riguardo alla sistematizzazione delle pretese di validità ⁷⁷ ma che pre-

⁷³ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit. p. 73.

⁷⁴ Il termine 'logica' – che non è di Aristotele ma di origine stoica – si riferisce allo studio del pensiero espresso nei *lògoi* o 'discorsi' ed equivale al termine aristotelico 'analitica': il metodo di risoluzione del ragionamento nei suoi elementi costitutivi. A partire dal VI secolo d.C. il complesso degli scritti logici è stato definito *Organon* – etimologicamente lo 'strumento' (di ricerca). La logica, che non trova posto nella classificazione aristotelica delle scienze, ha la funzione prope-
deutica di indagare ed elaborare il procedimento dimostrativo o le varie modalità di ragionamento. Secondo Aristotele, quando si afferma o si nega qualcosa di qualcos'altro – quando si 'giudica' – non necessariamente siamo in presenza di 'argomentazioni'. Ciò non avviene neppure se formuliamo una serie di proposizioni 'logicamente sconnesse'. L' 'argomentazione' comprende delle proposizioni che hanno tra di loro 'determinati nessi di consequenzialità'. È noto che negli scritti che compongono l'*Organon*, dopo la trattazione dei 'termini' (*Categorie*) e delle 'proposizioni' (*Interpretazione*), Aristotele espone, negli *Analitici primi*, la struttura e i modi comuni a tutti gli argomenti coerenti o formalmente validi (il 'sillogismo'), i requisiti affinché un 'ragionamento', oltre che formalmente corretto, sia anche vero (*Analitici secondi*), gli aspetti dei ragionamenti formalmente corretti ma che, per qualche ragione, non rispondono ai requisiti di una 'dimostrazione scientifica' (il 'sillogismo dialettico') nei *Topici* e, infine, nelle *Confutazioni sofistiche*, le 'argomentazioni sofistiche'. Una volta sottratta allo sfondo metafisico, la trattazione degli argomenti costituisce ancora oggi un termine di riferimento imprescindibile per la riflessione sulla 'logica del sapere'. Cfr. Aristotele, tr. it. *Opere. Voll I-II*, Roma-Bari, Laterza, 1982.

⁷⁵ J. Habermas, tr. it. *Introduzione. A che cosa serve ancora la filosofia?*, in Id., *PPP*, cit., p. 26.

⁷⁶ S. Toulmin, tr. it. *Gli usi dell'argomentazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1975.

⁷⁷ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit. pp. 91-98.

senta tutti gli aspetti principali: «Gli argomenti possiedono una *struttura generale* che Toulmin, com'è noto, caratterizza nel modo seguente. Un argomento si compone dell'espressione problematica, per la quale viene sollevata una determinata pretesa di validità (*conclusion*), e della ragione (*ground*) con la quale tale pretesa deve essere stabilita. La ragione è acquisita con l'aiuto di una regola (una regola conclusiva, un principio, una legge, ecc.) (*warrant*). Questa regola poggia su evidenze di tipo diverso (*backing*). In taluni casi la pretesa di validità deve essere modificata oppure limitata (*modifier*)». ⁷⁸

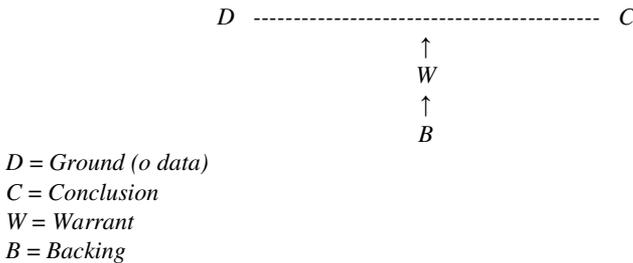


Fig. 1. Modello della struttura di un argomento

Nel precedente saggio *Discorso e verità* (1973), Habermas aveva già impostato in maniera analoga l'analisi formale degli 'argomenti' prestando, peraltro, una maggiore attenzione ai 'tipi di argomentazione'. Anzitutto, egli aveva introdotto la differenza tra gli 'argomenti analitici' e gli 'argomenti sostanziali': «Nella logica del discorso al posto delle modalità logiche: *impossibile* (contraddizione), *necessario* (impossibilità della negazione), *possibile* (negazione dell'impossibile), subentrano altre modalità, che indicano formalmente l'idoneità di un argomento per il sostegno o l'indebolimento di una pretesa di validità. Un argomento può essere per ragioni analitiche inadeguato (*impossibile*) oppure stringente (*necessario*) per la fondazione di una pretesa di validità, interessanti sono gli argomenti che sono adeguati (*possibili*) per il conseguimento discorsivo di un consenso. Definiamo questi *argomenti sostanziali* poiché essi sono informativi e valgono (ovvero non valgono) non solo sulla base di una consistenza (od inconsistenza) analitica». ⁷⁹

La distinzione tra gli argomenti 'analitici' e quelli 'sostanziali' – sul piano della 'logica delle proposizioni' – come quella tra i 'giudizi analitici' e i 'giu-

⁷⁸ *Ivi*, pp. 83-84.

⁷⁹ J. Habermas, tr. it. *Discorso e verità*, in Id., *LWS*², cit., p. 321.

dizi sintetici' – sul piano della 'logica dei predicati' –, è alla base della differenza tra le 'verità di ragione' e le 'verità di fatto'. Una riflessione maturata in filosofia della scienza da Leibniz, Hume e Kant fino al neopositivismo logico di Schlick e altri, compresi i loro critici post-empiristi, sul 'criterio di significanza' delle proposizioni scientifiche e sulle loro condizioni di validità.

Negli 'argomenti analitici' la validità dei nessi tra proposizioni è garantita *a priori* dalle 'proprietà sintattiche' del linguaggio logico in cui sono formulati, così come nei 'giudizi analitici' la validità delle proposizioni è assicurata dalle 'proprietà semantiche' degli elementi – il 'soggetto' e il 'predicato' – di cui sono composti gli enunciati. In logica e in matematica, 'analitiche' sono le 'formule' valide in ogni caso, qualunque sia il (o per ogni) 'valore di verità' delle lettere enunciative. Esse sono indicate con il termine 'tautologia', il cui etimo greco – *tautò* (lo stesso) e *logos* (discorso) – ci ricorda il senso di una frase che esprime un' 'identità'. Ad esempio, la proposizione il triangolo ha tre lati [α] è una verità di ragione, poiché in essa, per come è definito il soggetto, è necessario che il predicato appartenga al soggetto, mentre in quella il triangolo ha due lati [β] è impossibile che il predicato vi appartenga. Dalle tautologie è possibile costruire un calcolo degli enunciati (*CE*) che permette di derivare da un numero finito di 'assiomi' dei 'teoremi' in cui si esprime un 'sistema di tautologie', cioè un sistema di proposizioni vere che si connettono secondo la regola d'inferenza (o di trasformazione) del *Modus ponens* (*Mp*).⁸⁰

Ogni formula che in tale calcolo può essere derivata a partire dagli assiomi e attraverso la regola del *Modus ponens* è un 'teorema' di *CE*, cioè una formula tautologica in esso dimostrabile poiché: 1) gli esempi degli assiomi sono delle tautologie; 2) il *Mp* è uno schema di inferenza, come vedremo, formalmente sempre valido, 3) le proposizioni che formano le premesse del *Mp* in una dimostrazione in *CE* sono esempi di assiomi, e quindi tautologie o formule ottenute da esempi di teoremi per il *Mp* – ma in tal caso questi sono tautologie per induzione matematica (poiché *le* premesse di tale *Mp* sono assiomi oppure teoremi ottenuti con l'applicazione di un altro *Mp*). Ogni 'teorema' di *CE* è una 'tautologia': se α è un teorema di *CE* allora α è una tautologia.⁸¹

Habermas non si interessa al 'metodo assiomatico', ossia al metodo per fondare argomenti che, a lungo, si è ritenuta la 'sola arte di pensare per tutti

⁸⁰ Senza esaminare il linguaggio simbolico della logica degli enunciati, mi preme chiarire che qui sono all'opera tre principi logici che fin da Aristotele si ritengono 'comuni a tutte le scienze': il 'principio di identità' – ogni cosa è uguale a se stessa ($\alpha = \alpha$); il 'principio di non contraddizione' – è impossibile affermare e negare al contempo uno stesso predicato intorno ad uno stesso soggetto – (se $\alpha = \beta \rightarrow$ è impossibile $\alpha = \neg\beta$); e il 'principio del terzo escluso' – tra due proposizioni opposte non c'è via di mezzo, per cui un soggetto è e non è una certa cosa ($\alpha = \beta$ o $\alpha = \neg\beta$).

⁸¹ Cfr. P.F. Strawson, tr. it. *Introduzione alla logica*, Torino, Einaudi, 1961; C. Cellucci, *Le ragioni della logica*, Roma-Bari, Laterza, 1998; F. Raffo, *Elementi di logica proposizionale*, manoscritto, 2000.

gli uomini' (Leibniz), né al problema gnoseologico della 'natura' delle 'proposizioni tautologiche'. Tuttavia, anch'egli indica il suo fulcro nella 'struttura sillogistica' del *Modus ponens* – la regola di inferenza che risponde alla domanda quale conclusione segue da due premesse date. Infatti, rispetto alla loro 'pretesa di validità', gli 'argomenti analitici' possono essere logicamente 'inadeguati' (o 'impossibili') o 'stringenti' (o 'necessari'): «Un argomento è (nel senso di modalità discorsive) inadeguato (*impossibile*) quando *W* non può essere interpretato come un sillogismo che consente il passaggio analitico da *D* a *C*. Un argomento è stringente (*necessario*) quando *D* può essere dedotto da *B*. In questo caso ci troviamo di fronte ad un argomento analitico ed a nessun argomento sostanziale, infatti *W* rispetto a *B* non è informativo».⁸²

Prima di spiegare il nesso interno alle argomentazioni analitiche, ricordiamo che cosa è il *Modus ponens*, a partire dall'esempio che lo stesso Habermas, assume da Toulmin: «*C*: Anne has red hair; *D*: Anne is one of Jack's sisters; *W*: All of Jack's sisters have red hair; *B*: Each one of Jack's sisters has (been checked individually to have) red hair».⁸³ Anche se Habermas non la esplicita è centrale la 'relazione condizionale' $D \rightarrow C$, la cui 'traduzione letterale' nell'esempio è: *If Anne is one of Jack's sisters so Anne has red hair*.

<p>[W] All of Jack's sisters have red hair (Tutte le sorelle di Jack hanno i capelli rossi)</p> <hr style="border: 0.5px solid black;"/>	
<p>[D → C] If Anne is one of Jack's sisters so Anne has red hair (Se Anna è una sorella di Jack allora Anna ha i capelli rossi)</p>	<p>[D] Anne is one of Jack's sisters (Anna è una sorella di Jack)</p>
<hr style="border: 0.5px solid black;"/> <p>[C] Anne has red hair (Anna ha i capelli rossi)</p>	

Tab. 4. La dimostrazione deduttiva nel *Modus ponens*

Sospendendo la discussione sul nesso tra il '*warrant*' e il '*backing*', si può spiegare il *Modus ponens* come una fattispecie sillogistica o una 'regola di inferenza' con cui si deduce una 'conclusione' (C) da una 'premessa minore' (D) e da un 'argomento condizionale' ($D \rightarrow C$) che si fonda, a sua volta, su una 'premessa maggiore' che esprime il '*warrant*' (W) dell'argomento.

⁸² J. Habermas, tr. it. *Discorso e verità*, in Id., *LWS*², cit., p. 323.

⁸³ *Ivi*, p. 323.

Il *Mp* presenta una particolare proprietà: se le premesse di tali argomenti sono vere, allora necessariamente risulta vera anche la conclusione. Occorre fare attenzione alla circostanza che in esso non si afferma che la conclusione è vera necessariamente; piuttosto, che è necessario che la conclusione sia vera se tali sono le premesse: la necessità riguarda il nesso che lega la verità della conclusione a quella delle premesse. Ciò significa che tramite il *Mp* la verità delle premesse è trasmessa e si conserva necessariamente nella conclusione.⁸⁴

Gli 'argomenti analitici' sono 'necessari' o 'impossibili' ma sono 'privi di contenuto empirico', o meglio non 'aggiungono nuove informazioni all'argomentazione'. Il rapporto 'se ... allora ...' (in simboli: \rightarrow) è un 'rapporto di implicazione' la cui validità si deduce dalla 'premessa generale' (il '*warrant*') che giustifica l'implicazione. Nell'esempio l'implicazione 'se Anna è una sorella di Jack' (*D*) allora 'Anna ha i capelli rossi' (*C*) si 'deduce' dalla premessa che 'Tutte le sorelle di Jack hanno i capelli rossi' (*W*). Si consideri, inoltre, che la conclusione – 'Anna ha i capelli rossi' (*C*) – potrebbe essere vera, indipendentemente dalla verità della premessa maggiore – 'Tutte le sorelle di Jack hanno i capelli rossi' (*W*) – e della premessa minore – 'Anna è una sorella di Jack' (*D*), poiché Anna potrebbe non essere una 'sorella di Jack' e, comunque, 'avere i capelli rossi', restando valida la premessa generale che 'Tutte le sorelle di Jack hanno i capelli rossi' (*W*). Ma, in questo caso il 'rapporto condizionale' di 'implicazione' sarebbe del tutto spurio. A tal fine si impone una 'clausola' che escluda l'influenza di altri fattori (*ceteris paribus*).

Sin da Aristotele, con la distinzione tra i metodi assiomatico e analitico, si pone il problema di rispondere alla domanda cruciale nell'ambito del 'sapere sul mondo', ossia: 'da quali premesse si può ottenere una conclusione data?' Se la 'dimostrazione assiomatica' è una catena di sillogismi aventi premesse necessariamente vere, la 'validità formale' di un sillogismo non si identifica con la verità delle proposizioni in esso contenute. L'onore probatorio del 'procedimento dimostrativo' ricade sul modo in cui tramite un argomento (*B*) si fonda la 'premessa maggiore' (*W*) che permette, data la premessa minore (*D*), di dedurre la 'conclusione' (*C*). Al centro del contendere si trova la relazione logica tra il '*warrant*' e gli argomenti giustificativi (il '*backing*').

Il 'tipo di inferenza' a cui si ricorre per fondare la premessa da cui deriva la 'pretesa su di un'istanza di validità controversa' non è l' 'inferenza deduttiva' ma la 'generalizzazione empirica' di casi particolari.⁸⁵ Vedremo la

⁸⁴ Nel sillogismo si assumono le premesse come vere ma non sempre esse risultano effettivamente vere. Ciò non accade, ad esempio, se Anna è stata adottata, scambiata con una sorella naturale al momento della nascita, ecc. In tal caso è falso che 'Anna è una sorella di Jack' (*D*). Con questa precisazione si conferma che nel *Mp* è 'impossibile' pensare una situazione in cui la 'conclusione' è falsa se le 'premesse' sono vere. Per questo il *Mp* è un argomento 'formalmente corretto' o 'valido': se le premesse di esso sono vere allora è vera anche la sua conclusione.

⁸⁵ *Ivi*, p. 326.

riflessione che Habermas svolge sul cosiddetto ‘principio ponte’ – e sui ‘motivi sufficienti per accettare *W*, per chiunque possa partecipare a un discorso’ – nel prossimo paragrafo. Qui mi interessa come l’analisi sulla ‘generalizzazione’ rientri in quello spazio del ‘possibile’ in cui si formulano gli ‘argomenti sostanziali’: «Definiamo plausibile solo un argomento che è possibile (nel senso di modalità discorsive). È questo il caso quando fra *B* e *W* non vi è alcun rapporto deduttivo e nondimeno *B* è una motivazione sufficiente per mantenere plausibile *W*. Definiamo sostanziali solo gli argomenti che, in una discontinuità logica, cioè nonostante *un salto di tipi*, generano *plausibilità* fra *B* e *W*». ⁸⁶

Prima di rispondere alla domanda ‘in quali condizioni ci sentiamo autorizzati a passare da *B* a *W*?’ consideriamo che Habermas pone in luce non solo la ‘struttura formale degli argomenti’ ma anche un insieme di ‘tipi di argomentazione’ le cui ‘pretese di validità’ ci mostrano in che modo si specificano i ‘contenuti’ sui quali possiamo addurre delle ‘dimostrazioni’: «noi ci sforziamo di sostenere una pretesa avvalendoci di *buone ragioni*; la qualità delle ragioni e la loro rilevanza può essere messa in *discussione* dalla controparte; noi affrontiamo le *obiezioni* e siamo magari costretti a *modificare* l’espressione originaria. Tuttavia le argomentazioni si differenziano secondo il tipo di pretese che il proponente vorrebbe difendere». ⁸⁷ Se il ‘sapere comune’ è definito da una ‘non-differenziazione’ tra la ‘verità constatativa’, l’‘efficacia pratica’, la ‘giustizia normativa’, le ‘preferenze di valore’, la ‘veridicità’ e il ‘gusto soggettivo’, nelle ‘argomentazioni’, come vedremo, si distingue analiticamente tra le ‘diverse pretese di validità soddisfabili discorsivamente’.

Inoltre, le ‘pretese di validità’ a cui fanno riferimento i ‘saperi specialistici’ non ineriscono, certo, alle ‘singole proposizioni’, quanto a dei ‘sistemi di proposizioni’ od ‘oggettivazioni culturali’ che si trovano collocate su ‘livelli analiticamente superiori’ – le teorie scientifiche, le tecnologie naturali e sociali, le dottrine morali, le credenze etiche e le (auto) analisi cliniche e le valutazioni estetiche. D’altro lato, l’analisi delle singole espressioni, che sono pronunciate con intenti comunicativi «rimane un punto di avvio saldo, dal punto di vista euristico, per la *sistematizzazione delle pretese di validità*». ⁸⁸

Habermas indica come ‘discorsi’, in senso stretto, solo le argomentazioni ‘teoretiche’, ‘pragmatiche’ e ‘pratico-morali’ mentre per le argomentazioni ‘etiche’, ‘esistenziali-terapeutiche’ ed ‘estetiche’ preferisce il termine ‘critiche’. Le due classi dell’argomentazione rispondono a differenti ‘condizioni di validità’ riguardo ai presupposti comunicativi, in particolare sul piano delle

⁸⁶ *Ivi*, pp. 323-324.

⁸⁷ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in *Id.*, *TKH I*, cit. pp. 90-91.

⁸⁸ *Ivi*, p. 102.

‘condizioni di soffisfacibilità’, richieste dalla ‘situazione linguistica ideale’.⁸⁹

Nella presente ricerca ho preferito limitarmi ad esporre gli aspetti generali dell’argomentazione senza esaminare, nei loro sviluppi, i ‘tipi di argomentazioni’ dei quali si fornisce, qui, un elenco, inserendo in esso anche quel tipo di argomentazione tramite cui si problematizzano, come oggetto di riflessione, gli stessi mezzi della comprensione e della comunicazione:

1. I ‘discorsi esplicativi’ in cui si tematizzano le ‘pretese di intelligibilità’ delle ‘proposizioni operative’ che servono a produrre e a spiegare la ‘buona conformazione’ – secondo regole – di espressioni simboliche, come il parlare, il classificare, il calcolare, il dedurre, ecc.;

2. I ‘discorsi teoretici’ in cui si tematizzano le ‘pretese di verità’ di ‘proposizioni descrittive’ che servono alla ‘constatazione’ di ‘qualche cosa nel mondo oggettivo’ – gli ‘stati di fatto’ – e alla ‘fondazione’ delle ‘ipotesi di legge’ attraverso le quali si formulano le ‘spiegazioni’ e le ‘previsioni’;

3. I ‘discorsi pragmatici’ in cui si tematizzano le ‘pretese di efficienza’ di ‘proposizioni descrittive’ e ‘ipotetiche’ che servono a orientare un’azione strumentale o ‘strategica’ finalizzata a raggiungere un determinato ‘scopo’ in ragione dei ‘mezzi disponibili’ e delle ‘condizioni date’ – e la cui conformità si misura alla luce dei risultati raggiunti dal programma di azione;

4. I ‘discorsi pratico-morali’ in cui si tematizzano le ‘pretese di giustizia’ di ‘proposizioni normative’ che servono alla ‘descrizione’ di ‘qualche cosa nel mondo sociale’ – le ‘norme’ – e alla loro ‘giustificazione’ alla luce di ‘principi’ che meritano un riconoscimento intersoggettivo;

5. I ‘discorsi esistenziali’ (e le ‘critiche terapeutiche’) in cui si tematizzano delle ‘pretese di veridicità’ di ‘proposizioni espressive’ con le quali si ‘descrive’ ‘qualche cosa nel mondo soggettivo’ – i ‘vissuti interiori’ accessibili in via privilegiata e convalidati da un ‘criterio di trasparenza’;

6. I ‘discorsi etici’ in cui si tematizzano le ‘pretese di adeguatezza’ delle ‘proposizioni valutative’ che servono alla considerazione della preferibilità di ‘standard di valore’ e con cui una particolare ‘comunità sociale’ si decide per l’‘autochiarificazione normativa’ del proprio ‘bene’;

7. Le ‘critiche estetiche’ in cui si tematizzano le ‘pretese di gusto’ delle ‘proposizioni valutative’ che servono alla ponderazione dell’‘autenticità’ di ‘standard di valore’ incarnati in un’‘opera’ che, presso il pubblico, rivendica di esprimere un’‘esperienza esemplare di vita soggettiva’.⁹⁰

⁸⁹ *Ivi*, p. 103.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 80, 100-101.

4.3. Argomentazione come processo: la situazione linguistica ideale

Gli appartenenti alla ‘comunità dell’interpretazione’ si mettono l’un l’altro d’accordo sulle ‘cose del mondo’ a partire da un mondo della vita intersoggettivamente condiviso che nelle argomentazioni è problematizzato su aspetti specifici. Il consenso è il modo in cui si realizza una specifica ‘pretesa di validità discorsiva’, il cui senso risiede nella circostanza che essa, ‘sempre’ e ‘dovunque’, regge a un caratteristico ‘modo di verifica’. Se il ‘senso della validità’ consiste nella possibilità di prendere una decisione sulla ‘giustificazione’ della ‘pretesa di validità’, una decisione prodotta discorsivamente, secondo Habermas, può realizzarsi solo nella forma di un ‘consenso raggiunto in modo argomentativo’: «Se noi definissimo come *consenso* ogni accordo incidentalmente intervenuto, esso non potrebbe evidentemente servire come criterio di validità. Perciò l’*attuazione discorsiva* è un *concetto normativo*: l’*accordo* che possiamo raggiungere nel discorso è solo un *consenso fondato*. [...] *sempre* e *dovunque*, non appena ci impegniamo in un discorso, può essere raggiunto un *consenso* in condizioni che dimostrano che esso è fondato».⁹¹

Il consenso non può essere il prodotto di fattori esterni alla trattazione discorsiva delle pretese di validità, quali la violenza, la manipolazione, ecc. La ‘forma argomentativa’ richiede il percorrere avanti e indietro i diversi livelli del discorso sino a quando si ottiene un consenso su delle ‘ragioni’ condivise. Una volta che i partecipanti hanno intrapreso un ‘processo discorsivo mirante all’intesa’, non tutte le loro ‘prese di posizione’ sui temi costituiscono un ‘argomento valido’. Non lo sono i raggiri e gli autoinganni. Ma, in particolare, devono essere esclusi i tentativi di influenza che un interlocutore esercita tramite delle minacce che si fondano, come vedremo, sulle ‘pretese di potere’.⁹²

L’intenzione del sociologo tedesco è di ricostruire le condizioni simmetriche che ogni parlante deve presupporre come sufficientemente soddisfatte, qualora ritenga di entrare in un’argomentazione. Anzitutto, che la situazione comunicativa escluda ogni coazione sia proveniente dall’esterno sul processo di comprensione sia risultante dal medesimo – all’infuori dell’argomento migliore, ovvero all’infuori della ricerca cooperativa della validità discorsiva.⁹³

⁹¹ J. Habermas, tr. it. *Discorso e verità*, in Id., *LWS*², cit., p. 320.

⁹² : «non ogni sì o no ad una proposizione espressa con intenti comunicativi costituisce una presa di posizione su una pretesa di validità criticabile. Se noi definiamo imperativi intimazioni non autorizzate dal punto di vista normativo, e quindi arbitrarie, allora un sì o un no ad un imperativo esprimono egualmente consenso o rifiuto a piegarsi all’espressione del volere di un altro. Tali prese di posizione sì/no su *pretese di potere* sono esse stesse espressioni di un *arbitrio*. Per contro le prese di posizione sì/no su pretese di validità significano che l’ascoltatore, *avvalendosi di ragioni*, concorda o no con un’espressione criticabile; esse sono la manifestazione di una *convinzione*» [J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 99].

⁹³ *Ivi*, pp. 82-83.

Poiché si tratta di una forma di ‘comunicazione improbabile’ abbastanza vicina a condizioni ideali, egli introduce il concetto di ‘situazione linguistica ideale’. Sin dalle *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa* (1971), con tale espressione Habermas si riferisce al caso in cui ai partecipanti è data una ‘ripartizione simmetrica’ delle possibilità di esporre e scegliere gli argomenti – in quanto è esclusa ogni ‘sistemica distorsione della comunicazione’ – e in cui i partecipanti non sono guidati da altro intento se non di dare un contributo alla ricerca cooperativa della validità.⁹⁴

Negli anni seguenti, è stato ribadito che nella ‘situazione linguistica ideale’ vale l’ipotesi di una ‘generale simmetria’ tra tutti i partecipanti, in virtù di cui ciascuno gode dell’‘uguale opportunità’ di esplicitare discorsi comunicativi. In particolare, il saggio *Discorso e verità* (1973) ripropone una descrizione delle ‘condizioni formali e materiali’ che devono essere soddisfatte affinché si abbia una ‘situazione linguistica ideale’. Questa lunga citazione permette altresì di articolare in ‘quattro punti’ tali condizioni inserendo nella discussione le pretese di validità che possono essere sollevate nelle argomentazioni dagli interlocutori riguardo ai mondi oggettivo, sociale e soggettivo. Così, egli riporta la complessità delle ‘interazioni’ all’interno della situazione linguistica:

«Definisco ideale una *situazione linguistica* in cui le comunicazione non sono impedito non soltanto da interventi contingenti esterni, ma neppure da costrizioni che si originano dalla struttura stessa della comunicazione. La situazione linguistica ideale esclude la *sistemica distorsione della comunicazione*. E la struttura della comunicazione non produce alcuna costrizione solo quando per tutti i partecipanti è data una *ripartizione simmetrica* delle possibilità di scegliere e compiere atti linguistici. [...] Le situazioni linguistiche ideali debbono innanzitutto soddisfare due banali condizioni: 1. Tutti i potenziali partecipanti a un discorso debbono avere uguali possibilità di utilizzare atti linguistici comunicativi in modo tale che in ogni istante si possano aprire discorsi, e continuarli mediante interventi e repliche, domande e risposte. 2. Tutti i partecipanti al discorso debbono avere la stessa possibilità di avanzare interpretazioni,

⁹⁴ «Dal punto di vista della distinzione tra il consenso vero e il consenso falso, noi chiamiamo *ideale* una situazione discorsiva nella quale la comunicazione non soltanto non viene ostacolata da influenze esterne contingenti, ma neanche dalle cogenze che risultano dalla struttura della comunicazione stessa. La situazione discorsiva ideale esclude la distorsione sistemica della comunicazione. Soltanto allora domina esclusivamente la peculiare cogenza libera da cogenze dell’argomento migliore, che pone in essere, con conoscenza di causa, la verifica metodica delle espressioni e può motivare razionalmente la decisione delle questioni pratiche. Vorrei, ora, dimostrare che la stessa struttura della comunicazione non produce alcuna cogenza, allora e soltanto allora, quando, a tutti i possibili interessati, è dato di scegliere e fruire di una distribuzione simmetrica delle possibilità degli atti discorsivi. Si ha allora, cioè, non soltanto una scambiabilità di principio dei ruoli del dialogo, ma un’effettiva uguaglianza delle possibilità inerenti la percezione dei ruoli del dialogo, il che significa anche in ordine alla scelta e alla esecuzione degli atti discorsivi» [J. Habermas, tr. it. *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, in J. Habermas – N. Luhmann, *TGS*, cit., p. 91].

affermazioni, raccomandazioni, spiegazioni e giustificazioni e di problematizzare motivare o confutare le loro istanze di valore, cosicché nessuna opinione preconstituita rimanga alla lunga sottratta alla tematizzazione e alla critica. Non banali sono le due successive condizioni che debbono essere soddisfatte in situazioni linguistiche ideali affinché esista la garanzia che i partecipanti al discorso possano effettivamente intavolare un discorso, e non semplicemente immaginarsi di condurre un discorso mentre in realtà comunicano sotto costrizione. La situazione linguistica ideale richiede con sorpresa le disposizioni che solo in modo mediato si riferiscono al discorso, e immediatamente all'organizzazione di relazioni di azione. La liberazione del discorso da costrizioni d'azione è, infatti, possibile solamente nel contesto di un pur agire comunicativo. 3. Sono ammessi al discorso solamente parlanti che in quanto persone hanno le stesse *chances* di utilizzare atti linguistici rappresentativi, cioè di esprimere le loro disposizioni, sentimenti ed intenzioni. Infatti, soltanto il reciproco accordo degli spazi di espressione individuale e la complementare oscillazione di vicinanza e distanza nelle relazioni di azione offrono la garanzia che le persone agenti – anche in quanto partecipanti al discorso – siano veritieri di fronte a se stessi e rendano trasparente la loro natura interna. 4. Sono ammessi al discorso solamente i parlanti che in quanto persone agenti hanno la stessa *chance* di utilizzare atti linguistici regolativi, cioè di comandare e opporsi, di permettere e vietare, di fare promesse e revocarle, di rendere conto e pretendere di averne, ecc. Infatti, solo la completa reciprocità delle aspettative di comportamento, che escludono i privilegi nel senso di norme di azione e di valutazione che obbligano in modo unilaterale, offrono la garanzia che l'equa ripartizione formale delle possibilità di aprire e proseguire un discorso possa anche esser di fatto usata per sospendere le costrizioni della realtà e passare nell'ambito della comunicazione del discorso, svincolato dall'esperienza e sgravato dall'azione».⁹⁵

Queste 'premesse pragmatiche' che tutti i partecipanti all'argomentazione debbono implicitamente accettare – sempre ammesso che essi si impegnino in una ricerca cooperativa della validità – sono riferite, nuovamente e nel medesimo ordine, nei saggi *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale* (1996)⁹⁶, *Verità e giustificazione. Sulla svolta linguistica di Richard Rorty* (1996)⁹⁷, *Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata* (2001)⁹⁸ e nella risposta ad Apel *Sull'architettura della diversificazione discorsiva. Breve replica a una grande polemica* (2003).⁹⁹

⁹⁵ J. Habermas, tr. it. *Discorso e verità*, in Id., *LWS²*, cit., pp. 337-338.

⁹⁶ J. Habermas, tr. it. *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica* (EdA), Milano, Feltrinelli, 1988, cit., pp. 58-59.

⁹⁷ J. Habermas, tr. it. *Verità e giustificazione. Sulla svolta linguistica di Richard Rorty*, in Id., *WuR*, cit., p. 252.

⁹⁸ J. Habermas, tr. it. *Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata*, in Id., *La condizione intersoggettiva (ZNR I)*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 59-60.

⁹⁹ «Citerò le quattro più importanti fra queste ineludibili premesse pragmatiche: a) Inclusività: nessuno che possa offrire un contributo rilevante deve venire escluso dalla partecipazione; b) Equa distribuzione delle libertà comunicative: tutti hanno la stessa opportunità di fornire contri-

Dopo aver esposto i presupposti formali e materiali che devono soddisfarsi affinché si realizzino argomentazioni che rispondano ai requisiti della 'situazione linguistica ideale', consideriamo il tema dello suo *status*: reale o ideale.

Habermas enuclea le 'condizioni controfattuali' dell'adempimento discorsivo delle pretese di validità. Si tratta di 'apriori dell'argomentazione', ossia di 'premesse pragmatiche universali dei discorsi razionali'. Questa caratterizzazione delle condizioni di validità del discorso sta a significare che le condizioni poste non sono, in senso stretto, né 'fattualmente reali' né 'meramente ideali'. Rispondendo ad alcune obiezioni critiche che gli erano state mosse riguardo alla difficoltà di distinguere univocamente i casi in cui si realizzano le condizioni della situazione linguistica ideale dai casi in cui tale realizzazione è soltanto apparente, egli afferma che il 'consenso razionale' raggiunto in 'condizioni ideali' è qualcosa di simile a una 'trascendenza dall'interno':

«Quale status può intanto avere un riferimento comunque *inevitabile* ad una *situazione linguistica ideale*? Innanzitutto, si può obiettare che si possa effettivamente realizzare una situazione linguistica ideale e se essa non rappresenti una semplice costruzione teorica. Ogni parlante empirico è per principio sottoposto a restrizioni che escludono una completa realizzazione delle condizioni ideali, sia per le limitazioni temporali e spaziali del processo di comunicazione, sia per i limiti di *sopportazione psichica* dei partecipanti alla discussione. Una realizzazione soddisfacente delle esigenze che noi dobbiamo porre al discorso non è tuttavia esclusa a priori, poiché le limitazioni summenzionate possono essere compensate da misure istituzionali, oppure anche neutralizzate nelle loro ripercussioni sul fine dichiarato di un'equa ripartizione delle possibilità di utilizzare atti linguistici. Più seria è l'altra obiezione, se e come possa essere *accertato empiricamente* quando siano realizzate le condizioni di una situazione linguistica ideale. Le condizioni del parlare empirico, anche quando seguiamo la dichiarata intenzione di intavolare un discorso, molto spesso non sono identiche a quelle di una situazione linguistica ideale. In retrospettiva possiamo determinare abbastanza spesso quando abbiamo mancato *situazioni linguistiche ideali*. Comunque manca un criterio esterno di giudizio, così che in determinate situazioni non possiamo essere sicuri se conduciamo un discorso o non agiamo piuttosto sotto costrizioni di azione e produciamo discorsi apparenti. Date queste circostanze nasce un'interezzante risposta alla nostra domanda iniziale. [...] la situazione linguistica ideale non è un fenomeno empirico, né una mera costruzione, bensì un'inevitabile supposizione reciprocamente avanzata in discorsi. Questa *supposizione* può ma non necessariamente essere *controfattuale*; ma anche se diviene controfattuale, è una *finzione operativamente efficace nel processo di comunicazione*. Preferisco, quindi, parlare di un'anticipazione di una situazione linguistica ideale».¹⁰⁰

buti; c) Condizione di sincerità: i partecipanti debbono credere in quel che dicono; d) Assenza di costrizioni contingenti o insite nella struttura della comunicazione: le scelte dei partecipanti per il sì o il no riguardo a pretese di validità criticabili possono essere motivate soltanto dalla forza di persuasione di ragioni evidenti» [J. Habermas, tr. it. *Sull'architettura della diversificazione discorsiva. Breve replica a una grande polemica*, in Id., *ZNR I*, cit., pp. 108-109].

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 339-340.

La ‘situazione linguistica ideale’ non è descrivibile né come un ‘dato di fatto empirico’ né come una ‘astrazione ideale’, bensì come un’anticipazione presupposta controfattualmente nel discorso. Una sorta di ‘misura critica’ con cui si può mettere in discussione ogni consenso effettivamente conseguito. Ciò emerge da un brano delle *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa* in cui è precisato l’orizzonte delle riflessioni che nei successivi scritti di *Verità e giustificazione* lo condurranno a ripensare la ‘teoria della verità’ lungo la linea da *Kant a Hegel e ritorno*. In esso, si sostiene che la ‘situazione linguistica ideale’ non è né, kantianamente, un’‘idea regolativa’ né, hegelianamente, una ‘realtà razionale’ ma un’‘apparenza’ che è, al contempo, una ‘condizione costitutiva del discorso razionale’.¹⁰¹

A favore del concetto di ‘situazione linguistica ideale’ depone il fatto che l’argomentazione costringe tutti gli interessati a ‘supposizioni pragmatiche’ di ‘contenuto contro fattuale’. Chiunque entri in una discussione con la seria intenzione di convincersi di una cosa nel dialogo con altri, deve supporre che gli interessati facciano dipendere il loro ‘sì’ e ‘no’ unicamente dalla forza cogente del miglior argomento. Con ciò suppongono, per lo più controfattualmente, una situazione che soddisfa alcune condizioni improbabili: la pubblicità e l’inclusione, la partecipazione a pari diritti, l’immunizzazione contro costrizioni esterne o inerenti e l’*orientamento all’intesa* dei partecipanti dunque enunciazioni sincere).¹⁰² In definitiva, in tali ‘ineludibili presupposti’ del discorso «si esprime l’intuizione che le asserzioni vere sono resistenti a *tentativi di confutazione* spazialmente, socialmente e temporalmente illimitati. *Ciò che riteniamo vero deve poter essere difeso* non solo in un altro contesto, ma *in tutti i possibili contesti*, dunque in ogni momento contro chiunque».¹⁰³

¹⁰¹ «Il fondamento normativo dell’intesa linguistica è, pertanto, duplice: anticipato, ma anche operante quale situazione di base anticipata. [...] il concetto di situazione discorsiva ideale non meramente è un principio regolativo nel senso kantiano; infatti, noi dobbiamo sempre intraprendere, di fatto, questa supposizione con il primo atto dell’intesa linguistica. D’altra parte, il concetto di situazione discorsiva ideale è anche concetto che non esiste neppure in senso hegeliano: infatti, nessuna società storica coincide con la forma di vita che noi anticipiamo nel concetto di situazione discorsiva ideale. La situazione discorsiva ideale sarebbe tutt’al più, da confrontare con un’apparenza trascendentale, se questa apparenza, anziché essere dovuta ad un’inammissibile trasposizione (come nell’uso, libero dall’esperienza, delle categorie dell’intelletto), non fosse contemporaneamente anche la condizione costitutiva dei discorsi possibili. L’*anticipazione* della situazione discorsiva ideale, per ogni comunicazione, ha il significato di un’apparenza costitutiva, che è al contempo pre-apparenza di una forma di vita. A priori, noi non possiamo, certo, sapere che quell’apparenza è puro miraggio (*subreption*) originato come sempre da supposizioni inevitabili; oppure se possano essere praticamente generate le condizioni empiriche, sia pure in modo approssimativo, per la realizzazione della forma di vita supposta» [J. Habermas, tr. it. *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, in J. Habermas – N. Luhmann, *TGS*, cit., p. 94].

¹⁰² J. Habermas, tr. it. *Delucidazioni sull’etica del discorso*, in Id., *ED*, cit., pp. 130-136, 165-172.

¹⁰³ J. Habermas, tr. it. *Verità e giustificazione. Sulla svolta linguistica di Richard Rorty*, in Id., *WuR*, cit., p. 252.

Nell'interpretazione pragmatica delle condizioni di validità, Habermas si imbatte nelle condizioni controfattuali della ricerca cooperativa anticipate da Ch.S. Peirce con il concetto di *'final opinion'*. Il debito intellettuale nei confronti del filosofo americano risale alla metà degli anni '60¹⁰⁴ e si conserva immutato sino agli anni '90.¹⁰⁵ Significativi sono i brani contenuti ne *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra i fatti e le norme* di FuG (1992), in cui nel breve spazio di una 'premessa metodologica' egli mostra di stabilire un legame diretto con il pragmatismo di Peirce per spiegare il 'rapporto fattualità/validità' che sottende all'intero sviluppo argomentativo del volume.¹⁰⁶

La 'situazione linguistica ideale' modifica la concezione classica elaborata dalla tradizione filosofica di tale rapporto. Tuttavia, Habermas ammette che per quanto la nozione presupposta di 'ragione' sia lontano dalle origini platoniche e sia modificato con il mutare dei paradigmi, esso «resta pur sempre costituita dal riferimento – se non vogliamo parlare di contenuti ideali o addirittura di Idee – per lo meno a concetti limite, a concetti idealizzanti».¹⁰⁷

In *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica* (1998), Habermas ricorda, infine, che le riflessioni di Peirce sulla *'final opinion'*, maturate all'interno di un modello che mirava alla 'trasformazione semiotica' di problemi gnoseologici ed epistemologici, è stato tradotto nei termini trascendentali degli *a priori* dell'argomentazione da Apel, in modo non dissimile da come egli aveva inteso definire le 'premesse pragmatiche' delle situazioni linguistiche ideali.¹⁰⁸

¹⁰⁴ J. Habermas, tr. it. *La logica della ricerca di C. S. Peirce: l'aporia di un realismo degli universali*, in Id., *Et*³, cit., p. 92.

¹⁰⁵ J. Habermas, tr. it. *Charles S. Peirce sulla comunicazione*, in Id., *TuK*, cit., pp. 18-20.

¹⁰⁶ «l'idealità delle pretese di validità ci chiede di spiegare – a partire dalle condizioni comunicative della prassi argomentativa – come possa accadere che le richieste d'un riconoscimento intersoggettivo o di un accertamento fattuale, pur essendo sollevate *qui e ora*, vadano sempre *al di là* dei criteri che in ogni particolare *comunità interpretativa* determinano le prese di posizione sì/no. Solo questo momento trascendente di incondizionatezza distingue le pratiche giustificative orientate alla validità dalle altre disciplinate soltanto dalla convenzione sociale. Riferendosi a una comunità *illimitata* della comunicazione, Peirce può rimpiazzare il momento eterno dell'*incondizionatezza* (il suo carattere sovratemporale) con l'idea di un processo interpretativo aperto ma finalizzato, il quale trascenda dall'interno i confini dello spazio sociale e del tempo storico a partire dalla prospettiva di un'esistenza finita, localizzata nel mondo. [...] Questa *proiezione* trasferisce la tensione di fattualità e validità dentro gli stessi *presupposti della comunicazione*. Anche se questi presupposti hanno un contenuto *ideale* che solo per approssimazione può essere esaudito, tutti gli interessati dovranno *di fatto* accettarli ogni volta che vorranno affermare (o contestare) la validità di un enunciato, e ogni volta che vorranno intervenire in un'argomentazione per difendere questa pretesa di validità [...] Peirce aveva davanti agli occhi la prassi argomentativa di una *repubblica di sapienti*. Ma ciò che vale a creare intesa entro la comunità *comunicativa dei ricercatori*, vale *mutatis mutandis* anche per le *comunicazioni quotidiane*» [J. Habermas, tr. it. *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., p. 25].

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 18.

¹⁰⁸ «È qui determinate l'influsso del *modello di illimitata comunicazione* sviluppato da Peirce, dove i ricercatori giustificano gli uni agli altri le loro *fallibili* affermazioni al fine di giungere a un'intesa (rivedibile in *linea di principio*) per la via discorsiva di un'invalidazione di (sempre

La teoria dell'argomentazione di Habermas esplicita un concetto di 'razionalità comunicativa' che si misura con 'pretese di validità universali'. D'altra parte, egli riconosce che contro questa proposta sono state sollevate 'obiezioni convincenti', che si alimentano nel dubbio che «l'idealizzazione delle condizioni di giustificazione non può raggiungere il suo scopo, perché pone la verità o troppo o non abbastanza distante dall'affermabilità giustificata».¹⁰⁹

Almeno per chi rivendica pretese di validità ragionevolmente forti, il problema è dato dalla necessità di distinguere l' 'accettabilità' dall' 'oggettività'.

La 'teoria consensuale della validità' si trova esposta, in primo luogo, all'obiezione di girare in maniera aporetica in un vicolo cieco – che Habermas ammette sin dagli anni '70 –: «Se ammettiamo come criterio di validità soltanto un consenso fondato, la teoria consensuale della validità si viene a trovare in una contraddizione. Le condizioni sotto le quali un consenso può valere come consenso reale o razionale, in ogni caso garante di *validità*, non possono essere nuovamente rese dipendenti da un *consenso*».¹¹⁰ La problematica contestualistica – 'incorporata nei concetti di fondo del paradigma linguistico' – risulta dalla preminenza dell'intersoggettività di un linguaggio comune rispetto al confronto realistico con un mondo già sempre interpretato. Dopo la svolta linguistica, gli argomenti – le spiegazioni di stati ed eventi nel mondo oggettivo, la giustificazione delle norme morali nel mondo sociale e le autorappresentazioni del mondo soggettivo –, sono dipendenti dalla preliminare comunanza di una pre-nozione linguistica del mondo. Ma pur non potendo mai 'uscire fuori' dalla sfera dell'argomentazione e dovendo intendere la 'realtà come totalità di ciò che possiamo rappresentare in enunciati validi', ogni discorso fa riferimento a qualcosa che è indipendente da noi e da ogni particolare intesa *hic et nunc* localizzata – anche se ha inevitabilmente il proprio sostrato nei discorsi concreti situati nel tempo e nello spazio sociale.

possibili) argomentazioni in contrario. [...] Nell'interpretazione pragmatica della riflessione sulla validità, Apel si imbatte nelle condizioni comunicative di una *ricerca cooperativa della verità*. È qui determinate l'influsso del *modello di illimitata comunicazione* sviluppato da Peirce, dove i ricercatori giustificano gli uni agli altri le loro fallibili affermazioni al fine di giungere a un'intesa (rivedibile in linea di principio) per la via discorsiva di un'invalidazione di (sempre possibili) argomentazioni in contrario» [J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., WuR, cit., p. 88].

¹⁰⁹ J. Habermas, tr. it. *Verità e giustificazione. Sulla svolta linguistica di Richard Rorty*, in Id., WuR, cit., p. 250.

¹¹⁰ J. Habermas, tr. it. *Discorso e verità*, in Id., LWS², cit., p. 320.

5. Alcuni argomenti contro il relativismo culturale in filosofia

Habermas ricorda che la discussione sul relativismo riguarda la ‘validità forme del sapere’ che si giustificano sempre in ‘contesti particolari’. Il relativismo riconduce la validità alla ‘forma del razionalmente accettabile’ indicando l’impossibilità di ‘trascendere’ l’‘orizzonte linguistico’ delle opinioni giustificate.¹¹¹ Per quanto il nostro Autore abbia esaminato, anzitutto, il ‘contestualismo’ confrontandosi con la filosofia di Rorty, anche la sociologia della conoscenza aveva già mostrato come i quadri di riferimento siano fortemente influenzati dalle credenze culturali delle diverse comunità sociali. Egli esprime nei seguenti termini la questione contestualista: «Avendo solo conoscenza di ciò che crediamo circa il mondo, e di come le nostre credenze concordano, come possiamo dimostrare che queste credenze sono probabilmente vere?».¹¹²

Trascorrendo la vita, innanzitutto e per lo più, all’interno dell’orizzonte di precomprensione offerto dalle categorie logiche e dai concetti semantici della propria cultura, gli individui tendono a considerare i modelli culturali, le norme sociali, e i bisogni come ‘qualcosa di scontato’, accordando ad essi una valutazione maggiore. Per il relativismo culturale, la ‘validità’ dipende dal soggetto o dal gruppo, le cui idee su ciò che è vero, ciò che è giusto o ciò che è buono, ciò che è bello, ecc., variano nel tempo storico e nello spazio sociale delle specifiche ‘aperture linguistiche al mondo’ di particolari comunità umane. Nel favore accordato al relativismo vi è anche il rigetto del ‘pregiudizio etnocentrico’ che portava a considerare, soprattutto in epoca coloniale, come ‘intrinsecamente superiore’ la cultura occidentale. Habermas ricorda che, come ‘prospettiva metodologica’, il relativismo culturale si è affermato, soprattutto, a partire dal 1930 nel contesto delle concezioni relativistiche della cultura tipiche della scuola antropologica funzionalistica di Kroeber, Malinowski, ecc.¹¹³ Da questo punto di vista, esso ha comportato metodologicamente la scoperta e la valorizzazione delle diversità divenendo altresì un valore sociale sempre più diffuso nella misura in cui rappresenta una risposta alla presenza crescente di ‘forme di vita’ diverse all’interno delle società moderne.

Su di un piano strettamente filosofico, peraltro, le ragioni del relativismo devono essere adeguatamente approfondite in quanto, secondo Habermas, offrono una ‘soluzione errata’, o meglio ‘performativamente autocontraddittoria’, a un problema reale di cui il ‘contestualismo’ ci ha aiutato a renderci coscienti: ricostruire le condizioni di un ‘sapere universale’ proprio a partire da

¹¹¹ J. Habermas, tr. it. *Verità e giustificazione. Sulla svolta linguistica di Richard Rorty*, in Id., *WuR*, cit., p. 239.

¹¹² *Ivi*, p. 241.

¹¹³ J. Habermas, tr. it. *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 142; Cfr. Tentori T., *Antropologia culturale*, Roma, Editrice Studium, 1960; Tullio-Altan C., *Manuale di antropologia culturale*, Milano, Bombiani, 1975³.

una 'situazione ermeneutica di partenza' vincolata a dei contesti particolari.

Le riflessioni su 'referenza' e 'verità' devono essere intese come il tentativo di conciliare, nello spazio aperto dalla svolta linguistica, gli 'orientamenti realistici' alla Putnam e quelli 'constestualistici' alla Rorty¹¹⁴ in un percorso intellettuale che da *Conoscenza e Interesse* (1968) giunge sino a *Verità e Giustificazione* (2001) attraverso i *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (1984) e *Il pensiero post-metafisico* (1988).

Nel presente lavoro non è possibile approfondire la complessa interpretazione che Habermas ha svolto sul dibattito moderno e contemporaneo sulla 'razionalità del sapere'. I problemi della giustificazione dell' 'universalità dei concetti' e della 'verità delle proposizioni' riguardano i temi della 'referenza' e della 'validità' e sono stati affrontati nella storia delle idee, rispettivamente, dalle 'teorie del significato' e dalle 'teorie della verità' nel quadro dei paradigmi 'ontologico', 'mentalistico' e 'linguistico'. Anche rispetto alla *vexata questio* della verità come 'corrispondenza' o 'consenso', è l'importanza relativa attribuita – tra gli 'apriori pragmatici' – agli 'a priori dell'esperienza degli oggetti del mondo' ('condizioni pragmatiche dell'oggettività) o agli 'a priori delle argomentazioni su qualcosa nel mondo' ('condizioni comunicative dell'accettabilità'), che decide il controverso fondamento della razionalità del sapere. A tale riguardo, egli si è sempre collocato a metà strada tra i 'realisti' e i 'relativisti' sottolineando, della validità argomentativa, sia la 'referenza empirica' che l' 'accettazione intersoggettiva'. Sin dal *Poscritto 1973*, Habermas afferma che «Il compito di un'epistemologia non-oggettivistica io la vedo nel dimostrare con precisione che la logica della ricerca è la logica del rapporto tra l'apriori dell'esperienza e l'apriori dell'argomentazione».¹¹⁵

Su entrambi i piani, egli convinto che la 'svolta pragmatica' della filosofia del linguaggio ha modificato la 'problematica trascendentale' rispetto a come fu posta da Kant: «Dopo la deflazione pragmatistica della concettualità kantiana, l'analisi trascendentale significa la ricerca delle condizioni presumibilmente universali, ma solo *de facto* inevitabili, che debbono essere soddisfatte perché possano realizzarsi determinate pratiche o prestazioni fondate. *Fondanti*, in questo senso, sono tutte le pratiche delle quali non esistono equivalenti funzionali, perché possono essere sostituite soltanto da una prassi dello stesso genere».¹¹⁶ Da questo punto di vista, il seguente brano ci presenta il punto di avvio della riflessione di Habermas sul relativismo culturale: «concetti come *verità*, *razionalità* o *giustificazione* giocano in ogni comunità linguistica il medesimo ruolo grammaticale, nonostante che vengano interpretate in modo differente e appli-

¹¹⁴ J. Habermas, tr. it. *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., pp. 169-174.

¹¹⁵ J. Habermas, tr. it. *Poscritto del 1973*, in Id., *Et*³, cit., p. 319.

¹¹⁶ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: il realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica*, in Id., *WuR*, cit., pp. 14-15.

cate secondo criteri differenti. [...] Senza dubbio alcune culture si sono esercitate più di altre nell'attitudine a distanziarsi da se stesse. Ma *tutte le lingue* offrono la possibilità di distinguere fra *ciò che è vero* e *ciò che noi riteniamo vero*». ¹¹⁷

Tale convinzione è letteralmente ripetuta in *FuG* (1992) ¹¹⁸ e ripresa nel saggio su Richard Rorty (1996) in cui si legge che un'idealizzazione delle condizioni di verità e di giustificazione, se non è obbligata a partire dalle 'qualità solide' delle rispettive culture, può «prendere le mosse dalle qualità formali e procedurali di pratiche di giustificazione in generale, che sono poi diffuse – anche se non sempre in forma istituzionalizzata – in *tutte* le culture». ¹¹⁹

L'intento della ricerca habermasiana è quello di conciliare due istanze tra loro contrapposte: da un lato, la 'consapevolezza metodologica' che le definizioni dei valori, delle norme e dei bisogni espressi da una particolare cultura o sub-cultura e incarnate nella vita di specifici gruppi sociali non possono essere giudicate secondo i criteri di un'altra bensì devono essere comprese e giudicate nei loro contesti di 'genesi' e 'di uso'; d'altro lato, la convinzione che sia possibile distinguere tra l'analisi semantico-contenutistica e l'analisi pragmatico-formale delle 'strutture logiche' sottostanti alle molteplici tradizioni culturali. Se l'etnocentrismo caratterizza il sapere quotidiano del mondo della vita il sapere scientifico deve oltrepassare i confini socio-culturali che lo produce e lo trasmette sollevando delle 'pretese conoscitive universali'. ¹²⁰

Habermas esamina come gli 'universali pragmatici' – che sono costitutivi tanto per l'agire comunicativo e per il discorso razionale ('validità') quanto per i riferimenti delle asserzioni al mondo ('referenza') – possano far saltare l'etnocentrismo semantico delle immagini linguistiche del mondo generando una continua revisione del sapere: «I risultati di *processi di apprendimento*, che si hanno sempre entro un particolare *orizzonte di significato*, possono modificare i *confini* dello stesso mondo linguisticamente dischiuso solo se il *sapere del mondo* non solo viene reso possibile dal *sapere della lingua*, bensì può acquistare nei confronti di questo una capacità di revisione». ¹²¹

Da tale convinzione discende la critica alla tesi – in parte, condivisa da Humboldt – per cui i parlanti possono evadere dall' 'universo semanticamente chiuso' della 'propria immagine linguistica del mondo' solo per convertirsi a un'altra immagine del mondo. ¹²² Egualmente da rigettare sono tanto il 'mo-

¹¹⁷ J. Habermas, tr. it. *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., p. 174.

¹¹⁸ J. Habermas, tr. it. *La politica deliberativa come concetto procedurale di democrazia*, in Id., *FuG*, cit., p. 370.

¹¹⁹ J. Habermas, tr. it. *Verità e giustificazione. Sulla svolta linguistica di Richard Rorty*, in Id., *WuR*, cit., p. 252.

¹²⁰ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 117.

¹²¹ J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., p. 91.

¹²² *Ivi*, p. 67.

dello assimilatorio' che propugna l' 'etnocentrismo metodologico' di Rorty e MacIntyre – per i quali ogni interpretazione si risolve in un 'allineamento sui propri criteri di razionalità' delle altrui credenze o in una 'conversione alla razionalità di una concezione del mondo estranea' – quanto l'itinerario che conduce, ciascuno a modo proprio, Heidegger e Wittgenstein ad escludere un'azione reciproca tra 'sapere linguistico' e 'sapere del mondo', ossia fra l' 'a priori di senso della lingua', da un lato, e i 'processi di apprendimento intramondani' con cui estendiamo il nostro 'sapere circa il mondo', dall'altro lato.

Con il passaggio dall' 'analitica esistenziale' all' 'ontologia fondamentale', Heidegger non solo distingue il 'come predicativo' dal 'come ermeneutico' ma trae dall' 'a priori di senso dell'immagine linguistica del mondo' la pregiudizievole conseguenza per il suo approccio di 'subordinare' il 'come predicativo a quello ermeneutico': «In conseguenza, noi possiamo riconoscere o disconoscere a determinati oggetti determinate qualità dopo che queste ci sono state rese accessibili entro le *coordinate dei concetti fondamentali di un mondo linguisticamente dischiuso*, ossia ci sono state *date* come oggetti già implicitamente interpretati, già, sotto aspetti rilevanti, categorizzati. Con una forma aprioristica di specie dell'essere, la lingua previene già sempre ogni questione speciale circa quali *qualità* possono essere asserite di quali entità *qui ed ora*. Lo stesso parlante può ormai *scoprire* soltanto in questi binari semanticamente pre-tracciati quale, tra le possibilità di verità linguisticamente designate, sia di volta in volta realizzata nel caso attuale. Per Heidegger l'idoneità di un predicato a un oggetto, come pure la verità di una corrispondente proposizione predicativa, è un fenomeno derivato, che dipende dal *rendere possibile la verità* (nel senso di una preliminare *apertura del mondo*)». ¹²³

Heidegger analizza il mondo della vita linguisticamente strutturato come 'organo formatore del pensiero'. Ma riconoscendo alla 'semantica delle immagini del mondo' un'illimitata preminenza sulla 'pragmatica dei processi di intesa', egli finirebbe per celare la prerogativa della funzione cognitiva e la caparbietà della struttura proposizionale dell'asserzione che permette di separare la 'predicazione di qualità' e la 'referenza a oggetti' e riconoscere gli oggetti da descrizioni diverse. ¹²⁴ In tal modo, Heidegger ripresenta solo un filone della filosofia humboldtiana del linguaggio – quello 'semantico' sulle 'connessioni di senso' – trascurando il livello 'pragmatico' del discorso e dell'intesa e il livello 'analitico' della rappresentazione degli stati di fatto. ¹²⁵

La precomprensione ontologica che domina, di volta in volta, le 'epoche' costituisce lo 'spazio fisso' della prassi interpretativa e l'incontro con l'intramondano si muove fatalisticamente nel quadro delle connessioni di senso precedentemente regolate: «Circa l' *essere aperti* di diversi tipi di oggetti, de-

¹²³ *Ivi*, pp. 78-79.

¹²⁴ *Ivi*, p. 79.

¹²⁵ *Ivi*, p. 73.

cide piuttosto un fatto trascendentale di apertura linguistica del mondo, che di per sé non è né vero né falso, bensì semplicemente *accade*. [...] I parlanti sono prigionieri nella casa della loro lingua, e la lingua parla attraverso la loro bocca. La vera e propria parola è solo proclamazione dell'essere; perciò anche *ascoltare* ha la precedenza sul *parlare*». ¹²⁶ Nei saggi monografici *L'infiltrazione della critica della metafisica nel razionalismo occidentale: Heidegger (1985)* ¹²⁷ e *Martin Heidegger: Opera e visione del mondo (1989)* ¹²⁸, Habermas aveva già ricostruito criticamente il percorso che condusse Heidegger a spostare il *'locus of control'* dalle 'prestazioni interpretative' dell' 'esser-ci' agli 'eventi' dell' 'apertura linguistica del mondo'. Dopo la *Kehre*, Heidegger non 'addossa' il processo di 'apertura del mondo' all' 'esser-ci' e non comprende più come 'prestazione' la 'costituzione del mondo' bensì come 'accadimento' di una 'potenza originaria temporalizzata'. ¹²⁹

Analogamente, la svolta pragmatica del cosiddetto secondo Wittgenstein dalla 'semantica della verità' alla 'teoria d'uso del comprendere' – e dall' 'unica lingua riprodotte stati di fatto' alle 'molteplici grammatiche dei giochi linguistici' – non significa solamente l'auspicata 'detrascendentalizzazione del linguaggio' ma anche il 'livellamento della dimensione cognitiva del linguaggio': «Non appena le condizioni di verità che bisogna conoscere per poter impiegare correttamente proposizioni assertorie vengono ormai desunte soltanto dalla prassi linguistica *cui ci si è assuefatti*, scompare la *differenza tra validità e valore sociale* – ciò a cui siamo legittimati viene assimilato a ciò cui si siamo semplicemente abituati. Trasferendo la spontaneità formatrice del mondo alla molteplicità dei giochi linguistici e forme di vita storici, Wittgenstein suggella il primato dell'*a priori di senso* sulla *constatazione dei fatti*. [...] Come Heidegger, Wittgenstein fa i conti con lo sfondo di una comprensione del mondo, che senza poter essere vera o falsa essa stessa, fissa in anticipo i criteri delle asserzioni vere e di quelle false». ¹³⁰

Questa interpretazione si trova stabilmente nei diversi passaggi delle opere di Habermas dalla *Logica delle scienze sociali* sino agli scritti di *Verità e giustificazione*, attraverso il saggio *Ludwig Wittgenstein come contemporaneo*. ¹³¹

Heidegger e Wittgenstein finirebbero, quindi, per escludere che i processi di apprendimento che si svolgono nella 'sfera intramondana' possano modificare sostanzialmente i concetti fondamentali del 'sapere linguistico' – né la

¹²⁶ *Ivi*, pp. 79-80.

¹²⁷ J. Habermas, tr. it. *L'infiltrazione della critica della metafisica nel razionalismo occidentale: Heidegger*, in Id., *PDM*, cit., pp. 135-162.

¹²⁸ J. Habermas, tr. it. *Martin Heidegger: Opera e visione del mondo*, in Id., *TuK*, cit., pp. 49-84.

¹²⁹ J. Habermas, tr. it. *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *NMD*, cit., p. 46

¹³⁰ J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., p. 80.

¹³¹ J. Habermas, tr. it. *Ludwig Wittgenstein come contemporaneo*, in Id., *TuK*, cit. pp. 85-91.

semantica che dischiude il mondo né l'articolazione degli schemi socio-cognitivi che organizzano l'esperienza degli oggetti fisici e simbolici.¹³²

Heidegger e Wittgenstein condividono la premessa realistica di un 'mondo indipendente' dalle nostre operazioni costitutive. Alla 'spontaneità della produzione del mondo' del 'soggetto trascendentale' si sostituisce la 'lingua'. Ma poiché le lingue naturali molteplici, sorge il problema della 'traducibilità' o 'commensurabilità' di diversi 'progetti linguistici del mondo' – problema che mette in questione anche l'altra premessa di un 'mondo identico' per tutti.¹³³

L'idea di un universo semantico rigidamente chiuso ad altri universi culturali, secondo Habermas è, 'contraddittoria': «perché mai il modello ermeneutico della comprensione, ricavato dall'esperienza delle conversazioni nella vita di ogni giorno e sviluppato metodologicamente, da Humboldt in poi, nella pratica dell'interpretazione dei testi, dovrebbe improvvisamente fallire se applicato al di là dei confini della propria cultura, forma di vita e tradizione? È comunque un'interpretazione che deve superare la distanza tra la comprensione dell'una come dell'altra parte – che le distanze culturali o spaziotemporali siano ampie o brevi e le differenze semantiche piccole o grandi. Tutte le interpretazioni sono traduzioni *in nuce*. Non c'è bisogno di scomodare Davidson per capire che *l'idea di uno schema concettuale*, che costituisce solo uno tra i tanti mondi, non si può pensare senza contraddizione».¹³⁴

È la capacità di assumere quelle prospettive reciproche necessarie all'intesa – competenza che ogni partecipante al discorso interculturale ha appreso e imparato a utilizzare a fini comunicativi nelle 'traduzioni minori' del proprio universo simbolico – che rende possibile la produzione cooperativa di un 'orizzonte interpretativo comune', il quale non è affatto, come ritengono Rorty e MacIntyre, il 'risultato di forzature o di conversioni etnocentriche'.¹³⁵

¹³² «Heidegger e (in modo diverso) Wittgenstein non hanno evidentemente attribuito all'esperienza una così estesa capacità di revisione. Stando alla loro concezione, l'orizzonte di esperienza di una comunità linguistica viene dalla *grammatica di una lingua* o di un *gioco linguistico* interpretato e articolato concettualmente in modo *preontologico*, ossia categoriale fin dal principio, in maniera tale che alle esperienze intramondane viene a mancare la capacità di smentita nei confronti dell'*anticipazione, che apre il mondo*, della lingua stessa che *articola a priori*» [J. Habermas, tr. it. *Da Kant a Hegel. Sulla pragmatica linguistica di Robert Brandom*, in Id., WuR, cit., p. 155].

¹³³ J. Habermas, tr. it. *Da Kant a Hegel. Sulla pragmatica linguistica di Robert Brandom*, in Id., WuR, cit., p. 155.

¹³⁴ J. Habermas, tr. it. *Fondamentalismo e terrore. Un dialogo con J. Habermas*, in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 42.

¹³⁵ «In questa prospettiva possiamo capire solo ciò che si piega al *Diktat* di una lingua che dischiude il mondo. Ma questa descrizione mette a fuoco, nel migliore dei casi, solo la fase iniziale dell'interpretazione, una fase in cui, essendo i partecipanti consapevoli dell'unilateralità delle proprie prospettive interpretative iniziali, sono sfidati a compiere uno sforzo ermeneutico. Lotando con queste difficoltà di comprensione, i partecipanti alla conversazione possono allargare le loro prospettive sino a farle coincidere completamente perché, assumendo i ruoli dialogici di *parlante* e *ascoltatore*, hanno sin dall'inizio accettato la simmetria fondamentale e intrinseca a tutte le situazioni discorsive» [Ivi, p. 43].

Affrontando il tema del contestualismo e il conseguente principio di relatività, Habermas intende andare oltre la teorizzazione dell'ultimo Wittgenstein dei giochi linguistici con le loro (non ulteriormente strutturabili) 'somi-glianze di famiglia'. A tal fine, sin dalla prima recezione di *Verità e metodo* (1960), egli aveva inteso l'ermeneutica gadameriana come un'alternativa ad un'analisi linguistica che 'sprofonda' nel 'pluralismo dei giochi linguistici'.

L'ermeneutica analizza le condizioni della comprensione a partire dall'esperienza della 'traduzione' come 'estrema variante' di un'operazione a cui si affida ogni conversazione: «ogni grammatica del linguaggio ordinario ammette già in sé la possibilità di trascendere il linguaggio da lei fissato, cioè di tradurre in e da altri linguaggi. [...] né l'indicazione dell'individualità caratterizzante ogni struttura linguistica, né la rassegnazione di fronte alla 'intraducibilità' delle corrispettive formulazioni si fonda sull'esperienza quotidiana, la quale dimostra che noi non siamo mai chiusi in un'unica grammatica».¹³⁶ La 'resistenza' che la diversità linguistica oppone al tentativo di trasporre gli enunciati di una lingua in un'altra è una 'resistenza che si può superare'.¹³⁷ La traduzione esprime in una lingua uno 'stato-di-cose' che in essa non si può 'esprimere letteralmente' ma può essere reso, per così dire, 'con altre frasi'.¹³⁸

Come aveva sostenuto Humboldt, anche Gadamer considera la 'traduzione' come il 'caso-limite' che illumina il 'caso normale' dell'interpretazione. La circostanza che, per principio, le lingue tramandate hanno in comune di poter essere tradotte le une nelle altre ci mostra nel 'caso-limite' una 'tendenza all'autotrascendimento' insita anche nella prassi linguistica ordinaria.¹³⁹ E il ruolo del partecipante a una conversazione non è fundamentalmente diverso da quello dell'interprete di professione, dovendo egli non soltanto sapersi muovere in una lingua ma anche produrre un'intesa tra lingue differenti.¹⁴⁰ Tale interpretazione è necessaria non solo sul piano orizzontale tra 'comunità linguistiche concorrenti' ma anche su quello verticale tra generazioni ed epoche, ossia in tutti i casi in cui l'intersoggettività del riconoscimento delle regole linguistiche sottostanti l'intesa sia 'disturbata' da una 'distanza semantica'.¹⁴¹

¹³⁶ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell'azione empirico-analitiche*, in Id., *LSW*, cit., p. 218; Cfr. A. De Simone, *Dalla metafora alla storia. Modelli ermeneutici e scienze umane: saggi su Ricoeur, Gadamer e Habermas*, Urbino, Quattroventi, 1995.

¹³⁷ «dal punto di vista pragmatico dell'uso vivo della parola si manifesta una tendenza contraria al particolarismo semantico. Nel dialogo, che è per così dire il centro della lingua, i partecipanti vogliono *comprendersi* reciprocamente e insieme *intendersi* circa qualcosa, dunque raggiungere per quanto possibile un accordo. Ciò vale anche per l'intesa al di là dei confini di diverse comunità linguistiche» [J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., p. 67].

¹³⁸ J. Habermas, tr. it. *La problematica della comprensione del senso nelle scienze dell'azione empirico-analitiche*, in Id., *LSW*, cit., p. 220.

¹³⁹ *Ivi*, p. 219

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 221.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 225.

In ogni momento si incontrano delle persone con un vocabolario diverso e nuove idee di cui occorre tenere conto. Habermas mantiene centrale, qui, il 'principio della simmetria' delle pretese e delle prospettive di 'tutti' gli interessati in un dialogo. In tali situazioni di divergenza gli e gli altri devono sforzarsi di comprendere le 'cose' nelle reciproche prospettive. Se non prendiamo in considerazione l'idea di ampliamento dell' 'orizzonte interpretativo' e non ci riferiamo all'intersoggettività di un accordo che comprende in sé anche la distinzione fra ciò che è valevole 'per noi' e 'per loro', non potremmo spiegare la 'possibilità di critica e autocritica delle pratiche di giustificazione istituite'. Le rispettive interpretazioni non rimangono mai ferme 'le une accanto alle altre' senza comprendersi. Come totalità esse seguono la scia della pretesa di universalità e completano le loro reciproche differenze fin tanto che i rispettivi 'orizzonti di intesa', come dice Gadamer, si 'mescolano' fra loro: «Gadamer vede nelle regole grammaticali non soltanto forme istituzionalizzate di vita, ma anche delimitazioni di orizzonti. Gli orizzonti sono aperti e spostabili: noi ci spostiamo in essi, ed essi si muovono con noi. Questo concetto husserliano è adatto a mettere in rilievo, di fronte alle funzioni strutturanti del linguaggio, anche la sua forza assimilatrice generativa. I mondi della vita che fissano la grammatica dei giochi linguistici non sono quelle forme di vita conclude a cui fa pensare la concezione monadologica di Wittgenstein».¹⁴²

L'esempio del 'venire in dialogo con il testo', esplicitato compiutamente da Gadamer in *Verità e Metodo*, permette ad Habermas di chiarire la 'dialettica di domanda e risposta' con cui si risolve in positivo un 'dialogo disturbato', ovvero una situazione linguistica in cui non sono soddisfatte (alcune) delle condizioni per una comprensione diretta fra (almeno) due partecipanti:

«Voglio prevedere le mosse dal caso evidente in cui i partecipanti usano frasi grammaticali di una lingua di cui hanno padronanza (o che sia traducibile senza difficoltà). L'esempio ermeneutico è l'interpretazione di un testo tramandato. L'interprete sembra in un primo tempo comprendere le proposizioni dell'autore, ma andando avanti fa l'inquietante esperienza di non comprendere il testo così bene da poter rispondere eventualmente agli interrogativi dell'autore. L'interprete intende tutto ciò come un indizio di aver collocato erroneamente il testo in un contesto diverso e aver preso le mosse da interrogativi *diversi* da quelli dell'autore stesso. Si può determinare il compito dell'interpretazione in modo tale che l'interprete impari a distinguere la propria comprensione del contesto, che egli dapprima credeva di condividere con quella dell'autore (ma in realtà gli aveva soltanto attribuito) dalla comprensione del contesto che ne ha l'autore. Il compito consiste nel trarre le definizioni della situazione – che il testo tramandato presuppone – dal mondo vitale dell'autore e dei suoi destinatari. Come abbiamo visto, un mondo vitale costituisce l'orizzonte di processi di intesa con i quali i partecipanti si mettono d'accordo o si confrontano con qualche cosa nel mondo oggettivo, nel loro mondo so-

¹⁴² *Ivi*, p. 224.

ziale come pure in mondo soggettivo. L'interprete può presupporre tacitamente di condividere con l'autore e i contemporanei di quest'ultimo tali riferimenti formali al mondo. Egli cerca di comprendere *perché* l'autore – nell'opinione che esistano determinati stati di fatto, abbiano validità determinati valori e norme, determinate esperienze vissute possano essere attribuite a determinati soggetti – abbia fatto nel suo testo determinate affermazioni, abbia espresso determinate intenzioni, disposizioni, sentimenti, ecc. Solo nella misura in cui si rende conto delle *ragioni* che fanno apparire *razionali* le espressioni dell'autore, l'interprete *comprende* ciò che l'autore potrebbe aver *inteso*».¹⁴³

Habermas ribadisce che sono 'capaci di razionalità' tutti i soggetti che si orientano alla comprensione ponendo alla base delle loro prestazioni interpretative un 'sistema referenziale decentrato di mondo' (oggettivo, sociale e soggettivo) 'valido intersoggettivamente'. L'intesa sulla quale può essere criticata ogni intesa raggiunta, fonda l' 'utopia ermeneutica del dialogo generale e illimitato in un mondo vitale abitato in comune'.¹⁴⁴ Su tale sfondo, inoltre, è eventualmente possibile identificare singole idiosincrasie e, quindi, quei passi che non diventano 'comprensibili' neppure partendo dai presupposti del mondo vitale che l'autore ha condiviso con i suoi contemporanei: «L'interprete comprende perciò il *significato di un testo* nella misura in cui si rende conto del perché l'autore si sente autorizzato a presentare (come *vere*) determinate *affermazioni*, a riconoscere (come *giuste*) determinati *valori e norme*, ad esprimere (come *veridiche*) determinate *esperienze vissute*. L'interprete deve *spiegarsi il contesto* che deve essere stato presupposto come sapere comune dall'autore e dal suo pubblico coevo, affinché a suo tempo non dovessero presentarsi quelle difficoltà che oggi il testo procura a noi, e affinché potessero delinearci fra i contemporanei altre difficoltà che a noi sembrano oggi banali. Soltanto sullo sfondo delle componenti cognitive, morali ed espressive della riserva di sapere culturale, dalla quale l'autore e i suoi contemporanei hanno costruito le loro interpretazioni, può dischiudersi il senso del testo».¹⁴⁵

L'esempio chiarisce che l'interprete a posteriori non può identificare i presupposti pragmatici se non prende posizione, quantomeno implicitamente, sulle 'pretese di validità' implicate dal testo. Sebbene, in un primo tempo, esse appaiano opache, l'interprete deve supporre nelle espressioni una razionalità, per così dire, 'immanente', opera di un soggetto della cui 'imputabilità' egli non ha ragione di dubitare: «L'interprete gadameriano non può comprendere il contenuto di significato di un testo finché non sia in grado di aver presenti le ragioni che l'autore in circostanze adeguate avrebbe potuto addurre. E poiché la plausibilità delle ragioni (sia per affermare fatti, per consiglia-

¹⁴³ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH*, cit., p. 214.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 218.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 215.

re norme e valori o esprimere esperienze vissute) non è identica con il ritenerle plausibili, egli non può affatto *aver presenti* le ragioni senza giudicarle, senza prendere posizione su di esse in senso *affermativo o negativo*». ¹⁴⁶

Può darsi che l'interprete problematizzi questioni che l'autore dà per scontato; ma se lasciasse in sospeso una, seppur implicita, presa di posizione sulle ragioni che l'autore potrebbe far valere per il suo testo, considerandole come qualcosa di incompatibile con la propria interpretazione, in tal caso, egli non 'prenderebbe sul serio' il proprio interlocutore come un soggetto imputabile. Un interprete può illuminare il senso di un'espressione solo spiegando come si manifesta questa 'opacità', vale a dire perché non continuano ad essere accettabili per noi le ragioni che l'autore avrebbe potuto dare nel suo contesto. Habermas ricorda che Gadamer parla a questo proposito di un' 'anticipazione di completezza': «L'interprete deve *supporre che il testo tramandato, malgrado la sua iniziale inaccessibilità per l'interprete, costituisca un'espressione razionale, vale a dire fondabile sotto determinate presupposizioni*». ¹⁴⁷

L'utilità metodologica dell'ermeneutica consiste nel precisare che l'interprete attribuisce il senso a un'espressione simbolica solo quando coinvolto, ancorché virtualmente, al processo di intesa. L'atteggiamento performativo lo lega, certo, alla precomprensione della 'situazione ermeneutica di partenza'. Ma questo legame non deve inficiare la validità della sua interpretazione. Egli può «rivendicare in *modo riflessivo* la competenza di giudizio di un partecipante alla comunicazione *capace di imputazione* – al fine di mettere sistematicamente in relazione il mondo vitale dell'autore e dei suoi contemporanei con il proprio, – e di ricostruire il significato dell'*interpretandum* in quanto contenuto, valutato almeno implicitamente, di un'*espressione criticabile*». ¹⁴⁸

Nell'interpretazione è contenuta l'aspettativa che mediante un processo di apprendimento si possa trascendere controfattualmente i rispettivi tempi storici, spazi sociali e orizzonti semantici. La nozione gadameriana di 'fusione degli orizzonti interpretativi' indica proprio la convergenza regolata mediante l'apprendimento delle 'nostre' e delle 'loro' prospettive nei processi d'intesa. Non si tratta di assimilazione. Non è rilevante neppure che siano 'loro' oppure 'noi' o, ancora, entrambe le parti a dover riformare delle giustificazioni usuali. Come scrive Habermas «l'apprendimento stesso non appartiene né a noi, né a loro – entrambe le parti sono coinvolte in esso nello stesso modo». ¹⁴⁹

Il tentativo di comprendersi tende all' 'ampliamento' e alla 'fusione di orizzonti inizialmente divergenti' nei binari di una 'progressiva intesa sulla cosa'. ¹⁵⁰

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 216.

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 216-217.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 219.

¹⁴⁹ J. Habermas, tr. it. *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., p. 174.

¹⁵⁰ J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., p. 84.

L'Urbanizzazione della provincia heideggeriana (1979), secondo Habermas, consiste proprio in un'analisi pragmatica dell'intesa tra l'autore e l'interprete attorno alla 'cosa stessa' sul filo della 'logica di domanda e risposta'. Anche gli estranei trovano una lingua comune e imparano a comprendersi reciprocamente nella misura in cui discutono sugli stati di cose e spiegano perché siano ragionevolmente da attendersi persistenti divergenze d'opinione. Il centro del discorso diviene la comprensione del senso come prassi sociale, quantomeno virtuale, e non come Heidegger, l' 'apertura linguistica del mondo'.¹⁵¹

Nella comprensione e nell'intesa opera una 'dinamica socio-cognitiva' che, anche nelle mere 'questioni descrittive', contribuisce a un decentramento delle immagini linguistiche del mondo e indirettamente promuove, attraverso l'ampliamento degli orizzonti, gli orientamenti universalistici di valore – anche nelle 'questioni morali'. Già Humboldt aveva rilevato, «sul filo della *reciproca intesa del discorso fra estranei*, le implicazioni morali di uno scambio tra immagini del mondo e culture in concorrenza. Nella misura in cui l'orizzonte della propria nozione del mondo si amplia, si relativizzano anche i propri orientamenti di valori». ¹⁵² Questo 'collegamento umanistico di apertura ermeneutica e morale egualitaria' che era perduto nella 'storia dell'essere' di Heidegger ritorna preminente nell'ermeneutica filosofica di Gadamer, secondo il quale «Il comprendersi nel dialogo non è un puro metter tutto in gioco per far trionfare il proprio punto di vista, ma un trasformarsi in ciò che si ha in comune, trasformazione nella quale non si resta quelli che si era». ¹⁵³

Se riaffermando la dimensione comunicativa del linguaggio, Gadamer riabilita la 'promessa universalistica della ragione', per altro verso, Habermas ha sempre rilevato che nello sviluppo della propria filosofia egli ha ancorato l'intesa sul terreno di un 'consenso preliminare' fondato da 'tradizioni comuni' finendo per far intraprendere all'approccio pragmatico una 'svolta ontologica'.

Questo rilievo critico accompagna l'interpretazione habermasiana di Gadamer sin dalla discussione su *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1970-71)¹⁵⁴ in cui i due studiosi discutono il tema del 'conservatorismo filosofico' a partire dalla lettura di *Verità e metodo* contenuta nella *Logica delle scienze sociali*.

Nella *Laudatio per Hans-Georg Gadamer*, Habermas ricorda ancora la ra-

¹⁵¹ «l'ermeneutica di Gadamer mette in luce quell'*inter-soggettività linguistica* che collega preliminarmente individui socializzati in maniera comunicativa. Essa cerca ostinatamente di individuare forma e contenuto di una *solidarietà che lega tra loro tutti quelli che si servono del linguaggio*» [J. Habermas, tr. it. *Hans-Georg Gadamer. L'urbanizzazione della provincia heideggeriana*, in Id., *PPP*, cit., pp. 260-261].

¹⁵² J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., p. 70.

¹⁵³ H.G. Gadamer, tr. it. *Verità e metodo*, cit., p. 779.

¹⁵⁴ H.G. Gadamer, tr. it. *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*, in AA.VV., *HI*, cit., pp. 71-94; J. Habermas, tr. it. *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA.VV., *HI*, cit., pp. 131-167; Id., tr. it. *Su 'Verità e metodo' di Gadamer*, in AA.VV., *HI*, cit., 1979, pp. 60-70; H.G., Gadamer, tr. it., *Replika*, in AA.VV., *HI*, cit., pp. 284-315.

gione per cui l'ermeneutica di Gadamer conferisce al modello del comprendere una 'svolta singolarmente unilaterale'. Maturata nell'esperienza del filologo che si cimenta con testi classici e per il quale 'classico è ciò che si mantiene valido di fronte alla critica storica', per essa il 'sapere incorporato nel testo' rimane superiore a quello dell'interprete: «Gadamer può difendere con tanto più vigore, come fosse pensiero [*Denken*], la rammemorazione [*Andenken*] del misticismo heideggeriano, in quanto egli interpreta l'essere nei termini di una *tradizione*, in quanto, cioè, non si abbandona al vortice informale di un essere senza peso, bensì rende precisamente ragione (volgendo lo sguardo a Hegel) del flusso massiccio di parole oggettivate, concrete, effettivamente pronunciate in un certo luogo e in un certo tempo».¹⁵⁵ Questa 'sorta di fraintendimento' prodottosi nell'appropriazione ermeneutica di opere classiche della letteratura, dell'arte e della religione provenienti, in generale da 'tradizioni dogmatiche' sarà, in seguito, ulteriormente compreso e rifiutato.¹⁵⁶

Habermas sostiene, per contro, che il senso dell'ermeneutica risiede nel farsi carico delle tradizioni con la libertà di poter dire entrambe le cose: 'sì' o 'no'.¹⁵⁷ Se, nell'atteggiamento performativo di partecipanti al dialogo, prendiamo le mosse dal fatto che l'espressione di un autore ha, per sé, una supposizione di razionalità non solo ammettiamo la possibilità che l'*interpretandum* sia per noi 'esemplare' e che da esso possiamo imparare qualcosa. Confidiamo anche sulla possibilità che l'autore possa imparare da noi, nel senso di chiarire i 'punti ciechi' del suo pensiero. Questa possibilità è pregiudicata dal mo-

¹⁵⁵ J. Habermas, tr. it. *Hans-Georg Gadamer. L'urbanizzazione della provincia heideggeriana*, in Id., *PPP*, cit., p. 259.

¹⁵⁶ «per quanto riguarda le opere classiche, la riflessione sulla posizione di partenza dell'interprete può portare alla luce quell'idea che sta a cuore a Gadamer. La precomprensione che un interprete apporta ai testi bisognosi di interpretazione è, che egli lo voglia o no, già compenetrata e plasmata dalla storia degli effetti del testo stesso. Questa circostanza spiega, in primo luogo il fatto che il *processo di interpretazione* – quindi la correzione della precomprensione sulla base del testo e il progressivo precisarsi della comprensione nel dialogo virtuale con l'autore – sia possibile solo sul terreno di un comune contesto di tradizione che ha già, comunque, entrambe le parti in pugno. Poiché in questo modo l'interprete viene inserito nella vicenda della tradizione, l'interpretazione di un testo modello consiste, in secondo luogo, nell'*applicare* un superiore sapere alla situazione presente. [...] Poiché l'ermeneutica ha il compito essenzialmente conservatore dell'autointesa etica di una comunità d'origine, il metodo delle scienze dello spirito e, in genere, il tentativo di assimilare interpretazioni ad asserzioni scientifiche poggia, in terzo luogo, su un *malinteso*. L'accertamento ermeneutico del nucleo vivente di una tradizione dipende tutto da un accordo già esistente problematicamente e, quindi, *portante*. E precisamente, in esso si articola, a sua volta, la preliminare nozione di sé e del mondo della propria comunità linguistica. Perciò *verità* e *metodo* costituiscono una contrapposizione. La *verità rivelante dell'accadere della tradizione* verrebbe semplicemente contraffatta da un procedere metodico che debba assicurare la *verità di asserzioni*. L'antico principio ermeneutico di *comprendere un autore meglio di quanto egli comprenda se stesso* viene ridotto da Gadamer al principio di *comprenderlo sempre diversamente*» [J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., pp. 85-86].

¹⁵⁷ J. Habermas, tr. it. *Hans-Georg Gadamer. L'urbanizzazione della provincia heideggeriana*, in Id., *PPP*, cit., p. 262.

dello delle scienze dello spirito privilegiato da Gadamer, relativo all'esegesi dogmatica di scritti sacri. Egli avrebbe finito per analizzare l' 'interpretazione' esclusivamente sul filo conduttore dell' 'applicazione', vale a dire dal punto di vista secondo cui ogni comprensione del testo costituisce un' appropriazione attualizzante del senso del testo da parte dell' interprete riguardo a situazioni possibili nel suo mondo. Ma comprendere un' espressione non significa concordare necessariamente con la sua pretesa di validità. Al pari di K.O. Apel¹⁵⁸ e D. Böhler¹⁵⁹, Habermas ritiene che «l'ermeneutica gadameriana impostata in senso tradizionalistico ha quantomeno favorito tale identificazione tra *comprensione (Verständigung)* e *intesa consensuale (Einverständnis)*».¹⁶⁰

La teoria dell' argomentazione sposta l' attenzione dall' analisi del 'sapere implicito del mondo vitale' che 'dischiude il mondo' più o meno produttivamente per una comunità linguistica, ai 'processi intramondani di apprendimento' più o meno innovativi 'su qualche cosa nel mondo' che si ripercuotono nella configurazione del 'sapere linguistico'.¹⁶¹ Secondo il nostro Autore, infatti, i processi di apprendimento stimolati nella sfera intramondana possono sempre modificare il dischiudimento semantico del mondo della vita.¹⁶² In ciò, peraltro, non vi è nulla di eccezionale: «Non bisogna ipostatizzare le innovazioni creative nell' immagine linguistica del mondo (come fanno invece Heidegger e Foucault) in un' 'imperscrutabile' e 'dietrologica' [*hintersinning*] storia dell' ontologia e delle forme del sapere. Con l' orizzonte linguistico del significato vengono a mutarsi solamente le *condizioni* di validità degli enunciati: deve *confermarsi* una pre-comprensione mutata in relazione a ciò che avviene di fatto all' interno dell' orizzonte ora spostato. Lo spettro delle pretese di validità iscritto nell' agire comunicativo, del resto fa in modo che la prassi intramondana retroagisca sui processi di apprendimento. Le strutture dell' immagine del mondo, che rendono possibile la prassi intramondana attraverso una precomprensione del senso, non si rinnovano soltanto in virtù di una creazione poetica del senso: infatti reagiscono a loro volta anche a quei processi di apprendimento che essi rendono possibili e i cui risultati si ripercuotono nel mutamento delle strutture dell' immagine del mondo».¹⁶³

¹⁵⁸ K.O. Apel, tr. it. *Scientificità, ermeneutica, critica dell' ideologia*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell' ideologia*, Brescia, Queriniana, 1979; Id., *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977.

¹⁵⁹ D. Böhler, *Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode*, in H. Hartung – W. Heistermann – P.M. Stephan (a cura di), *Fruchtblätter*, Berlin, 1977, pp. 15 ss.

¹⁶⁰ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 219-220.

¹⁶¹ J. Habermas, tr. it. *Razionalità dell' intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *WuR*, cit., p. 125.

¹⁶² J. Habermas, tr. it. *Da Kant a Hegel. Sulla pragmatica linguistica di Robert Brandom*, in Id., *WuR*, cit., p. 156.

¹⁶³ J. Habermas, tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguistiche e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., p. 101.

Le 'ragioni' addotte a giustificazione delle certezze contano sempre sullo sfondo di 'standard di razionalità rinvianti al contesto'; ma se esse fanno valere gli esiti di 'processi d'apprendimento modificanti il contesto', tali 'ragioni' possono anche far 'saltare questi standard di razionalità convenzionali'.¹⁶⁴

La revisione delle categorie linguistiche e concettuali già anticipate e il 'sedimentarsi' del nuovo 'sapere del mondo' nel vecchio 'sapere linguistico' avviene nel 'contatto d'esperienza' con oggetti ed eventi, norme e vissuti interiori. Se, sul piano argomentativo, le pretese controverse delle nostre asserzioni sono esaminate discorsivamente ed eventualmente riscattate, esse possono 'far ritorno nel contesto d'azione' e costituire delle 'nuove certezze' che si fondono su ciò che non è ancora problematico in un processo di 'attualizzazione della tradizione culturale e di perfezionamento del sapere esplicito'.

L'idea realistica di una 'resistenza della realtà' emergente nelle 'esperienze dissonanti' ci deve indurre ad ammettere che c'è 'qualcosa' nel mondo che non possiamo 'disporre a piacimento' e di cui dobbiamo tener conto nei pensieri, nelle asserzioni e nelle azioni. Questa concezione era stata già anticipata nei saggi *La logica della ricerca di Charles S. Peirce*¹⁶⁵ e *L'autoriflessione delle scienze della natura*¹⁶⁶ contenuti in *EI* (1968) e *Charles S. Peirce sulla comunicazione* (1989)¹⁶⁷; anche se essa troverà pieno dispiegamento soltanto negli scritti degli anni '90 in merito alla differenza tra *Verità e giustificazione*.

Le ipotesi che un 'mondo non creato da noi' ci imponga delle 'limitazioni contingenti' e che nel 'contatto' (o 'urto') con tale mondo le attese possono essere 'frustrate', si devono, infatti, alla lettura di Peirce.¹⁶⁸ Da essa, Habermas accoglie l'idea che si apprende nella 'frequentazione di una realtà che oppone resistenza' e che proprio «il contatto con la realtà, prodotto attraverso l'agire, fornisce un buon criterio per la valutazione delle opinioni implicate nei progetti di azione solo nel caso di insuccessi, dunque di esperienze negative».¹⁶⁹ Espres- so nei termini linguistici di Peirce, ciò significa che non appena un 'abito di comportamento' è reso incerto da resistenze della realtà sorgono dubbi nell'orientamento che guida il comportamento: «La scossa negli *habits* suscita dubbi sulla validità dei corrispondenti *beliefs*. E il dubbio motiva sforzi a tesi a trovare *nuove cognizioni* che ridiano *stabilità* al *comportamento* scosso».¹⁷⁰

¹⁶⁴ J. Habermas, tr. it. *Verità e giustificazione. Sulla svolta linguistica di Richard Rorty*, in Id., *WuR*, cit., p. 248.

¹⁶⁵ J. Habermas, tr. it. *La logica della ricerca di Charles S. Peirce: l'aporia di un realismo degli universali rinnovato secondo una logica del linguaggio*, in Id., *EF*, cit., pp. 91-112.

¹⁶⁶ J. Habermas, tr. it. *L'autoriflessione delle scienze della natura: la critica pragmatica del senso*, in Id., *EF*, cit., pp. 113-141.

¹⁶⁷ J. Habermas, tr. it. *Charles S. Peirce sulla comunicazione*, in Id., *TuK*, cit. pp. 5-30.

¹⁶⁸ C.S. Peirce, tr. it. *Semiotica*, Torino, 1980; Id., tr. it. *Le leggi dell'ipotesi*, Milano, 1984; Id., tr. it. *Categorie*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

¹⁶⁹ J. Habermas, tr. it. *Charles S. Peirce sulla comunicazione*, in Id., *TuK*, cit., p. 17.

¹⁷⁰ J. Habermas, tr. it. *L'autoriflessione delle scienze della natura: la critica pragmatica del senso*, in Id., *EF*, cit., p. 122.

Nella prassi scientifica l'ampliamento del sapere implica la connessione fra i 'processi simbolici dell'inferire' quali l'abduzione, la deduzione e l'induzione e i 'processi fattuali dell'agire'.¹⁷¹ Ciò significa che il complesso delle inferenze deriva il proprio senso unicamente dal 'sistema di riferimento' a una prassi sperimentale che ne controlli le ipotesi, a partire dall'assunto che si stiano simulando delle 'condizioni naturali': «Possiamo scoprire nuovi assunti abduktivamente, possiamo dedurre previsioni condizionate e confermare le ipotesi poste alla base attraverso una continua *induzione*, soltanto quando supponiamo nella natura stessa qualcosa come un agire strumentale».¹⁷² E dal punto di vista 'trascendentale' la proiezione dello schema di azione umana sul mondo significa che la sfera funzionale dell'agire è «il grado trascendentale che definisce le *condizioni dell'oggettività di possibili asserzioni sul reale*».¹⁷³ Solamente la rappresentazione linguistica di ciò che è saputo e il confronto pragmatico con una realtà contro cui le attese pur giustificate possono 'nafragare' rendono possibile la 'razionalità del sapere' così tipica della conoscenza scientifica.¹⁷⁴

A parte 'tre condizioni addizionali' – la presenza di controlli selezionati di risultati; l'impiego metodico dell'esperimento mediato da procedimenti di misurazione; e la forma ipotetico-deduttiva delle connessioni teoretiche – si può intendere la ricerca scientifica come la forma riflessiva di un «processo di apprendimento prescientifico posto in essere con l'agire strumentale *già come tale*».¹⁷⁵ Se la scienza 'crea metodicamente le delusioni' al fine di rendere possibile il progresso conoscitivo, Habermas assicura che la 'capacità di revisione' si deve all'«elaborazione discorsiva di esperienze riferite all'agire», che ognuno compie, abitualmente, nella frequentazione pragmatica di un 'mondo oggettivo supposto identico e indipendente', un 'mondo sociale di relazioni tra persone appartenenti gruppi supposto comune' e un 'mondo soggettivo di

¹⁷¹ *Ivi*, p. 123.

¹⁷² *Ivi*, p. 127.

¹⁷³ *Ivi*, p. 128.

¹⁷⁴ «Da una parte, noi possiamo elaborare il nostro sapere operativamente, quindi precisarlo, rielaborarlo, ricostruirlo, sistematizzarlo, verificarne la consistenza e la coerenza, soltanto quando assume una forma simbolicamente afferrabile (sul piano riflessivo della scienza, dove si tratta di formulare teorie, è evidente la necessità dell'organizzazione linguistica e, all'occorrenza, linguistico-formale). Dall'altra parte, come giustamente mettono in rilievo Peirce e il pragmatismo, fare uso del nostro sapere nella prassi e metterlo in atto in azioni, per poter apprendere da esperienze negative. Noi impariamo dalle delusioni, elaborando le sorprese con capacità abduittiva di giudizio e rivedendo il sapere divenuto problematico. Sul piano riflessivo della scienza, tali delusioni da elaborare produttivamente vengono create metodicamente; il riferimento all'azione delle evidenze di delusione falsificanti si rivela soprattutto nell'agire sperimentale» [J. Habermas, tr. it. *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *WuR*, cit., cit. p. 103].

¹⁷⁵ J. Habermas, tr. it. *L'autoriflessione delle scienze della natura: la critica pragmatica del senso*, in Id., *EF*, cit., p. 126.

esperienze vissute supposto autentico a cui si ha un accesso privilegiato'.¹⁷⁶

In simili delusioni si manifesta un fallimento performativo che è difficile da negare, sia esso causato dalla resistenza del mondo oggettivo alla nostra spiegazione e alla manipolazione tecnica, o del mondo sociale alla comprensione e intesa normativa o mondo soggettivo alla chiarificazione del proprio vissuto interiore. Lottando con tali difficoltà di comprensione, i partecipanti possono sia 'allargare' che 'correggere' i loro punti di vista, in un primo momento troppo selettivi. Ma i processi di apprendimento sono possibili se all'atteggiamento ipotetico' che ha reso possibile l'errore si accompagna una sorta di 'fantasia abduttiva' nell'elaborare delle 'nuove ipotesi' che allarghi l'orizzonte dei modelli interpretativi, modelli valutativi e modelli espressivi'. Una 'fantasia creatrice di ipotesi' che non è 'arbitraria' poiché avviene all'interno del 'quadro trascendentale dell'agire' e segue 'regole inferenziali'.¹⁷⁷

Non potendo, qui, proseguire la riflessione che Habermas ha svolto sulle regole inferenziali, possiamo solo introdurre una considerazione conclusiva.

Nei suoi scritti, egli ha avanzato argomenti, al contempo, favorevoli e contrari al relativismo a partire dall'idea che sia possibile distinguere adeguatamente tra l'analisi pragmatico-formale' delle strutture logiche sottostanti alle tradizioni culturali e l'analisi storica' dei suoi contenuti materiali. Solo un'analisi comparativa' delle tradizioni culturali – nel tempo storico e nello spazio sociale – orientata da una 'teoria dell'evoluzione' potrebbe ricostruire le 'strutture universali della coscienza' e i 'livelli di apprendimento' riordinandole secondo vera e propria 'logica di sviluppo'. A dispetto della tesi relativista sull' 'incommensurabilità' tra le culture differenti in cui sono 'incarnate' tali 'strutture della coscienza', l'esame delle 'strutture logiche' e dei 'concetti fondamentali' che una cultura rende disponibili per interpretare, valutare ed esprimere la nostra esperienza del mondo soddisfa l'esigenza metodologica di un'analisi formale della logica dei nessi di senso'. L'evoluzione del sapere culturale si può, dunque, riordinare in base a un 'modello razionale' di 'ricostruzione *ex-post*' in una gerarchia di 'strutture universali' di 'competenze socio-cognitive' in dipendenza da 'processi di apprendimento' che esprimono 'livelli di razionalità' ordinati in relazione alla capacità di risolvere i problemi che i precedenti 'livelli di apprendimento' lasciavano insoluti.

Procedendo attraverso un'analisi trascendentale naturalisticamente intesa', Habermas ripropone la distinzione fra la 'semantica delle immagini linguistiche del mondo' e la 'pragmatica formale' degli *apriori* dell'esperienza e

¹⁷⁶ «Quando le esperienze mostrano il fallimento di pratiche acquisite, possono mettere in moto una *revisione profonda*, che può toccare perfino lo stesso sapere della lingua, di assunti e attese normative di comportamento, e l'autocomprensione dei soggetti» [J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., WuR, cit., p. 92].

¹⁷⁷ J. Habermas, tr. it. *L'autoriflessione delle scienze della natura: la critica pragmatica del senso*, in Id., *EF*, cit., p. 127.

dell'argomentazione' come differenza tra 'aspetti particolari' e 'universali del processo di intesa'. Con tale acquisizione, egli imposta anche il problema della 'verità' e della 'giustificazione'. Questa strategia argomentativa è, però, adeguata se si limita l'orizzonte a una discussione che esclude ciò che non è contemporaneo. Tali presupposti valgono, infatti, solo per ciò che è diventato il 'genere umano'. Nella teoria dell'evoluzione sociale, al contrario, egli stesso ha cercato di dimostrare come la genesi e lo sviluppo delle 'competenze' cognitive, sociali ed espressive necessarie al pensare e al discorrere non appartengano, per così dire, 'naturalmente' al patrimonio di specie. Solo da un dato momento dello sviluppo filogenetico si può ipotizzare la costituzione graduale di quelle operazioni logiche (identificare, contare, classificare, predicare, dedurre, indurre, abduire, ecc.) senza le quali non è possibile parlare di una vera e propria 'tradizione culturale' che si riproduce tramite narrazioni e argomenti codificati e, quindi, organizzare ogni tipo di comunicazione quotidiana e di discorso specialistico. E per altro verso, Habermas ha precisato che l' 'universalità' delle 'categorie formali' con cui il mondo si dispiega intersoggettivamente nella storia dell'umanità passata e presente è relativa al punto di vista ricostruttivo. Non soltanto si deve ammettere che 'tutto sarebbe potuto essere diverso' ma riguardo alla filogenesi della specie umana l'analisi che ripercorre logicamente la formazione e lo sviluppo degli schemi pragmatici non può far altro che cercare di corroborare la plausibilità delle 'ricostruzioni razionali *ex post*' con le 'ricerche storiche'.¹⁷⁸ In entrambi i casi la descrizione delle 'strutture della conoscenza' poggia sul sapere pre-teoretico di parlanti che appartengono a un mondo vitale moderno e che non possono 'uscire arbitrariamente da un orizzonte interpretativo oggettivamente dato'.¹⁷⁹

Doverosamente nel saggio *Storia ed Evoluzione*, Habermas aveva sottolineato che «Limitazioni nell'uso del *concetto di evoluzione* risultano già dal senso in cui impieghiamo il concetto di *logica di sviluppo*. Sequenze di sviluppo sono ricostruibili soltanto per quelle competenze che per noi, al livello di sviluppo di volta in volta contemporaneo della nostra società, sono obiettivamente accessibili». ¹⁸⁰ Nulla esclude che l'umanità futura possa interpretare il mondo in altro modo. ¹⁸¹ L'avvertenza risponde al timore di veder fraintesa la teoria dell'evoluzione sociale come 'filosofia della storia applicata'. ¹⁸² In virtù dello statuto metodologico delle scienze ricostruttive, la teoria dell'agire comunicativo non si deve rendere colpevole di 'pretese fondamentalistiche'. ¹⁸³

¹⁷⁸ J. Habermas, tr. it. *Un'altra via di uscita dalla filosofia del soggetto*, in Id., *PDM*, cit., p. 303.

¹⁷⁹ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., p. 648.

¹⁸⁰ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, pp. 195-196.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 197.

¹⁸² Cfr. L. Corchia, *Storiografia, filosofia della storia e sociologia*, M. Ampola M. – L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, cit., pp. 47-63.

¹⁸³ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH II*, cit., p. 1082.

Capitolo terzo

I SAPERI ESPLICITI: LE IMMAGINI DEL MONDO

Con il termine ‘immagini del mondo’, Habermas si riferisce alle ‘rappresentazioni’ e alle ‘spiegazioni’ onnicomprensive della natura e del mondo della vita che veicolano le tradizioni culturali, più o meno diffuse, all’interno delle comunità sociali: le visioni mitologiche, teologiche e metafisiche’. Si tratta di sistemi di credenze che ci sono stati trasmessi dal mondo arcaico e antico il cui ruolo – seppur nel senso comune in maniera tipicamente ingenua e ibrida – nel nostro quotidiano in apparenza razionalizzato è ancora vivo. L’insieme di tali *Weltanschauungen* rappresenta sociologicamente un fenomeno assai complesso le cui trame si intrecciano in un intrigo indistricabile di concezioni e attualizzazioni culturali di esperienze ricorrenti o più straordinarie, ed ancora, espressione di forme di vita dominanti o di esistenze più marginali. Non è inutile precisare, come avverte F. Crespi, che le demarcazioni tra le tradizioni culturali sono puramente analitiche: «nella realtà, i confini tra tali ambiti non sono sempre facilmente delimitabili, in quanto, a seconda delle epoche storiche e dei contesti sociali concreti, sussistono continui scambi, influenze e sovrapposizioni tra le diverse sfere di produzione culturale».¹

Di fronte a manifestazioni simboliche così eterogenee e avviluppate, il punto di vista di Habermas opera una radicale semplificazione interpretativa. Senza ricadere nella tendenza a considerare la storia delle credenze culturali nella prospettiva idealistica dello ‘spirito del tempo’, egli è interessato unicamente a descriverne gli aspetti strutturali nelle loro estrinsecazioni più canoniche e a ricostruirne sul piano filogenetico una logica di sviluppo organica.

A tal fine, Habermas specifica preliminarmente che affinché si possa parlare di ‘tradizioni culturali’ devono essersi formate quelle competenze cognitive e comunicative necessarie al passaggio dal ‘linguaggio ‘simbolico’ a un ‘linguaggio grammaticale’ che compenetri l’‘apprendimento cognitivo-strumentale della realtà’, il ‘meccanismo di controllo che uniforma l’uno all’altro il comportamento’ e le ‘disposizioni comportamentali’ degli attori. Solo quando gli ‘atti comunicativi’ assumono la ‘forma di discorso grammaticale’, secondo Habermas, vi sono le condizioni per la genesi di una vera e propria ‘tradizione culturale’ sottoposta a una continua elaborazione intellettuale dei ‘nessi interni di senso’, ovvero a una ‘intellettualizzazione’.² L’uso del termine è pertinente perché egli indica nella costituzione di un ceto intellettuale il fattore sprigionante la razionalizzazione dei sistemi simbolici

¹ F. Crespi, *Manuale di sociologia della cultura*, cit., p. 97.

² J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 285.

tramandati appena sono fissati per iscritto. Con essa la loro attualizzazione si sposta dalla 'coerenza rituale' a quella 'testuale': «Si tratta della precisazione di significati, dell'esplicitazione di concetti, della sistematizzazione di motivi concettuali, della consistenza di proposizioni, della costruzione metodica, del contemporaneo *accrescimento* della complessità e specificità del *sapere accumulato*». ³ Seguendo le linee di ricerche weberiane sulla razionalizzazione delle immagini del mondo, Habermas individua nell' 'imperativo della coerenza argomentativa' il criterio di razionalità seguito dai 'sapianti' per la 'formalizzazione' delle concezioni dischiuse dai 'profeti' in 'tradizioni canoniche'. ⁴

Le immagini del mondo rimandano originariamente a fondatori che possedevano il 'verbo profetico' e mediante la 'condotta esemplare' di vita hanno conferito vigore alle proprie idee. Egli richiama l'analisi di M. Weber sulle 'qualità carismatiche' che questi 'portatori sociali' dispongono nella 'capacità di fondare il senso' rispondendo in 'modo originale' ai bisogni che sovraccaricano la capacità interpretativa delle visioni mitiche. Queste incarnano una 'prassi rituale' che rendono comprensibile pur essendo esse stesse componenti di questa relazione pratica con il mondo. Solo il perfezionamento del sapere delle religioni universali di origine profetica e nel pensiero metafisico di origine sapienziale rimanda a dottrine elaborabili intellettualmente. ⁵ E per tale ragione, solo la genesi delle 'immagini religiose e metafisiche del mondo' sviluppa pienamente la 'ricostruzione razionale' dei 'nessi interni di senso'. Dal punto di vista di una teoria dell'evoluzione sociale – volta a ricostruire le 'strutture universali della coscienza' e i 'livelli di apprendimento' riordinandoli secondo una 'logica di sviluppo' – le 'visioni religioso-metafisiche' costituiscono uno 'stadio evolutivo superiore' rispetto a quelle 'mitologiche'.

L'assunto dell'argomentazione habermasiana è che l'esame delle 'strutture logiche' e dei 'concetti fondamentali' che una cultura mette a disposizione degli individui per l'interpretare, valutare ed esprimere l'esperienza del mondo, soddisfa l'esigenza metodologica di un' 'analisi formale della logica evolutiva dei nessi di senso'. Per un verso, i risultati delle ricerche di Piaget, Kolberg e altri psicologi sulla 'logica dello sviluppo' delle 'strutture della personalità' vengono estesi dalla ricerca ontogenetica a quella filogenetica: «Nell'ontogenesi si osservano sequenze di *concetti di base* e di *strutture logiche* che sono affini a quelle dell'evoluzione delle immagini del mondo». ⁶ Per altro verso, ci si serve della ricostruzione razionale delle 'immagini del mondo' come di un 'indicatore' attraverso cui recuperare il 'sistema di orientamenti' operante 'direttamente' nelle 'strutture della coscienza' degli individui.

³ Ivi, p. 266.

⁴ Ivi, p. 287.

⁵ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 796-797.

⁶ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 18.

Le concezioni religiose e metafisiche costruiscono i propri argomenti ‘teologici’ e ‘ontologici’ tramite dei ‘procedimenti logici’ che permettono ‘spiegazioni deduttive’ a partire da ‘principi supremi’, al di là dei quali non si può risalire e che si fondano sul ‘concetto di sostanza’. Dal punto di vista strutturale, esse si collocano al ‘livello cognitivo’ delle ‘operazioni astratte’: «Le interpretazioni universalistiche del mondo fornite dai grandi fondatori di religioni e dai filosofi fondano una comunità della convinzione che è mediata da una *tradizione dottrinale* che ammette solo *oggetti astratti di identificazione*».⁷ Per contro, le visioni mitiche dischiudono delle ‘spiegazioni narrative’ di ‘enti’ agenti nel mondo attraverso l’ausilio di ‘storie esemplari’ che illustrano metaforicamente un insieme di rappresentazioni, di precetti etici e modelli espressivi.

La ‘razionalizzazione delle immagini del mondo’ dalla mitologia alla religione e alla metafisica si compia tramite processi di apprendimento non tanto sul piano dei ‘contenuti semantici’ quanto su quelli del ‘grado di riflessività’ delle conversazioni – con il passaggio dall’agire comunicativo al discorso – e della graduale ‘differenziazione dei concetti e delle strutture logiche’. Tuttavia, nonostante tali ‘visioni’ siano trasmesse all’interno di tradizioni culturali e presentino una differenziazione tra i piani dell’‘agire comunicativo’ e del ‘discorso’, la loro struttura argomentativa non prevedrebbe, secondo Habermas, ancora una differenziazione tra le questioni di ‘verità constatativa’, le questioni di ‘giustizia normativa’ e le questioni di ‘autenticità espressiva’.⁸ Solamente il decentramento delle prospettive tipico della concezione moderna introdurrà quelle differenze per noi abituali tra i molteplici ambiti culturali.

1. La mitologia

Nella teoria dell’evoluzione sociale, Habermas ripercorre le analisi di Mead e Durkheim sulle condizioni di avvio della ‘razionalizzazione’ dei ‘mondi vitali primitivi’, ritrovandole nella genesi di un patrimonio di ‘convenzioni semantiche’ e di ‘competenze tecniche’ che permettono di trasmettere da una generazione all’altra le conoscenze necessarie alla riproduzione ‘materiale’ e ‘simbolica’ della comunità sociale. Nella rete della ‘prassi comunicativa quotidiana’, le ‘azioni strumentali’ e le ‘azioni comunicative’ costituiscono il *medium* tramite cui i gruppi sociali e le persone si riproducono culturalmente.⁹ Dopo aver ricostruito le condizioni per il sorgere del ‘simbolismo primitivo’, il sociologo tedesco introduce l’analisi delle ‘visioni mitologiche del mondo’.

⁷ *Ivi*, p. 27.

⁸ J. Habermas, tr. it. *J. Habermas a colloquio con A. Honneth, E. Knödler-Bunte e A. Widmann*, in Id., *DR*, cit., p. 229.

⁹ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., p. 656.

Habermas distingue, in primo luogo, le ‘visioni mitiche’ che assorbono i fragili orizzonti culturali dell’uomo primitivo dalle ‘concezioni mitologiche’ che ci sono state tramandate per iscritto e sistematizzano la comprensione del mondo, a partire dai primi regni sino ai grandi imperi antichi. Poiché solamente la formazione di ‘ceti intellettuali’ alfabetizzati permette la riproduzione dei ‘contenuti di fede e di sapere razionalizzati in senso dogmatico’, solo le seconde possono essere considerate tradizioni culturali in senso proprio. Questa differenziazione tra le ‘immagini magico-animistiche del mondo’ e la ‘letteratura mitologica’ non è, peraltro, sempre presente nei suoi scritti.¹⁰ In alcuni, infatti, egli sembra stabilire una mera difformità di grado riguardo al maggiore particolarismo e alla minore coerenza delle prime rispetto alle seconde.¹¹

Nei suoi studi, inoltre, non si trova né una storia delle narrazioni mitologiche né una storia sociale delle cause e delle conseguenze della loro diffusione. L’assenza dei riferimenti alla mitologia greca e latina è indicativa della scelta di non approfondire l’‘elaborazione linguistica del sacro’ nel contesto delle ‘concezioni mitologiche del mondo’ che egli descrive solo formalmente. La ricostruzione concettuale e l’analisi sociologica non possono, dunque, non deludere chi si attenda di rintracciare nelle sue indagini la ricchezza tematica ed espressiva della letteratura classica o la trama degli eventi della società antica.

L’attenzione che Habermas ha rivolto alla ‘struttura logica’ e ai ‘concetti fondamentali’ delle mitologie è residuale rispetto alle ricerche in cui – nel quadro della dialettica tra lo sviluppo delle tradizioni culturali e i ‘principi di organizzazione sociale’ – ne indaga la funzione nel legittimare le istituzioni e nell’orientare modelli comportamentali. Occorre avvertire, poi, che gli scritti in cui si trovano tali riferimenti sono sempre frammentari. Si tenga presente, infine, che Habermas si è interessato poco alle mitologie del mondo moderno, concentrandosi sui miti della patria, della razza e della classe che hanno segnato le ideologie del nazionalismo, del fascismo e del comunismo. Non vi è, invece, alcun riferimento a quelle ‘rappresentazioni collettive’ che R. Barthes ha definito i *Miti d’oggi* (1957).¹² Solo di recente nel saggio *Espressione simbolica e comportamento rituale* (1998), Habermas ha sottolineato la rilevanza delle ‘espressioni simboliche’ di tipo ‘immaginario’ e ‘non discorsivo’ nella riproduzione delle forme di ‘identità’ e di ‘appartenenza’. Istituzioni quali la famiglia, la chiesa, l’impresa, la pubblica amministrazione, ecc., si fondano su di ‘un di più di simbolizzazione’ funzionale al loro ‘ancoramento nel mondo vitale’, nella sfera degli affetti, del consumo, del lavoro, della politica.¹³

¹⁰ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 111.

¹¹ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 19.

¹² R. Barthes, tr. it. *Miti d’oggi*, Torino, Einaudi, 1974.

¹³ J. Habermas, tr. it. *Espressione simbolica e comportamento rituale*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 37.

Habermas si occupa delle ‘visioni mitiche’ del mondo primitivo e arcaico trovando negli studi psicologici di J. Piaget sugli stadi dello sviluppo cognitivo un’importante ‘pietra di paragone’ per rileggere le ricerche condotte dall’antropologia strutturalista francese di C. Lévi-Strauss¹⁴ e di M. Godelier.¹⁵

Alla ricerca delle ‘forme elementari della vita religiosa’ che «rivestono ovunque lo stesso significato oggettivo e adempiono ovunque le stesse funzioni»¹⁶ – oggetto degli studi di E. Durkheim (1901, 1911)¹⁷ – Habermas ripercorre le indagini sul totemismo approfondendo oltre alla distinzione tra gli ambiti di vita ‘profani’ e ‘sacralizzati’, la differenza tra ‘prassi culturale’ e ‘credenze di fede’, ossia tra le ‘azioni rituali’ con cui i membri del gruppo tribale instaurano un ‘rapporto attivo’ con ‘gli oggetti sacri’ e le ‘visioni mitiche del mondo’ con cui si fonda il loro ‘rapporto cognitivo’ con le ‘forze sacrali’.

Secondo il nostro Autore, il problema della ‘comprensione mitica del mondo’ deve essere, anzitutto, depurato dalle tesi erranee di L. Lévy-Bruhl, secondo cui il ‘pensiero dei popoli primitivi’ fu caratterizzato da un ‘livello pre-logico del conoscere e dell’agire’.¹⁸ In *La mentalità primitiva* (1922)¹⁹, l’etnologo francese, ricollegandosi alla teoria sulle rappresentazioni collettive di Durkheim, ipotizzava che la mentalità delle popolazioni primitive dovesse muovere da impressioni sensibili presumibilmente in direzione opposta rispetto a ciò che avviene tra i popoli civili. Vivendo in un mondo in cui sono attive presenze spirituali occulte e confondendo il ‘visibile’ e l’‘invisibile’ come un’unica realtà, l’esperienza primitiva ricondurrebbe il concetto di causa efficiente ad un’‘entità mistica’. I principi di identità e di non-contraddizione sono sostituiti da ‘leggi di partecipazione’ che stabiliscono delle connessioni emozionali tra gli oggetti e gli esseri. Per Habermas, invece, l’aver attestato la non plausibilità della tesi di Lévy-Bruhl sul ‘funzionamento del cervello’, riaprendo il problema della specificità delle ‘immagini mitiche’, fu merito degli studi di Evans-Pritchard (1937)²⁰ sulle credenze degli Azande.²¹

¹⁴ C. Lévi-Strauss, tr. it. *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966; Id., tr. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1964; Id., tr. it. *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli, 1964; Id., tr. it. *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1969.

¹⁵ M. Godelier, tr. it. *Antropologia e marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1977.

¹⁶ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., p. 615.

¹⁷ E. Durkheim – M. Mauss, tr. it. *Su alcune forme primitive di classificazione*, in Durkheim E. – Hubert H. – Mauss M., tr. it. *Le origini dei poteri magici*, Torino, Boringhieri, 1965, pp. 17-92; E. Durkheim, tr. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di Comunità, 1971.

¹⁸ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 106-107.

¹⁹ L. Lévy-Bruhl, tr. it. *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1966; Id., tr. it. *Psiche e mentalità primitiva*, Milano, Newton Compton, 1970.

²⁰ E. E. Evans-Pritchard, tr. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Franco-Angeli, 1976.

²¹ «Le famose ricerche di Evans-Pritchard sulla credenza nelle streghe della tribù africana degli Azande hanno confermato che le differenze fra il pensiero mitico e quello moderno non si colloca-

Dopo aver ipotizzato per i processi mentali dell' 'uomo primitivo' un 'funzionamento logico affine' a quello dell' 'uomo moderno', viene ricostruita la 'struttura formale' delle 'categorie interpretative' a disposizione del 'primitivo' per astrarre in 'concetti' le esperienze di vita: «i) da un lato, dal punto di vista della carente differenziazione fra gli atteggiamenti fondamentali verso il mondo oggettivo, quello sociale e quello soggettivo; ii) dall'altro, dal punto di vista della mancante riflessività dell'immagine del mondo che non può essere *identificata* come immagine del mondo, come tradizione culturale».²²

Habermas sottolinea la 'forza totalizzante del pensiero primitivo'. In esso, le esperienze si legano in un 'nesso di relazioni indistinte' che confonde e trasfigura i fenomeni naturali, sociali, psicologici gli uni negli altri. Il mito è una 'concezione totalistica del mondo' la cui 'prestazione sintetica verso il molteplice è regolata da 'relazioni di analogia o di contrasto': «Da un lato, nei miti sono elaborate copiose e precise informazioni sull'ambiente naturale e sociale, quindi conoscenze geografiche, astronomiche, meteorologiche, conoscenze sulla fauna e la flora, su nessi economici e tecnici, su complesse relazioni parentali, riti, pratiche di guarigione, conduzione della guerra, ecc. Dall'altro lato, queste esperienze sono organizzate in modo che ogni singolo fenomeno assomiglia o contrasta nei suoi aspetti peculiari con tutti gli altri fenomeni».²³

Non diversamente, in *Filosofia delle forme simboliche* (1923), E. Cassirer aveva descritto la confusione tra parte e tutto del modo di pensare mitico.²⁴

Seguendo l'antropologia strutturalista di C. Lévi Strauss, Habermas riconduce questa 'prestazione sintetica' – in ragione della quale sussiste un nesso causale fra tutto ciò che, per analogia, è affine – alla circostanza che il pensiero primitivo inerisce in modo 'concretistico' alla superficie visibile del mondo: «Lévi Strauss afferma che il mondo dei miti è nel contempo rotondo e cavo. Il pensiero analogizzante tesse tutti i fenomeni in un'unica rete di corrispondenze, ma le sue interpretazioni non penetrano attraverso la superficie di ciò che si può cogliere visibilmente».²⁵ A tale riguardo, il sociologo tedesco menziona un brano di M. Godelier in cui si legge che le credenze mitiche assomigliano a un «gigantesco gioco di specchi in cui l'immagine reciproca dell'uomo e del mondo si rispecchia fino all'infinito, scindendosi e ricompon-

no sul piano delle operazioni logiche. Il grado della razionalità delle immagini del mondo non varia evidentemente con lo stadio dell'evoluzione conoscitiva degli individui che orientano ad esse il proprio agire. Dobbiamo partire dal fatto che in linea di principio i membri adulti delle *società tribali primitive* possono acquisire la padronanza delle stesse *operazioni formali*, come gli appartenenti alle società moderne, benché nelle prime le *competenze di livello superiore* compaiano meno frequentemente e vengano applicate in modo più selettivo, vale a dire in sfere di vita più ristrette» [J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 107].

²² *Ivi*, p. 117.

²³ *Ivi*, p. 109.

²⁴ E. Cassirer, tr. it. *La filosofia delle forme simboliche. Vol. II.*, Firenze, La Nuova Italia, 1961, p. 76.

²⁵ *Ivi*, p. 109.

nendosi continuamente nel prisma delle relazioni tra natura e cultura».²⁶

Il ‘concretismo’ di un pensiero legato al ‘vedere sensibile’ e la produzione di ‘relazioni di analogia e di contrasto’ sono aspetti formali su cui il pensiero primitivo può essere confrontato con gli stadi ontogenetici dell’evoluzione cognitiva. In particolare, come nella concezione egocentrica del bambino i fenomeni sono relativizzati intorno al centro dell’Io infantile, nelle ‘credenze mitiche sociomorfe’ essi lo sarebbero intorno al centro del gruppo tribale.²⁷ L’‘omologia’ attesta, seppur da premesse concettuali diverse, l’antico accostamento dell’‘uomo primitivo’ al ‘fanciullo’. Le somiglianze si devono a un aspetto oggi sorprendente delle ‘visioni mitiche, ovvero alla confusione tra le differenti sfere di esperienza che gli studiosi da Durkheim fino a Lévi Strauss ricostruiscono intorno ai campi semantici della ‘cultura’ e della ‘natura’: «Dalla reciproca assimilazione della natura alla cultura, e viceversa della cultura alla natura, emerge da un lato una natura dotata di tratti antropomorfici, inserita nella rete di comunicazione dei soggetti sociali, in tal senso umanizzata, e dall’altro una cultura che, in un certo modo naturalizzata e reificata, viene risucchiata nel campo d’azione oggettivo di potenze anonime».²⁸

L’elemento comune alle diverse ‘credenze totemiche’ non consiste in una qualche credenza o pratica, bensì nelle relazioni logiche dicotomiche esistenti fra il gruppo tribale e l’identificazione di questo con i diversi oggetti totemici. In essi, di solito, gli animali ma anche i vegetali o altro, trasfigurano simbolicamente il ricordo del ‘comune antenato’ nella cui discendenza – ‘unione cosmogonica’ con lo spirito dell’avo – il gruppo si riconosce al proprio interno e si concilia con il mondo esterno.²⁹ L’‘equivalenza simbolica fra uomini e animali’ è stata riscontrata anche da Evans-Pritchard. Riconducendo la provenienza alla ‘figura di un comune antenato’, i membri del gruppo tribale riconfermano – entro la loro immagine mitologica del mondo – la consapevolezza di una ‘comune origine cosmogonica’ che rinsalda la loro ‘identità collettiva’.

Ad una visione in cui a ogni fenomeno corrisponde con tutti gli altri grazie all’azione di potenze mitiche è coerente una prassi con la quale il mondo può essere non solo spiegato ma anche controllato seppur in modo immaginario. Habermas afferma che la ‘tecnica dell’influenza magica sul mondo’ è una conseguenza dello scambio fra l’uomo e il mondo, fra la cultura e la natura. Il

²⁶ J. Habermas, tr. it. *Possono le società complesse formarsi un’identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., p. 79.

²⁷ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 19.

²⁸ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 111.

²⁹ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: Il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 26.

problema è quello di ‘armonizzare’ l’ambiente esterno della natura³⁰ – attraverso l’accrescimento delle capacità di disposizione strumentale – e l’ambiente interno dei soggetti appartenenti – tramite l’aumento dei vincoli solidaristici. Entrambi i bisogni sarebbero soddisfatti dalle ‘pratiche magiche’.³¹ Per un verso, come noterà anche H. Blumenberg (1979), il racconto mitologico svolge la funzione di «rendere l’inquietante familiare ed accessibile» opponendo all’“assolutismo della realtà” l’«assolutismo delle immagini e dei desideri».³² Per altro verso, la ‘confusione’ fra le esperienze ‘culturali e naturali’ è connessa alla circostanza che i membri delle comunità primitive non sarebbero nelle condizioni di distinguere tra gli ‘ambiti oggettuali’ – oggetti manipolabili, soggetti collettivi e agenti individuali – e gli ‘atteggiamenti di fondo’ – oggettivante, conforme a norme ed espressivo. Il pensiero mitico pone, quindi, al riparo la prassi rituale dalle tendenze di dissoluzione che compaiono a livello linguistico (con la differenziazione dell’agire orientato all’intesa e quello orientato al successo e la trasformazione del comportamento adattivo in attività finalizzata): «Quegli aspetti dell’agire che oggi con vigile consapevolezza non possiamo fare a meno di tenere separati, sono fusi nel medesimo atto. Il *momento dell’attività finalizzata* emerge dal fatto che la prassi rituale deve richiamare magicamente degli stati nel mondo; il *momento dell’agire regolato da norme* si rende manifesto nel carattere di dovere che procede dalle forze ritualmente evocate, che attraggono e al tempo stesso intimoriscono. Il *momento espressivo* è particolarmente evidente nelle estrinsecazioni emotive standardizzate delle cerimonie rituali; alla fine non manca neppure il *momento assertivo*, in quanto la prassi rituale serve a *rappresentare* e a *ripetere* processi esemplari o scene originarie narrate miticamente».³³ Vi è una confusione tra i simboli e le cose simbolizzare e tra la natura fisica e quella socio-culturale degli individui: «Il mito non consente alcuna netta distinzione concettuale di fondo fra cose e persone, fra oggetti che possono essere manipolati e agenti, soggetti capaci di linguaggio e espressioni linguistiche».³⁴

Habermas sottolinea, anzitutto, la confusione tra l’atteggiamento nei confronti del ‘mondo oggettivo’ di ‘ciò che avviene’ e ‘su cui si può agire’ e l’atteggiamento verso il ‘mondo sociale’ di ‘ciò che ci si può legittimamente attendere’ (‘ciò che è prescritto’): «L’imperizia, cui è riconducibile l’insuccesso tecnico e terapeutico di un’azione diretta allo scopo, cade sotto la medesima categoria della *colpa* per l’errore morale-normativo di

³⁰ J. Habermas, tr. it. *Espressione simbolica del comportamento rituale*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 47.

³¹ J. Habermas, tr. it. *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id. *DR*, cit., p. 163.

³² H. Blumenberg, tr. it. *Elaborazione del mito*, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 30.

³³ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 803-804.

³⁴ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 112.

un'interazione che viola gli ordinamenti sociali esistenti. D'altro canto, l'elemento morale concettualmente intessuto con il fallimento fisico, il *male* lo è con ciò che è dannoso alla stessa stregua in cui il *bene* è intrecciato con ciò che è *sano e vantaggioso*». ³⁵ Recuperando i noti studi di Durkheim sul cosiddetto 'diritto primitivo repressivo' (1893) ³⁶, egli ha spiegato come le idee di giustizia s'intreccino ancora all'interpretazione mitica del mondo in modo talmente stretto che ne risulta una 'rappresentazione concretistica della giustizia' che non consente ancora di distinguere le 'questioni di fatto' dalle 'questioni di diritto'. Se si esaminano i concetti presenti nella mentalità primitiva risultano del tutto confusi il dolo e la colpa, il proponimento e la negligenza, il giudizio normativo e il calcolo d'interesse. Come non vi è separazione tra l'etica e il diritto, non ve n'è tra il diritto civile e il diritto penale. Ciò che conta è solo il danno oggettivamente prodotto: qualunque danno è una violazione della legge e un 'crimine' che dev'essere risarcito alla 'collettività'. ³⁷

Il diritto tribale è essenzialmente 'penale' e il diritto penale è primariamente 'religioso'. La trasgressione di una norma non è un crimine perché sono previste sanzioni. Essa provoca le sanzioni poiché le norme non sono altro che un dispositivo per la cura di ciò che è 'sacro'. Il diritto penale è l'espressione simbolica di una reazione di orrore e timore per le conseguenze fatali della violazione di un 'tabù': 'Il crimine originario è il sacrilegio'. Qui le istituzioni primitive del diritto conservano dal punto di vista formale quell' 'amalgama di fatticità e validità' che è tipica dell'autorità del sacro. ³⁸

L'identità collettiva si alimenta nell' 'immagine sociomorfa' del mondo primitivo. Non essendo distinta la società dalla natura, tutti i fenomeni si trovano come parte di una 'natura animata interpretata secondo categorie di interazione': «In fondo le strutture dell'immagine del mondo, delle istituzioni e della singola persona non si sono ancora separate veramente l'una dall'altra; esse sono fuse nella *coscienza collettiva* che è costitutiva dell'*identità del gruppo*. Una differenziazione è racchiusa nelle strutture della *comunicazione linguistica*; essa però si verifica soltanto nella misura in cui l'agire comunicativo acquista un peso proprio nelle funzioni della comprensione, dell'interazione sociale e della formazione della personalità e dissolve il *contatto simbiotico* nel quale la *religione* e la *società* stanno l'una con l'altra». ³⁹ In una so-

³⁵ *Ivi*, p. 112.

³⁶ E. Durkheim, tr. it. *La divisione del lavoro sociale*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999, pp. 93-128; Id., tr. it. *Lezioni di sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, Milano, Etas Kompas Libri, 1973; Cfr. M.A. Toscano, *Durkheim*, in Id., *Evoluzione e crisi del mondo normativo. Durkheim e Weber*, Bari, Laterza, 1975, pp. 1-46.

³⁷ J. Habermas, tr. it. *Diritto e morale. Lezione seconda. L'idea dello stato di diritto (Tanner Lectures)*, in Id., *Morale, diritto, politica (TL)*, Torino, Einaudi, 1992, p. 60.

³⁸ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II, cit.*, pp. 649-650.

³⁹ *Ivi*, p. 663.

cietà integrata senza residui, il ‘culto religioso’ è qualcosa di simile a una ‘istituzione totale’ che investe tutte le azioni, nella famiglia o nel lavoro sociale.⁴⁰

Le ‘istituzioni primitive’ protette dal ‘tabù’ formano una sfera in cui le ‘aspettative cognitive’ e ‘normative’ si consolidano in un ‘complesso di convinzioni’ collegate a ‘motivi’ e ‘orientamenti di valori’: «Il mondo di vita di cui le istituzioni fanno parte viene così avanti come un contesto che, riprodotto dall’agire comunicativo, si compone dell’intreccio di tradizioni culturali, ordinamenti legittimi e identità personali».⁴¹ Ogni membro ha una ‘visione completa del mondo’ in cui si ‘rispecchia’ il sapere di sfondo del gruppo d’appartenenza e che permette la connessione degli orientamenti di azione.⁴²

Nella misura in cui il mito domina le cognizioni’ e gli orientamenti di azione, non è possibile la delimitazione di una ‘sfera della soggettività’: «*Intenti e motivi* vengono altrettanto poco separati dalle azioni e dalle loro conseguenze quanto i *sentimenti* dalle loro espressioni fissate in modo normativo e *stereotizzate*».⁴³ Il concetto di ‘coscienza collettiva’ descrive in forma *idealtipica* l’‘omogeneità identitaria’ delle società primitive: «L’*identità della persona* è anzitutto solo l’immagine speculare dell’*identità collettiva*; quest’ultima garantisce la *solidarietà* speciale in forma per così dire *meccanica*».⁴⁴

La limitazione interna alla visione mitica spiega anche l’assenza delle condizioni culturali per una stabile divisione sociale del lavoro intellettuale – slegata dalle dimensioni parentali di sesso, generazione e discendenza – in relazione all’amministrazione profana e all’elaborazione linguistica dei culti sacri. Solo con il passaggio dalle società primitive ‘egualitarie’ a quelle ‘stratificate’, con l’accentramento del coordinamento del lavoro sociale (e della distribuzione della ricchezza) e dell’amministrazione della giustizia (e della conduzione della guerra) da parte di ‘stirpi’ (‘discendenze familiari’) si formano figure specifiche. L’ordinamento mitico del mondo ‘getta un ponte’ fra la capacità di governo e l’‘aura sacrale’ della loro persona. Questa affonda in un prestigio fondato genealogicamente o di derivazione divina.⁴⁵ Nel mito si esprimono, al contempo, due potenzialità intorno a cui si organizza la ricerca di significato: la capacità di controllare e quella di credere. Esse sono intessute con il generale ordine del mondo: «non possono essere rivedute senza peri-

⁴⁰ *Ivi*, p. 648.

⁴¹ J. Habermas, tr. it. *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., pp. 32-33.

⁴² J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 753-754.

⁴³ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 115.

⁴⁴ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., p. 618.

⁴⁵ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 761.

colo per l'ordinamento delle cose e l'*identità* della stirpe che vi è inclusa».⁴⁶

La legittimazione rimane, peraltro, precaria e reversibile in quanto quel patrimonio non si rinnova tramite la 'tradizione' ma la 'ripetizione'⁴⁷ – un 'principio' che è stato posto in evidenza anche J. Assmann nello studio della 'cultura del ricordo'.⁴⁸ La 'ripetizione' coinvolge tanto le 'azioni rituali' con cui i membri dei gruppi tribali instaurano un 'rapporto attivo' con gli 'oggetti sacri' (la 'prassi culturale') quanto le 'immagini mitiche del mondo' con cui si fonda il 'rapporto cognitivo' con le 'forze sacrali' (le 'credenze di fede').

Le immagini mitiche non sono dei sistemi interpretativi costituiti da nessi interni di senso connessi a specifiche delle 'pretese di validità', esposti alla 'critica' e suscettibili di revisione all'interno di una tradizione culturale.⁴⁹ La 'validità' di tali credenze conserva tutta la forza del 'fattuale' perché esse assumono l'aspetto di certezze condivise del mondo. Sebbene siano disponibili alla revisione della comunicazione linguistica, esse soggiacciono alle restrizioni di un' 'autorità suggestiva' che le sottrae a ogni 'problematizzazione'.⁵⁰

L'interpretazione mitica e il dominio magico possono compenetrarsi senza soluzioni di continuità, poiché le relazioni interne ed esterne al mondo della vita sono concettualmente ancora integrate. Non esiste nessun concetto preciso per la validità non-empirica che attribuiamo a espressioni simboliche.⁵¹

La confusione tra natura e cultura non implica solo la commistione concettuale tra mondo oggettivo, sociale e soggettivo ma anche una differenziazione carente per la nostra sensibilità 'fra linguaggio e mondo', ossia tra il linguaggio come *medium* della comunicazione e ciò su cui si può raggiungere un'intesa nella comunicazione: «Nel modo di considerare totalizzante delle immagini mitiche del mondo è difficile operare con sufficiente precisione le *distinzioni semiotiche* abituali fra il substrato dei segni di un'espressione linguistica, il suo contenuto semantico e il referente a cui un parlante può di volta in volta far riferimento con l'aiuto dell'espressione. La relazione magica fra nomi

⁴⁶ J. Habermas, tr. it. *L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in Id., *PDM*, cit., p. 118

⁴⁷ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., p. 615.

⁴⁸ J. Assmann, tr. it. *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997, p. XIII.

⁴⁹ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 117.

⁵⁰ «Questa volta la fusione di fattualità e validità non si compie nella modalità d'una nostra originaria confidenza con certezze portanti, le quali – come mondo della vita – ci sorreggono per così dire alle spalle, bensì nella modalità di un'autorità che, carica d'ambivalenza affettiva, ci si para imperiosamente davanti» [J. Habermas, tr. it. *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., p. 33].

⁵¹ «L'intreccio di racconti mitici con azioni rituali ci fa capire perché questo sapere sia tematizzabile solo con riserva. Le restrizioni comunicative fissate dal cerimoniale schermano nei confronti di eventuali problematizzazioni la validità autoritativa dei contenuti *descrittivi*, *valutativi* ed *espressivi* intrecciatesi in *sindrome*. Questo *crystallizzato* complesso di credenze fa valere un tipo di validità che ha la forza del fattuale» [Ivi, pp. 33-34].

e oggetti segnalati, la relazione concretistica fra il significato di espressioni e gli stati di fatto rappresentati dimostrano la confusione sistematica fra *nessi interni di senso* e *nessi esterni oggettuali*. Relazioni interne sussistono fra espressioni simboliche, relazioni esterne fra entità che esistono nel mondo». ⁵²

Habermas indica la confusione tra i piani della 'validità' e dell' 'efficacia' con l'espressione 'reificazione dell'immagine del mondo' per cui la medesima immagine del mondo può essere identificata con l'ordine del mondo in misura così ampia da non poter essere vista come interpretazione del mondo. ⁵³ Il mito terrebbe 'legato' il potenziale critico dell' 'agire orientato all' intesa' in modo da impedire gli *apprendimenti* che sorgono dalle 'contingenze della comunicazione'. In tal senso, la concezione del mondo è 'dogmatica' e connotata da contenuti determinati, sottratti alla presa di posizione razionale e, quindi, alla 'critica'. Il culto si ramifica in norme specifiche per compiti anche complessi tramite la mediazione linguistica. Le azioni comunicative restano, però, ancora limitate ad un ruolo strumentale sicché può essere trascurata l'influenza che il linguaggio esercita sulla validità e sull'applicazione delle norme: «Il consenso preliminare sui valori necessità naturalmente dell'attualizzazione linguistica e della canalizzazione in situazioni di azione. Ma i risultati della comprensione restano talmente limitati ad un ruolo strumentale che può essere trascurata l'influenza che la struttura delle azioni linguistiche esercita sul tipo e sulla composizione della tradizione culturale». ⁵⁴

Nelle società primitive il fenomeno religioso si esaurisce in una specie di 'linguaggio festoso' ⁵⁵ che accompagna la 'prassi rituale', senza dispiegare quei contenuti da cui traspare la 'competenza cognitiva' propria delle tradizioni culturali successive. Il margine per gli interventi innovativi nella tradizione culturale è 'relativamente esiguo' perché il patrimonio culturale è 'tramandato oralmente' e 'senza distanza'. ⁵⁶ Nella *Seconda considerazione intermedia*, della *TKH* egli scrive che non si può «distinguere fra un nucleo centrale che garantisce l'identità e la periferia – suscettibile di revisione – della tradizione». ⁵⁷

Habermas ha precisato che con il passaggio a società organizzate staturalmente deve essere mutato l'atteggiamento ingenuo verso il mito'. Entro un orizzonte temporale e spaziale più fortemente differenziato, esso viene trasformato in una 'tradizione culturale'. Solo le 'concezioni mitologiche' sono vere e proprie tradizioni culturali, in quanto, dal punto di vista storico, solo la

⁵² J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 113.

⁵³ *Ivi*, p. 114.

⁵⁴ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., p. 662.

⁵⁵ R. Alexey, *Das grosse Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste*, Hamburg, 1959.

⁵⁶ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., p. 648.

⁵⁷ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 757.

formazione di ceti intellettuali alfabetizzati permette la riproduzione dei ‘contenuti di fede e di sapere razionalizzati in senso dogmatico’ attraverso la continua elaborazione dei nessi interni di senso, ossia la loro ‘intellettualizzazione’.

D'altra parte, le immagini mitologiche del mondo non sono dei sistemi interpretativi connessi a pretese di validità suscettibili di una revisione critica che non si riduca alla ‘sistemazione tematica’ e al ‘raffinamento stilistico’ della narrazione. La ‘razionalizzazione culturale’ troverà una prima piena realizzazione solo con la genesi delle immagini religioso-metafisiche che costituiscono uno ‘stadio evolutivo superiore’ rispetto alle immagini mitologiche⁵⁸ – una ‘razionalizzazione culturale’ che Habermas pone in stretta relazione al passaggio dagli ‘antichi regni’ su base locale alle grandi civiltà imperiali antiche.⁵⁹

In tale mutamento sistemico trova spazio l'affermazione delle formazioni sociali a organizzazione statale, la cui genesi costituisce un problema interpretativo che impegna la teoria dell'evoluzione del sociologo tedesco attraverso la rilettura degli scritti di Weber, Parsons, Eder, Döbert, Bellah e altri. In particolare, la formazione degli apparati statuali degli antichi regni renderà possibile la nascita di un ordinamento giuridico che si legittimerà in potere politico attraverso l'esercizio di una legalità sancita dal diritto. È in tale contesto che Habermas esamina il ‘fondamento sacrale’ dell'autorità pubblica ed esamina le crisi dovute problema di distribuire legittimamente in modo diseguale la ricchezza. La ‘società classista’ può trovare fonti di giustificazione controfattuali – mantenendo il conflitto di interessi temporaneamente latente – nella riserva di senso delle visioni religioso-metafisiche del mondo, le quali sono dei sistemi interpretativi ma anche strumenti di legittimazione o di critica – che indirizzano o meno l'attenzione pubblica sulle origini del potere.

2. La metafisica

Habermas considera la metafisica come il risultato della ‘ricostruzione razionale’ dei ‘nessi interni di senso’ delle concezioni dischiuse dai ‘sapianti’. Egli ricorda che, dal punto di vista storico, la nascita della metafisica risponde in ‘modo originale’ ai bisogni che ‘sovraccaricano’ la capacità interpretativa del mondo che le ‘immagini mitiche’ sono in grado strutturalmente di elaborare. Contrariamente alle ‘reticenze’ di Weber, secondo Habermas, anche la metafisica greca appartiene a quella ‘storia mondiale delle idee’ che lo stesso sociologo di Erfurt ha descritto come ‘razionalizzazione delle immagini del mondo’ e che, poi, K. Jaspers definì la ‘spinta cognitiva del tempo assiale’.⁶⁰

⁵⁸ *Ivi*, pp. 796-797.

⁵⁹ J. Habermas, tr. it. *Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., p. 81.

⁶⁰ J. Habermas, tr. it. *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., p. 156.

Con la grande parte degli storici della cultura, Habermas condivide l'idea che con nascita della filosofia si sia formato un 'sapere teoretico' che non intende più i 'fenomeni' alla luce dell' 'autorità della tradizione' e assume come criterio di validità unicamente gli strumenti della 'ragione umana': «la filosofia greca, nei confronti dell'interpretazione mitica del mondo, fece valere per la prima volta le pretese del *logos*. Alla filosofia non basta più ricondurre plausibilmente i fenomeni da spiegare all'interazione di soggetti sovrumani immaginari, capaci di linguaggio e azione». ⁶¹ E nel capitolo *La teoria della razionalizzazione di Max Weber* della *TKH*, Habermas ne enuclea così lo 'spirito':

«Nella dimensione cognitiva il disincantamento della manipolazione delle cose e degli eventi procede di pari passo con una de-mitologizzazione della conoscenza dell'essente. Quanto più l'intervento strumentale nei processi empirici e la loro interpretazione teoretica vengono separati gli uni dall'altra, tanto più rigorosamente il singolo può di nuovo sistematizzare le proprie relazioni di mondo vitale; questa volta dal punto di vista astratto di un ordinamento metafisico alle cui leggi sottostanno senza eccezione tutti quanti i fenomeni. Questo significa: enucleare un *concetto formale di mondo per l'essente* nel suo complesso con universali per la *connessione spazio-temporale* conforme a *leggi di entità*, in generale; differenziare una disposizione *meramente teoretica* (staccata dalla prassi) nella quale il soggetto conoscente si può accertare in modo contemplativo della verità, può formulare e contestare enunciati; formare un *Io epistemico* che, libero da passioni, interessi vitali, pregiudizi ecc., è in grado di abbandonarsi alla *visione dell'essente*. In tal modo la *fissazione alla superficie dei fenomeni concreti*, ancorata nel mito, può essere superata a favore di un distaccato *orientamento a leggi generali* che stanno alla base dei *fenomeni*». ⁶²

Il pensiero metafisico non ricerca né una teologia né una cosmologia, nel senso delle religioni mondiali, bensì propriamente un' 'ontologia': «Pur tenendo conto dei contrasti tra Platone ed Aristotele, nel suo complesso il pensiero metafisico, seguendo Parmenide, prende le mosse dalla questione dell' *essere dell'essente* – ed è per questo ontologico. La vera conoscenza punta *tout court* sull'universale, l'immutabile e il necessario». ⁶³ Differenziandola dalla religione e dalla cosmologia, egli rimarca che la ricerca filosofica dell' 'essere degli enti' avviene attraverso la ragione: «Sin dai primordi la filosofia si sforza di spiegare il mondo nella sua totalità, l' *unità* nella *molteplicità* dei fenomeni in base a principi che sono rintracciabili nella *ragione*, e non nella comunicazione con una *divinità* al di là del mondo e neppure in senso stretto nel ritorno al *fondamento* di un cosmo che abbraccia natura e società». ⁶⁴

⁶¹ J. Habermas, tr. it. *Introduzione. A che cosa serve ancora la filosofia?*, in Id., *PPP*, cit., pp. 26-27.

⁶² J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 311.

⁶³ J. Habermas, tr. it. *La metafisica dopo Kant*, in Id., *NMD*, cit., 17.

⁶⁴ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 53.

Riguardo ai ‘concetti fondamentali’ e alle ‘strutture logiche’⁶⁵ impiegate, il pensiero metafisico si colloca ad un livello di ‘sviluppo cognitivo’ razionalmente superiore rispetto al pensiero mitologico. Esso si fonda sul concetto di ‘essere’ o ‘sostanza’ e non comprende i fenomeni attraverso ‘spiegazioni narrative’ condensate nelle ‘storie esemplari’ di soggetti ed oggetti mitici ma in base a ‘spiegazioni deduttive’ ancorate su ‘principi ultimi e inderogabili’: «il concetto di Essere ha origine col passaggio dalla forma grammaticale e dal livello concettuale del racconto alla spiegazione deduttiva secondo il modello geometrico. Per tal motivo, a partire da Parmenide viene stabilita una relazione interna fra il pensiero (*Denken*) astraente e il suo prodotto, cioè l’Essere».⁶⁶

Il procedimento espositivo comprende le definizioni, gli assiomi, le proposizioni (teoremi), le dimostrazioni, i corollari e gli scolii (delucidazioni). Ma, soprattutto, la metafisica matura un ‘atteggiamento teoretico’ verso il mondo oggettivo a partire dalla dicotomia tra la sfera dell’‘essenza’ e quella dei ‘fenomeni’ – un dualismo che si ritrova nei ‘paradigmi’ ontologico, mentalistico e linguistico che ne segnano la storia dalla filosofia antica sino ad oggi. Nella storia delle idee, Habermas ricomprende nella ‘metafisica’ – ‘con rozza approssimazione’ – quel pensiero risalente a Platone definito a posteriori ‘idealismo filosofico’ che attraverso l’ontologia di Aristotele, Plotino, Agostino e Tommaso d’Aquino, ecc., la filosofia della coscienza di Descartes, Spinoza e Leibniz a Kant, Fichte, Schelling e Hegel, si ripresenta nella filosofia del linguaggio di Heidegger, Wittgenstein, Frege a Brandom.⁶⁷ Egli ne riassume l’idea: «l’ordine che fonda l’unità (*einheitstiftende*) e che come essenza sta alla base della multiformità dei fenomeni, è esso stesso di natura concettuale».⁶⁸

La questione di come possano ‘rapportarsi reciprocamente’ l’‘Uno’ e il ‘Molteplice’ illumina il tema su cui la ‘metafisica’ si è costituita sin dal principio:

«La metafisica vuole ricondurre *Tutto* ad *Uno*: sin da Platone essa si presenta, nei suoi tratti determinanti, come la *dottrina del Tutto-unità* (*All-Einheitslehre*); la teoria si rivolge all’Uno come *origine e fondamento* di tutto. Prima di Plotino questo Uno si chiamava *idea del bene* o *Primo Motore*, dopo di lui si chiamò invece *summum ens*, Incondizionato oppure spirito assoluto. [...] lo spirito umano guadagna un punto di riferimento extra-mondano – una prospettiva cioè che prende distanza e nella quale il movimentato intreccio (*Ineidander*) e contrasto (*Geseninader*) fra avvenimenti e fenomeni concreti si salda in uno stabile *Intero* sottratto al mutevole divenire. Soltanto questo sguardo distanziante può tracciare una differenza fra l’essente nel suo complesso e le singole entità, cioè fra il mondo e ciò che in esso diviene. Questa distinzione a sua volta rende possibile un livello esplicativo che si diversifica dai racconti mi-

⁶⁵ J. Habermas, tr. it. *Introduzione. il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., pp. 18-19.

⁶⁶ J. Habermas, tr. it. *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *NMD*, cit., pp. 33-34.

⁶⁷ *Ivi*, p. 32.

⁶⁸ *Ivi*, p. 34.

tici. Il mondo al singolare rinvia ad un'unica origine, cioè ad un'origine che non può più essere dello stesso tipo delle forze originarie del mito, che sorgono al plurale e in lotta fra loro. Queste forze rimanevano intrecciate alla catena delle generazioni e avevano un inizio *nel tempo*; ma l'Uno, in quanto *inizio senza presupposti* è un *Primo*, dal quale soltanto *sgorgano il tempo* e le *cose* ad esso soggette». ⁶⁹

L'*Enneadi* di Plotino ⁷⁰ – in virtù della 'forma vigorosa' in cui sistematizzano la dottrina platonica delle idee – sono uno snodo cruciale nel movimento dell'idealismo avviato da Parmenide che aveva condotto fuori dalle 'barriere cognitive' delle immagini mitiche del mondo. Con la sua formula paradossale per cui l' 'Uno è Tutto' ma, al contempo, 'non è neppure Uno (fra tutti)' Plotino colloca la spiegazione dei fenomeni oggettivati non più al livello dei 'fenomeni' ma in qualcosa che sta a fondamento dei fenomeni – 'essenze', 'idee', 'forme' o 'sostanze': «L'Uno è Tutto, nel senso che è insito in ogni singolo ente come sua origine; nello stesso tempo però, l'Uno non è neanche alcunché di tutto ciò, poiché può mantenere la sua unità soltanto nell'alterità rispetto a ciascun altro ente di volta in volta singolo. Per essere Tutto quindi l'Uno è in tutto ed è nello stesso tempo soprattutto per rimanere l'Uno stesso – e per essere precedente e alla radice di tutto l'Intramondano». ⁷¹ È quest'idea che l'Uno rappresenti l' 'origine', il 'fondamento' e la 'totalità' di ogni 'molteplice' che segna la storia della metafisica ancora sino a *Essere e Tempo* (1927) di Heidegger con la 'differenza ontologica' tra l' 'essere' e l' 'essente'. ⁷²

Se nel mito il 'particolare si intreccia immediatamente con il particolare', in una trama di 'opposizioni' e di 'similitudini', la metafisica comprende il 'particolare nell'universale'. Habermas sintetizza così il superiore livello concettuale della metafisica, la quale pur ereditando dal pensiero mitico il volgere lo 'sguardo sull'Intero', se ne allontana riferendo il 'Tutto' all' 'Uno':

«sorge una prospettiva a partire da cui i fatti e gli avvenimenti intramondani possono essere distanziati nella loro multiformità, essere livellati al loro significato di entità particolari ed essere compresi nel contempo come parti di un intero. Nel mito l'unità del mondo veniva stabilita *in mondo diverso*, vale a dire come contatto ininterrotto del particolare col particolare, come corrispondenza del simile e del dissimile, come riflessi di parvenza (*Schein*) e riverbero (*Widerschein*), come concatenazione concreta, sovrapposizione e intreccio. Il *pensiero idealistico* dell'unità rompe con il *concretismo* di questa visuale del modo. L'uno e il molteplice, astrattamente concepiti come rapporta fra identità e differenza, sono la relazione fondamentale che il pensiero metafisico comprende come una rela-

⁶⁹ J. Habermas, tr. it. *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., pp. 151, 154.

⁷⁰ Plotino, tr. it. *Enneadi*, Bari, Laterza, 1947-49.

⁷¹ *Ivi*, p. 157.

⁷² J. Habermas, tr. it. *L'infiltrazione della critica della metafisica nel razionalismo occidentale: Heidegger*, in Id., *PDM*, cit., pp. 145-151.

zione logica e nello stesso tempo ontologica: l'uno è due cose ad un tempo: è l'elemento basilare (*Grundsatz*) e fondamento essenziale (*Wesensgrund*), principio e origine». ⁷³

Il tema del nesso tra l' 'Uno' e il 'Molteplice' si è riproposto sotto tre aspetti: *a*) il rapporto tra identità e differenza; *b*) il problema dell'individuale; e *c*) il disagio nei confronti del pensiero affermativo, in particolare nei confronti della determinazione della materia e del male come mere privazioni. In tali temi, secondo Habermas, la metafisica ha maturato una propria autocritica. ⁷⁴

La metafisica ha dovuto misurarsi con la necessità di 'disambiguizzare' il proprio concetto di 'fondamento' con le forme conoscitive – l'una discorsiva basata sull'*empiria*, l'altra 'anamnestica', mirante alla contemplazione intellettuale – attraverso le quali pensare e riferire ogni 'fenomeno', mantenendo la 'differenza' tra gli 'oggetti concreti particolari' e le 'universalità astratte' di natura concettuale. ⁷⁵ In tal modo, Habermas conferma l'idea di un lascito 'totalizzante' del mito nei confronti della filosofia, la quale sposta il problema del fondamento dalle 'dimensioni spazio-temporali' al concetto astratto di un 'Primo' che come 'Infinito' si pone di fronte al mondo del 'Finito' o ne sta alla base: «Si potrebbe dire con Nietzsche che il mito conosce solo superfici, solo parvenze, ma non l'essenza. Viceversa, la metafisica va in profondità». ⁷⁶

Soltanto a partire dal nominalismo medioevale e dall'empirismo moderno ⁷⁷ si sarebbero svelate compiutamente le difficoltà concettuali di pensare il 'sostrato degli oggetti' – la materia cui essi devono la loro concretezza nello spazio e nel tempo, e anche la loro finitezza – come una 'determinazione negativa'. In altri termini, quel 'non-essente' degli 'enti intramondani' rispetto a ciò che si considera 'immune dal mutamento': «Fin dall'inizio, l'idealismo si era in verità ingannato sul fatto che le idee o '*formae rerum*' potessero racchiudere effettivamente in sé da sempre e potessero meramente raddoppiare ciò che avrebbe dovuto eliminare come Materiale (*Stoffliche*) e quindi come l'assolutamente non-essente – e precisamente il contenuto materiale (*materiell*) di quelle cose empiriche singole, dal cui le idee avrebbero dovuto essere innanzitutto ricavabili, proprio attraverso l'astrazione comparante». ⁷⁸

Come abbiamo notato nel capitolo precedente, la critica da cui il 'pensiero post-metafisico' si fa guidare è che dovremmo assumere un punto di vista al di fuori della nostra prassi di vita – un 'punto di vista divino' – per poter riconoscere che «nelle strutture della nostra nozione del mondo si rispecchiano

⁷³ J. Habermas, tr. it. *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *NMD*, cit., p. 33.

⁷⁴ J. Habermas, tr. it. *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, Id., *NMD*, cit., p. 153.

⁷⁵ J. Habermas, tr. it. *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *NMD*, cit., p. 34.

⁷⁶ J. Habermas, tr. it. *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., p. 155.

⁷⁷ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 189-190.

⁷⁸ J. Habermas, tr. it. *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *NMD*, cit., p. 34.

strutture del mondo che sono fatte *della stessa materia* dei nostri concetti». ⁷⁹

In un altro senso, una concezione che ‘riconde tutto all’Uno’ e ‘svaluta l’essente intramondano a mera ‘copia’ non renderebbe giustizia all’‘unicità’ del ‘Singolare’. Esaminando il ‘concetto di persona’ in Habermas ho già cercato di mostrare come egli affronti il ‘problema dell’inesprimibilità dell’individuale’ dalla visuale filosofica delle determinazioni materiali e formali. Nel modo di sistemare filosoficamente il problema e nel modo di risolverlo, si scorge, infatti, la ‘lente del pensiero aristotelico’ con la sua soluzione di ‘scomporre’ l’‘Universale nel Particolare’ con i concetti di ‘genere prossimo’ e di ‘differenza specifica’: «Secondo il modello genealogico, l’albero delle idee o dei concetti di genere si ramifica ad ogni livello di generalità in differenze specifiche, a partire dalle quali ogni specie può costituire nuovamente un *genus proximum* per ulteriori determinazioni. Il *Particolare* è tale soltanto in rapporto all’*Universale*. Per l’individuazione del *Particolare* nel *Singolare* (*Einzelne*) sono a disposizione i mezzi concettuali di spazio, tempo e materia, ma anche i contrassegni accidentali tramite cui il Singolare si differenzia da ciò che gli compete, grazie alla sua appartenenza a generi e in base alle sue differenze specifiche. In tal modo. L’*Individuale* resta afferrabile soltanto nella scorza accidentale che inerisce come qualcosa di esterno e di causale al *nocciolo* dell’ente determinato secondo il genere e la specie». ⁸⁰

Con le predicazioni generiche si possono trovare solo differenze di grado nell’individuazione percorrendo una scala che si costruisce secondo determinazioni di genere e di specie secondo il procedimento logico della ‘divisione’. Il ‘problema dell’individuazione’, dal punto di vista logico, sorge per il ‘rapporto di proporzionalità inversa’ tra ‘comprensione’ ed ‘estensione’, per cui: quante più caratteristiche possiede un concetto, tanto minore è il numero di individui cui è applicabile – e presumiamo, che ogni individuo appartiene a quella classe i cui esemplari sono predicabili di un numero elevato di attributi – una ‘serie di attributi’ che la metafisica riteneva di aver individuato in modo ‘essenziale’.

Nell’identificare e descrivere che ‘cos’è un individuo’, si scende progressivamente nella scala – aumenta la comprensione e diminuisce l’estensione – sino a giungere a ciò che, dai punti di vista ontologico e logico, non può ‘esistere’ in altro e non può essere ‘predicato’ di un altro. Questo ‘soggetto di predicazione’ – che non ha al di sotto di sé altre specie – era la cosiddetta ‘specie infima’ o ‘individuo concreto’ – il *tòde ti* (‘il questo qui’) degli antichi. D’altra parte, il procedimento di identificazione comporta una determinazione semantica che non produce altro che combinazioni molteplici di ‘predicati generici’. Al di là del carattere reale o puramente nominali delle

⁷⁹ J. Habermas, tr. it. *Da Kant a Hegel. Sulla pragmatica linguistica di Robert Brandom*, in Id., *WuR*, cit., p. 165.

⁸⁰ J. Habermas, tr. it. *L’unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., pp. 157-158.

definizioni logiche, ciò che sfugge all'identificazione generica si lascia intendere in ciò che, in fondo, è presupposto nell'espressione 'paradossale' della scolastica di 'essenza individuale', ossia il 'discutibile senso proprio' che isola il 'concreto singolo' dall'universalità. Questa è l'aporia che mise in crisi il modo di categorizzare gli oggetti da Aristotele alla scolastica: «L'individuale deve poter essere *identificato* non più soltanto *numericamente* attraverso il congiungimento alla materia, ma anche *qualitativamente* attraverso molteplici *differenze di forma*. Questo percorso conduce alla fine a Dun Scoto che innalza a determinazione formale ciò che rende tale individuo, ciò che fa di Socrate, Socrate. Egli integra la serie dei generi e delle specie fino ad un'ultima determinazione individuale per antonomasia: la *haecceitas*. In questo paradosso di una determinazione essenziale che compete ad ogni ente come individuo, trionfa contro voglia l'universale su un individuale che si sottrae nella sua unicità e insostituibilità ai concetti metafisici di forma e materia».⁸¹

'Forma' e 'materia' erano i principi di individuazione con cui la filosofia identificava l'«essere dell'essenza» – il '*sinolo*': la forma che struttura la materia di cui è fatto un individuo e lo rende 'ciò che è'. Tuttavia, secondo Habermas in quel tipo di identificazione l'individualità del singolo rimane 'sottodeterminata'. Le 'identificazioni universali' non possono connotare l'individuo come 'unico nel suo genere'. Seguendo la *Metacritica della gnoseologia* (1956)⁸² di Adorno, Habermas ha avanzato, inoltre, il «sospetto materialistico che il potere delle origini mitiche, dalle quali nessuno si è mai impunemente allontanato, si prolunghi nell'idealismo, soltanto in modo più sublime e più impetuoso. I problemi centrali con cui la metafisica si viene a logorare, sembrano essere prodotti dal fatto che la *pluralità* limitata nei suoi diritti, si ribella contro un'*unità* forzata e in questo senso *illusoria*».⁸³ Pur avendo la metafisica smesso di 'raccontare ingenuamente delle storie' e cominciato a interrogandosi sulle 'cause' (in senso antico), assumendo un orientamento teoretico, essa rimarrebbe, al pari del mito, un modello interpretativo che comprende il '*cosmos*' – l'ente nella sua totalità – «senza cancellare del tutto i tratti 'sociomorfi' (per dirla con Topitsch) delle visioni del mondo».⁸⁴

In *La metafisica dopo Kant* – saggio originato dalla disputa con D. Henrich sul nesso tra metafisica e modernità⁸⁵ –, Habermas ripropone l'idea di coloro che, come Horkheimer, «insistono sulla critica della metafisica, poiché ritengono che i *concetti universali idealistici* celino troppo volentieri e senza

⁸¹ J. Habermas, tr. it. *Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività di Mead*, in Id., *NMD*, cit., p. 190.

⁸² T.W. Adorno, tr. it. *Sulla metacritica della gnoseologia*, Milano, Sugar, 1964.

⁸³ J. Habermas, tr. it. *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., p. 156.

⁸⁴ J. Habermas, tr. it. *Introduzione. A che cosa serve ancora la filosofia?*, in Id., *PPP*, cit., p. 27.

⁸⁵ J. Habermas, tr. it. *Ritorno alla metafisica? Una recensione collettiva*, in Id., *NMD*, cit., pp. 261-272.

fare una piega, la sofferenza concreta per condizioni di vita degradanti». ⁸⁶

La ‘genesi del pensiero filosofico’ compare a diverso titolo negli scritti di Habermas. Ho cercato, qui, di far emergere le riflessioni sulla metafisica come ‘spinta cognitiva’ sul piano argomentativo dell’ ‘ontologia’ che risponde ai bisogni di ‘comprensione unitaria’ che il mito non poteva soddisfare. Per altro verso, egli ritiene che quella ‘crisi del pensiero’ sia scaturita in un momento in cui la trasmissione dei valori culturali condivisi andava incrinandosi e le norme sociali istituzionali cominciavano a essere messe in discussione. Habermas riconduce, quindi, la sua genesi alla crisi dei principi di legittimazione.

Occorre nuovamente avvertire che a parte le riflessioni sul sorgere delle società politicamente classiste nel passaggio dagli ‘antichi regni’ alle società statali nei suoi scritti non vi sono considerazioni significative sugli ‘elementi contingenti’ che spiegano perché la filosofia mantenne un orientamento favorevole alle istituzioni politiche fornendo altresì argomenti a sostegno della loro legittimazione. Queste indagini spettano agli storici tanto riguardo agli aspetti sociali che a quelli culturali. Egli presenta, piuttosto, una considerazione di ‘ordine strutturale’ in merito al nesso tra sapere e tradizione in cui anche la filosofia è coinvolta per ragioni sistematiche: «Finché la filosofia pretese di afferrare l’ente nel suo insieme, essa poté anche derivare assunti *sociocosmici* in grado di accollarsi *funzioni di legittimazione del potere*». ⁸⁷

Ancor prima di assumere connotati particolari, già sul piano formale il concetto di ‘assoluto’ esemplifica l’impossibilità di risalire al di là dei principi ultimi cui soggiace tutto il pensiero ontologico antico che alimenta il sospetto che ‘a monte’ vi sia l’ ‘antica alleanza tra metafisica e oscurantismo’. ⁸⁸

Dal punto di vista formale, anche la raffinata cultura tardo-medioevale conservò delle ‘strutture logiche’ e dei ‘concetti fondamentali’ di tipo ‘tradizionale’. Nelle visioni metafisiche la comunicazione non ha raggiunto quel ‘livello riflessivo’ tale da separare le sfere di valore culturale e in ciascun ambito tematico sottoporre al giudizio critico le stesse categorie del pensiero: L’unità delle immagini del mondo, che si riferiscono nell’ambito metafisico all’essente nella sua totalità, è ancorata in concetti quali ‘Dio’, ‘essere’ o ‘natura’, vale a dire in ‘principi supremi’ o ‘cominciamenti’, ai quali sono ricondotti tutti gli argomenti e senza che siano esposti al dubbio argomentativo. ⁸⁹

⁸⁶ J. Habermas, tr. it. *La metafisica dopo Kant*, in Id., *NMD*, cit., pp. 19-20.

⁸⁷ J. Habermas, tr. it. *Introduzione. A che cosa serve la filosofia?*, in Id., *PPP*, cit., p. 28.

⁸⁸ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 20.

⁸⁹ «In tali concetti sono ancora fusi insieme gli aspetti descrittivi, normativi ed espressivi che vengono di volta in volta dissolti *all'interno* delle immagini del mondo. Proprio nei cominciamenti sopravvive un pezzo di pensiero mitico preservando le immagini razionalizzate del mondo *in quanto* immagini del mondo da conseguenze che dovrebbero minacciare il modo di procedere che assicura la tradizione della pia fede o della visione reverenziale» [J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 312].

La metafisica edifica un 'mondo che sta dietro', oggetto di riflessione teoretica, abbandonando 'l'al di qua', il mondo fenomenico, a una 'prassi disincantata'. A questa rappresentazione generale corrisponderebbe, quindi, una concezione e una pratica che rispondono socialmente alla divisione classista dell'umanità ed esistenzialmente a un'idea 'contemplativa' della 'salvezza'.

A tale riguardo sono interessanti le riflessioni che Habermas svolge sulla dottrina politica antica attraverso l'esame della concezione sulle virtù civiche, morali e intellettuali di Aristotele. Dopo aver ricordato che come in quella dottrina il 'giusto' fosse ancora completamente ricompreso nella sfera etica della 'vita buona' per una comunità storico-sociale concreta – i 'diritti-doveri dell'uomo' si identificano con i 'diritti-doveri del cittadino' – egli aveva chiarito il 'significato salvifico' della condotta di vita 'contemplativa'. Con essa Aristotele intendeva l'attività più dignitosa per i filosofi, ossia l'ideale di una forma di vita teoretica dedicata esclusivamente alla ricerca della 'sapienza' – il sapere, il più 'certo' e 'completo', che ha per oggetto le realtà più alte e sublimi per l'anima e in cui si esprime la 'virtù della parte migliore dell'anima umana'.⁹⁰

Habermas mette in luce le affinità con l'ideale espresso da Platone ne *Il Fedone*⁹¹, in cui si trova, oltre alla dottrina della reminiscenza e alle prove dell'immortalità dell'anima, l'argomento della filosofia come 'preparazione alla morte'.⁹² La concezione aristotelica che l'uomo viva la 'teoresi' non 'in quanto è uomo' ma 'in quanto ha in sé qualcosa di divino', comune a Platone, si ritrova nell'ispirazione religiosa che anima la purificazione rigorosamente intellettuale del neoplatonismo: «Attorno all'atteggiamento teoretico di colui che si immerge nella contemplazione (*Ansnschauung*) del cosmo, viene a cristallizzarsi un modo di vita; e questo *bios teoretikos* è carico di aspettative simili a quelle delle vie di salvezza del monaco itinerante, dell'eremita o del frate in un convento. [...] Stando a Plotino, l'anima si forma nel *medium* del pensiero come un *Sé*, nella *contemplazione rimemorante e riflessiva* con l'*Uno*, preparata mediante il pensiero discorsivo, rappresenta l'*auto-superamento statico* e al tempo stesso l'*autoaccertamento riflessivo*. L'identità dell'io si viene a costituire nella *presentificazione contemplativa* dell'identità del mondo. Per tal motivo, il pensiero della *filosofia dell'origine* aveva indubbiamente un *significato emancipatorio*». ⁹³ Nel distanziamento del

⁹⁰ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: delimitazione propedeutica della sfera pubblica borghese*, in Id., *Storia e critica dell'opinione pubblica (SWÖ)*, Bari, Laterza, 1971, pp. 13-14; Id., tr. it. *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, in Id., *TuP*, cit., pp. 77-125; Id., tr. it. *Motivi del pensiero post-metafisico*, in *NMD*, cit., pp. 34-35; Id., tr. it. *Ancora una volta: sul rapporto tra teoria e prassi*, in Id., *WuR*, cit., pp. 313-314.

⁹¹ Platone, tr. it. *Il Fedone, ovvero Dell'immortalità dell'anima*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 75-152.

⁹² J. Habermas, tr. it. *Ancora una volta: sul rapporto tra teoria e prassi*, in Id., *WuR*, cit., pp. 313-314.

⁹³ J. Habermas, tr. it. *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., pp. 155-156.

‘mondo trascendente dell’Essere’ dal ‘mondo fenomenico degli enti’, ‘l’autoredenzione mediante il sapere’ rimane prerogativa dei filosofi la cui ‘natura razionale’ gli permette di realizzare la più alta delle virtù. Diversamente dall’escatologia giudaico-cristiana il ‘fondamento etico’ della condotta di vita è costituito non già dal proprio cammino all’interno della ‘storia della salvezza’, quanto da una ‘interpretazione speculativa’ del ‘cosmo’ o dell’‘essere’ che arricchisce l’educazione di ‘ceti intellettuali’ e, quindi, radicalizza il contrasto tra la ‘religiosità dei virtuosi’ e la ‘religiosità di massa’.⁹⁴

Sin dalle origini della filosofia vi è stata una ‘contraddizione’ tra la pretesa di validità universale del sapere e la restrizione dell’accesso all’esercizio come testimonia, peraltro, la composizione sociale del suo pubblico: «La filosofia era faccenda di una ristretta élite culturale né mai aveva raggiunto le grandi masse. [...] è stata fin dall’inizio riservata a coloro che avevano *tempo libero*, ossia a coloro che non erano impegnati nel *lavoro produttivo*».⁹⁵

Un ‘taglio elitario’ che spiegherebbe anche il maggior influsso esercitato dalle ‘religioni della salvezza’ sulle masse popolari e la corrispondente ‘inconsolabilità pregiudiziale’ che ha accompagnato i filosofi. Su di un piano esistenziale, infatti, Habermas ritiene che al di sotto del ‘bando delle potenze mitiche e dell’incantesimo dei demoni’, a favore dell’‘astrazione dell’Essere universale’ si annidi un «senso di difesa da paure profondamente radicate, come quelle della morte e della caducità, dell’isolamento e della separazione, dell’opposizione e della contraddizione, della sorpresa e della innovazione. La *difesa* viene a tradirsi ugualmente nella svalutazione idealistica del Molteplice a mere apparenze. Solo come coppie delle idee i fenomeni fluttuanti diventano univoci, come elementi ben visibili di un ordine armonico».⁹⁶

Ripercorrendo a grandi passi, tramite le indagini di Weber sulla razionalizzazione delle immagini del mondo, il connubio tra la religione giudaico-cristiana e la filosofia greca⁹⁷, Habermas sottolinea, dunque, che se la teologia si avvale della tradizione filosofica per comprendere i contenuti di fede di una verità rivelata – secondo la concezione paolina di Agostino (*fides quae creditur – fides qua creditur*), il sapere filosofico restituì alla religione il primato nella salvezza delle anime: «A partire dalla tarda antichità, la filosofia greca entra in una stretta simbiosi con il cristianesimo ecclesiastico, diventa l’organo scientifico della teologia e perde il suo autonomo significato di salvezza. Si fanno più rari i libri dal titolo *De consolatione philosophiae*, mentre la religione sottrae alla filosofia il compito della consolazione e quello dell’educazione morale. La Chiesa aiuta a superare l’angoscia esistenziale, la

⁹⁴ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 298.

⁹⁵ J. Habermas, tr. it. *Introduzione. A che cosa serve la filosofia?*, in Id., *PPP*, cit., pp. 28-29.

⁹⁶ J. Habermas, tr. it. *L’unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, p. 156.

⁹⁷ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 295-310.

povertà la malattia e la morte, e insegna la vita timorata di Dio». ⁹⁸ Il sociologo tedesco ha sempre sostenuto che in nessun caso, nonostante l'ultimo tentativo di Boezio, la filosofia ha 'preso sul serio' il compito di sostituirsi alla salvezza religiosa: «Essa non ha mai promesso redenzione o certezza appagante [*Zuversicht*], e neppure ha mai offerto conforto. [...] proprio la preparazione stoica alla morte era ciò che esprimeva l'*inconsolabilità pregiudiziale* del pensiero filosofico». ⁹⁹ La filosofia si ritira in compiti cognitivi e, da 'brava aristotelica', concepisce la riflessione come via di conoscenza e guida profana al 'vivere bene' nelle questioni riguardanti l' 'efficacia pratica'. ¹⁰⁰

Questa prospettiva rappresenta l'orizzonte dal quale, sul piano della storia delle idee, Habermas interpreta le pretese della 'ragione' e della 'fede'. Ma prima di vederne le linee di fondo è interessante considerare il parallelo che lo studioso ha svolto, a partire dagli studi di sociologia della religione di Weber, tra la dottrina aristotelica e il confucianesimo non tanto riguardo alla 'valutazione positiva del mondo' ma alla concezione che la 'via della salvezza' vada ricercata nella 'vita contemplativa' e nell' 'autorendenzione mediante il sapere'.

Il confucianesimo è un complesso di dottrine morali e politiche della Cina classica, elaborato nella cosiddetta 'scuola dei letterati', sistematizzato da Confucio nel V sec. a.C. e assunto come 'ideologia di stato' dall'epoca della dinastia Han (206 a.C. – 220 d.C.). Una filosofia della classe burocratica con vere e proprie funzioni religiose svolte nei 'templi della cultura' in cui si celebravano l'onore del 'santo antico maestro che diffonde la cultura'. Oltre alla minuta osservanza di regole di condotta che affermano un ordine retto da un ferreo principio gerarchico che riconduce alla coppia superiore-inferiore tutte le relazioni sociali (sovrano-suddito, padre-figlio, fratello maggiore-fratello minore, marito-moglie, amico anziano-amico giovane), il confucianesimo indica due 'virtù fondamentali' dell'uomo che presuppongono la partecipazione alla 'vita mondana'. Si tratta della 'benevolenza' e della 'rettitudine' nel governo degli affari umani. Nelle annotazioni che Habermas ha dedicato al confucianesimo, si solleva il problema se in esso l' 'apprezzamento del mondo' conduca a una sua 'oggettivazione' solo se coniugato a una forma teoretica di vita staccata da bisogni pratico-morali. Al riguardo, il sociologo tedesco sostiene che l'ipotesi sulla subordinazione degli aspetti teoretici a quelli pratici necessiterebbe di una verifica più puntuale di quella weberiana al fine di accertare se «il ceto colto cinese non poté poggiarsi, alla stessa stregua dei filosofi greci, su una *vita avulsa dalla prassi*, consacrata alla *contemplazione* accademica, su un *bios theoretikos*». ¹⁰¹

⁹⁸ J. Habermas, tr. it. *Ancora una volta: sul rapporto tra teoria e prassi*, in Id., *WuR*, cit., p. 314.

⁹⁹ J. Habermas, tr. it. *Introduzione. A che cosa serve la filosofia?*, in Id., *PPP*, cit., p. 28.

¹⁰⁰ J. Habermas, tr. it. *Lawrence Kohlberg e il neoaristotelismo*, in Id., *ED*, cit., p. 85.

¹⁰¹ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 308.

A conferta di tale considerazione, Habermas menziona le 'indagini pionieristiche' di J. Needham (1977)¹⁰² e di B. Nelson (1977)¹⁰³ dalle quali emergerebbe che lo sviluppo del sapere teoretico in funzione dei bisogni pratici – così tipico dell'immagine cosmologica del mondo elaborata dal confucianesimo – sarebbe all'origine del «basso potenziale di razionalizzazione cognitiva e di un corrispondente atteggiamento etico radicato e non interventistico nei confronti della natura e della società».¹⁰⁴ Nel momento in cui risultano dominanti i bisogni pratici, come peraltro aveva sottolineato Weber, la disposizione fondamentale dell'apprezzamento del mondo nell'atteggiamento spirituale cinese si sviluppa in 'adattamento al mondo stesso'.¹⁰⁵ In conclusione, Habermas ritiene che, rispetto all'ideale della 'vita contemplativa' orientata ad 'accertarsi passivamente del mondo' così come emersa nella rilettura dell'opera aristotelica, nelle concezioni cosmologiche cinesi fu elaborata una forma di 'vita *activa*' orientata ad 'accertarsi attivamente del mondo'.¹⁰⁶

3. La teologia

Se nel pensiero sociologico il tema della religione è fondante non si può rilevare, altrettanto, per ciò che attiene strettamente al 'discorso teologico'.¹⁰⁷ Anche nella ricostruzione degli scritti dello studioso tedesco, occorre avvertire una significativa marginalità delle 'controversie teologiche'. Sebbene Habermas risenta, come egli ammette, dell' 'orizzonte religioso' della filosofia tedesca, solo nelle riflessioni degli ultimi anni egli ha provato a muoversi su di un 'terreno non sufficientemente conosciuto'. Ciò in ragione delle sollecitazioni provenienti da un mondo culturale cristiano che, dapprima, cominciò a interpretare teologicamente la teoria dell'agire comunicativo, poi, lo elesse ad interlocutore privilegiato nelle dispute tra 'ragione' e 'fede' e tra 'stato' e 'chiesa'.

¹⁰² J. Needham, *Wissenschaftlicher Universalismus*, Frankfurt a.M., 1977.

¹⁰³ B. Nelson, *Wissenschaften und Zivilisation. 'Osten' und 'Western'*. J. Needham und Max Weber, in Id., *Der Ursprung der Moderne*, Frankfurt a.M., 1977, pp. 7 ss.

¹⁰⁴ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 306.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 307.

¹⁰⁶ *Ivi* p. 308.

¹⁰⁷ «Se dovessimo stare alle cronache nazionali e internazionali, sarebbe lecito trarre la conclusione che forse in pochi altri periodi della storia la questione religiosa, declinata in tanti e diversi modi, è stata altrettanto importante e pervasiva quanto oggi. Bisogna tuttavia osservare che mentre il dibattito tra cultura religiosa e cultura laica, ossia tra la religione e interlocutori esterni, è vivo e si arricchisce di nuove voci e di nuovi argomenti, giungono al grande pubblico soltanto pochi echi delle discussioni interne al mondo religioso; e sia le convergenze che le dissidenze, come il confronto e la ricerca, rimangono circoscritti a cerchie limitate e dotate di precisi interessi professionali e confessionali, o comunque a gruppi di fedeli di avanzato livello intellettuale» [M.A. Toscano, *Presentazione. Jürgen Moltmann. Attualità di un teologo inattuale*, in L. Corchia, *I cinque cerchi diabolici. Sulla nuova teologia politica di Jürgen Moltmann*, Firenze, Le Lettere, 2009, pp. 7-8].

Nella sua formazione è, effettivamente, presente l'orizzonte religioso appreso, all'interno e ai confini della teoria critica, dalle opere di E. Bloch¹⁰⁸, K. Löwith¹⁰⁹, G. Scholem¹¹⁰, dalle riflessioni *Sul concetto di storia* (1942)¹¹¹ di W. Benjamin¹¹², dal M. Horkheimer¹¹³ dei *Taccuini (1950-1969)*¹¹⁴ e de *'La nostalgia del totalmente altro'* (1985)¹¹⁵ e dalla *Dialettica negativa* (1966)¹¹⁶ di Th.W. Adorno¹¹⁷. E, prima, dal retroterra che dal giovane Hegel arriva sino a *L'idealismo tedesco dei filosofi ebrei* (1963). Nelle 'rovine della filosofia', Habermas ha sempre ricercato quella 'verità sepolta' da cui solo il pensiero trae una 'forza negatrice' in grado di trascendere la 'reificazione' e che evoca quell'unico 'simulacro' per noi accessibile in cui si rinnova la promessa della 'conciliazione tra spirito e natura'. Questi temi richiamano l'importanza dei romantici e della mistica tedesca nella formazione di Habermas indicandogli, a partire da Schelling¹¹⁸, una prospettiva utopica e 'mitopoietica' che si compie nell' 'esperienza profana dell'arte'.¹¹⁹ Non meno importante fu l'incontro con le correnti progressiste del cristianesimo dalla 'Chiesa confessante' di Gollwitzer e Iwand¹²⁰ sino alla 'nuova teologia politica' di J.S. Metz¹²¹. Un'esperienza che lo condusse a esplorare i 'parallelismi' tra religione e morale dalla prospettiva dell' 'ateismo metodico' tipica della

¹⁰⁸ J. Habermas, tr. it. *Ernst Bloch. Uno Schelling marxista*, in Id., *PPP*, cit., pp. 109-128.

¹⁰⁹ J. Habermas, tr. it. *Karl Löwith. La rinuncia stoica alla coscienza storica*, in Id., Id., *PPP*, cit., pp. 151-172.

¹¹⁰ J. Habermas, tr. it. *Gershom Scholem. La torah travestita*, in Id., Id., *PPP*, cit., pp. 239-254.

¹¹¹ W. Benjamin, tr. it. *Sul concetto di storia*, in Id., *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 15-57; Id., tr. it. *Materiali preparatori delle tesi*, in Id., *Sul concetto di storia*, cit., pp. 71-103.

¹¹² J. Habermas, tr. it. *Critica che rende coscienti o critica che salva. L'attualità di Walter Benjamin*, in Id., *KuK*, cit., pp. 233-272; Id., tr. it. *Excursus sulle 'Tesi di filosofia della storia' di W. Benjamin*, in Id., *PDM*, cit., pp. 12-16.

¹¹³ J. Habermas, tr. it. *Max Horkheimer: sull'evoluzione della sua opera*, in Id., *TuK*, cit. pp. 95-114; Id., *Sulla frase di Horkheimer: È vano salvare un senso incondizionato senza Dio*, in Id., *TuK*, cit. pp. 115-131.

¹¹⁴ M. Horkheimer, tr. it. *Taccuini (1950-1969)*, Genova, Marietti, 1988.

¹¹⁵ M. Horkheimer, tr. it. *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia, Queriniana, 1982³.

¹¹⁶ Th. W. Adorno, tr. it. *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970².

¹¹⁷ J. Habermas, tr. it. *Theodor W. Adorno 2. Preistoria della soggettività e autoaffermazione imbarbarita*, in Id., *PPP*, cit., pp. 129-136; Id., *Da Lukács ad Adorno*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 457-529; Id., *Das Falsche im Eigenen. Zu Benjamin und Adorno*, in «Die Zeits», 23.09.1993; Id., tr. it. «Ma sono anch'io un pezzo di natura». *Adorno sull'intreccio fra natura e ragione. Riflessioni sul rapporto fra libertà e indisponibilità*, in Id., *ZNR II-IV*, cit., pp. 83-110.

¹¹⁸ J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schelling Denken*, Bonn, Bouveir, 1954; Id., tr. it. *Dall'idealismo al materialismo: l'idea schellinghiana di una contrazione di Dio e le sue conseguenze per la filosofia della storia*, in Id., *TP*, cit., pp. 231-300.

¹¹⁹ Cfr. L. Corchia, *Teoria sociale e prassi di vita*, in M. Ampola M. - L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, cit., pp. 307-317.

¹²⁰ J. Habermas, tr. it. *Excursus: trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo*, in Id., *TuK*, cit. p. 135.

¹²¹ J.B. Metz, tr. it. *La fede, nella storia e nella società*, Brescia, Queriniana, 1978.

‘dialettica dell’illuminismo’, recuperando l’idea gadameriana della ‘traduzione’ come forma di dialogo possibile e produttiva tra teologia e filosofia.¹²²

Negli ultimi anni Habermas si è dedicato in misura maggiore rispetto al passato alle conseguenze, da lui temute, di una ‘secolarizzazione’ che ‘consuma le promesse di redenzione della religione’. La cultura laica e scientifica alimenterebbe la ‘forza analitica che ci rende consapevoli’ a scapito di quella ‘forza mistica di una conciliazione retroattiva’ che dischiude allo sguardo dell’uomo di oggi la capacità di ‘ricordare e commemorare storicamente’ le ‘forme di vita non-identiche’. Quei modi di essere cancellati dall’incedere del ‘razionalismo culturale’ e della ‘modernizzazione sociale’. Nel suo intervento al simposio di Münster (1993), la ‘riappropriazione della memoria’ costituisce il punto di convergenza tra una teologia sensibile al ‘grido della sofferenza e all’esigenza di universale giustizia’ e una filosofia che, sulle orme di Benjamin, accanto al ‘lavoro sintetizzante’ della riflessione, recupera «l’atto della rammemorazione che salva dalla rovina ciò che non possiamo assolutamente perdere e tuttavia appare messo a repentaglio. Sebbene la ragione profana si mantenga scettica nei confronti della causalità mistica di una rammemorazione concepita in termini soteriologici, né possa prestar fede a semplicistiche promesse di restituzione, non per questo è necessario che i filosofi abbandonino nelle mani dei teologi ciò che Metz chiama la ragione anamnestic». ¹²³

Per ciò che concerne la propria inclusione nel ‘discorso teologico’, nel saggio *Excursus: trascendenza dall’interno e trascendenza nel mondo* (1988) – rielaborazione della conferenza tenuta alla *Divinity School* dell’Università di Chicago –, egli dichiara il motivo per cui non replicò subito alle obiezioni e ai commenti¹²⁴ mosse alle sue riflessioni sull’‘esperienza del sacro’ e sulle ‘credenze religiose’ dai teologi laici ed ecclesiastici: «non sono molto pratico della discussione teologica e mi muovo malvolentieri su di un terreno non sufficientemente conosciuto. D’altro canto i teologi mi hanno incluso da decenni nella loro discussione, tanto nella Repubblica Federale quanto negli Stati Uniti. Essi hanno fatto riferimento in generale alla tradizione della Teoria critica e hanno reagito anche ai miei scritti. In questa situazione il silenzio

¹²² Cfr. M. Ampola, *Tensioni tra secolarismo e confessioni religiose in Occidente*, in M. Ampola – L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, cit., pp. 219-236.

¹²³ J. Habermas, tr. it. *Israele o Atene? A chi appartiene la ragione anamnestic*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 153-154.

¹²⁴ Cfr. il volume collettaneo *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell’agire comunicativo* (1989) a cura di E. Arens, capofila di un notevole dibattito sui risvolti teologici dell’opera habermasiana. Per una discussione interna alla recezione italiana cfr. G.L. Brena, *Agire comunicativo e secolarizzazione dell’etica in J. Habermas. II. Etica laica e religione nella “Teoria dell’agire comunicativo”*, in «*La civiltà cattolica*», CIII, 1, 1991, pp. 152 ss; L. Ceppa, *Disincantamento e trascendenza*, in «*Paradigmi*», XVI, 48, 1998, pp. 515-534; Id., *La sfida di Habermas tra Kant e Darwin*, in «*Micromega*», 6, 2008, pp. 63-79. M. Rosati, *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

sarebbe un falso modo di comunicare. Chi tace se gli viene rivolta la parola, si ricopre di un'aura di importanza indeterminata e impone il silenzio. M. Heidegger un esempio tra tanti. Per questo carattere autoritario, J.P. Sartre ha giustamente chiamato 'reazionario' il silenzio». ¹²⁵ Un'apertura al discorso teologico che si ripropone un decennio dopo le discussioni su *Il ruolo sociale della religione* (1975) nel cui terzo ciclo di intitolato «... forse non possiamo rinunciare ai teologi ...» Habermas prefigurava suggestioni in seguito maturate: «mi potrei immaginare che, per rendere chiare a noi stessi le condizioni che rendono umana la nostra vita, forse non possiamo rinunciare ai teologi. [...] Essi hanno ancora un linguaggio con qualità appellative e meta comunicative, che noi sociologi non ci possiamo più affatto permettere. Forse questo linguaggio può mettere in moto quello che bisognerebbe mettere in moto per bloccare l'estendersi dei sistemi interpretativi auto-oggettivanti. L'altra dimensione, nella quale i teologi forse non possono essere sostituiti – non posso però dire molto al riguardo – è il campo della consolazione individuale». ¹²⁶

Ma quali considerazioni sulla teologia sono espresse negli scritti di Habermas? Se si vuol comprendere questi aspetti minori occorre considerare che egli partecipa alla discussione nei 'ruoli professionali' di sociologo e di filosofo.

Tracurando le riflessioni sull'importanza che l'esperienza religiosa riveste nella sua vita privata, è utile separare le analisi sulle visioni religiose del mondo che egli svolge nella teoria dell'evoluzione sociale dalle considerazioni, da un lato, sul ruolo odierno delle chiese nella formazione dell'opinione pubblica riguardo ai temi etici, dall'altro, sulle 'pretese inaudite della filosofia' (ma non dell'arte) di concorrere con la religione nel rinnovare le 'promesse di salvezza' e di 'grazia' la secolarizzazione consuma' rimuovendo il rapporto con l'extra-quotidiano.

Dal punto di vista culturale, ciò che distingue la teologia dalla filosofia e dalle scienze sociali, che pur entrano in colloquio con essa, non è il riferimento ai temi 'soteriologici' ed 'escatologici' ma il modo di riferirsi a essi in una comunione di fedeli che incarna un'esperienza di vita conoscitiva, pratica ed espressiva: «Il discorso religioso, condotto all'interno della comunità dei credenti, si muove nel contesto di una tradizione determinata, ricca di contenuti normativi, elaborata dogmaticamente; rimanda a una prassi rituale comune e si basa su esperienze specificamente religiose dei singoli». ¹²⁷ Le 'grandi religioni universali' dischiudono cognitivamente alle strutture della coscienza una visione dualista del regno mondano e del regno extra-mondano. Muovendo dal mistero dell'origine, la teologia ridefinisce ontoteologicamente le cate-

¹²⁵ J. Habermas, tr. it. *Excursus: trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo*, in Id., *TuK*, cit. p. 133.

¹²⁶ Sölle D. – Habermas J. – Bahr H.E. – Kippenberg H.G. – Luhmann N. – Koch T. – Menne F.W. – Negt O. (a cura di), tr. it. *Il ruolo sociale della religione. Saggi e conversazioni*, Brescia, Queriniana, 1977, p. 79.

¹²⁷ *Ivi*, pp. 139-140.

gorie e i contenuti delle visioni del mondo intorno al centro unificante 'dell'Essere Creatore' (l' 'ordine della creazione') mentre dal problema della 'teodicea' essa reinterpreta escatologicamente la storia come 'storia della salvezza'.

Habermas considera la 'rielaborazione di senso' compiuta dai profeti e dai teologici nelle visioni religiose del mondo, in base a un 'criterio tipologico' – il 'contenuto semantico' – e un 'criterio strutturale' – i 'concetti fondamentali' e la 'logica argomentativa'. Dal punto di vista strutturale, la comparazione, sia pur sintetica e molto selettiva, tra la tradizione cristiana e le religioni orientali dimostra il 'superiore grado di razionalità' delle immagini religiose rispetto alle visioni mitologiche. Egli contestualizza storicamente la loro genesi, ricostruendo il processo di razionalizzazione cognitiva ed etica dei contenuti di fede e delle pratiche di culto fino agli inizi delle società moderne, definendo il ruolo della religione nella formazione delle istituzioni politiche ed economiche e nelle origini delle concezioni etiche e morali moderne.

Accanto alla ricostruzione della forma logica e del contenuto semantico dei contenuti di fede delle visioni religiose, vi sono i punti di vista storico, che ricerca le 'determinanti esterne' e più 'contingenti' nella 'dinamica di sviluppo' dei contenuti di fede e delle pratiche delle tradizioni confessionali, e quello sociologico, che spiega la funzione di 'critica' o di 'legittimazione' culturale esse assolvono nella 'riproduzione simbolica' dello *status quo*.

Questo complesso disegno di indagine può essere considerato, sia sul piano metodologico che su quello sostanziale, una rilettura originale della sociologia weberiana con cui Habermas si confronta con il suo solito modo di argomentare 'ricostruttivo': «Fra i classici della sociologia Max Weber l'unico che rotto con le premesse del pensiero legato alla filosofia della storia nonché con gli assunti di fondo dell'evoluzionismo. Nondimeno ha voluto concepire la modernizzazione della società veteroeuropea come esisto di un processo di modernizzazione storico-universale. Max Weber ha reso accessibili ad un'ampia indagine empirica i processi di razionalizzazione senza reinterpretarli alla maniera empiristica che fa sparire proprio gli aspetti di razionalità presenti nei processi di apprendimento sociale. Max Weber ha lasciato la sua opera in stato frammentario; tuttavia, seguendo il filo conduttore della sua teoria della razionalizzazione, è possibile ricostruire l'abbozzo del tutto».¹²⁸

Sul piano filologico è significativo che il rilievo riconosciuto a Weber nella *Teoria dell'agire comunicativo* (1981)¹²⁹ – al termine del decennio trascorso presso il *Max Planck Institut* di Starnberg –, non trovi riscontro negli scritti precedenti. Soltanto dalla fine degli anni '70, Habermas presenta, all'interno della sociologia classica, il lavoro del sociologo di Erfurt come 'il più importante tentativo' di elaborare un modello degli stadi di sviluppo dell'evolu-

¹²⁸ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 229.

¹²⁹ *Ivi*, pp. 229-230, 289-291.

zione socio-culturale intesa come un 'processo ricostruibile logicamente'. Il suo ingresso tra le fonti privilegiate di Habermas si spiega, anche, con la circostanza che negli stessi anni furono pubblicati o ebbe modo di studiare gli scritti di F.H. Tenbruck¹³⁰, R.N. Bellah¹³¹, R. Döbert¹³², K. Eder¹³³, S. Kalberg¹³⁴, W. Schluchter¹³⁵ e altri nei quali la prospettiva che aveva dominato i dibattiti filosofici degli anni '20¹³⁶ sulla *Sociologia della religione* (1920-22)¹³⁷ di Weber ritorna a indagare la 'teoria della razionalizzazione' dopo essere stata a lungo accantonata dagli approfondimenti di *Economia e Società* (1922).¹³⁸

In secondo luogo, è indispensabile considerare che, se l'interpretazione di Marx risentì della critica di Habermas al neofunzionalismo e del confronto con il 'paradigma della produzione' della 'filosofia della prassi'¹³⁹, la rilettura delle analisi weberiane sulla 'razionalizzazione occidentale' deve essere ricondotta al modello di 'scienza ricostruttiva' con cui la psicologia spiega lo sviluppo ontogenetico. Egli ha, infatti, avanzato, l'idea di un 'omologia' relativamente stretta tra la filogenesi e l'ontogenesi¹⁴⁰ che troverebbe conferma nell'interazionismo di Mead, nella psicoanalisi freudiana, nella psicologia dell'io e, soprattutto, nello strutturalismo genetico di Piaget, Kohlberg, Selman, Flavell e altri psicologi – un insieme di studi che rappresenta l'ultima

¹³⁰ Tenbruck F.H., *Die Genesis der Methodologie Max Webers*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 11, 1959, pp. 573 ss.

¹³¹ Bellah R., *Religious Evolution*, in «American Sociological Review», XXIX, 1964; Id., tr. it. *Al di là delle fedi. Le religioni in un mondo post-tradizionale*, Brescia, Morcelliana, 1970.

¹³² Döbert R., *System-Theorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt a.M., 1973; Id., *Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religions-Systemen*, in Eder K. (a cura di), *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt a.M., 1973, pp. 330 ss; Id., *Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Studienmodellen*, in Jaeggi U. – Honneth A. (a cura di), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M., 1977, pp. 524 ss.

¹³³ Eder K., *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.

¹³⁴ Kalberg S., *Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalisation Process in History*, in «American Journal of Sociology», LXXXV, 1980, pp. 1145 ss

¹³⁵ Schluchter W., tr. it. *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1987; Id., tr. it. *Il paradosso della razionalizzazione. Sul rapporto tra 'Etica' e 'Mondo' in Weber*, in Id., *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Weber*, Napoli, Liguori Editore, 1987, pp. 150-186.

¹³⁶ Cfr. K. Löwith, tr. it. *Max Weber e Karl Marx*, in Id., *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, Morano, 1967, pp. 1-61; H. Freier, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Darmstadt, 1964; S. Landshut, *Kritik de Soziologie*, Leipzig, Neewid, 1969; N. Birnbaum, *Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber*, in C. Seyfarth – M. Sprondel (a cura di), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt a.M., 1973, pp. 38 ss.; J. Kocka, *Kontroversen über Max Weber*, in «Neue Politische Literatur», XXI, 1976.

¹³⁷ M. Weber, tr. it. *Sociologia della religione*, Voll. 4, Milano, Edizioni di Comunità, 2002²; Cfr. L. Cavalli, *Max Weber. Religione e società*, Bologna, Il Mulino, 1968.

¹³⁸ M. Weber, tr. it. *Economia e società*. Voll. 5, Milano, Edizioni di Comunità, 1995².

¹³⁹ J. Habermas, tr. it. *Excursus sull'obsolescenza del paradigma della produzione*, in Id., *PDM*, cit., pp. 77-85.

¹⁴⁰ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, p. 12.

delle quattro 'tradizioni di pensiero' da cui egli trae 'motivi concettuali duraturi' accanto alla teoria sistemica neofunzionalista di Parsons e di Luhmann, al 'materialismo storico' nelle sue 'versioni laiche' che evitano i fideismi dello 'scientismo' e della 'filosofia della storia' e alla sociologia weberiana nella lettura 'più cautamente universalistica' proposta a partire dagli anni '70.¹⁴¹

Le indagini sul nesso tra le sfide sistemiche e le visioni religiose del mondo rientrano nelle ricerche che R. Boudon¹⁴² a proposito degli studi weberiani sulla *Sociologia della religione* definiva 'di omologia di struttura'. Anche se ancora nulla è paragonabile all'acume intellettuale, alla dedizione e alla 'passione per l'ordinamento' di Weber¹⁴³, Habermas ritiene che l'abbozzo della sua ricostruzione evolutiva, ancorato alla 'pragmatica formale', offra un orizzonte più ampio e chiaro di quello weberiano. Lo studioso di Erfurt, infatti, non avrebbe 'sfruttato lo spazio sistematico del proprio approccio teoretico' per due arbitrarie 'limitazioni': la riduzione dei processi di razionalizzazione 'all'eticizzazione', ossia alla 'genesì di un'etica della convinzione religiosamente fondata', trascurando la variazione dell'apprendimento cognitivo operata dalla metafisica greca; e l'interesse selettivo per il disincantamento delle immagini religiose del mondo con lo sguardo rivolto non alle strutture delle etiche della convinzione in generale ma al sorgere dell'etica economica capitalistica – le radici religiose dello 'spirito del capitalismo'. A interessarlo furono solo le idee che consentono di ancorare, in modo 'razionale rispetto al valore', nel sistema del lavoro sociale, l' 'agire razionale rispetto allo scopo'.¹⁴⁴

L'ipotesi che orienta la lettura habermasiana dell' 'opera complessiva di Max Weber', peraltro, è che nel passaggio dallo studio della razionalizzazione culturale a quello della modernizzazione sociale vi sia stato un 'restringimento' della prospettiva. Come vedremo, infatti, egli intende procedere alla 'chiarificazione concettuale delle forme fenomeniche del 'razionalismo' che M. Weber a trattato nella sua 'classificazione contenutistica'¹⁴⁵, superando con il proprio programma di ricerca le «ragioni immanenti per cui egli non poté

¹⁴¹ Cfr. J. Weiss, tr. it. *La «posizione cautamente universalistica» di Max Weber*, in Di Costanzo G. – Pecchinenda G. – Savarese R. (a cura di), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 103-112; L. Corchia, *Explicative models of complexity. The reconstructions of social evolution for Jürgen Habermas*, in 7th International Conference on Social Science Methodology, Napoli, 9.2008.

¹⁴² R. Boudon, tr. it. *Metodologia della ricerca sociologica*, Bologna, Il Mulino, 1996; Id., tr. it. *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino, 1985.

¹⁴³ Cfr. Toscano M.A., *Weber*, in Id., *Evoluzione e crisi del mondo normativo*, cit., pp. 213-360; Id., *Religione e relazioni sociali nella prospettiva di Max Weber*, in Di Costanzo G. – Pecchinenda G. – Savarese R. (a cura di), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, cit., pp. 113-132; Id., *Sulla religione. Percorsi da Comte a Weber*, Anzi, Erreci Edizioni, 2009, pp. 21-41.

¹⁴⁴ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 292-293.

¹⁴⁵ *Ivi*, pp. 244-271.

svolgere la teoria della razionalizzazione nel modo in cui è impostata». ¹⁴⁶

Le indagini sulle formazioni sociali moderne si incardinano intorno alla ricostruzione dei 'fattori strutturali' e delle 'condizioni storiche' che hanno determinato sotto gli aspetti culturali, sociali e individuali taluni fenomeni che trovano collocazione nella teoria dell'evoluzione sociale. Habermas sostiene, inoltre, che tale 'impostazione scientifica' favorisce la ripresa di due questioni essenziali: a) se la nascita e lo sviluppo della 'modernità' possa essere concepita come un 'processo di razionalizzazione' e se il 'razionalismo' vada concepito come una peculiarità della moderna cultura occidentale oppure un 'fenomeno universale' insito nello 'sviluppo di ogni uomo civile'. ¹⁴⁷ Due interrogativi sui quali il 'Weber non ufficiale' si sarebbe adoperato tutta la vita. ¹⁴⁸

In un' 'ottica sociologica' si collocano, infine, gli studi sulla 'secolarizzazione' della cultura moderna, ossia la ricerca della verità nel 'tribunale critico della ragione' ('ateismo militante') e il distanziamento dal rapporto privilegiato che la religione e le chiese ebbero con le istituzioni politiche ('laicismo democratico'). Habermas ricorda che sin da Weber e Durkheim si è ipotizzata una 'stretta interconnessione' fra la modernizzazione sociale e la 'secolarizzazione nella coscienza' per almeno tre aspetti: a) il progresso della scienza e della tecnologia promuove una 'visione antropocentrica del 'mondo disincantato', ovvero la totalità degli stati ed eventi è suscettibile di spiegazione empirica vs concezioni del mondo teocentriche e cosmocentriche; b) la transizione dalle società agricole a quelle industriali e post-industriali conduce a più elevati livelli di benessere e di sicurezza esistenziale che diminuiscono il bisogno di pratiche religiose che promettono di 'gestire' le contingenze della propria vita; c) la differenziazione funzionale di 'sottosistemi sociali', economici, amministrativi, culturali, ecc. ha sottratto alle chiese il controllo su diritto, politica, istruzione, informazione, ecc. limitandone l'influenza pubblica e confinando la rilevanza della pratica religiosa a luoghi protetti e personali. ¹⁴⁹

Per altro verso, egli ha sottolineato la proliferazione di esperienze religiose nelle società occidentali ('nuovo politeismo'), si è interrogato sul destino della religione cristiana di fronte alle altre 'religioni universaliste' – alle prese con il dilemma tra il 'dialogo ecumenico' sui principi di fede comuni e lo 'scontro di civiltà' –, ha denunciato i *revivals* fondamentalistici di 'casa nostra' e cercato di ricostruire il 'retrofono religioso' del nuovo terrorismo globale. Da una prospettiva non 'ristrettamente eurocentrica', infine, egli ha colto come le religioni manifestino dei 'segnali di vitalità', come dimostrano,

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 377.

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 271-278.

¹⁴⁸ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 387-394.

¹⁴⁹ J. Habermas, tr. it. *La rinascita della religione*, lettura alla Società Italiana di Filosofia Politica, Roma, 13.09.2007, in http://www.sifp.it/convegno_zoom.php?idTem=2&idMess=565

gli aumenti delle affiliazioni e delle chiese tanto nell'induismo e nel buddismo quanto nelle tre religioni monoteiste, l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam in Africa, nei Paesi dell'Asia orientale e sud-orientale e in America Latina. Ciò che contraddistingue questi fenomeni è una forma estatica di religiosità che trae alimento da *leader* carismatici e la capacità delle chiese di adattarsi a un mondo transnazionale e multiculturale. Temi rilevanti che catturano, oggi, in maniera quasi esclusiva la sua attenzione ma che non saranno esaminati, se non marginalmente, nella presente esposizione in cui mi interessa seguire due aspetti della ricostruzione del fenomeno religioso: l'idea che l'elaborazione linguistica del sacro costituisca un processo di 'razionalizzazione cognitivo ed etico' e le contraddizioni, peraltro composte, tra una morale universalistica e individualista e la divisione in classi della società antica.

3.1. La razionalizzazione etica

Habermas si interessa alle ragioni per cui la genesi e lo sviluppo delle visioni religiose può essere inteso un fenomeno di 'razionalizzazione culturale' attraverso una breve comparazione delle religioni studiate da Weber – il taoismo e il confucianesimo, il buddhismo e l'induismo, il giudaismo antico e, appena abbozzate, il cristianesimo e l'islam. Tale raffronto non riguarda gli specifici contenuti di fede o le rispettive pratiche rituali ma le 'categorie formali' della 'comprensione cognitiva' e della 'giustificazione etica' del mondo. Tramite la rilettura weberiana, egli sistematizza il confronto tra quelle religioni mondiali in base alla dimensione e al grado del loro contributo alla razionalizzazione etica e cognitiva a partire dalla comune 'differenza strutturale' rispetto alle credenze magiche e mitiche nell'interpretazione del mondo.¹⁵⁰

Si consideri, peraltro, che l'obiettivo è mostrare che solo in 'Occidente' si sono incontrate quelle immagini del mondo che rendono possibile per ragioni dottrinali una maggiore concezione più razionale tanto nella sfera 'ontica' del mondo oggettivo dell'essente che in quella 'normativa' del mondo sociale dei rapporti interpersonali. La differenziazione fra l'atteggiamento normativo verso il mondo sociale di 'ciò che è legittimo' e quello 'teoretico' nei confronti del mondo oggettivo di 'ciò che avviene' non dissolve peraltro lo 'sfondo olistico' delle visioni religiose, in cui la 'razionalizzazione cognitiva' e la 'razionalizzazione etica' sono strettamente intrecciati. Habermas segue il processo di razionalizzazione nell'ambito delle 'sintesi ricche di tensioni' delle tradizioni giudaica, cristiana, araba e greca dal punto di vista del loro 'perfezionamento delle qualità formali' sottolineando il lavoro degli intellettuali

¹⁵⁰ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 267, 301.

nelle religioni della redenzione, orientate ‘sistematicamente’ e ‘palesamente’ a ‘fini di salvezza’.¹⁵¹ Al riguardo, si ricorda il ‘risveglio’ culturale che dall’XI° secolo al XV° secolo nelle *scholae* dei conventi, delle cattedrali e nelle università ridefinisce la tradizione aristotelica intorno al problema del ‘rapporto fra ‘ragione’ e ‘fede’’. L’attenzione selettiva si rivolge alla commistione tra i motivi della religione giudaico-cristiana e l’eredità della filosofia greca, alle mediazioni della cultura islamica, oltretutto agli stimoli dei movimenti eretici e delle dissidenze che, in ciascuna delle ‘religioni del libro’, ravvivano continuamente la sensibilità con i contenuti più radicali della rivelazione. Habermas è interessato alle radici religiose del ‘razionalismo moderno’ a cui si devono le ‘forme di coscienza’ delle scienze sperimentali, del diritto e della morale universale e laica, dell’arte autonoma e della critica estetica’.¹⁵²

Da questa prospettiva si comprende che del passaggio dalle narrazioni mitologiche alle ‘religioni universali’ di origine profetica, sia rilevante che quest’ultime iniziarono un sistematico perfezionamento dei ‘sistemi simbolici’ in ‘dottrine elaborabili intellettualmente’.¹⁵³ Sul piano cognitivo, Habermas considera i mutamenti nei concetti di spazio, tempo, sostanza e causa e nella struttura logica delle credenze e dei discorsi sul sacro. In particolare, una visione religiosa ‘razionalizzata’ rappresenta il mondo come la totalità delle situazioni che devono essere valutate secondo ‘principi ultimi’; quindi, su di un livello concettuale ‘astratto’ che permette interpretare il mondo ‘nel suo complesso’ e di spiegarlo seguendo logiche argomentative ‘deduttive’.

Le religioni universali sviluppano il ‘potenziale di razionalizzazione’ perché, rispetto alla mitologia, esprimono ‘in modo unificante’ il mondo. Un principio che è immaginato come ‘Dio creatore’ o ‘fondamento dell’essere’ e che unifica gli aspetti ‘dell’essere e del dover essere, dell’essenza e del fenomeno’. Esaminandone gli atteggiamenti di fondo, le immagini religiose non presentano una chiara distinzione categoriale fra ‘mondi formali’ – oggettivo, sociale e soggettivo ma un ‘ordinamento concreto’ che riferisce, ad esempio, in senso monoteistico, la molteplicità dei fenomeni al ‘punto unitario’ incarnato dall’idea di un ‘Dio creatore, eterno e onnipotente’: «E le immagini del mondo sono considerate tanto *più razionali* quanto più chiaramente consentono di cogliere il mondo – sia come mondo terreno o mondo dei fenomeni – sotto *uno* di quegli aspetti ancora indivisi nell’*ultramondano*».¹⁵⁴

Sin dal saggio *Sulla logica dei problemi di legittimazione* (1973) Habermas aveva espresso l’idea che il senso dischiuso dalle religioni è sempre stato ambivalente, tra la spiegazione e la giustificazione del mondo per cui la stessa questione della ‘teodicea’ è parte del problema dell’ ‘ordinamento del mondo’:

¹⁵¹ *Ivi*, p. 267.

¹⁵² *Ivi*, p. 255.

¹⁵³ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., p. 663.

¹⁵⁴ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 302.

«i sistemi religiosi hanno combinato il *compito pratico-morale* della costituzione delle identità dell'Io e delle identità di gruppo (delimitazione dell'Io rispetto al gruppo sociale di riferimento da una parte e delimitazione del collettivo rispetto al mondo naturale e sociale circostante dall'altra) con l'interpretazione cognitiva del mondo (la soluzione di problemi di sopravvivenza che si pongono nel confronto tecnico con la natura esterna) in modo tale che le contingenze di un mondo circostante insufficientemente controllato potevano essere affrontate contemporaneamente ai rischi fondamentali dell'esistenza umana; ciò dicendo penso alle crisi del ciclo di vita e ai pericoli della socializzazione come pure alle violazioni dell'integrità morale e fisica (colpa, solitudine; malattia, morte. [...]) da una parte, con questa promessa di un senso viene tenuta in vita la pretesa, finora costitutiva per la forma di vita socio-culturale, che gli uomini, se vogliono sapere perché qualcosa accade e come accade, e come si possa giustificare ciò che fanno e debbono fare non devono accontentarsi di finzioni ma unicamente di *verità*; d'altra parte la promessa di senso ha sempre implicato anche una promessa di consolazione, poiché le interpretazioni offerte non si limitano a render coscienti le contingenze inquietanti, ma le rendono *sopportabili* – anche e proprio quando non sono affatto eliminabili *come contingenze*».¹⁵⁵

Habermas segnala un brano della *Sociologia della religione* di Weber in cui si legge che nelle religioni l'«effetto della *ratio*» in quanto «deduzione teologica» dei postulati pratici – si fa sentire in misura forte nelle religioni universali. Esse non si adattano sempre al principio di non-contraddizione e non sempre escludono dai postulati etici prese di posizione non deducibili. Tali visioni forniscono una rappresentazione complessa conferendo coerenza ad aspetti apparentemente inconciliabili e lasciando spazio all'indicibilità del senso. La «*ratio*» si riferisce alla «pubblica forza di convincimento» nella condotta di vita delle «dottrine profetiche» le quali avanzano, al contempo, «ragionevolmente», l'«ingiunzione» dei comandamenti di Dio e la «validità cognitiva» dei precetti morali. «Ragionevolmente» perché le immagini religiose presentano il mondo come la totalità delle situazioni che devono essere comprese secondo «principi teologici ultimi» e l'esistenza di ogni fedele un «momento di prova» nel percorso verso la «salvezza». Da entrambe le dimensioni – l'«ordine della creazione» e la «storia della salvezza» – si possono, per così dire, dedurre delle «ragioni ontoteologiche» e delle «ragioni soteriologiche» testimonianti l'intrinseca validità della «verità» e della «giustizia divina».¹⁵⁶ In un raro confronto tra il cristianesimo ed l'ebraismo, Habermas precisa la «base monoteistica di validità» dei comandi separando i contenuti della «morale di giustizia» dell'*Antico Testamento*, fondata su di una «struttura del mondo» rinviante alla «saggezza legislativa del creatore» e all'«autorità illimitata di un Dio onnipoten-

¹⁵⁵ J. Habermas, tr. it. *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo (LPS)*, Bari, Laterza, 1975, pp. 131-132.

¹⁵⁶ J. Habermas, tr. it. *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *EA*, cit., p. 21.

te', dall' 'etica dell' amore' del *Nuovo* animata dalla giustizia e dalla bontà del 'Dio redentore' che alla 'fine della storia' manterrà le 'promesse di salvezza'.¹⁵⁷

Se la 'metafisica della creazione' della tradizione ontoteologica ebraica, in modo non dissimile alle impersonali visioni del mondo asiatiche e alla filosofia greca, colloca l'uomo all'interno di un 'ordine sostanziale' da cui possa desumere 'chi egli sia' e 'chi debba essere', Habermas sottolinea il carattere soteriologico, al contempo, 'universale' e 'interiore' del rinnovamento religioso cristiano centrato sui principi dell' 'amore' e della 'carità'. Il cristianesimo raccoglie l'appello al 'nuovo patto' con il Dio d'Israele, i motivi apocalittici dell' 'attesa del Messia', della 'fine dei tempi' e dell' avvento del 'nuovo regno' lanciati da numerose sette nelle quali all' anelito verso lo stato di 'perfezione spirituale' si intrecciano alle 'rivendicazioni politiche' più mondane.¹⁵⁸

I momenti della visione cristiana della storia del mondo sono la 'creazione', il 'peccato originario' commesso dai progenitori Adamo ed Eva che introduce nel mondo il male, l' 'incarnazione' di Dio nella figura di Cristo – il figlio venuto a portare tra gli uomini il dono della grazia nella redenzione ultraterrena – e il 'giudizio finale' con il quale, in un futuro escatologico, si pone fine alla peregrinazione umana con la separazione dei giusti ricondotti a Dio dagli ingiusti dannati alla punizione eterna. La buona novella dei Vangeli annuncia la 'redenzione' a un' umanità che ha perduto la grazia di Dio e con la vicenda di 'passione', 'morte' e 'resurrezione' di Cristo è redenta dal peccato e messa nelle condizioni di partecipare della 'grazia divina' – la vita in Dio.

Nell' *Epistola ai Romani* (V, 15-16), Paolo di Tarso interpreta la morte di Cristo, l'unico essere innocente, come il 'dono' riversato 'in abbondanza su tutti gli uomini'. Questa 'folia della croce' che anticipa proletticamente al 'resurrezione dei morti' è universale in quanto rivolta a tutti gli uomini, anche agli umili – i 'puri di cuore vedranno'. Rispetto all' ellenismo, la 'perfezione' e il riscatto del peccato originale non si ottiene tanto con la 'ragione' quanto nella 'fede' in Cristo: 'Dio è giusto e giustifica chi ha fede in Gesù'. Attraverso la fede il credente riconosce la via della salvezza in una condotta di vita improntata alle virtù dell' umiltà e della carità all' insegna di un legame a Dio e tra gli uomini ridefinito dall' 'amore' – la condizione di ogni 'vita cristiana'.

¹⁵⁷ «La Bibbia riconduce i comandamenti morali alla parola rivelata di Dio. Tali comandamenti devono essere incondizionatamente obbediti in quanto coperti dall' *autorità di un Dio onnipotente*. In questo senso la validità normativa si caratterizzerebbe soltanto per il fatto di sentirsi costretti da parte di un potere sovrano illimitato. Dio può infatti costringere all' obbedienza con la forza. Ma questa lettura volontaristica non attribuisce ancora un senso cognitivo alla validità della norma. Ciò avviene soltanto a partire dal momento in cui i comandamenti morali siano visti come espressioni di *volontà di un Dio onnisciente, assolutamente giusto e benevolo*. Allora i comandamenti non saranno più semplicemente le ingiunzioni di un Onnipotente, ma piuttosto le dichiarazioni di volontà di un saggio *Diocreatore* che è nello stesso tempo un giusto e benevolo *Dio di salvezza*» [Ivi, p. 21].

¹⁵⁸ J. Habermas, tr. it. *Problemi di legittimazione nello stato moderno*, in Id., *RHM*, cit. p. 210.

In diversi brani Habermas ha esaminato la rilettura del messaggio unificatore di Cristo – l'‘amore’ o ‘vita’ – che il giovane Hegel e i suoi coetanei del *Tübinger Stift* operano in un recupero riformistico del cristianesimo originario.¹⁵⁹ Al riguardo, negli *Scritti teologici* (1793-1800)¹⁶⁰, Hegel intendeva ancora la ‘religione di popolo’ fondata sull'‘amore’ come l'espressione più alta di uno ‘spirito disunito’ che aspira all'‘unità’. In questo contesto non seguono né la ‘genesì teologica’ degli scritti politici di Hegel né la complessa interpretazione che egli compie del cristianesimo originario e del suo sviluppo. Mi interessa il tema del ‘valore infinito’ dell'individuo in una ‘comunità di credenti’ cui appartengono tutti gli uomini di fede.¹⁶¹ Il significato dell'avvento del ‘nuovo regno’ nel messaggio di Cristo e nell'apostolato dei discepoli si riferisce a un mutamento spirituale. In opposizione al cerimoniale rituale della tradizione farisaica la conversione è strettamente interiore. La concezione dell'animo umano (‘il regno di Dio è dentro di voi’, Luca, 17, 21) e il valore dell'amore verso il prossimo – ‘affinché siate figli del Padre vostro’ (Matteo, 5, 44-48) – sono esemplarmente presenti nel *Discorso della montagna (o delle beatitudini)*. La predicazione di Cristo è segnata dal rinnovamento intimo e sincero della ‘coscienza’ che pone al centro della persona la sua volontà e al centro del mondo la ‘grazia’ di Dio. S. Paolo afferma il ‘volontarismo’ dell'amore cristiano (*agápe*) attraverso il quale la grazia opera in ciascun individuo: ‘chi ama Dio conosce Dio, chi ama il prossimo conosce il prossimo’.

La ‘religiosità soteriologica’ della comunità di fede fonda un'‘etica della fratellanza’ che con il riferimento al ‘prossimo’ supera la separazione fra morale ‘interna’ ed ‘esterna’ che segna l'‘etica della tribù e del vicinato’ nonché l'‘etica statuale’. Habermas concorda con Weber che ‘l'etica cristiana della fratellanza’ è una forma esemplare di ‘etica della convinzione’ elaborata razionalmente i cui principi morali dotati di elevata astrazione assumono una forma rigorosamente universalistica e presuppongono quell'interiorizzazione delle norme propria del ‘livello dell'autonomia dell'Io’. Il ‘disincantamento del mondo’ viene ricondotto anche all'emergere di un ‘concetto di persona’ universalistico e individualistico.¹⁶² I fedeli desumono che ‘cosa è il bene’ per ‘ciascuno’ e per ‘tutti’ in un ‘discorso religioso’ «condotto all'interno della comunità dei credenti, si muove nel contesto di una tradizione determinata, ricca di contenuti normativi, elaborata dogmaticamente; rimanda a una prassi rituale comune e si basa su esperienze specificamente religiose dei

¹⁵⁹ J. Habermas, tr. it. *Il concetto hegeliano della modernità*, in Id., *PDM*, cit. p. 25.

¹⁶⁰ G.W.F. Hegel, tr. it. *Scritti teologici*, Napoli, Guida, 1972.

¹⁶¹ J. Habermas, tr. it. *Possono le società complesse formarsi un'identità personale?*, in Id., *RHM*, cit. p. 80.

¹⁶² J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 310.

singoli». ¹⁶³ Ma il ‘senso solidaristico’ di una comunità di fede raccolta intorno a un ‘percorso di salvezza che unifica tutti’ (ognuno è responsabile dell’altro) nel ‘rispetto delle leggi di Dio’ e nella ‘emulazione del Figlio’ (la *imitatio Christi*) – si apre alla ‘compassione per il destino di singoli individui che domandano al prossimo e a Dio il giudizio della propria esistenza’:

«Alla luce dei propri comandamenti, Dio giudica la condotta di vita di ciascuna persona misurandone i meriti. Qui la giustizia fa sì che il giudizio si conformi all’imparagonabile storia-di-vita di ciascuno, laddove la sua bontà sa mettere in conto anche la fallibilità e peccaminosità della natura umana. La ragionevolezza dei comandamenti morali deriva così da un duplice ordine di cose: per un verso essi indicano un cammino personale di salvezza, per l’altro verso sono applicati in modo imparziale [...] Ogni persona ha una doppia relazione comunicativa con Dio: in primo luogo come appartenente a quella *comunità dei credenti* con cui egli ha stretto un patto, in secondo luogo come quel *soggetto biograficamente individualizzato* che ai suoi occhi non è rappresentabile o sostituibile da nessun altro. Questa struttura di comunicazione plasma il rapporto morale che (mediato da Dio) ognuno stringe con il suo prossimo sulla base di due punti di vista: quello della *solidarietà* e quello della *giustizia*. Quale membro dell’universale comunità dei credenti io sono solidaristicamente legato all’altro come a un compagno, come a *uno dei nostri*. Quale insostituibile individuo, invece, io devo all’altro qual pari rispetto che è dovuto a *uno qualsiasi* di quegli insostituibili *individui* che si aspettano un giusto trattamento». ¹⁶⁴

3.2. Le funzioni sociali della religione

Pur avendo esercitato una grande forza di attrazione su generazioni di ceti intellettuali – predicatori, teologi, laici colti, ecc. – che contribuiscono alla loro sistematizzazione in forma dogmatica, per altro verso, le ‘tradizioni religiose’ limitano il ‘potenziale di razionalità’ dei processi di ‘intesa comunicativa’. ¹⁶⁵

Esaminando la ‘forma dell’intendersi’, Habermas, infatti, ha posto in evidenza lo stretto rapporto tra la ‘razionalità’ e l’‘autorità’ insita nelle religioni sia nell’ambito ontico che in quello sociale. Un rapporto costitutivo che sarà problematizzato e capovolto nella concezione antropologica del tempo e del mondo dell’illuminismo con cui si abbandona l’escatologia a favore di una visione ambivalente della storia. A seconda che lo sguardo sia rivolto alla ‘ruggine dei secoli’ o alla nuova ‘umanità dei lumi’, predominerà una tonalità emotiva pessimista od ottimista. Questa trasformazione coincide con la lotta per

¹⁶³ J. Habermas, tr. it. *Excursus: trascendenza dall’interno, trascendenza nel mondo*, in Id., *TuK*, cit., pp. 139-140.

¹⁶⁴ J. Habermas, tr. it. *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *EA*, cit., pp. 21-22.

¹⁶⁵ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 798-799.

l'uso critico dell'intelletto, contro l'autorità delle tradizioni al fine di realizzare 'l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità'.¹⁶⁶ E non diversamente, sin dalla *Critica del diritto statale hegeliano* (1843), da *Per la critica della Filosofia del diritto hegeliana. Introduzione* (1844) e dalla *Questione ebraica* (1844), il giovane Marx assunse la 'critica religiosa' come modello della 'critica politica'.¹⁶⁷

Sul piano ontico, l'intesa, pur liberandosi dai particolarismi socio-culturali, rimane chiusa nello 'spazio concettuale' delle riserve di sapere tramandate dalla tradizione. Sebbene la dottrina cristiana abbia continuamente rielaborato, nei secoli, i dettami della fede, definendo i campi delle ortodossie e delle eresie, dalla Padristica sino ai teologi di oggi, nelle prediche dei prelati non meno che nelle encicliche papali, essa non procede alla scoperta di 'nuove verità'. Il 'discorso teologico' è rivolto a stabilire, attraverso le 'regole ecclesiastiche' – le *auctoritates* – l'interpretazione vera delle 'Sacre Scritture'. Le divisioni tra le teologie concorrenti che dividono i Concili della chiesa cristiana non minano il comune problema di determinare la 'verità rivelata' – i 'dogmi'. Habermas sostiene che i 'principi religiosi' sono strutturalmente analoghi ai 'principi primi' della metafisica poiché premuniscono da ogni critica discorsiva.

Anche il piano della 'vita giusta' risulta intrecciato a immagini particolari di 'vita buona'. S. Paolo identifica il 'regno di Dio' con la vita e lo spirito della comunità dei fedeli raccolti intorno alla 'Chiesa' – il 'corpo di Cristo'. Le interpretazioni teologiche che legittimano l'ordine sociale, certo, dipendono dagli effetti vincolanti dell'intesa linguistica ma ogni consenso argomentativo su questioni mondane rinvia sempre, in ultima istanza, a 'ragioni religiose'.

Ciò si presenta riguardo al 'problema della teodicea' – il 'contenuto semantico' a cui sono riconducibili, per Weber, tutte le religioni universali¹⁶⁸, ossia al problema di dover giustificare la 'diseguale ripartizione dei beni della felicità e della sofferenza tra gli uomini' e la 'condizione finita della loro vita'.¹⁶⁹ La circostanza che i 'comandamenti divini' cui risalgono le 'argomentazioni etiche' siano 'immunizzati' dalle obiezioni che sorgono al 'livello fondativo del discorso' viene ricondotto da Habermas alla necessità storica di rendere compatibili le 'strutture universalistiche' della religione con l'atteggiamento tradizionalistico verso l'ordinamento politico che reggeva gli antichi imperi.¹⁷⁰

¹⁶⁶ J. Habermas, tr. it. *La pubblicità come principio mediatore tra politica e morale*, in Id., *SWÖ*, cit., p. 128; Cfr. I. Kant, tr. it. *Risposta alla domanda che cos'è l'illuminismo*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, 1956, pp. 141-149.

¹⁶⁷ J. Habermas, tr. it. *Tre prospettive: gli hegeliani di sinistra, gli hegeliani di destra e Nietzsche*, in Id., *PDM*, cit., p. 63. Cfr. K. Marx, tr. it. *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1950, pp. 75-161; Id., tr. it. *Opere complete. Vol. III*, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 158-204.

¹⁶⁸ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 291.

¹⁶⁹ J. Habermas, tr. it. *Sulla frase di Horkheimer: È vano salvare un senso incondizionato senza Dio*, in Id., *TuK*, cit. p. 130.

¹⁷⁰ J. Habermas, tr. it. *Diritto e morale. Lezione seconda. L'idea dello stato di diritto*, in Id., *TL*, cit., p. 178.

Come già per la crisi delle visioni mitiche del mondo, anche quelle religiose si confrontano con il fabbisogno culturale di 'legittimità' e di 'motivazione' della società. La crisi di 'senso' nella riproduzione simbolica è riconducibile alle contraddizioni tra la 'distribuzione ineguale di potere e ricchezza' tipica delle 'società classiste' e una 'identità collettiva' che tende gradualmente a includere nella sfera morale e giuridica dei soggetti di diritto 'l'universalità del genere umano'. Tanto più che, come rileva il sociologo tedesco, le limitazioni a cui è costretto il 'sapere tecnicamente utilizzabile' non ancora ampliato dall'impresa scientifica e dalle forme di apprendimento riflessivo costituiscono un freno per le 'forze produttive'. Quando le 'civiltà antiche' divengono degli 'imperi' si creano 'discrepanze' tra il particolare *ethos*-di-stato e l'autocompressione di 'regni universali' e sorge a un nuovo livello il 'bisogno di integrazione sociale' sia all'interno dell'impero che all'esterno dei suoi confini nei confronti di coloro che ne sono stati esclusi. Sul versante interno le 'contraddizioni' sull'asse particolarismo-universalità – tra sistemi normativi che non possono ammettere esplicitamente lo sfruttamento e una struttura di classe in cui pochi ceti si appropriano del potere politico e della ricchezza – sono simili, salvo in alcuni aspetti, a quelle degli 'antichi regni'.

Habermas vi trova una conferma delle condizioni che si devono verificare affinché, molto più in generale, le crisi sociali sfocino, al verificarsi di alcuni fattori intervenienti, in vere e proprie 'lotte di classe': 1. le crisi sociali prendono avvio – di regola – da problemi di controllo che impongono alle classi dominanti per sostenere il proprio privilegio il potenziamento della repressione; 2. il potenziamento della repressione comporta peraltro perdite di legittimazione nei processi di riproduzione culturale e le perdite di motivazione nei processi di socializzazione; 3. le perdite di motivazione e le perdite di legittimazione hanno come conseguenza una diminuzione del senso di solidarietà degli appartenenti alla comunità nei processi di integrazione sociale e l'insorgenza di lotte di classe che minano la stabilità sociale. 4. le lotte di classe possono condurre a rivoluzioni dell'assetto istituzionale. Ciò è tanto più probabile nei momenti di debolezza militare del potere politico, ad esempio la guerra, che peraltro, è da sempre anche un meccanismo di 'esternalizzazione dei conflitti'. Tuttavia, secondo Habermas, la crisi evolutiva delle 'formazioni tradizionali' deriva 'sempre' dalla 'contraddizione interna' tra la 'generalizzazione dei valori' – un termine che egli riprende da E. Durkheim e T. Parsons e che ricorre spesso nella sua opera – e la struttura classista.

A differenza delle società tribali i 'grandi imperi' devono, inoltre, delimitarsi nei confronti di una 'periferia sociale fluttuante' – composta da popolazioni alleate, popolazioni sottomesse e dai barbari – i veri 'stranieri' –, membri potenziali che finché non acquisiscono lo *status* di cittadini non sono 'uomini in senso pieno'. Rispetto alle 'relazioni intersistemiche', solo la realtà di altri imperi concorrenti è incompatibile con la definizione dei confini e della

periferia sociale. Gli 'antichi imperi' sono percepiti 'dall'interno' come una sorta di 'mondi onnicomprensivi' che necessitano di sistemi di credenze in grado di occupare 'per intero' i loro orizzonti. La nascita delle 'religioni universali' (e delle 'dottrine metafisiche') in quella che Jaspers ha definito la 'fase assiale' dell'antichità avviene, quindi, sotto queste 'pressioni funzionali'.

Habermas rimarca, poi, come rispetto alle forme arcaiche del diritto in cui era centrale il superamento di situazioni di necessità collettive indipendentemente dal problema del 'destino individuale', nelle religioni universali è presente una prospettiva che contribuisce a problematizzare l'ordine costituito: «Nuova risulta ora l'idea che l'infelicità individuale possa non essere colpevole e che il singolo possa nutrire la speranza religiosa di essere redento da tutti mali, dalla malattia, dalla necessità, dalla povertà, persino dalla sua morte».¹⁷¹

Il cristianesimo stabilisce l'assoluta centralità etica del problema della 'sorte dei più umili' ai quali Cristo rivolge preferibilmente il proprio insegnamento – *'Io sono mandato soltanto alle pecore sperdute della casa d'Israele'* (Matteo, 15, 24); *'È più facile che un cammello passi attraverso la cruna di un ago anziché ricco entri nel regno di Dio'* (Matteo, 19, 24). Solo la vera esperienza del bisogno e del dolore ispira l'anelito alla 'pace' e all' 'amore'. Secondo Habermas il significato storico del cristianesimo è costituito dalla 'generalizzazione dei valori' di fraternità a ogni persona: «Una pretesa di validità generale o universalistica viene posta per la prima volta dalle grandi religioni mondiali, fra le quali il cristianesimo è forse quella razionalmente sviluppata nel modo più completo. Il Dio uno, trascendente, onnisciente, perfettamente giusto e pietoso del cristianesimo rende possibile che si formi un'identità dell'Io sciolta da tutti i concreti ruoli o norme. L'idea che ci sia un'anima per Dio immortale apre la strada all'idea della libertà, secondo la quale *l'individuo ha valore infinito*».¹⁷² Anche l' 'esperienza fondamentale' della tradizione giudaico-cristiana – la 'coscienza del peccato' – segna l'autobiografia di ciascun fedele con la sua 'forza individuante' così come «l'esperienza dello sguardo individuante di quel Dio trascendente, nello stesso tempo giudice misericordioso, al cui cospetto ogni singolo deve rendere conto da solo e insostituibilmente di tutta la sua vita».¹⁷³ Habermas scrive che «supporti del sistema religioso non sono più lo Stato o la polis bensì la comunità dei credenti, cui potenzialmente appartengono tutti gli uomini, essendo universali i comandamenti divini».¹⁷⁴ A tal punto assume un carattere enigmatico il proble-

¹⁷¹ J. Habermas, tr. it. *Diritto e morale. Lezione seconda. L'idea dello stato di diritto*, in Id., *TL*, cit., p. 179.

¹⁷² J. Habermas, tr. it. *Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., p. 80.

¹⁷³ J. Habermas, tr. it. *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., p. 163.

¹⁷⁴ J. Habermas, tr. it. *Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., p. 80.

ma di spiegare come l'interpretazione ideologica del mondo e della società si possa affermare contro l'evidenza di una 'barbara giustizia'. Sia nell'organizzazione religiosa – una comunità accomunata nel destino di salvezza – che riguardo alla dottrina di fede, le 'religioni della redenzione' sono indipendenti dai legami etnici e dall'*ethos* statale. I loro principi costitutivi sarebbero inconciliabili con le disuguaglianze interne a una 'società classista'; differenze che non trovano alcuna giustificazione in un' 'ottica universalistica'.¹⁷⁵ Il 'potenziale universalistico' delle immagini religiose del mondo non poteva, quindi, essere lasciato libero di sprigionarsi 'oltre una certa misura'.¹⁷⁶ In tal senso, Habermas scrive che «le coazioni della riproduzione materiale non potrebbero penetrare in modo tanto spietato i mondi vitali delle grandi civiltà se la tradizione culturale non fosse immunizzata contro le *esperienze dissonanti*». ¹⁷⁷

Il problema della contraddizione tra 'universalismo' e 'particolarismo' è 'intrinseco a tutte le civiltà sviluppate' e diverrà 'dirompente' con l'ingresso nell'età moderna. Fino ad allora, per il sociologo tedesco, ha funzionato una serie di meccanismi di 'mediazione': a) la 'dottrina dei due regni'; b) la divisione tra credenti e infedeli; c) la commistione tra credenze di fede e rituali pagani.

Il problema della teodicea, ovvero della 'giustificazione etica' della diseguale ripartizione dei 'beni di felicità tra gli uomini', fu risolto dalle religioni capaci di raccogliere il consenso di strati sociali plebei intorno 'all'annuncio' e 'alla promessa di redenzione'. Habermas mette in risalto il ruolo svolto dai profeti nel liberare un messaggio che fornisse loro una sorta di 'compensazione ideale'. Nelle religioni universali è 'razionalizzata in senso dogmatico' la promessa divina di una 'salvezza' che si alimenta nell'idea di un dualismo tra il 'regno terreno' e il 'regno celeste'.¹⁷⁸ Il 'dualismo' fra una ricerca di 'redenzione che tende ai 'beni ultraterreni' e la conoscenza di un 'mondo desacralizzato' è un primo 'meccanismo compromissorio' che mantiene latenti i conflitti. Il 'carattere trascendente' della 'redenzione cristiana' deriverebbe da un'interpretazione della buona novella che intende la salvezza non come un dono nel 'mondo terreno' ma nel 'Regno dei cieli' in cui la felicità non sarà passeggera ma eterna.

Da un punto di vista sociologico, Habermas ipotizza che vi sia un rapporto di 'omologia' tra la 'struttura dicotomica' più o meno configurata nelle concezioni religiose che consente di riferire il mondo vitale a un 'mondo che sta dietro' e la divisione classista degli ordinamenti sociali e politici. Questa è la 'ragione sistematica' che fa assumere alle religioni un 'carattere ideologico'.

¹⁷⁵ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 266-267

¹⁷⁶ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 28.

¹⁷⁷ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 798.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 808.

Nella rilettura degli scritti weberiani, Habermas ricostruisce il percorso del cristianesimo verso un 'orientamento svalutativo' delle 'realità mondane' e volto a una 'salvezza trascendente il mondo o nascosto nel suo profondo'. Per altro verso, siccome una 'disposizione negativa verso il mondo' non è di per sé propizia alla 'razionalizzazione etica', egli distingue il 'dominio ascetico su di un mondo svalutato' e la 'fuga mistica dal mondo oggettivato'. Nella religione cristiana, ad esempio, la 'negazione del mondo' si sarebbe coniugata con quella 'attiva condotta di vita rivolta al mondo' che determinò le condizioni logiche della 'piena razionalizzazione' degli ambiti di vita religiosi – anche se le condizioni materiali si verificarono solo in epoca moderna.

Habermas ripercorre la differenziazione delle immagini religiose del mondo introdotta da Weber secondo i loro 'contenuti tipici' sotto tre aspetti complementari – l' 'immagine del divino' ('Teocentrica' vs. 'Cosmocentrica'); la 'valutazione del mondo' ('Negativa' vs. 'Positiva'); e l' 'orientamento verso la salvezza' ('Attivo' vs. 'Passivo'). Il fine è di evidenziare la specificità della cultura occidentale e avviare la spiegazione sociologica sul nesso più o meno funzionale tra le dottrine religiose e la legittimazione degli ordinamenti sociali. Questa breve 'analisi comparativa', peraltro, non solo scaturisce da una mera rassegna di 'storia delle idee' ma è anche del tutto accidentale, essendo finalizzata alla ricostruzione della razionalizzazione moderna della morale cristiana.

Egli distingue, dapprima, le concezioni 'teocentriche' da quelle 'cosmocentriche' quali soluzioni speculari al problema di soddisfare 'l'interesse razionale alla compensazione materiale e ideale' in considerazione dell' 'evidente ripartizione diseguale dei 'beni di felicità' fra gli uomini'.¹⁷⁹ Da tale punto di vista, la questione della 'giustificazione di palesi ingiustizie' è parte del problema generale riguardante la costituzione del mondo nel suo complesso:

«Tale *ordinamento del mondo* è pensato in modo che aspetti *ontici* e *normativi* siano mascherati gli uni negli altri. Nel quadro di un pensiero relativo all'ordinamento religioso-metafisico sono state trovate soluzioni molto diverse al *medesimo* problema. Weber contrappone soprattutto due strategie concettuali: l'una, quella occidentale, si avvale della *concezione di un Dio creatore trascendente, personale*; l'altra strategia diffusa in Oriente prende le mosse dalla rappresentazione di un *cosmo impersonale, non creato*. Weber parla anche di una concezione divina *ultramondana* e di un' *immanentistica*». ¹⁸⁰

Nell'intervista rilasciata a E. Mendieta, *Dialogo su Dio e il mondo* (1999), Habermas ribadisce che la differenza tra la 'religione buddista', e in generale quella orientale, e le 'nostre' tradizioni giudaico-cristiane risiede, anzitutto, nella 'raffigurazione della divinità' – fermo restando il comune superamento della 'struttura mentale' condesata nelle visioni mitologiche del mondo:

¹⁷⁹ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 297.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 298.

«La stessa idea di Dio – l’idea di un creatore e redentore unico e invisibile – aveva rappresentato l’emergere di una prospettiva interamente nuova rispetto ai racconti mitici. Lo spirito finito conquistava una prospettiva trascendente rispetto a ogni cosa intramondana. [...] Ho l’impressione che il buddismo sia l’unica *altra* religione mondiale ad aver compiuto un’astrazione analoga, ossia una concettualizzazione in grado di assolvere, strutturalmente, un ruolo non dissimile dal nostro *punto di vista divino*. Le religioni orientali non prendono le mosse dalla persona che agisce, come fanno le visioni monoteistiche del mondo, bensì dalla *impersonale* coscienza di qualcosa. Così esse spingono avanti l’astrazione in direzione opposta, ossia non nel senso di innalzare le prestazioni personali verso l’onnipotenza, onniscienza e infinità bontà di un Dio, bensì nel senso di negare progressivamente tutte le possibili qualità dell’oggetto percepito e giudicato. In questo modo, il buddismo si avvicina al punto-di-fuga di un *nulla* puro e radicale. [...] La stessa operazione cognitiva che nei greci antichi conduceva all’*essere dell’ente* conduce qui, in una prospettiva morale, al *nulla* che si affranca da *tutto* quanto è *costitutivo* del mondo».¹⁸¹

Secondo Habermas, vi sarebbero due fondamentali modi in cui il ‘credente’ può interpretarsi in rapporto a ‘Dio creatore trascendente’ o al ‘fondamento immobile dell’ordinamento cosmico’: «egli concepisce se stesso come *strumento di Dio* e non come *recipiente del divino*. In un caso il credente cerca di *conquistarsi la benevolenza divina*, nell’altro di *partecipare al divino*».¹⁸²

In secondo luogo, lo studioso tedesco ricorda le religioni universali si distinguono per l’‘apprezzamento’ o il ‘rifiuto’ del mondo naturale e sociale:

«si tratta del fatto se il credente valuti in senso fondamentalmente positivo oppure negativo il mondo, cioè la sua società e la natura circostante, se per lui essa abbia un valore intrinseco o meno. Una disposizione negativa diventa possibile soltanto attraverso quel dualismo che contraddistingue le religioni di redenzioni radicali. È necessaria una struttura delle immagini del mondo che svaluti quest’ultimo in quanto al-di-qua storicamente transeunte rispetto al Dio creatore trascendente oppure in quanto mera facciata fenomenica rispetto al fondamento essenziale di tutte le cose innalzando, come punto di riferimento della ricerca individuale di salvezza, una realtà *dietro* al mondo degradato ad apparenza. A dire il vero, Weber è incline a supporre che una disposizione improntata all’apprezzamento del mondo si possa mantenere soltanto là dove il pensiero magico non sia stato superato radicalmente né sia stato raggiunto lo stadio di una interpretazione del mondo dualistica in senso stretto».¹⁸³

A tale riguardo, Habermas sostiene che solo un confronto tra le religioni in cui è presente una ‘valutazione del mondo positiva’ con il corrispondente apprezzamento in seno al pensiero filosofico della metafisica greca permette-

¹⁸¹ J. Habermas, tr. it. *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 127-128.

¹⁸² J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 298.

¹⁸³ *Ivi*, pp. 299-300.

rebbe di verificare «se questa concezione sia esatta oppure se anche il *disincantamento radicale*, la *struttura dualistica* delle immagini del mondo e l'apprezzamento del medesimo non possano piuttosto essere connessi». ¹⁸⁴ Ma nei suoi studi, Hsaberma non ha proseguito l'analisi delle religioni orientali perché ritiene, seguendo Weber, che in esse non abbia 'preso piede' quella 'modernizzazione sociale' del mondo occidentale che egli intende studiare. ¹⁸⁵

<i>Religioni di redenzione</i>	<i>BUDDISMO, INDUISTMO</i>	<i>GIUDAISMO, CRISTIANESIMO</i>
<i>Strategie concettuali</i>	<i>Cosmocentrica</i>	<i>Teocentrica</i>
<i>Grado razionalizzazione (Etica)</i>	<i>Basso</i>	<i>Elevato</i>
	<i>Oriente</i>	<i>Occidente</i>

Tab.1 Contenuti tipici delle religioni di redenzione e grado di razionalizzazione etica

Ai fini dello studio delle religioni universali è rilevante la tesi per cui la 'dottrina dei due regni' elaborata intorno al 'dualismo' tra un mondo divino trascendente e un mondo desacralizzato sia «il più solido fondamento di una coalizione, pur carica di tensioni, fra la chiesa e il governo mondano». ¹⁸⁶

Nelle *Epistole*, S. Paolo affermava il principio di assoggettarsi alle autorità deludendo le masse popolari che avevano inteso nella predicazione di Cristo l'avvento del 'nuovo regno' come l'avvio di 'rivoluzioni politico-sociali' contro il dominio romano e le ingiustizie della struttura classista. Per altro verso, la dottrina paolina, con il motto '*Date a Cesare quel ch'è di Cesare e a Dio quel ch'è di Dio*' (Matteo 22), riconosce nell'ambito dell'ordine sociale l'esistenza di due complementari 'autorità sovrane': l'impero e la chiesa. Il contrasto tra il monoteismo religioso e la condotta di vita ascetica dei primi cristiani e la tradizione politeista e pubblica romana fu la ragione culturale della serie di 'persecuzioni' che nei primi secoli colpirono una chiesa accusata di essere uno stato dentro lo stato. Tale tensione si protrasse fino all'editto di tolleranza di Licinio e Costantino nel 313 e anche oltre, sebbene gli apologisti avessero cercato di difendere la religione cristiana. Soltanto con la lenta 'dissoluzione' dell'impero romano, la chiesa si trovò a essere la principale istituzione culturale, incominciando essa a dividersi internamente tra 'eretici' e 'ortodossi'. ¹⁸⁷

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 300.

¹⁸⁵ J. Habermas, tr. it. *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 128.

¹⁸⁶ J. Habermas, tr. it. *Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., p. 81.

¹⁸⁷ J. Habermas, tr. it. *Problemi di legittimazione dello stato moderno*, in Id., *RHM*, cit., p. 211.

Habermas rileva, peraltro, il carattere 'trascendente' della 'redenzione cristiana', reso da un'interpretazione della buona novella che non intende la salvezza come 'dono' del 'mondo terreno' ma del 'Regno dei cieli' in cui la felicità non sarà più passeggera ma eterna. Con essa il 'bisogno di legittimazione' dell'autorità politica può essere recuperato «al prezzo di un'interpretazione 'illusoria' della società classista, ovvero facendo assumere 'funzioni ideologiche' alle immagini religiose del mondo»¹⁸⁸. Mentre giustificano il dominio sociale esistente nel quadro dell'ordine mondano da esse esplicitato, la scissione particolarmente radicale fra l' 'al-di-là' e l' 'al-di-qua' impone alle dottrine religiose che rifiutano il mondo terreno un *surplus* esplicitivo: «le religioni di redenzione che configurano in modo ricco di contrasti il dualismo fra Dio e mondo, soddisfano le condizioni di una razionalizzazione etica meglio delle immagini del mondo che presentano un orientamento verso la salvezza più debolmente connotato nonché un'attenuazione del dualismo. Un acuto rapporto di tensione fra Dio (o il divino) e gli ordinamenti vitali profani pone per il credente la ricerca della salvezza in una prospettiva dalla quale il mondo può venir svalutato e oggettivato dall'unico punto di vista *astratto* della prova religiosa».¹⁸⁹

Habermas segue, dapprima, il percorso parallelo che conduce alcune tra le 'religioni di redenzione' ad assumere un 'orientamento svalutativo' delle 'realità mondane' a favore di un orientamento rivolto a un 'bene di salvezza trascendente il mondo o nascosto nel suo profondo'. E ancora, poiché una 'disposizione negativa' verso il mondo non è di 'per sé' propizia alla razionalizzazione etica, egli distingue dalla 'fuga mistica dal mondo' il 'dominio ascetico su di un mondo svalutato e oggettivato'. Soltanto nel caso, storicamente incarnato dalla religione giudaico-cristiana, in cui la negazione del mondo si coniuga con un' 'attiva condotta di vita rivolta al mondo', si creano le condizioni di una piena razionalizzazione degli ambiti di vita religiosi:

«Ciò che distingue queste disposizioni, all'interno delle religioni di redenzione orientate in base all'etica della convinzione, è il tipo di promessa e di vie di salvezza di volta in volta privilegiate. Ove il credente può intendere se stesso come strumento di un Dio trascendente, compaiono le forme ascetiche di una ricerca attiva di salvezza, piuttosto che là dove il credente si vede immanente al mondo e ove risultano più evidenti le forme contemplative della ricerca mistica di salvezza. [...] Le *religioni di pensiero* dell'Oriente orientate alla contemplazione anche nel caso in cui, come l'Induismo, sottolineano il motivo della redenzione, non incanalano il *rifiuto del mondo* nella dimensione di una razionalizzazione etica del mondo stesso; la ricerca passiva della salvezza propria della mistica conduce piuttosto alla *fuga dal mondo*. Soltanto le *religioni dell'interiorità* (della *convinzione*) (*Gesinnungsreligionen*) dell'Occidente orientate in senso ascetico vincolano la prova religiosa ad un agire etico per il quale un mondo svalutato ed oggettivato offre situazioni ed opportunità sempre

¹⁸⁸ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 776.

¹⁸⁹ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 303.

nuove. Il mistico prova se stesso ritirandosi dal mondo, l'asceta agendo in esso».¹⁹⁰

Salvo brevi riferimenti, Habermas non ha svolto ricerche né sullo gnosticismo per quanto nel secolo II vi siano state forme importanti di gnosi cristiana, ad es. nelle scuole di catechesi di Clemente Alessandrino e di Origene, in seguito condannata dalla dottrina della Chiesa perché incompatibile con la retta fede. La visione gnostica si fonda sul 'mito del decadimento cosmico' – la 'caduta' – nel 'regno del male' opera di un 'principe maligno' e governato da 'demoni'. Esso è opposto al 'regno della 'suprema intelligenza divina' da cui sono emanate le 'entità eterne' (gli *eoni*) e nel quale cui si trova l'uomo nella 'perfezione originaria' - l' 'Adamo primordiale'. Lo gnosticismo esprime una 'radicale valutazione negativa del mondo' per cui gli 'iniziati' ('spirituali' o 'pneumatici') alla conoscenza salvatrice (*gnôsis*) si sentono assurdamente 'gettati' ed 'estranei', conservando come sola aspirazione quella di riscattare la propria 'anima' dalla prigionia della 'materia' e dalla corruzione del 'tempo'. Questa redenzione impone la 'fuga dal mondo' degli interessi quotidiani, la preparazione alla morte e il rifugio nella parola rivelata dall' 'eone buono' – il 'Cristo' – attraverso la cui sapienza salvifica si realizza l'arcana unione dell' anima con Dio.

Aspetti della 'sapienza gnostica' costituiranno il terreno comune a molte concezioni dell' antichità e si ritrovano nel neoplatonismo, nel neopitagorismo, nell' ermetismo e nel cristianesimo anche se vi sono importanti differenze.

Secondo Habermas, affinché l' atteggiamento ascetico sul mondo possa estendersi agli ambiti di vita extra-religiosi della condotta di vita 'razionalizzata sul piano etico' mancano delle condizioni che si crearono in epoca moderna.¹⁹¹

<i>Religioni di redenzione</i>	<i>BUDDISMO, INDUISMO</i>	<i>GIUDAISMO, CRISTIANESIMO</i>
<i>Valutazione del mondo (Negativa)</i>	<i>Fuga dal mondo: Induismo</i>	<i>Dominio sul mondo: Giudaismo, Cristianesimo</i>
<i>Vie di salvezza</i>	<i>Allontanamento mistico (ovvero vita passiva)</i>	<i>Propensione ascetica (ovvero vita attiva)</i>
	<i>Oriente</i>	<i>Occidente</i>

Tab. 2. Disposizioni verso il mondo sulla base della sua valutazione negativa

Il 'discorso teologico' si distacca dalla prassi rituale ma solo per meglio spiegare e disciplinare i precetti sulla vita religiosamente virtuosa o peccaminosa del fedele e i sacramenti, ossia il 'rapporto sacro con l'extra-quotidiano' in cui alimenta e su cui confida la 'promessa della grazia'. È questo ancora-

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 304.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 305.

mento della ‘fede’ nel mondo, ancor prima e ancor più, dell’interpretazione della ‘parola di Dio’ che rende comprensibile la resistenza della religione al ‘fallibilismo’: «I discorsi religiosi, se paragonati alla prassi profana della quotidianità, sono strettamente uniti a una prassi rituale in cui il grado di libertà della comunicazione è limitato in modo specifico. Se si ammette un tipo di considerazione funzionalistico, la fede è protetta contro una *problematizzazione radicale* dal suo ancoramento al culto. Quest’ultima fa la sua comparsa quando si dividono analiticamente l’uno dall’altro gli aspetti ontici, normativi ed espressivi, che devono rimanere fusi nella concezione del *Dio creatore e redentore, della teodicea e dell’evento della salvezza*». ¹⁹² In un altro senso, la ‘liturgia’ e le ‘preghiere’ delle religioni monoteistiche «non possono mai trascendere del tutto il sostrato mitico, perché altrimenti verrebbero a spogliarsi della loro specifica *forma simbolica* e delle loro *qualità sacrali*». ¹⁹³

Habermas sostiene, quindi, che tra le ragioni che permisero la composizione tra l’‘universalismo etico’ delle religioni mondiali e il ‘particolarismo etico’ delle società storiche vi fu la circostanza che le immagini religiose devono la loro ‘travolgente efficacia’ alla capacità di potersi situare ‘stadi molto diversi della coscienza morale’. ¹⁹⁴ Per quanto le religioni ‘compenetrino’ sia la ‘cultura bassa’ che l’‘alta cultura’, tra gli strati popolari è significativa la commistione tra i ‘precetti etici post-convenzionali’ e le ‘pratiche pagane di culto’: «Di fatto restano però assai più diffuse forme di identità e atteggiamenti più antichi, come si vede dal fatto che tutte le religioni monoteistiche si sono integrate interpretazioni e pratiche di origine pagana, cioè mitica e magica, le quali forniscono interpretazioni del loro messaggio adatte a destinatari che si trovano su stadi diversi dello sviluppo *cognitivo e motivazionale*». ¹⁹⁵ La distinzione tra una ‘cultura superiore’ più vicina all’elaborazione teologica dei precetti religiosi e una ‘cultura popolare’ la cui fede si esprime prevalentemente mediante la pratica del culto ‘spezza’ l’unità degli orientamenti di valore e delle rispettive condotte di vita delle rispettive ‘classi sociali’ e costituirà una delle maggiori preoccupazioni pratiche sin dalla patristica latina di S. Ambrogio. ¹⁹⁶

Una preoccupazione, forse, malintesa, a giudicare la rilevanza che assunse per la medesima ‘durata’ della religione cristiana, sia negli strati popolari che tra i ceti elevati, quella commistione di pratiche rituali, sovente continue alla superstizione e al paganesimo, quali il culto dei santi, delle reliquie, ecc.

¹⁹² J. Habermas, tr. it. *Excursus: trascendenza dall’interno, trascendenza nel mondo*, in Id., *TuK*, cit. pp. 141-142.

¹⁹³ J. Habermas, tr. it. *Espressione simbolica e comportamento rituale*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., p. 47.

¹⁹⁴ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 798.

¹⁹⁵ J. Habermas, tr. it. *Possono le società complesse formarsi un’identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit. p. 81.

¹⁹⁶ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 776.

Capitolo quarto

LE SFERE SPECIALISTICHE DI VALORE CULTURALE

Habermas condivide con i classici del pensiero sociologico la tesi secondo cui la cultura moderna dell'Europa occidentale si articola in una nuova combinazione di 'sfere di valore autonome' che infrange l'unitarietà del 'sapere mondano' trasmesso dalle credenze tradizionali. Nella teoria dell'evoluzione sociale tale differenziazione è analizzata dal punto di vista sociologico, ricercando i fattori storici che favorirono, nella 'prima modernità', la genesi e lo sviluppo di nuove forme di sapere culturale. In primo piano emergono, le condizioni necessarie per l'istituzionalizzazione degli 'orientamenti razionali di azione' e delle 'condotte metodiche di vita' costitutive della regolazione tramite il diritto dell' 'impresa capitalistica' e dell' 'amministrazione statale'.

Lo studio della 'razionalizzazione culturale' è condotto da Habermas nel solco tracciato dagli studi di Weber ma trova conferme in Durkheim, Mead, Parsons e molti altri studiosi. Sin dai primi anni '70, egli ha precisato che la 'razionalità' di una tradizione culturale dipende, anche, dalla capacità di produrre delle 'argomentazioni specialistiche'. I processi di apprendimento devono poter essere 'istituzionalizzati' in 'sistemi di azione culturali' – quali la scienza e la tecnica, la morale e il diritto, l'estetica e l'arte – al cui interno si formano 'tradizioni suffragate in modo argomentativo' e 'fluidificate' dalla 'critica permanente'. Habermas ha seguito questo processo di 'razionalizzazione culturale', a partire dalle 'sintesi ricche di tensioni' delle tradizioni religiose e metafisiche occidentali, nel campo intellettuale del 'perfezionamento' delle loro 'qualità formali' ma, soprattutto, dal punto di vista del 'disincantamento' e della 'laicizzazione' della 'comprensione moderna del mondo'.¹

Con la 'razionalizzazione' emergono le 'strutture della coscienza moderna' in un processo che non risparmia dalla 'forza critica del pensiero ipotetico' alcun ambito del 'sapere mondano' e che egli indica con i termini 'riportare a principi' e 'decentramento delle prospettive del mondo': «Con le scienze sperimentali moderne, con l'autonomizzarsi delle arti, con le teorie della morale e del diritto fondate su principi, vi si sono costituite *sfere culturali di valori* che rendono possibili quei processi che erano necessari per studiare, ciascuno secondo una *propria normativa interiore*, i problemi *teoretici, estetici o*

¹ «Con il progredire del loro *disincantamento*, i *complessi sacralizzati* delle convinzioni si scompungono (sotto aspetti di validità ormai differenziati) nei contenuti più o meno liberamente tematizzabili d'una *tradizione* comunicativamente fluidificata» [J. Habermas, tr. it. *Il diritto: una categoria di mediazione tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., pp. 34-35]; Cfr. A. Ferrara, *Modernità e razionalità nel pensiero dell'ultimo Habermas*, in «*Fenomenologia e società*», XII, 1, 1989, pp. 9-38.

pratico-moralis».² Un processo di ‘secolarizzazione’ e ‘specializzazione’ che assume, nella rilettura che Habermas compie dell’opera di Weber, una portata ‘storico-universale’: «Max Weber ha assunto in questa controversia una cauta posizione universalistica. Non ha ritenuto i processi di razionalizzazione un fenomeno specifico dell’Occidente, benché la razionalizzazione – dimostrabile in tutte le religioni mondiali – dapprima soltanto in Europa avesse portato ad una forma di razionalismo con tratti specifici, vale a dire occidentali, e nel contempo tratti generali, quelli che contrassegnano la modernità in genere».³

Si tratta di perfezionamenti e di accrescimenti di valore della tradizione culturale che resero possibile estendere il ‘sapere cognitivo’ sul mondo oggettivo, il ‘sapere pratico’ sui fondamenti normativi delle relazioni sociali e il ‘sapere espressivo’ sul vissuto interiore della soggettività: a) la ‘scienza naturale’ conferisce una forma matematica al ‘sapere teoretico’, lo verifica con l’ausilio di calcoli ed esperimenti controllati e orienta la creazione di ‘tecniche’, arricchendo quel ‘complesso di sapere cognitivo-strumentale’ alla base delle forze produttive. Dallo studio dei fenomeni naturali, la concezione scientifica del mondo si è, poi, estesa all’analisi dei fenomeni culturali, sociali e psichici, finendo per ridefinire nelle ‘scienze storico-sociali’, le proprie categorie concettuali e i propri strumenti metodologici; b) le ‘dottrine morali’ si interrogano sulla definizione dei principi della vita giusta, mentre le ‘dottrine del diritto’, scientificamente sistematizzate dalla giurisprudenza, istituzionalizzano negli ordinamenti sociali e politici il ‘complesso di sapere pratico-morale’; c) le dottrine estetiche tematizzano le questioni del bello e del gusto, ritrovando il ‘valore dell’arte’ nella capacità di ‘dischiudere’ un’‘esperienza autentica del mondo’ a partire dall’affermazione di una soggettività interiore vissuta in modo ‘radicalmente espressivo’. La critica estetica accanto all’attività artistica rappresentata nelle istituzioni della cultura, teatri, musei, ecc. ma anche in strada, esplora il ‘complesso di sapere estetico-espressivo’.

Dati gli obiettivi del lavoro non intendo esporre la teoria weberiana della razionalizzazione né esaminare la sua recezione da parte del marxismo occidentale e poi della teoria critica di Adorno, Horkheimer e altri. Mi interesserà, piuttosto, considerare come Habermas, con l’ausilio della pragmatica formale e della psicologia genetica di Piaget, Kohlberg e altri, ricostruisca il ‘sistema della cultura moderna’ a partire dalle tesi del decentramento delle ‘prospettive del mondo’ e come egli distingua le sfere di valore in ragione degli ‘atteggiamenti’ verso i ‘mondi formali’ differenziati nei tre mondi oggettivo, sociale e soggettivo.

Habermas riassume e articola nei seguenti passaggi i caratteri che una tradizione culturale deve possedere affinché la produzione istituzionalizzata del

² J. Habermas, tr. it. *La coscienza temporale della modernità e la sua esigenza di rendersi conto di se stessa*, in Id., *DM*, cit., p. 1.

³ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 243.

‘sapere specialistico’ sostituisca il ‘sapere tradizionale’ nella sua ‘funzione di guida’ per la ‘riproduzione simbolica’ del mondo della vita e, al contempo, ‘liberi’ ed ‘ancorati’ i *media* del denaro e del potere dei sotto-sistemi economici e amministrativi nelle nuove strutture post-convenzionali della personalità:

«a) La tradizione culturale deve apprestare *concetti formali* per il mondo oggettivo, sociale e soggettivo, deve ammettere *pretese differenziate di validità* (verità proposizionale, giustizia normativa, veridicità soggettiva) e stimolare ad una corrispondente *differenziazione di atteggiamenti di fondo* (oggettivante, conforme a norme ed espressivo). Allora si potranno produrre espressioni simboliche ad un livello formale, su cui esse sono collegate sistematicamente con ragioni e risultano accessibili ad una valutazione oggettiva; b) La tradizione culturale deve consentire un *rapporto riflessivo verso se stessa*. Deve essere privata della propria dogmatica in modo che le interpretazioni alimentate dalla tradizione possano essere messe in discussione in linea di principio e sottoposte a una revisione critica. Allora si potranno analizzare sistematicamente i nessi interni di senso e si potranno analizzare metodicamente interpretazioni alternative. Si assiste così alla nascita di attività cognitive di secondo grado: processi di apprendimento – guidati da ipotesi e filtrati mediante argomenti – in sfere del pensiero oggettivante, del convincimento pratico-morale e della percezione estetica. c) La tradizione culturale nelle sue componenti cognitive e valutative si deve lasciar accompagnare da *argomentazioni specialistiche* così che i corrispondenti *processi di apprendimento* possano essere istituzionalizzati socialmente. Per questa via possono sorgere *sottosistemi culturali* per la scienza, la morale e il diritto, per la musica, l’arte e la letteratura, nei quali si formano tradizioni suffragate in modo argomentativo, fluidificate grazie alla critica permanente, ma nel contempo tutelate dalla professionalità. d) La tradizione culturale deve infine interpretare il mondo vitale in modo che l’agire orientato al successo possa essere affrancato dagli imperativi dell’agire comunicativo e possa essere, quantomeno parzialmente, sganciato dall’agire orientato all’intesa. In tal modo diventa possibile una istituzionalizzazione sociale dell’agire razionale rispetto allo scopo per finalità generalizzate, ad esempio la formazione di sottosistemi regolata da denaro e potere per un agire economico razionale e un’amministrazione razionale».⁴

Habermas avverte, peraltro, che il ‘grandioso processo di smembramento’ delle immagini metafisico-religiose del mondo in sfere di valore autonome ha lasciato aperti dei ‘problemi di mediazione’ che sono divenuti il terreno privilegiato di ‘controculture’ il cui ‘pungolo critico’ costituisce un aspetto speculare del moderno sviluppo culturale: «Così, ad esempio, le impostazioni non-oggettivistiche della ricerca fanno valere, all’interno delle scienze umane, e senza minacciare il primato delle questioni di *verità*, anche i punti di vista della critica *morale* ed *estetica*. Così la discussione sull’etica della responsabilità e l’etica della convinzione, e la maggiore considerazione di motivi

⁴ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 139-140.

utilitaristici all'interno di etiche universalistiche, mettono in gioco quegli aspetti del calcolo delle conseguenze e dell'interpretazione dei bisogni, che si collocano nell'ambito di validità del cognitivo e dell'espressivo. L'*arte post-avanguardistica*, infine, è caratterizzata dalla singolare compresenza di correnti realistiche e politicamente impegnate con l'autentica prosecuzione della modernità classica, che aveva fatto emergere il senso proprio dell'estetico; ma appunto con quest'arte realistica e politicamente impegnata si fanno valere, sul livello di quella ricchezza di forme che è stata messa in libertà dall'avanguardia, momenti del cognitivo e del morale». ⁵

	Dimensioni	Cognitivo-strumentali	Pratico-morali		Espressive
CULTURA	Sfere di valore	Scienza naturale	Diritto naturale razionale	Etica protestante	Arte autonomizzata
	Sistemi culturali di azione	Impresa scientifica (Università, accademie, laboratori)	Giurisprudenza univer- sitaria, formazione giuridica specialistica	Associazioni religiose	Impresa artistica (produzione, com- mercio, laboratori, critica d'arte)
SOCIETÀ	Sistemi sociali di azione	Economia capitalistica	Apparato dello Stato moderno	Famiglia nu- cleari borghese	-----
PERSONALITÀ	Disposizioni all'azione	Condotta di vita metodica			Stile di vita controculturale

Tab. 1. Forme fenomeniche del razionalismo occidentale nella prima modernità

Nel presente capitolo dovremo cercare di restituire il duplice approccio metodologico, 'sociologico' e 'ricostruttivo', con cui Habermas interpreta la 'discontinuità storica' della società moderna rispetto al feudalesimo, interrogandosi sul peso specifico delle 'idee' e degli 'interessi' – una disputa che viene ricondotta alle teorie di Weber e Marx.⁶ I due classici del pensiero sociale rappresentano i punti di riferimento di Habermas anche nella formulazione del concetto di 'modernizzazione', cioè l'imporsi a partire dal XVIII sec. di una 'formazione sociale' organizzata intorno alle istituzioni dell' 'impresa capitalista' e dello 'stato moderno': «Max Weber concepisce la modernizzazione della società, in modo analogo a Marx, come *differenziazione* dell'economia capitalistica e dello Stato moderno. Entrambi si integrano nelle loro funzioni al punto di stabilizzarsi reciprocamente. [...] Il *diritto formale* fondato sul principio di statuizione funge da strumento organizzativo per l'economia capitalistica e lo Stato moderno, nonché per il rapporto tra di essi». ⁷

⁵ J. Habermas, tr. it. *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia*, in Id., *MB*, cit., p. 22.

⁶ *Ivi*, p. 314.

⁷ *Ivi*, pp. 246-247.

Questa breve riferimento al ‘principio organizzativo’ delle società moderne introduce appena un aspetto della linea argomentativa di Habermas. Nelle conclusioni cercheremo di introdurre le linee guida della ‘delimitazione metodologica’ tra l’‘analisi empirica’ delle ‘determinanti esterne’ dei contenuti delle tradizioni culturali (la ‘dinamica di sviluppo’) e la ‘ricostruzione razionale’ dei ‘nessi interni di senso’ (la logica di sviluppo). In quel contesto, inoltre, recupereremo il programma *Per la ricostruzione del materialismo storico* e quella ‘lettura non ufficiale’ di Weber che Habermas svolge a partire dagli scritti di sociologia della religione del sociologo di Erfurt. Il quadro di riferimento, da un lato, allarga il ‘concetto di razionalità’ all’interno della ‘teoria dell’azione’ al fine di ricomprendere i processi di razionalizzazione morale nel mondo vitale, dall’altro, restringe la portata esplicativa della stessa teoria dell’azione in una ‘teoria della società’ che recepisce una concezione parsoniana (e luhmanniana) dei ‘sistemi sociali’ attenta ai ‘problemi sistemici’. Sul piano sostanziale, è a partire dall’analisi delle ‘formazioni sociali moderne’ che Habermas mette alla prova questa teoria della società ‘impostata su due livelli’.

1. Le scienze e le tecniche

La scienza è una delle maggiori forme del sapere culturale contemporaneo i cui prodotti, allargano e migliorano la descrizione, la spiegazione e la previsione di fenomeni del mondo naturale, sociale e psichico. Essa rende possibile una maggiore ‘razionalità dei mezzi’ nella ‘manipolazione’ degli oggetti e organizzazione delle persone in funzione dei ‘fini’. Il sapere scientifico offre quindi le soluzioni, al contempo, di problemi conoscitivi e problemi pratici.

1.1. Dalle azioni strumentali e strategiche ai discorsi teoretici

Nelle scienze moderne l’interpretazione del mondo si differenzia in una sfera di valore culturale specializzata nella ricerca della ‘verità constativa’ e del ‘sapere teoretico’. In un certo grado, esse si distaccano dal sapere comune e dalle immagini tradizionali del mondo pur continuando ad alimentarsi da esse. Come è emerso ripercorrendo le riflessioni metodologiche di Habermas, a seconda dell’‘ambito di analisi’, i ‘discorsi scientifici’ in cui si formulano le ‘proposizioni descrittive’ ed ‘esplicative’ richiedono due ‘logiche di accesso all’oggetto’. L’‘estensione della conoscenza’ mira sia alla ‘descrizione di stati di fatto’ e alla ‘scoperta’ di ‘correlazioni’ più o meno causali tramite la metodologia delle ‘scienze empirico-analitiche’ che all’‘interpretazione di significati’ e alla ‘scoperta’ delle loro ‘ragioni’ tramite la metodologia delle ‘scienze

empirico-ermeneutiche'. In modo corrispondente, sul piano intenzionale, Habermas aveva introdotto due tipi di 'atteggiamento nei confronti del mondo' – 'oggettivante' e 'comprendente' – e due tipi di agire resi possibili dai rispettivi complessi di razionalità – l' 'agire strumentale-strategico' e l' 'agire comunicativo'. Al pari delle riflessioni weberiane de *Il metodo delle scienze storico-sociali* (1904-17)⁸ ma con strategie differenti, Habermas ha invitato i ricercatori a far proprio un 'approccio pluralistico' aperto a diversi 'punti di vista metodologici' ('osservatore' vs 'partecipante') e 'obiettivi teorici' ('descrizione' e 'spiegazione causale' vs 'comprensione' e 'spiegazione narrativa').⁹

SCIENZE	MONDO	ATTEGGIAMENTO	TIPI DI SAPERE
Scienze naturali	Mondo oggettivo	Oggettivante	Sapere empirico-analitico (agire strumentale)
Scienze storico-sociali	Mondo intersoggettivo (culturale, sociale, soggettivo)	Oggettivante	Sapere empirico-analitico (agire strategico)
		Comprendente	Sapere empirico-ermeneutico (agire comunicativo)

Tab. 2. Quadro delle relazioni pragmatico-formali del sapere scientifico sul mondo

Sia le scienze naturali che le scienze sociali, peraltro, misurandosi con l' 'osservazione di stati di fatti' e la 'comprensione di nessi simbolici' elaborano delle ipotesi esplicative' che, al livello superiore dei 'sistemi teorici', richiedono in entrambi i campi delle condizioni di 'accettazione' e 'giustificazione' ermeneutiche. Il confronto sulla validità di concetti, ipotesi, metodi e risultati richiede sempre l' 'intesa' e l' 'accordo', all' interno di una 'comunità di ricercatori'.¹⁰

La scienza è un'attività professionale di tipo intellettuale e specialistico che richiede il sistematico impiego di linguaggi, procedure e tecniche che consentano a tutti coloro che dispongono delle competenze necessarie e delle informazioni adeguate la riproduzione delle ricerche e il controllo della correttezza logico-formale e della verità empirico-fattuale delle proposizioni osservative sugli stati di fatto e delle proposizioni teoriche ipotizzate. La metodologia si interessa delle condizioni di validità della conoscenza scientifica,

⁸ M. Weber, tr. it. *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 1958; Cfr. Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1956; F. Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione*, Roma-Bari, Laterza, 1965; L. Cavalli, *La funzione dei tipi ideali e il rapporto fra conoscenza storica e sociologica*, in Pietro Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 27-52.

⁹ J. Habermas, tr. it. *Il dualismo tra scienze della natura e scienze della cultura*, in Id., *LSW*, cit., pp. 3-66.

¹⁰ J. Habermas, tr. it. *Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti*, in Id., *MB*, cit., p. 30; J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 185-200.

riflettendo sulle possibilità e limiti del sapere, indirizzando il disegno di ricerca, stabilendo le tecniche di rilevazione e di analisi dei dati raccolti ed elaborati e il controllo dei risultati. In tal senso, la metodologia indaga la ‘logica della scoperta’ e della ‘giustificazione’ scientifica rendendo ‘pubbliche’ e ‘trasparenti’ la costruzione e la verifica delle ipotesi previste. La corroborazione dei procedimenti e delle tecniche adottate consente alla comunità scientifica di valutare e di assumere criticamente i risultati raggiunti dalla ricerca.

Si intende ‘razionalmente valida’ quella forma di risoluzione dei problemi che ha un’efficacia pratica nel mondo mediante una giusta procedura in quanto orientata da un sapere oggettivamente ‘vero’. In tal senso, il sapere scientifico è ‘intersoggettivo’. Non solo perché il metodo con cui sono ottenuti risultati è ‘pubblico’, cioè accessibili in linea di principio al controllo della ‘comunità dei ricercatori’, ma anche perché il ‘consenso’ sulle proposizioni osservative – fondato su ragioni –, in ultima istanza, si basa su contenuti di esperienza che si fondano su una ‘oggettività della percezione’ garantita dalla stessa ‘struttura intersoggettiva degli oggetti’ propri dell’esperienza possibile.¹¹

Nell’*Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, Habermas indicava i caratteri che un ‘sapere specialistico’ come quello scientifico deve possedere affinché possa aprirsi un varco nella comunicazione quotidiana sostituendo il ‘sapere tradizionale’ nella propria ‘funzione di guida’: la specializzazione su particolari atteggiamenti e pretese di validità; la sospensione dell’atteggiamento naturale sino a una riflessività di secondo grado sul sapere stesso.

Le scienze devono elaborare i ‘concetti formali’ per descrivere, comprendere e spiegare ciò che accade nel mondo, specializzarsi su una ‘pretesa differenziate di validità’ (‘verità proposizionale’) e stimolare la ‘differenziazione’ di un ‘atteggiamento oggettivante’ e ‘strumentale’ verso l’ambito d’analisi – da questo punto di vista pratico, secondo Habermas, le scienze sociali, pur necessitando della ‘comprensione’ possono ritornare, poi, ad ‘oggettivare’.

Possiamo incominciare a considerare il problema della specifica ‘pretesa di validità che viene avanzata in un’argomentazione teoretica’ considerando la questione all’interno della cosiddetta ‘razionalità cognitivo-strumentale’.

Ambiti di riferimento	Espressioni problematiche	Pretese di validità conoscitive
Forme dell’argomentazione	Cognitivo-strumentale	Verità di proposizioni; Efficacia di azioni teleologiche
Discorso teoretico		

Tab. 3. Tipi di argomentazione

¹¹ J. Habermas, tr. it. *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., pp. 87-88.

Habermas ha introdotto, dapprima, le categorie con cui ricostruire analiticamente il ‘complesso cognitivo-strumentale’. È attraverso tale “forma di razionalità” che i soggetti possono, sul piano comunicativo, avanzare agli interlocutori delle ‘pretese di verità’ per le proprie asserzioni e, sul piano dell’agire, avanzare corrispondenti ‘pretese di efficacia’ per i propri interventi nel mondo orientati a raggiungere determinati fini: «Consideriamo due casi paradigmatici: un’affermazione con la quale A, avendo intenti comunicativi esprime una determinata opinione, e un intervento nel mondo orientato-al-fine con il quale B persegue un determinato scopo. Ambedue incarnano un sapere fallibile [...] Come la ‘verità’ si riferisce all’esistenza di circostanze di fatto nel mondo, così l’‘efficacia’ si riferisce ad interventi nel mondo con il cui aiuto possono essere prodotte le circostanze di fatto esistenti. Con la sua affermazione A fa riferimento a qualche cosa a qualche cosa che *ha luogo* effettivamente nel mondo oggettivo, con la sua attività rivolta ad uno scopo B fa riferimento a qualche cosa che *deve aver luogo* nel mondo oggettivo. Facendo così, entrambi con le loro espressioni simboliche sollevano pretese che possono essere criticate e difese, vale a dire *fondate*. La razionalità delle loro espressioni si commisura alle relazioni interne fra il contenuto di significato, le condizioni di validità e le ragioni che in caso di necessità possono essere adottate per la loro validità, per la verità dell’enunciato e per l’efficacia della regola di azione». ¹²

Nonostante la giustificazione del ‘sapere proposizionale’ delle scienze empiriche presupponga un ‘uso comunicativo’ del linguaggio, secondo Habermas, nella concezione empirista generalmente, ciò è sconosciuto. ¹³ Come vedremo, la prospettiva eterna dell’osservatore che vorrebbe descrivere e spiegare ciò che accade nel mondo oggettivo degli stati di fatto per orientare in modo efficiente l’agire finalizzato a uno scopo, non è adeguato a comprendere i processi argomentativi con cui i ricercatori giustificano intersoggettivamente le loro ‘teorie’ e ‘proposizioni’ e le loro ‘azioni sperimentali’. ¹⁴ Ma quel modello è efficace per illustrare il rapporto che orienta i ricercatori al pari degli attori nel mondo quotidiano verso il ‘mondo oggettivo’. Sin dalle riflessioni sulla filosofia marxiana, Habermas ha precisato che, dal punto di vista antropologico della ‘dialettica tra l’uomo e la natura’, l’ampliamento del controllo sulla natura richiede un sapere tecnicamente valorizzabile, che pos-

¹² J. Habermas, tr. it. *Introduzione. Approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 62-63.

¹³ «Se partiamo dall’uso non comunicativo del sapere proposizionale nelle azioni orientate allo scopo, prendiamo una predecisione a favore di quel concetto di razionalità *cognitivo-strumentale* che attraverso l’empirismo ha fortemente contrassegnato l’auto-comprensione della modernità. Esso presenta i connotati di un’auto-affermazione coronata da successo, resa possibile da un’informata disposizione sulle condizioni di un ambiente contingente e da un intelligente adattamento ad esso» [*Ivi*, p. 64].

¹⁴ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., tr. it. *TKH I*, cit., pp. 451-453.

sa essere messo in opera secondo regole dell' 'agire strumentale'.¹⁵

Al modello dell' 'agire strumentale' verso il mondo naturale è equiparata l'attività interna al mondo sociale finalizzata allo scopo definita 'agire strategico'. Anche se i soggetti che agiscono in 'modo strategico' devono essere muniti di 'strumenti cognitivi' tali che possano presentarsi nel mondo non solo oggetti fisici ma anche sistemi decisionali, essi non necessitano delle premesse ontologiche aggiunte di un 'mondo sociale' di norme e di un 'mondo soggettivo' di motivi. L' 'agire strategico' rimane orientato a un 'concetto di un-unico-mondo' – il 'mondo oggettivo degli stati di fatto': «A partire da Aristotele il concetto di *agire teleologico* sta al centro della teoria filosofia dell'azione. L'attore realizza uno scopo ovvero provoca il verificarsi di uno stato auspicato scegliendo i mezzi che nella situazione data promettono successo e applicandoli in maniera adeguata. Il concetto centrale è la *decisione* fra alternative di azione, orientata alla realizzazione di uno scopo, guidata da massime e basata su un'interpretazione della situazione. Il modello di azione teleologica viene ampliato a modello di azione *strategica*, se nel calcolo del successo dell'agente può entrare l'aspettativa di decisioni di almeno un altro attore che agisce in modo orientato allo scopo. Tale modello di azione è spesso interpretato in senso utilitaristico; allora si suppone che l'attore scelga e calcoli i mezzi e gli scopi in un'ottica di massimizzazione dell'utilità ovvero di aspettative di utilità. Questo modello di azione sta alla base degli approcci della teoria della decisione e della teoria dei giochi in economia, sociologia e psicologia sociale». ¹⁶ Il medesimo 'atteggiamento oggettivante' verso il 'mondo soggettivo' è riscontrabile nella psicologia comportamentista e, più in generale, in tutte le 'concezioni naturalistiche' che riconducono opinioni, azioni e motivi al concorso tra 'fattori causali eterni' – 'condizioni iniziali' ('situazione stimolante') – e complesso di 'disposizioni istintuali' a compiere 'schemi comportamentali'.¹⁷

Mondi Atteggiamenti	Oggettivo	Sociale	Soggettivo
Oggettivante	Rapporto cognitivo- strumentale	Relazione cogniti- vo-strategica	Rapporto oggettivi- stico con se stesso

Tab. 4. Relazioni pragmatico-formali¹⁸

¹⁵ J. Habermas, tr. it. *Conoscenza e interesse*, in Id., *TWI*, cit., pp. 43-58; Id., *Lavoro e Interazione*, Milano, Feltrinelli, 1975; Id., *Metacritica di Marx a Hegel: la sintesi mediante il lavoro sociale*, in Id., *ET*³, cit., pp. 27-45.

¹⁶ J. Habermas, tr. it. *Introduzione. Approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 155-156, 179-181, 197-198.

¹⁷ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 548-555.

¹⁸ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 338.

Senza approfondire l'analisi sulle azioni strumentali e strategiche¹⁹ né la ricostruzione di come Weber concepisca il complesso della 'razionalità formale'²⁰, ci interessano due aspetti: a) riguardo alle 'premesse ontologiche', l'agire strumentale e l'agire strategico presuppongono entrambi un unico mondo di 'oggetti' o 'controparti' verso cui si assume un 'atteggiamento oggettivante' che li riduce a 'cose' da usare come 'mezzi' per il conseguimento di fini; b) entrambi, inoltre, costituiscono delle manifestazioni dell'agire quotidiano che sono 'razionalizzate' dalle scienze naturali e dalle scienze sociali attraverso la costruzione di modelli esplicativi e di tecniche di rilevazione dei dati. Rivendicando una 'pretesa di verità' per gli enunciati constatativi e una 'pretesa di efficacia' per le 'azioni strumentali' e 'strategiche', nelle scienze naturali e sociali 'oggettivanti', prendiamo le mosse da 'supposizioni formali di comunanza' necessarie affinché si possa far riferimento a qualcosa di esistente nel mondo degli 'stati di fatto' – 'oggetti' ed 'eventi': «Soltanto sullo scenario di un mondo oggettivo e misurate sulle pretese criticabili di verità e di successo, le opinioni possono apparire sistematicamente sbagliate, gli intenti dell'agire sistematicamente vani, i pensieri possono sembrare fantasie, mere immaginazioni».²¹

Rispetto all'agire quotidiano, strumentale o strategico, le scienze naturali e sociali ricercano, sistematizzano e controllano le procedure e le tecniche di razionalità cognitivo-strumentale con cui si possono esprimere delle 'opinioni fondate' e realizzare delle 'azioni efficienti': «tale razionalità rimane casuale se non è coniugata con la capacità di imparare dagli insuccessi, dalla confutazione delle ipotesi e dal fallimento degli interventi. Il *medium*, nel quale si possono *elaborare* in modo produttivo tale esperienze negative, è il *discorso teoretico*».²² Le scienze devono esse essere continuamente mondate della loro 'dogmatica' in modo che interpretazioni alternative possano essere sottoposte a revisione critica. Essa esprime la 'forma moderna dell'intendersi', il cui aspetti fondamentali sono il distacco dei 'processi di intesa' dai 'contesti normativi' della tradizione e l'apertura di uno spazio di 'contingenza cognitiva' che si allarga e si approfondisce al progredire stesso della conoscenza.²³ Tali condizioni per la produzione di conoscenze che risultino sistematicamente accessibili a una valutazione oggettiva e intersoggettiva, sottolineano il 'rappor-

¹⁹ J. Habermas, tr. it. *La metodologia delle teorie generali dell'azione sociale*, in Id., *LWS*, cit., pp. 87-148; Id., *Introduzione. Approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 158-160.

²⁰ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 258-262; Id., tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., tr. it. *TKH I*, cit., pp. 387-394.

²¹ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 114-115.

²² *Ivi*, p. 74.

²³ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva. Da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH II*, cit., p. 1018.

to riflessivo' di una razionalità cognitiva che tematizza, anzitutto, se stessa.²⁴

Si assiste alla nascita di 'attività riflessive di secondo grado' in cui, tramite argomenti, ci si interroga sui presupposti conoscitivi dei processi di apprendimento scientifici. Il sapere scientifico non solo trova 'applicazione' nelle 'tecniche' di intervento sul mondo naturale, sociale e soggettivo ma si intreccia con una 'filosofia post-metafisica' (o che cerca di essere tale) con cui intraprendiamo riflessioni sulle 'condizioni' e sui 'limiti' della conoscenza. Questa linea 'criticista' della filosofia kantiana è ripresa dall'epistemologia contemporanea nell'affrontare il tema della 'demarcazione tra scienza e metafisica', dal Circolo di Vienna al post-empirismo attraverso il fallibilismo di Popper.

Nel 'discorso sul metodo', Habermas ha ripercorso, sul piano della storia delle idee, la genesi delle scienze naturali e dello spirito e il problematico statuto 'dualista' delle scienze sociali mettendo in luce gli apprendimenti comuni e specifici ai diversi ambiti del discorso scientifico. Nel presente contesto, mi interessa il 'significato evolutivo' della 'disgregazione della naturalità' delle tradizioni metafisico-religiose con il riassorbimento della 'razionalità cognitiva' negli ambiti profani del sapere e dell'azione e l'affermarsi di una 'cultura disincantata' che abbandona la prospettiva delle immagini del mondo'.²⁵

Dal punto di vista della storia della scienza empirica, Habermas menziona l'importanza della serrata critica delle teorie aristoteliche condotta verso la fine dell'età medioevale dagli 'occamisti' e il suo ruolo nel favorire una 'mentalità empiristica' aperta alle ricerche naturali. In diversi passi della sua opera, egli ha indicato la 'controversia sugli universali'²⁶ come uno dei principali momenti di tematizzazione dei fondamenti del sapere: «Il nominalismo aveva spogliato le cose della loro natura interiore o della loro essenza e spiegato i concetti universali come costruzioni dello spirito finito. Da allora la comprensione intellettuale dell'ente venne a mancare della fondazione nella costruzione concettuale dell'ente stesso. La *corrispondenza dello spirito con la natura* non poté più essere concepita come relazione dell'essere, le regole della logica non rispecchiarono più le leggi della realtà».²⁷ Nel *Commentario alle Sentenze*, il francescano Guglielmo Ockham (1290-1349)²⁸ – l'ultima figura della scolastica e, al contempo, la prima dell'età moderna – interrogan-

²⁴ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 139-140.

²⁵ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva. Da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 983-986.

²⁶ J. Habermas, tr. it. *Percorsi della trascendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, in Id., *WuR*, cit., p. 184.

²⁷ J. Habermas, tr. it. *Verità e giustificazione. Sulla svolta linguistica di Richard Rorty*, in Id., *WuR*, cit., p. 236.

²⁸ Cfr. F. Bottini, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo medioevale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Rimini, Maggioli, 1982.

dosi sullo statuto ontologico e logico dei concetti aveva sostenuto che essi possono essere riferiti a più individui o cose (ad esempio, i generi o le specie) giungendo ad affermare che l' 'universale' non esiste 'nelle cose' bensì solamente 'in intellectu' (o 'conceptus mentis'). Il concetto è un 'segno mentale' che 'sta in luogo' delle cose ed è adatto a raccogliere in una stessa 'classe' una 'serie di individui' od 'oggetti' aventi caratteristiche 'affini'. Nel seguente passo Habermas ricorda proprio la 'funzione di supposizione' del 'segno': «Il pensiero nominalista priva di potere le *formae rerum* e le riduce a *signa rerum*, meramente attribuite dal soggetto alle cose – vale a dire le riduce a nomi che noi appuntiamo alle cose». ²⁹ Se, dal 'punto di vista logico', l'astrazione verso gli universali costituisce una fondamentale operazione conoscitiva dell'uomo, dal 'punto di vista ontologico', essi non possiedono alcuna consistenza in quanto gli 'enti singolari nel mondo' hanno una loro 'essenza irriducibile': «il nominalismo concepisce il mondo come l'insieme degli *oggetti* individuati nello *spazio* e nel *tempo*, di cui possiamo asserire fatti. [...] la concezione nominalistica del mondo oggettivo tiene conto della cognizione secondo la quale noi non possiamo reificare la struttura della asserzione con cui descriviamo *qualcosa nel mondo* nella struttura dello stesso *essente*». ³⁰

La 'supposizione' è il riferimento a 'oggetti' diversi dai termini, ossia gli 'esseri': 'cose' o 'persone' ma non 'entità universali' e 'metafisiche'. Anche il 'principio di economia', ossia il procedimento metodologico che i suoi discepoli chiameranno il 'rasoio di Ockham' – per cui è dannoso e inutile moltiplicare gli enti, creando realtà in esubero rispetto a quelle da spiegare – è un'espressione della sua critica della metafisica che avrà grande influenza.

Il contributo del nominalismo alla diffusione di un 'empirismo radicale' che mette al bando le 'nozioni metafisiche' e tutto ciò che oltrepassa i limiti dell'esperienza riguardo al mondo della natura, per altro verso, non dovrebbe essere posto, secondo Habermas, in antitesi all' 'umanesimo rinascimentale'. Il sociologo tedesco, infatti, ritiene che nel 'Rinascimento' non si compie solo – con il principio del 'ritorno all'antico' – la reviviscenza di dottrine e figure trascurate per secoli. Esso rappresenta anche il terreno storico-ideale da cui è germogliata la scienza. La traduzione delle opere filosofiche e scientifiche dell'antichità ispirò nuove scoperte in un 'clima tendenzialmente laico' di ricerca oramai libera dai vincoli della tradizione religiosa. ³¹ Il Rinascimento ha rivalutato la natura e la convinzione che l'uomo, in quanto parte di essa, ha tutto l'interesse a conoscerla. Gli eruditi scolastici, gli umanisti, gli ingegneri

²⁹ J. Habermas, tr. it. *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *NMD*, cit., p. 34.

³⁰ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: il realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica*, in Id., *WuR*, cit., pp. 36, 38.

³¹ J. Habermas, tr. it. *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in Id., *TKH II*, cit., p. 931.

e i più umili artigiani sono gli artefici dell' 'svincolamento' del potenziale accumulato nelle 'immagini del mondo razionalizzate in senso cognitivo' e per la sua 'implementazione' nella prassi di ricerca e di intervento sul mondo.

Habermas segue la ridefinizione del sapere in seno alle 'moderne scienze della natura', dapprima ancora all'interno della '*philosophia naturalis*': «Fino alla fine del medioevo lo specializzarsi del sapere scientifico si compì per via di differenziazione interna. Nella misura in cui singole discipline, tipo la matematica o la fisica, avanzavano *pretese teoretiche*, esse restavano sempre parti della filosofia – l'*unica scienza autentica*». ³² Su tale linea si sviluppa un'impresa scientifica che elabora i problemi empirici in base a 'standard di verità' indipendenti dalle dottrine teologiche ³³ e che abbandona quel pensiero totalizzante orientato verso l' 'Uno' e l' 'Intero' tipico della tradizione filosofica idealistica. Da esso si differenzia un nuovo tipo di 'razionalità procedurale':

«La razionalità si riduce ad essere *formale*, non appena la ragionevolezza (*Verunftigkeit*) dei contenuti si volatilizza, nella *validità dei risultati*. Questa dipende dalla *ragionevolezza delle procedure*, in base alle quali si tenta di risolvere i problemi che, nella comunità dei ricercatori e nell'impresa scientifica organizzata, sono di tipo empirico e teoretico [...] Non vale più come razionalmente valido l'ordine delle cose che si incontra nel mondo o che è stato progettato dal soggetto, o che si è sviluppato dal processo di formazione dello spirito, bensì vale quella forma di risoluzione dei problemi che ha una certa riuscita, mediante una giusta procedura nei confronti della realtà». ³⁴

Un secondo aspetto che viene posto in evidenza riguarda l'alleanza tra i tecnici e gli scienziati, spesso indistinguibili gli uni dagli altri. Habermas ricorda che affinché possa svilupparsi la scienza moderna, sul piano della 'razionalizzazione cognitiva' delle immagini del mondo, «deve essere superato lo sganciamento della teoria da ambiti empirici della prassi, in particolare da quelli del lavoro sociale. L'*argomentazione teoretica* deve essere riagganciata soprattutto con quegli ambiti empirici che sono accessibili nell'*atteggiamento tecnico dell'artigiano*». ³⁵ Il problema è stato risolto nella forma delle 'scienze naturali sperimentali' con l' 'istituzionalizzazione' all'interno dei 'sistemi culturali di azione', dalle Accademie alle botteghe artigiane ³⁶, di 'discorsi scientifici' in cui furono sistematicamente messe alla prova nella previsione e nel controllo dei processi empirici le pretese di un 'sapere profano' valorizzabile tecnicamente. ³⁷

³² J. Habermas, tr. it. *Introduzione. A che cosa serve la filosofia?*, in Id., *PPP*, cit., p. 27.

³³ J. Habermas, tr. it. *Da Lukacs ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in Id., *TKH I*, cit., p. 458.

³⁴ J. Habermas, tr. it. *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *NMD*, cit., pp. 38-39.

³⁵ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 313.

³⁶ *Ivi*, p. 255.

³⁷ «In ciò le *moderne scienze sperimentali* hanno giocato un ruolo importante. Esse hanno collegato tra loro un *atteggiamento oggettivante di una disinteressata contemplazione della natura* con

Sul piano pratico, il 'complesso di razionalità cognitivo-strumentale' costituisce l'insieme delle conoscenze elaborate con 'atteggiamento oggettivante' e 'manipolatorio' che i soggetti esprimono verso gli oggetti e gli eventi, le relazioni sociali e gli stati psichici. Si tratta di forme di 'sapere sul mondo' che promuovono valori culturali, quali la 'verità' e l' 'efficacia', la cui ricerca si è istituzionalizzata in laboratori, università, ecc. e che compongono il centro dello 'stile di vita' di 'profani' e di 'specialisti' che Weber ha condensato nell' 'immagine dell'umanità professionalizzata'. In definitiva, il 'sapere teoretico' delle scienze naturali e delle scienze sociali fornisce ai 'sistemi di azione' le basi conoscitive dell' 'agire tecnico-strumentale' e dell' 'agire strategico'.³⁸

In alcuni passaggi dell'opera weberiana³⁹, Habermas rileva, peraltro, un' incongruenza tra l'importanza che la storia della scienza e della tecnica riveste nella storia occidentale – il cui rilievo è testimoniata dall'espressione 'rivoluzione scientifica' – e il peso marginale ad essa riservato in un quadro esplicativo finalizzato allo studio delle radici etiche della 'modernizzazione sociale'.

«Nei suoi lavori metodologici e di teoria della scienza Weber elabora, certo, un concetto di scienza chiaro, ricco di contenuto dal punto di vista normativo. Tuttavia egli tiene conto soltanto marginalmente del fenomeno della nascita delle scienze moderne [...] La storia della scienza e la storia della tecnica costituiscono un aspetto importante della cultura occidentale; ma Weber, nel *tentativo sociologico* di spiegare il sorgere della società moderna, le tratta come condizioni marginali. Questo ruolo *genetico-causale* secondario dello sviluppo scientifico contrasta in maniera singolare con il ruolo centrale svolto dalla *struttura* del pensiero scientifico nell'inquadramento analitico delle forme di razionalità. La comprensione scientifica del mondo, coniata dalle scienze, è il punto di riferimento di quel processo *storico-universale* di disincantamento al cui termine sta 'un'aristocrazia non fraterna del possesso razionale della cultura'». ⁴⁰

Anche Habermas, però, non affronta degli interrogativi importanti. Chi sono gli uomini della rivoluzione scientifica, dove operano, quali i loro mezzi di ricerca e di divulgazione? Né ipotizza delle risposte al dilemma se la scienza l'hanno fatta le situazioni o gli scienziati e alla domanda sul perché la nascita della scienza naturale non sia avvenuta prima dell'età moderna. Né si trova una risposta all'obiezione che A. Koyré muoveva a coloro che vedeva-

l'atteggiamento tecnico di un intervento mirante a produrre effetti sperimentali. In tal modo hanno sottratto il cosmo dalla pura contemplazione e hanno assoggettato la natura, già *disanimata* dal nominalismo, a una forma nuova di oggettivazione» [J. Habermas, tr. it. *I rischi di una genetica liberale*, in Id., *ZMN*, cit., p. 47].

³⁸ J. Habermas, tr. it. *Poscritto del 1973*, in Id., *EF³*, cit., p. 321.

³⁹ M. Weber, tr. it. *Sociologia della religione. Vol. I*, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, pp. 551-556.

⁴⁰ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 247-248.

no un legame tra la civiltà urbano-borghese o gli stati territoriali e le scienze, per cui «Atene non spiega Eudosso [...] Siracusa non spiega Archimede, né Firenze Galileo».⁴¹ Sono assenti, da ultimo, non solo l'indagine sull'apporto delle idee extrascientifiche nella genesi della scienza – su cui si sono sempre più focalizzate le recenti ricerche storiche – ma anche il classico tema storiografico della lotta che la scienza moderna dovette combattere per affermarsi contro il 'principio d'autorità' della tradizione. La metafisica, la teologia e i seguaci delle scienze occulte che si trovarono alleati contro la scienza costituendo nel loro insieme il fronte minacciato dal nuovo sapere furono d'altra parte uno stimolo efficace nella ricerca di teorie e prove sempre più resistenti.

Habermas è interessato unicamente al 'monopolio dell'interpretazione' che scienze incominciano ad acquisire al cospetto della 'natura esterna', diffondendo un atteggiamento oggettivante e svalutando le visioni tradizionali.⁴²

Il sociologo tedesco raffigura gli aspetti dei processi di apprendimento istituzionalizzati nell'impresa scientifica con la 'riflessività', l' 'atteggiamento oggettivante' nei confronti delle cose (o eventi) che accadono nel mondo e il 'metodo matematico-sperimentale': «le scienze moderne che sono caratterizzate da un'oggettivazione metodica della natura e che si realizzano attraverso il concorso improbabile di un pensiero discorsivo addestrato scolasticamente, di una costruzione teorica matematica, di un atteggiamento strumentale verso la natura e di un approccio sperimentale nei suoi confronti»⁴³. A grandi linee, se la filosofia 'accampa' la pretesa di fornire 'fondazioni ultime' [*Letztbegründung*]⁴⁴, la scienza si specializza, per contro, come una forma di sapere 'sperimentale'. Essa si fonda sull' 'osservazione' degli 'stati di fatti' e le sue ipotesi al superiore livello teoretico sono confermate su 'base empirica'. La scienza garantisce l'attendibilità tramite la forma dell' 'esperimento' mediata da procedimenti di 'misurazione' che sono validi oggettivamente per identiche condizioni sperimentali.⁴⁵ L' assunto dell' 'empirismo' è che il problema della 'verità' (come 'corrispondenza tra l'intelletto e la realtà') nella conoscenza umana trova una soluzione con l'introduzione del metodo sperimentale: attraverso un gran numero di osservazioni e di esperimenti è possibile raccogliere i dati che permettono attraverso l' 'inferenza' dei dati la formula-

⁴¹ A. Koyré, *Scientific Change*, New York, Basic Books, 1963, pp. 847-857.

⁴² J. Habermas, tr. it. *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., p. 132; Id., tr. it. *Introduzione: la difficile mediazione tra teoria e prassi*, in Id., *TuP*, cit., pp. 58-59.

⁴³ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 247-248.

⁴⁴ J. Habermas, tr. it. *Introduzione. A che cosa serve la filosofia?*, in Id., *PPP*, cit., p. 28.

⁴⁵ J. Habermas, tr. it. *L'autoriflessione delle scienze della natura: la critica pragmatica del senso*, in Id., *EF*, cit., p. 126.

zione di ‘generalizzazioni’ e di ‘predizioni’ sullo svolgersi dei ‘fenomeni’.⁴⁶

Il sapere scientifico, inoltre, è ‘nomologico’ in quanto rivolto alla scoperta delle ‘leggi’ di una natura concepita come insieme ordinato di relazioni in cui a determinate ‘cause efficienti’ seguono dei fenomeni specifici in virtù di regole invarianti. Nonostante D. Hume avesse ben compreso che le proposizioni che concernono ‘materie di fatto’ non sono fondate sul ‘principio di non-contraddizione’ ma sull’esperienza e che le ‘scienze sperimentali’ – diversamente dalle proposizioni della geometria o della logica – non producono delle forme di ‘sapere certo’, la scienza moderna si lascia guidare dall’idea esplicitata nelle opere di Galileo che la natura sia un ordine oggettivo e causalmente strutturato di relazioni governate da leggi, ossia che la natura segua un corso ‘necessario’ ed ‘immutabile’. Le ‘regolarità empiriche’ delle cose e degli eventi – ‘misurabili fisicamente’ nella relazione spazio-temporale e ‘controllabili tramite osservazione’ – sono espresse in ‘ipotesi di leggi della natura’.⁴⁷ Ad esse, la ‘matematica’ offre gli strumenti del ‘calcolo’ la cui veste logicamente rigorosa consente di rilevare ed elaborare i dati in ‘formule precise’.

1.2. L’oggettivazione dell’esperienza del mondo

L’aspetto più dirimente della rivoluzione scientifica è, peraltro, il carattere ‘strumentale’ di una conoscenza finalizzata al ‘dominio dell’ambiente’. Come espresse F. Bacon (1620)⁴⁸, il metodo scientifico rappresenta ‘il parto più nobile e realmente mascolino’ – scienza e ‘potenza umana’ coincidono e ‘fanno una cosa sola’. Indipendentemente dalle idee che il filosofo inglese aveva sul metodo scientifico, a lui si devono la critica al ‘principio d’autorità’ e il ‘principio dell’utilità della conoscenza’. Da un lato, le attività scientifiche dovrebbero obbedire solo al criterio di verità, dall’altro, il valore delle loro conoscenze si misura, anche con il loro utilizzo, mostrandosi euristicamente ‘fruttuose’ o ‘sterili’ nel migliorare le possibilità di riproduzione della vita umana.⁴⁹ Nel *Novum Organum*, troviamo una delle critiche più radicali alla tradizione. Questa emerge nelle tesi che ‘la verità figlia si dice del tempo, non dell’autorità’ e che se per ‘antichità’ si intende la ‘maturità rinvigorita e arricchita da infinite

⁴⁶ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 19.

⁴⁷ J. Habermas, tr. it. *Teoria della società o tecnologia sociale?*, in J. Habermas – Luhmann N., tr. it. *TGS*, cit., p. 116n.

⁴⁸ F. Bacon, tr. it. *Novum Organum o veri indizi dell’interpretazione della natura*, Bari, Laterza, 1965; Cfr. B. Farrington, tr. it. *Francesco Bacone. Filosofo dell’età industriale*, Torino, Einaudi, 1952.

⁴⁹ J. Habermas, tr. it. *Comte e Mach: l’intenzione del vecchio positivismo*, in Id., *EF*³, cit., p. 78.

esperienze e osservazioni', la 'nostra età' è 'la maggiore età del mondo', ma soprattutto nella sua '*pars destruens*' – la teoria degli *idola*. Con essa Bacon descrive i pregiudizi che assediano la mente umana e generano idee erranee: a) gli 'idoli della tribù'; b) gli 'idoli della caverna'; c) gli 'idoli del mercato'; e d) gli 'idoli della scena'. Habermas fa riferimento indirettamente alla critica baconiana delle dottrine filosofiche e delle erronee leggi di dimostrazione ('idoli della scena o del teatro'), affermando che la scienza seguendo un proprio metodo di ricerca si specializza in 'una sola pretesa di validità' – la 'verità fattuale' – una pretesa 'purgata' dalle 'scorie cosmologiche o ontologiche'.⁵⁰

Bacone ebbe un'idea altissima dell'utilità della scienza per le sue applicazioni tecniche con cui realizzare il dominio dell'uomo sulla natura. Tutte le sue opere tendono ad illustrare il progetto di una ricerca che portando il metodo sperimentale in tutti i campi della realtà faccia della realtà stessa il '*regnum hominis*'. Quando nella *Nuova Atlantide* (1627)⁵¹ egli si propose di raffigurare l' 'atemporale immagine utopica della città ideale', la descrisse come il 'paradiso della tecnica' in cui trovano compimento e applicazione le migliori invenzioni del mondo. I 'numi tutelari' erano i grandi inventori e gli esemplari più rari delle grandi invenzioni erano le sue 'sacre reliquie'.⁵²

Sulla linea dell'empirista inglese si colloca l'impegno degli illuministi nel divulgare il sapere scientifico, in particolare la fisica di Newton, richiamandosi ancor prima che alle scoperte alla sua lezione sul 'metodo scientifico'. Habermas ha precisato che diffusione sociale della cultura illuminista è comprensibile solamente alla luce dei 'mutamenti di struttura' verificatisi nella 'sfera dell'opinione pubblica' nelle società europee tra il '600 e il '700. Qui, ci interessa il valore paradigmatico della scienza per l'illuminismo per la sua possibile traduzione in tecniche che migliorino le condizioni di vita umane. La coscienza moderna approfondisce la differenza tra l'ambito dell'esperienza e l'orizzonte delle aspettative verso un futuro interpretato dalla 'promessa di progresso illimitato'. Questi motivi della filosofia illuminista della storia sono contenuti esemplificativamente nell'*Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain* (1794)⁵³ di Condorcet, in cui il pensatore francese ricostruisce la storia dell'umanità come processo di razionalizzazione assumendo la dimensione privilegiata del 'progresso' la razionalità tecnico-scientifica.⁵⁴

⁵⁰ J. Habermas, tr. it. *L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in Id., *PDM*, cit., p. 118-119.

⁵¹ F. Bacon, tr. it. *Nuova Atlantide*, in Id., *Scritti politici, giuridici e storici*, Torino, Utet, 1971.

⁵² J. Habermas, tr. it. *La nuova oscurità. Crisi dello stato sociale ed delle utopie*, cit., pp. 12-13.

⁵³ J.M.A.N.C. Condorcet, tr. it. *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Torino, Einaudi, 1969.

⁵⁴ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 232-239.

Come cercheremo di esporre in un prossimo scritto, nell'opera di Habermas vi sono almeno quattro riflessioni sull' 'utopia razionale' dell'epoca illuminista che interessano: a) l'equiparazione tra il 'sapere scientifico' e le 'forme di apprendimento', b) la 'funzione di illuminazione' nello svalutare le 'immagini religiose-metafisiche del mondo', c) l'estensione dell'idea di 'progresso scientifico' al 'perfezionamento morale' degli uomini, e d) l'impegno degli 'intelletuali' a ridefinire le forme della 'convivenza civile' che possono favorire le libertà, la pace perpetua, la crescita economica e la ricchezza sociale, ecc.

Questa filosofia della storia culmina alla fine dell' '800 nei *Principi di sociologia* (1877-1896)⁵⁵ di H. Spencer in cui i 'progressi della civiltà' sono ridefiniti in senso darwinistico come evoluzione di sistemi viventi e la tematica della razionalizzazione culturale è trasposta dal piano della storia delle idee in quella della loro evoluzione superorganica dall' 'omogeneo' all' 'eterogeneo'.⁵⁶

Da un punto di vista sociologico, Habermas rimarca che l'evoluzione del progresso tecnico-scientifico rappresenta una delle tendenze di lungo periodo che hanno attraversato da cima a fondo la storia del genere umano, incidendo sulla relazione con il mondo naturale e sul modo di organizzare il lavoro: la 'razionalizzazione cognitiva' come potenziamento dell' 'agire razionale rispetto allo scopo' si traduce fondamentalmente in aumento delle 'forze produttive'. Nello studio della riproduzione sociale egli aveva indicato in relazione alle 'forze produttive' due forme di sapere riconducibili all' 'agire strumentale' e all' 'agire strategico': «il sapere tecnicamente valorizzabile, in quanto sia impiegato e convertito in mezzi di lavoro e in tecniche produttive che accrescano la produttività; b) il sapere organizzativo, in quanto sia impiegato per mettere in movimento e qualificare forze lavoro, e per coordinare in modo efficace i differenti lavori (mobilitazione, qualificazione e organizzazione della forza lavoro)». ⁵⁷ Come vedremo, la ridefinizione della dialettica tra 'forze produttive' e 'rapporti sociali' e tra 'struttura' e 'sovrastruttura' rappresenta, assieme alla nuova lettura che Habermas fornisce del concetto di 'formazione sociale' il terreno su cui si compie la 'ricostruzione del materialismo storico'.

In questo 'programma di ricerca' l'ipotesi che ci interessa relativamente al

⁵⁵ H. Spencer, tr. it. *Principi di sociologia*, Torino, Utet, 1967; Cfr. M.A. Toscano, *Malgrado la storia. Per una lettura critica di Herbert Spencer*, Milano, Feltrinelli, 1980.

⁵⁶ «Con tale mutamento di prospettiva fu possibile altresì tenere maggiormente conto delle esperienze storiche centrali del 19° secolo. Con la rivoluzione industriale si era acquisita consapevolezza dello sviluppo delle tecniche produttive come di una dimensione importante dell'evoluzione sociale. Lo sviluppo delle forze di produzione, che in un primo tempo non ebbe luogo grazie all'implementazione delle conoscenze scientifiche, si presentò come un modello con il quale il progresso scientifico si poteva comprendere empiricamente meglio che con il modello di sviluppo delle scienze naturali moderne» [J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKHI*, cit., p. 239].

⁵⁷ J. Habermas, tr. it. *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., pp. 16-17.

complesso di razionalità cognitivo-strumentale e strategica è quella secondo cui il ‘dispiegamento delle forze produttive’ sarebbe una ‘conseguenza’ piuttosto che una ‘condizione’ del mutamento delle ‘forme di organizzazione sociale’, il quale deve essere spiegato a partire dalla ‘razionalità pratico-morale’ da cui viene ‘immediatamente’ toccata l’infrastruttura delle istituzioni sociali: «Un meccanismo endogeno di apprendimento provvede all’accumulazione di un potenziale *cognitivo-tecnico*, che può venir utilizzato per risolvere le problematiche generano tali crisi. Ma questo sapere può essere messo in opera in modo da consentire un dispiegamento delle forze produttive soltanto se è già stato compiuto il passo evolutivo verso un nuovo quadro istituzionale e una nuova forma dell’integrazione sociale. Questo passo può essere spiegato solamente in base a processi di apprendimento di un altro tipo, cioè *pratico-morale*». ⁵⁸ Questo criterio è definito la ‘IV° Tesi per la ricostruzione del materialismo storico’.

Habermas contesta che il meccanismo evolutivo che provoca il passaggio alla nuova formazione sociale vada inteso in ‘senso tecnicistico’, come se le tecniche di produzione vincolassero l’organizzazione e la mobilitazione della forza-lavoro e le forme di integrazione sociale corrispondenti: «l’assunto fondamentale del materialismo storico, secondo cui la crescita delle forze produttive (ed il corrispondente aumento della produttività del lavoro sociale) rappresenta il meccanismo di apprendimento, col cui aiuto possiamo spiegare il passaggio a nuove formazioni sociali, non è sostenibile empiricamente». ⁵⁹

La crescita scientifica del ‘potenziale cognitivo’ e la sua conversione in ‘tecnologie’, sviluppando una rinnovata capacità di ‘riproduzione materiale’, possono spiegare il sorgere di problemi sistemici. Ad esempio la disparità strutturale tra le forze produttive e i rapporti di produzione minacciano la stabilità del ‘mondo di produzione’. D’altra parte il meccanismo di apprendimento non può spiegare, invece, come possano essere risolti i problemi insorti. Anche il dispiegamento imponente delle forze produttive avvenuto con la cosiddetta ‘rivoluzione industriale’, secondo Habermas, è una ‘conseguenza’ del ‘principio di organizzazione sociale’ moderno che – con il concorso dell’‘impresa capitalistica’ e dell’‘amministrazione statale’ – consente di estendere la capacità di controllo al di là dei limiti delle formazioni sociali tradizionali. Ma una volta istituzionalizzati questi ‘sistemi di azione sociale’ la scienza si rivela un fattore preponderante per il miglioramento del sapere tecnico-organizzativo.

Il ‘modo di capitalistico’ si forma con la riorganizzazione della produzione e dello scambio per opera di imprese private che disciplinano razionalmente i rapporti tra il capitale e una forza-lavoro formalmente libera e, in genera-

⁵⁸ J. Habermas, tr. it. *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*, cit., pp. 157-158.

⁵⁹ J. Habermas, tr. it. *Confronto di teorie in sociologia: l’esempio delle teorie dell’evoluzione*, in Id., *LWS*², cit., p. 357.

le, tutti i fattori produttivi con l'aiuto di un'efficiente contabilità d'azienda. Esse applicano tecnicamente conoscenze scientifiche orientando le decisioni sugli investimenti in ragione delle opportunità offerte dal mercato dei beni, del capitale e del lavoro, da un lato, e dal mercato dei clienti, dall'altro.⁶⁰ Con l'autonomizzarsi di un'economia differenziata dall'economia domestica il diritto civile diventa garante della calcolabilità dello scambio di affari privati.⁶¹

Anche il 'moderno stato amministratore' incomincia a strutturarsi – come ha ricostruito Weber in forma ideal-tipica – su di un 'potere razionale-legale' che regola il proprio 'apparato' in modo 'efficiente' e 'funzionale' implementando sul piano amministrativo il complesso di 'razionalità formale'. Il diritto pubblico diviene lo 'strumento organizzativo' del potere politico.⁶² In tal senso, secondo Habermas, la 'razionalizzazione giuridica' statuendo un nuovo 'complesso di razionalità cognitivo-strumentale e strategica è un fenomeno del tutto parallelo e funzionale all'incarnazione nell' 'economia di scambio'.

La connessione tra il progresso tecnico-scientifico e il sistema economico diverrà più stretta nel 'capitalismo maturo' con l'interventismo statale. I programmi di spesa sono direttamente rivolti a promuovere l'organizzazione del progresso scientifico-tecnico e l'accrescimento della produttività del lavoro. Questo è uno degli aspetti che distinguono la sfera di intervento dello stato odierno rispetto a quello capitalistico-borghese: lo stato assolve il compito di migliorare l' 'infrastruttura materiale' e 'immateriale' con la promozione generalizzata delle scienze, gli investimenti nella ricerca e nelle attività di sviluppo, il reperimento di brevetti, l'accrescimento della produttività del lavoro umano istituendo il sistema di educazione generale e quello di istruzione professionale, i programmi di qualificazione e di riqualificazione lavorativa, ecc. Gli interventi si accompagnano alle attività che alimentano indirettamente la scienza attraverso gli investimenti nelle industrie degli armamenti e industria spaziale, nei sistemi di traffico, nella programmazione urbana e territoriale, nella costruzione di alloggi, ospedali, nel recupero del deterioramento ambientale, ecc.⁶³

Habermas rileva, peraltro, che a partire dall'ultimo quarto dell'Ottocento si assiste alla crescente interdipendenza tra la ricerca scientifica e le tecniche di lavoro – una combinazione che ha trasformato la tecnologia nella principale forza della produzione. Anche per l'affermarsi nel settore oligopolistico e nel settore pubblico di industrie ad 'alta intensità di capitale', mentre il 'setto-

⁶⁰ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 246-247.

⁶¹ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione provvisoria: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 769.

⁶² J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 358-378.

⁶³ J. Habermas, tr. it. *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., p. 40.

re concorrenziale' si sarebbero percorse, soprattutto, delle strategie aziendali ad alta intensità di lavoro.⁶⁴ In quest'ultime, le nuove tecnologie e i nuovi metodi di organizzazione che disciplinano 'scientificamente' le mansioni lavorative aumentano la produttività di un'impresa che diventava più simile a quella dipinta in modo caricaturale da Ch. Chaplin nel film *Tempi Moderni*.⁶⁵ L' 'organizzazione scientifica del lavoro' (1911), modello insuperato di scomposizione del lavoro, deve essere, nell'idea di Ch. Taylor, una completa rivoluzione mentale negli operai e nei dirigenti. In realtà, il fulcro del 'taylorismo' è la divisione rigida tra il 'lavoro manuale' e il 'lavoro intellettuale'.⁶⁶

Negli scritti che compongono la raccolta *Tecnica e scienza come ideologia* (1969), Habermas ha esaminato diversi aspetti del crescente collegamento tra il sapere tecnico-scientifico e il mondo vitale nelle società a 'capitalismo maturo'.

Il problema che egli sviluppa riguarda il nesso tra 'teoria e prassi' già introdotto nei saggi di *Theorie und Praxis* (1963) e reinterpretato dal punto di vista degli 'interessi guida' delle forme di scienza (1965, 1968). Un tema che ricorre ancora nel recente scritto *Ancora una volta: sul rapporto fra teoria e prassi di Verità e giustificazione* (1999) e che nel corso degli anni egli ha precisato meglio assieme ai 'compiti che si pongono oggi ad una teoria critica'.

Nella misura in cui le 'scienze' diventano la prima forza produttiva delle società avanzate esse assumono un 'senso politico'. Di fronte ai compiti che sono assegnati anche ai sociologi, personalmente o tramite la collaborazione delle università e degli istituti di ricerca con le istituzioni economiche e amministrative emerge, in primo luogo, una maggiore 'responsabilità pubblica' riguardo all'adeguatezza delle teorie e delle metodologie.⁶⁷ Ma la 'teoria critica' dovrebbe, soprattutto, agire da controforza rispetto alla 'tecnocrazia'.

La critica contro l'autorappresentazione 'scientista' e 'tecnocratica' è presente nella riflessione habermasiana sin dai saggi *Conseguenze pratiche del progresso tecnico scientifico* (1963)⁶⁸, *Scientificazione della politica e opinione pubblica* (1964)⁶⁹, *Conoscenza e interesse* (1965)⁷⁰, *Progresso tecnico*

⁶⁴ *Ivi*, p. 39.

⁶⁵ J. Habermas, tr. it. *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il 'secolo breve'*, in Id., *PNK*, cit., p. 7.

⁶⁶ J. Habermas, *Der Hilfsarbeiter wird angelehneter Ingenieur. Die Entwicklung vom Fließband zum Prüfstand. - Berufsumschichtung durch die Technik*, in «*Handelsblatt*», 55, 14-5-1954; Id., *Beamte müssen Phantasie haben. Gibt es ein Heilmittel gegen die Schwächen der Bürokratie? - Für eine Kontrolle 'von innen'*, in «*Handelsblatt*», 25-7-1954.

⁶⁷ J. Habermas, tr. it. *Mutamenti sociali nella formazione accademica*, in Id., *TuP*, cit., pp. 449-470.

⁶⁸ J. Habermas, tr. it. *Conseguenze pratiche del progresso tecnico scientifico*, in Id., *TuP*, cit., pp. 421-448.

⁶⁹ J. Habermas, tr. it. *Scientificazione della politica e opinione pubblica*, in Id., *TWI*, cit., pp. 163-181.

⁷⁰ J. Habermas, tr. it., *Conoscenza e interesse*, in Id., *TWI*, cit., pp. 43-58.

e *universo di vita sociale* (1966)⁷¹, *Tecnica e scienza come ideologia* (1968)⁷² e in altri in cui il sociologo tedesco è ancora influenzato dalla discussione interna al marxismo occidentale sulle *Condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società tardo-capitaliste* (1968)⁷³ e sul ruolo che la teoria sociale riveste nello 'sconvolgere dall'interno' l'ordine del sistema istituzionale, come si può leggere in *Compiti critici e conservatori della sociologia* (1962).⁷⁴

Contro la 'tecnocrazia', Habermas sostiene che la 'riproduzione simbolica' costituisce una risorsa necessaria all' 'ancoramento' di quei sistemi funzionali economici e amministrativi in cui si implementa il sapere scientifico. L' 'atteggiamento oggettivante' verso il mondo, pur essenziale alla 'riproduzione materiale' non assicura le motivazioni personali, la solidarietà sociale e i valori culturali che permettono processi di stabilità e di innovazione. Da qui, la tesi che il sapere specialistico non debba 'cadere sulla testa' degli individui si presentino essi nel ruolo di cittadini, utenti, lavoratori, consumatori, ecc.

Non diversamente da Marcuse, l' 'ideologia della scienza e della tecnica' giustifica di fronte a cittadini spolticizzati la loro estromissione dalla conoscenza e dai processi politici decisionali. A tale proposito, nell' *Introduzione: la difficile mediazione di teoria e prassi* (1971)⁷⁵ e nello studio sulle *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo* (1973)⁷⁶, Habermas aveva collegato la 'spolticizzazione dei cittadini' al riaffiorare di concezioni tecnocratiche del potere. Egli non condivide le critiche al sapere scientifico e alla tecnica diffuse nei movimenti conservatori che si oppongono alla modernizzazione nelle società tradizionalistiche e nella cultura della sinistra radicale. In tal senso, egli è lontano anche dalle 'cupe' interpretazioni della *Dialettica dell'illuminismo* che, al pari del 'conservatorismo nostalgico' condanna alla 'perdita di libertà' e alla 'perdita di senso' una cultura illuminista che confida nella tecnica e nella scienza per liberarsi dalla privazione materiale e dall'ignoranza.⁷⁷

Rimane, peraltro, il problema è di come possano essere 'mediate' le 'culture degli esperti' con la 'prassi quotidiana' mantenendo 'schermata' la 'prassi-di-vita' dalle pretese di un' 'immediata intromissione degli esperti'.⁷⁸

⁷¹ J. Habermas, tr. it., *Progresso tecnico e universo di vita sociale*, in Id., *TWI*, cit., pp. 183-194.

⁷² J. Habermas, tr. it., *Tecnica e scienza come ideologia*, in Id., *TWI*, cit., pp. 195-234.

⁷³ J. Habermas, tr. it. *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società tardo-capitaliste*, in Id., *KuK*, cit. pp. 61-76.

⁷⁴ J. Habermas, tr. it. *Compiti critici e conservatori della sociologia*, in Id., *TWI*, cit., pp. 59-76.

⁷⁵ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: la difficile mediazione tra teoria e prassi*, in Id., *TuP*, cit., pp. 33-34.

⁷⁶ J. Habermas, tr. it. *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 41-42.

⁷⁷ J. Habermas, tr. it. *Moderno, post-moderno e neoconservatorismo*, in «Alfabeta», III, 22, 1981, pp. 15-17; Id., tr. it. *Da Lukács ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 457-529; Id., *L'intrico di mito e illuminismo*, in Id., *DR*, cit., pp. 221-264.

⁷⁸ J. Habermas, tr. it. *Prefazione all'edizione del 1981*, in Id., *TKH I*, cit., p. 12.

L'espressione 'colonizzazione della sfera pubblica' impiegata nella *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), indica proprio l' 'inaridimento della formazione dell'opinione e della volontà' che estende, da un lato, lo spazio per una mobilitazione pianificata di lealtà di massa e facilita, dall'altro, uno sganciamento delle decisioni burocratiche dalle fonti della legittimazione discorsiva.⁷⁹ Sotto la pressione degli imperativi sistemici economico-amministrativi, la 'razionalizzazione culturale' espressa dal progresso tecnico-scientifico rimane isolata in culture specialistiche che non modificano il senso comune ma che producono grandi trasformazioni nel mondo naturale e nel mondo sociale.⁸⁰ È noto che Habermas distingua dai compiti di 'tecnologia sociale' e quelli di 'chiarificazione etica' a seconda del soggetto cui è rivolto il sapere filosofico e delle scienze sociali. Tra i due possibili 'interessi della conoscenza', i suoi scritti hanno accentuato l'idea della conoscenza come 'forza liberatrice'.⁸¹

Accanto alle considerazioni relative alla dimensione sociale del mondo della vita, si trova, poi, il tema del dominio sulla 'natura esterna'. Pur presente, esso è rimasto sotto traccia nelle sue riflessioni, salvo riemergere nella denuncia della crisi ecologica⁸². Negli ultimi anni, invece, Habermas ha prestato un'attenzione crescente ai pericoli che minacciano 'natura interiore' dell'uomo, non soltanto in riferimento alle applicazioni 'liberali' della ricerca genetica.⁸³

Un ultimo terreno di confronto della scienza concerne, infine, il problema della 'concorrenza tra religione e scienza' nella rappresentazione del mondo. A tale riguardo, il sociologo tedesco avverte che, sul piano cognitivo, il rapporto tra scienze naturali e le visioni teocentriche dischiuse dalle 'dottrine religiose' presenta pochi 'margini di intesa', se quest'ultime pretendono di spiegare eventi mondani che oltrepassano il 'rapporto con il divino'. Più articolato risulta, al contrario, il giudizio in merito alla fondazione pratico-morale dei comportamenti individuali e sociali rispetto ai quali, Habermas ritiene di dover dialogare con quelle comunità religiose 'ragionevoli', che hanno rinunciato a imporre con la 'violenza' o la 'persuasione' le proprie 'verità di fede'.⁸⁴

⁷⁹ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH II*, cit., p. 982.

⁸⁰ J. Habermas, tr. it. *Fede e sapere*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 101-103.

⁸¹ Cfr. L. Corchia, *Appendice. Teoria sociale e prassi di vita*, in M. Ampola – L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, cit., pp. 308-314.

⁸² Cfr. M. Ampola, *Crisi ecologica e asimmetrie tra Nord e Sud del mondo*, in M. Ampola – L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, cit., pp. 199-202.

⁸³ Cfr. L. Corchia, *Futuro della natura umana: i rischi di una genetica liberale*, in M. Ampola – L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, cit., pp. 237-256.

⁸⁴ J. Habermas, tr. it. *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

2. Le dottrine morali e giuridiche

Lo studio delle dottrine morali e giuridiche rappresenta uno dei temi centrali dell'opera di Habermas, dagli scritti dei primi anni '60 sino ai saggi recenti. Egli ha considerato la 'morale' e il 'diritto' da punti di vista diversi, mettendo in luce, di volta in volta, tanto le 'questioni filosofiche' della 'fondazione' e dell' 'applicazione' delle norme e dei principi contenuti in tali concezioni quanto le 'questioni storico-sociali' concernenti il loro rapporto con le istituzioni intorno a cui si è organizzata, nell'evoluzione del genere umano, la vita civile.

Nella 'teoria dell'argomentazione', egli ha affrontato gli aspetti problematici delle 'pretese di giustezza normative' dal punto di vista filosofico elaborando una 'teoria della morale' di cui descrive i concetti e la logica, indica le fonti intellettuali e i termini del confronto con le dottrine concorrenti. Questa teoria nota come 'etica del discorso', di cui si rinvia ai numerosi riferimenti bibliografici, rimarrà sottotraccia nella presente esposizione.⁸⁵ Verranno presi in considerazione unicamente gli aspetti del 'principio di universalizzazione' interessanti per il raffronto con le concezioni morali moderne.

⁸⁵ J. Habermas, tr. it. *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa (elaborate per la discussione di un seminario)*, in J. Habermas – N. Luhmann, *TGS*, cit., pp. 72-91; Id., tr. it. *Alcune osservazioni introduttive a una teoria della competenza comunicativa*, P.P. Giglioli (a cura di), *Linguaggio e società*, cit., pp. 109-125; Id., tr. it. *Appunti sul concetto di competenza di ruolo*, in Id., *KuK*, cit., pp. 141-174; Id., tr. it. *Discorso e verità*, in Id., *LSW*², cit., pp. 319-343; Id., tr. it. *Sviluppo della morale e identità dell'io*, in Id., *RHM*, cit., pp. 49-73; Id., *Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs*, in Id., *RHM*, cit., pp. 338-346; Id., tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalizzazione*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 53-228; Id., tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in *TKH I*, cit., pp. 379-456; Id., tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim: dall'attività finalizzata a uno scopo all'agire comunicativo*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 547-696; Id., *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in Id., *MB*, cit., pp. 49-121; Id., tr. it. *Coscienza morale e sviluppo dell'io*, in Id., *MB*, cit., pp. 127-130, 138-140; Id., tr. it. *Giustizia e solidarietà. A proposito della discussione sullo stadio 6*, in Id., *MB*, cit., pp. 49-76; Id., tr. it. *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, in Id., *MB*, cit., pp. 103-122; Id., tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, pp. 59-102; Id., tr. it. *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, in Id., *ED*, cit., pp. 5-27; Id., tr. it. *Che cosa rende razionale una forma di vita?*, in Id., *ED*, cit., pp. 28-48; Id., tr. it. *Etica Lawrence Kohlberg e il neoaristotelismo*, in Id., *ED*, cit., pp. 77-102; Id., tr. it. *Delucidazioni sull'etica del discorso*, in Id., *ED*, cit., pp. 123-235; Id., tr. it. *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *EdA*, cit., pp. 15-60; Id., tr. it. *Razionalità dell'intesa*, in Id., *WuR*, cit., pp. 97-130; Id., tr. it. *Giustezza contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, in Id., *WuR*, cit., pp. 265-309; Id., tr. it. *Introduzione. Il realismo dopo la svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., pp. 3-59; Id., tr. it. *Percorsi della detrascendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, in Id., *WuR*, cit., pp. 181-222; Id., tr. it. *Astensione giustificata. Esistono risposte post-metafisiche alla domanda sulla vita giusta?*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 5-18; Id., tr. it. *Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata*, in Id., *ZNR I*, cit., pp. 21-99; Id., tr. it. *Sull'architettura della diversificazione discorsiva*, in Id., *ZNR I*, cit., pp. 101-131.

Parimenti, qui, non sarà approfondito il nesso che lega, sul piano dei 'principi' la morale, il diritto e la politica, al centro dell' 'architettura della diversificazione discorsiva' su cui Habermas si misura dai primi anni '90.

Solo in modo incidentale, sarà introdotto il 'principio democratico' al fine di chiarire la soluzione alla separazione tra 'moralità' e 'legalità' con cui nelle società occidentali si è inteso politicamente ancorare il diritto a 'principi universalistici e individualistici' della 'sovranità popolare' e dei 'diritti umani'.⁸⁶

1. Mi interessa, per contro, introdurre in primo luogo, le categorie con cui, attraverso la 'teoria degli atti linguistici', Habermas ricostruisce analiticamente i concetti di 'mondo sociale' e 'atteggiamento normativo'. A questo primo livello, egli si occupa di ciò che serve a 'coordinare in maniera obbligatoria' le azioni degli attori sociali. A partire da riconoscimento intersoggettivo di un sistema di norme e di valori condivisi, infatti, tutte le comunità ma ciascuna a modo proprio stabilisce 'in maniera convincente' ciò cui gli appartenenti sono obbligati e, quindi, che cosa essi debbano aspettarsi l'uno dall'altro. Dopo aver descritto il 'contenuto cognitivo' che gli attori associano al loro 'agire normativo', Habermas introduce la razionalità del 'discorso pratico-morale'.

⁸⁶ J. Habermas tr. it. *Sul rapporto fra politica e morale*, in Id., *DR*, cit., pp. 109-138; Id., tr. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari, Laterza, 1971; Id., tr. it. *Diritto naturale e rivoluzione*, in Id., *TuP*, cit., pp. 127-174; Id., tr. it. *Gli scritti politici di Hegel*, in Id., *TuP*, cit., pp. 201-230; Id., tr. it. *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., pp. 105-159; Id., tr. it. *Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., pp. 74-104; Id., tr. it. *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., pp. 11-48; Id., tr. it. *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in Id., *PPP*, cit., pp. 179-198; *Come può la legittimità fondarsi sulla legalità?*, in Id., *TL*, cit., pp. 5-42; Id., tr. it. *Diritto e morale. Lezione seconda. L'idea dello stato di diritto*, in Id., *TL*, cit., pp. 43-80; Id., tr. it. *Sovranità popolare come procedura. Un concetto normativo di sfera pubblica*, in Id., *TL*, cit., pp. 81-103; Id., tr. it. *Limiti del normativismo del diritto razionale*, in Id., *NR KPS VII*, cit., pp. 75-86; Id., tr. it. *Tre modelli normativi di democrazia*, in Id., *EdA*, cit., pp. 235-248; Id., tr. it. *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., pp. 9-53; Id., tr. it. *Ricostruzione del diritto (1). Il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., pp. 103-157; Id., tr. it. *Ricostruzione del diritto (2). I principi dello stato di diritto*, in Id., *FuG*, cit., pp. 159-229; Id., tr. it. *La politica deliberativa come concetto procedurale di democrazia*, in Id., *FuG*, cit., pp. 341-389; Id., tr. it. *Paradigmi del diritto*, in Id., *FuG*, cit., pp. 459-527; Id., tr. it. *Conversazione con Mikael Carleheden e René Gabriels*, in Id., *Solidarietà tra estranei. Interventi su 'Fatti e norme'*, Milano, Guerini e Associati, 1997, pp. 115-139; Id., tr. it. *Intervista con Bert van den Brink*, in Id., *Solidarietà tra estranei. Interventi su 'Fatti e norme'*, cit., pp. 141-149; Id., tr. it. *Il nesso interno tra stato di diritto e democrazia*, in Id., *EdA*, cit., pp. 249-260; Id., tr. it. *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. Habermas – Ch. Taylor, *M*, cit., pp. 63-110; J. Habermas, tr. it. *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, in Id., *EdA*, cit., pp. 63-87; Id., tr. it. *Inclusione: coinvolgere o assi-milare? Sul rapporto di nazione, stato di diritto e democrazia*, in Id., *EdA*, cit., pp. 141-166; Id., tr. it. *Replica al convegno della Cardozo Law School*, in Id. *Solidarietà tra estranei. Interventi su 'Fatti e norme'*, cit., pp. 17-111; Id., tr. it. *Legittimazione tramite diritti umani*, in Id., *EdA*, cit., pp. 216-231; Id., tr. it. *Osservazioni sulla triade di Erhard Denninger 'diversità, sicurezza e solidarietà'*, in Id., *ZÜ KPS IX*, cit., pp. 101-109; Id., tr. it. *Stato di diritto e democrazia: nesso paradossale di principi contraddittori?*, in Id., *ZÜ KPS IX*, cit., pp. 83-100; Id., tr. it. *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in Id., *ZNR II-IV*, cit., pp. 5-18.

A questo secondo livello, egli si occupa delle prese di posizione critiche sollevate non più sulla corrispondenza delle azioni alle norme ma sulle norme stesse. Conflitti che, secondo il sociologo tedesco, sono appianabili solo sulla base di un potenziale di giustificazione accessibile a tutti gli interessati al livello ‘post-convenzionale della coscienza morale’ che, ritroviamo sul piano del sapere culturale, nelle ‘dottrine morali e giuridiche universalistiche’.

2. Nella ‘teoria dell’evoluzione sociale’, vi sono tre distinti tre ‘stadi di sviluppo’ delle dottrine ‘moralì (in senso lato) e ‘giuridiche’ – ‘preconvenzionali’, ‘convenzionali’, ‘post-convenzionali’, in stretta correlazione alla trasformazione delle formazioni sociali ‘primitive’, ‘tradizionali’ e ‘moderne’. Questa ricostruzione ricalca quella compiuta dalla psicologia dello sviluppo riguardo allo sviluppo morale dell’uomo. Nel presente studio non indicherò i ricorrenti parallelismi tra la logica di sviluppo delle strutture della coscienza e quelle presupposte sul piano culturale. Non ricostruirò neppure i passaggi argomentativi della ricostruzione habermasiana riguardo all’evoluzione delle concezioni morali e giuridiche pre-moderne. Un’indagine che recupera gli studi di Durkheim e Weber sullo sviluppo e la crisi del mondo normativo.

Mi interessa, invece, introdurre la tesi, secondo cui quelle dottrine morali e giuridiche raggiungono la loro ‘maturità cognitiva’ solo se si staccano dall’orizzonte delle immagini mitiche, religiose e metafisiche del mondo – un processo che storicamente ha avuto origine nelle moderne società occidentali. Intendo, quindi, ripercorrere la linea argomentativa di Habermas riguardo al ‘processo di razionalizzazione cognitiva ed etica che corre parallelamente per il ‘complesso di razionalità pratica’ differenziando sotto tre aspetti la morale e il diritto. Se il diritto non può essere ‘ricondotto alla morale’ si tratta di ricostruire come il ramificarsi delle norme, da un lato, in ‘norme morali’, dall’altro lato, in ‘norme giuridiche’ risponda alla diffusione di concezioni morali e giuridiche che, ricorrendo entrambe a quel criterio regolatore che Habermas ha definito ‘principio del discorso’, definiscono dei propri principi – il ‘principio morale’ e il ‘principio giuridico’ di fondazione post-convenzionale delle norme. Se la ‘validità sociale’ delle norme prescritte dal ‘diritto positivo’ poggia sulla loro ‘statuizione giuridica’, a sua volta, la ‘legalità’ delle procedure e dei ‘principi’ con cui si producono e giustificano le norme richiede ‘legittimità’. Il ‘principio democratico’ assicura in modo autonomo, rispetto alle concezioni etiche delle tradizioni religiose e metafisiche una forma di ‘legittimità’ che, nelle società moderne, è la più prossima ai presupposti del discorso ideale. Per altro verso, il diritto come *medium* della modernizzazione implementa nei sistemi sociali integrati ‘sistemicamente’ tramite i ‘*media* non linguistici’, ‘denaro’ e ‘potere’, regole astratte e universali che ‘sgravano’ gli individui dai processi di intesa pur dovendo essi adeguare la condotta di vita a tali principi. Nonostante la disgiunzione tra la ‘riproduzione simbolica del mondo vitale’ e la riproduzione materiale della società attraverso

so i ‘sottosistemi di azione’ economici e amministrativi, infatti, secondo Habermas, nelle ‘concezioni giuridiche de-eticizzate ed esteriorizzate’ dei nostri ordinamenti permane un ineliminabile ‘nucleo normativo’ che fa riferimento a ‘giustificazioni discorsive’ sul piano della ‘razionalità pratica’ nel consesso delle procedure democratiche di statuizione e di applicazione del diritto.

2.1. Dall’agire normativo ai discorsi pratico-morali

Possiamo considerare il problema del ‘riferimento oggettuale’ e della specifica ‘pretesa di validità’ dei ‘discorsi morali’ e ‘discorsi giuridici’ a partire dalla descrizione più generale del ‘complesso di razionalità pratico-morale’. Questa analisi introduce le categorie basilari con cui ricostruire il modo tramite il quale gli individui coordinano ‘socialmente’ le interazioni. Un’indagine svolta al livello preliminare della ‘teoria degli atti linguistici’ che si allarga alla ‘teoria dell’azione’, da un lato, e alla ‘teoria argomentativa’, dall’altro. Fondamentali risultano le distinzioni tra effetti ‘illocutivi’ e ‘perlocutivi’, tra ‘agire normativo’ e ‘agire strategico’ e tra ‘pretese di validità’ e ‘pretese di potere’ – differenziazioni centrali nella costruzione della ‘teoria delle interazioni sociali’ ma che non sono pertinenti nella presente linea espositiva.

A questa architettura si affianca – oltre all’analisi della ‘razionalità cognitivo-strumentale’ propria delle ‘rappresentazioni pure’ e delle ‘programmazioni monologiche dell’azione’ in cui vi è un ‘impiego non comunicativo del linguaggio’ – una ‘teoria dei media sistemici’. Questa ha la funzione di spiegare le interazioni regolate da ‘*medium*’, come il ‘denaro’ e il ‘potere’ che si lasciano intendere in ragione di pretese di ‘riproduzione materiale’ che governano alcune situazioni del mondo della vita e che divengono ‘logica di sistema’ in particolari campi come quelli economici e amministrativi. Una ‘teoria sistemica’ complementare che riguarda anche la discussione sul diritto moderno ma che estromette dal proprio orizzonte esplicativo le ‘concezioni’, le ‘regole’ e le ‘strutture di coscienza’ che, secondo Habermas, differenziano analiticamente nel suo insieme il ‘fenomeno morale’ sui piani della ‘tradizione culturale’, del ‘sistema normativo’ e delle ‘competenze della personalità’.⁸⁷

Ai ‘tipi puri’ (‘casi-limite’) di ‘uso linguistico orientato all’intesa’ – gli atti linguistici constativi, regolativi ed espressivi corrispondono dei ‘tipi puri’ di ‘agire comunicativo’ – la ‘conversazione’, l’‘agire guidato da norme’ e l’‘agire drammaturgico’ focalizzati prevalentemente, già nel mondo vitale su specifici aspetti della ‘riproduzione simbolica’ dei ‘nessi di senso’. Anche se nell’‘atteggiamento naturale’ del mondo quotidiano questi ‘modi d’uso’ del linguag-

⁸⁷ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., p. 669.

gio sono, generalmente, intrecciati in maniera indistinta sino a quando qualcosa non interviene a turbare il normale processo di comprensione e di intesa.

Habermas esemplifica la commistione di atti linguistici, tipi di azione e rispettive pretese con un esempio la cui considerazione ci consentirà di procedere avendo ricordato con minore incertezza il concetto di ‘agire comunicativo’:

«Supponiamo che un partecipante ad un seminario intenda l’invito a lui rivolto da parte di un professore (7) ‘Per favore, mi porti un bicchier d’acqua’ non come mera espressione imperativa di volontà, bensì come atto linguistico compiuto con atteggiamento orientato all’intesa. Allora, egli potrà respingere in linea di principio tale preghiera sotto tre aspetti di validità. Potrà o contestare la giustezza normativa dell’espressione: (7’) ‘no, non mi può trattare come un Suo dipendente’ oppure potrà contestare la veridicità soggettiva dell’espressione: (7’’) ‘No, in realtà Lei ha soltanto l’intenzione di mettermi in cattiva luce dinanzi agli altri partecipanti al seminario’. Oppure egli potrà contestare che siano vere determinate premesse di esistenza: (7’’’) ‘No, il rubinetto più vicino così lontano che non potrei tornare prima della fine della riunione’. Nel primo caso è contestato che l’azione del professore nel contesto normativo dato sia giusta; nel secondo caso viene contestato che il professore pensi quel che dice, avendo egli in mente di conseguire un determinato effetto perlocutivo; nel terzo caso vengono contestate enunciazioni la cui verità deve essere presupposta dal professore nelle condizioni date. Ciò che è possibile dimostrare con questo esempio vale per *tutte* le azioni linguistiche orientate all’intesa. Nei nessi di agire comunicativo le azioni linguistiche possono essere sempre respinte sotto *ognuno* dei tre aspetti». ⁸⁸

Se nella prassi quotidiana l’emergere di controversie su tali pretese è occasionale, le ‘forme specialistiche di sapere’ – scienze, morale, diritto e critica estetica – problematizzano sistematicamente in modo controllato e ciascuna da un punto di vista specifico lo spettro delle possibili ‘relazioni con il mondo’.

Il riferimento oggettuale comune agli ‘atti linguistici regolativi’, all’‘agire guidato da norme’ e ai ‘discorsi morali e giuridici’ è il ‘mondo sociale’ inteso come l’insieme delle norme che regolano legittimamente le relazioni interpersonali. Possiamo descrivere gli attori capaci di azione e di linguaggio «*come se* questi ritengano fundamentalmente accessibile alla valutazione oggettiva la legittimità delle norme di azione, non importa in quale ambito metafisico, religioso o teoretico. In caso contrario essi non potrebbero porre alla base del loro agire il concetto di un mondo di relazioni interpersonali legittimamente regolate né potrebbero orientarsi in base alle norme vigenti, bensì soltanto in base ai fatti sociali. L’agire con atteggiamento normativo esige una comprensione intuitiva della validità normativa; e tale concetto presuppone una qual-

⁸⁸ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, pp. 418-419.

che possibilità di fondazione normativa». ⁸⁹ Implicitamente o esplicitamente, essi sollevano delle ‘pretese di giustezza’ relative al modo di pensare, agire e sentire conforme alle ‘norme’. ⁹⁰ Alla ‘valutazione oggettiva’ si prestano i motivi e le azioni di cui si verifica se sono in consonanza con le ‘norme sociali’ vigenti oppure se divergono da esse ma anche le norme stesse di cui si problematizza se ‘incarnino’ o meno dei ‘valori culturali’ ai quali una comunità riconosce di esprimere idee comuni e interessi fondativi del ‘vincolo sociale’. Questi sono i termini elementari dell’atteggiamento normativo verso il mondo sociale.

Da un punto di vista pragmatico-formale, il ‘complesso di razionalità pratico-morale’ costituisce l’insieme delle conoscenze elaborate con ‘atteggiamento normativo’ che i soggetti possono esprimere non solo nei confronti delle relazioni sociali ma anche dei propri vissuti interiori e verso la natura esteriore. Se tra tutte le possibili ‘relazioni pragmatico-formali’ tra gli ‘atteggiamenti di fondo’ e i ‘concetti di mondo’, Habermas si intessa solo a tale combinazione è perché da tale punto di vista si forma quel ‘sapere sul mondo’ che promuove specificatamente il valore della ‘giustizia’ nelle condotte di vita e che è stato formalizzato nelle ‘concezioni giuridiche e morali’ moderne.

Il ‘rapporto censorio con se stesso’ – che discende dall’assunzione dell’atteggiamento conforme a norme verso i propri vissuti – è affrontato solamente per precisare che sul piano delle strutture di coscienza, la ‘morale retta da principi’ è ancorata nel sistema della personalità come ‘controllo comportamentale interno’. Habermas ha rilevato, in molti e diversi luoghi e momenti della sua costruzione argomentativa, che volgendo lo sguardo al ‘sentimento dell’obbligazione’ e alle controversie morali non si può non riconoscere, come ha precisato P.F. Strawson (1974) ⁹¹ l’importanza delle ‘reazioni affettive’:

«Il concetto fondamentale di ‘obbligo’ non riguarda soltanto il contenuto materiale dell’imperativo morale, ma anche lo specifico carattere della validità normativa [*Sollge-stung*] riflessa nel sentimento dell’obbligazione. Non di rado, prese di posizione critiche o autocritiche verso le trasgressioni vengono espresse tramite atteggiamenti affettivi: nella prospettiva delle terze persone come orrore, indignazione e disprezzo; nella prospettiva degli interessati verso seconde persone come sentimento dell’offesa o del risarcimento; nella prospettiva della prima persona come vergogna e senso di colpa». ⁹²

⁸⁹ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 162n.

⁹⁰ J. Habermas, tr. it., *Razionalità dell’intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *WuR*, cit., p. 117.

⁹¹ P.F. Strawson, *Freedom and Resentment*, London, 1974.

⁹² J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 338-344.

Per contro, il ‘rapporto pratico-morale verso la ‘natura esterna’ è di ‘scarso interesse sociologico’ poiché, secondo Habermas, le concezioni ispirate all’antropo-morfismo, alle tabuizzazioni, alla mistica cristiana o ebraica e alla filosofia della natura non hanno prodotto storicamente un sapere istituzionalizzabile a livelli significativi nei ‘sistemi sociali e nel ‘mondo della vita’ moderni.⁹³

Mondo Atteggiamento	Oggettivo	Sociale	Soggettivo
<i>Conforme a norme</i>	<i>Rapporto morale con l'ambiente non oggettivato</i>	<i>Relazione obbligante</i>	<i>Rapporto censorio con se stesso</i>

Tab. 5. Relazioni pragmatico-formali⁹⁴

Habermas sussume sotto la classe degli ‘atti linguistici regolativi’ le azioni commissive, le azioni direttive, le azioni dichiarative, le azioni vincolanti sul piano istituzionale (scommesse, matrimoni, giuramenti, ecc.) e le azioni che garantiscono soddisfazione (giustificazioni per infrazioni di norme e riparazioni). Ciò che accomuna queste ‘azioni regolative’ è che con esse «il parlante fa riferimento a qualcosa nel mondo sociale comune e precisamente in modo tale da voler stabilire una relazione riconosciuta come legittima».⁹⁵ Nella prassi linguistica è, infatti, presupposto un ‘mondo sociale’ che viene inteso dai suoi appartenenti come il complesso delle possibili relazioni interpersonali legittimamente regolate: «Come il ‘mondo oggettivo’, così anche questo sistema referenziale è una supposizione necessaria, grammaticalmente agganciata all’uso regolativo del linguaggio (invece che all’uso constatativo)».⁹⁶

Poiché le ‘pretese di giustizia’ collegate alle azioni regolative si fondano su ‘qualcosa in un mondo sociale’, ossia sulle aspettative di opinione, comportamento e sentimento ritenute socialmente conformi alle norme e ai valori legittimi nel particolare gruppo sociale, la negazione di siffatta pretesa, a un primo livello, significa semplicemente che il soggetto destinatario dell’‘atto illocutorio’ non ‘contesta’ la ‘norma’ ma la ‘pretesa’ rivendicata dal mittente. Nell’agire comunicativo entrambi gli interessati fanno i conti con un sistema normativo da loro ‘intersoggettivamente condiviso’ che i rispettivi termini ‘degli atti linguistici’ possono violare: «in questo caso, esse offendono i rapporti interpersonali legittimamente regolati di un mondo sociale al quale appartengono tutti quanti i partecipanti alla comunicazione. Le azioni linguistiche regolative

⁹³ J. Habermas, tr. it. *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *EA*, p. 16.

⁹⁴ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 338.

⁹⁵ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, p. 441.

⁹⁶ J. Habermas, tr. it. *Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata*, in Id., *ZNR I*, cit., p. 54.

mutuano da tali contesti normativi le condizioni in base alle quali il parlante può vedersi autorizzato a istruzioni comandi, inviti, consigli, preghiere, promesse, contratti, trattative, annunci, ecc. Per questo motivo le pretese di giustezza collegati agli atti di questo tipo si fondano su qualcosa in un mondo sociale». ⁹⁷ Così, nel caso di un 'comando' imposto da un pretendente non si tratta di 'semplici ragioni relative all'attore' ma di 'ragioni indipendenti dall'attore' relative alla soddisfazione di attese normativamente vincolanti. ⁹⁸

Nelle *Note di teoria degli atti linguistici*, Habermas ripropone un esempio di 'richiesta' già descritto nel saggio *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita* (1988) in cui chiarisce il senso della pretesa normativa nel contesto di un'interazione diretta tra due attori sociali:

«P: (1) 'Ti chiedo (*ich fordere dich auf*) di dare del denaro a Y'. In forza dei presupposti dell'agire comunicativo, il destinatario di un ordine o di un desiderio deve essere a conoscenza del contesto normativo che autorizza il parlante a sollevare la sua pretesa (*Forderung*), dandogli così diritto all'aspettativa che il destinatario della richiesta abbia buoni motivi per effettuare l'azione richiesta. La conoscenza (*Kenntnis*) delle condizioni di successo desumibili dal contenuto proposizionale di (1) (per la consegna del denaro), non è di per sé sufficiente per comprendere il significato illocutorio di questa azione linguistica, cioè il suo specifico carattere di richiesta. Alla conoscenza delle condizioni di successo (a), deve aggiungersi la conoscenza di quelle condizioni (b), in base alle quali il parlante può avere buoni motivi per ritenere valida la richiesta del contenuto (a), cioè, in questo caso, di ritenerla normativamente giustificata: ad esempio, colui al quale P si rivolgerà è un amico, un collega notoriamente magnanimo in questioni di denaro, oppure un creditore o un complice. Quella che eventualmente l'interpellato respinge è certamente di nuovo una pretesa normativa di validità: (1') A: 'No, tu non hai alcun diritto di chiedermi una cosa del genere'». ⁹⁹

Mentre le 'condizioni di successo' (a) si riferiscono alle 'condizioni di adempimento', ovvero alle circostanze per cui il ricevente A deve sapere come dovrebbe fare (o tralasciare di fare) per determinare lo stato di fatto auspicato da P, la 'pretesa di validità' (b) riguarda specificamente la giustificazione normativa della richiesta che egli può ragionevolmente accogliere o rigettare. ¹⁰⁰

⁹⁷ J. Habermas, tr. it. *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *WuR*, cit., pp. 117-118.

⁹⁸ «Per comprendere il senso illocutorio di un comando, a differenza dell'imperativo semplice, occorre conoscere il contesto normativo che spiega perché un attore può contare sull'accoglimento di un invito da parte del destinatario. Gli interessati, nella misura in cui riconoscono intersoggettivamente questo sfondo normativo, possono accettare per valide, per *le stesse* ragioni, le azioni linguistiche regolative» [*Ivi*, p. 115].

⁹⁹ J. Habermas, tr. it. *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., pp. 69-70.

¹⁰⁰ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, pp. 412-414.

Da questo punto di vista, il concetto di 'agire regolato da norme' presuppone 'ontologicamente' non uno ma 'due mondi formali'. Al 'mondo oggettivo' degli 'stati di fatto' si aggiunge il 'mondo sociale', cui appartiene l'attore in quanto soggetto che svolge dei ruoli, come pure altri attori che possono stabilire fra loro delle interazioni regolate in modo normativo. In questo modello di azione normativa i partecipanti possono assumere sia un 'atteggiamento oggettivante' su qualcosa che accade o non accade, sia un 'atteggiamento conforme a norme' su qualcosa che, a ragione o a torto, è 'prescritto'.¹⁰¹ Habermas ha continuamente precisato che nei 'giochi linguistici normativi' gli attori si riferiscono, tramite i contenuti enunciativi delle loro espressioni, anche a qualcosa nel mondo oggettivo, ma ciò accade solo in via incidentale. Essi menzionano le circostanze e le condizioni per il successo delle azioni che essi esigono, implorano, consigliano, rimproverano, giustificano, promettono, ecc. Ma direttamente si riferiscono ad azioni e a norme come a 'qualcosa nel mondo sociale'.¹⁰² Il 'problema fondamentale della morale', quindi, consiste nel modo in cui le relazioni interpersonali possono venire legittimamente regolate.

Non si tratta della riproduzione di stati di fatto ma del richiamo a norme che nella cerchia dei destinatari, meritano riconoscimento.¹⁰³ Ciò che è rilevante è quella differenza che E. Durkheim¹⁰⁴, sulla scorta delle letture kantiane aveva già ben espresso nel saggio *La determinazione del fatto morale* (1906)¹⁰⁵ tra l' 'essere' e il 'dover essere' delle norme sociali, ovvero tra un 'approccio empirico' e un 'approccio normativo' alla 'realtà morale':

«Come il senso del mondo oggettivo può essere spiegato in riferimento all'esistenza di stati di fatto, così il senso del mondo sociale può essere spiegato in riferimento all'esistenza di norme. A tale proposito è importante concepire l'esistenza di norme *non* nel senso di proposizioni di esistenza, enuncianti che ci sono fatti sociali del tipo 'regolazioni normative'. La proposizione: 'Si dà il caso che *q* sia prescritto' ha evidentemente un significato diverso dalla proposizione: 'È prescritto che *q*'. Quest'ultima esprime una norma o un precetto determinato se viene pronunciata con la pretesa di giustizia normativa, vale a dire in modo tale da rivendicare *validità* per una cerchia di destinatari. E noi diciamo che una norma *vige* o *gode validità sociale*, se viene *riconosciuta valida* o giustificata dai suoi destinatari. Stati di fatto esistenti sono rappresentati da enunciazioni vere, norme vigenti sono rappresentate da proposizioni generali di dover essere o da precetti che valgono come giustificati presso i destinatari delle norme. Che una norma *val-*

¹⁰¹ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., p. 600.

¹⁰² J. Habermas, tr. it. *Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata*, in Id., *ZNR I*, cit., p. 53.

¹⁰³ J. Habermas, tr. it. *Giustizia contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, in Id., *WuR*, cit., p. 294.

¹⁰⁴ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 609-614.

¹⁰⁵ E. Durkheim, tr. it. *La determinazione del fatto morale*, in Id., *Sociologia e filosofia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996², pp. 165-190.

ga idealiter significa che essa *merita* il consenso di tutti gli interessati, poiché regola i loro problemi di azione nell'interesse comune. Che una norma *sia in vigore* di fatto significa invece che la pretesa di validità con la quale essa compare è riconosciuta dagli interessati; tale riconoscimento intersoggettivo fonda la *validità sociale* della norma». ¹⁰⁶

Con il riferimento alle norme, tali azioni rientrano nell'arco delle espressioni dotate di senso, comprensibili nel loro contesto e per le quali possono esserci 'buone ragioni': «In contesti comunicativi definiamo razionale non soltanto chi fa una affermazione e la può fondare nei confronti di un critico, segnalando corrispettive evidenze. Definiamo razionale anche chi segue una norma vigente e può giustificare il proprio agire nei confronti di un critico spiegando una data situazione alla luce di legittime attese di comportamento». ¹⁰⁷ In definitiva, nell'ambito della sfera pratico-morale si comporta in maniera 'razionale' colui che può giustificare le proprie azioni facendo riferimento a contesti normativi esistenti: «A maggior ragione questo vale per chi, nel caso di un conflitto normativo di azioni, si comporta assennatamente, non cede cioè alle proprie passioni né agli interessi immediati, ma si preoccupa di valutare con imparzialità la controversia da punti di vista morali e di dirimerla consensualmente». ¹⁰⁸ Ma la pretesa che l'agente solleva riguardo alla 'giustizia' del comportamento rispetto a contesto normativo ritenuto 'legittimo' – pur fondandosi sulla possibilità della criticabilità e del riconoscimento intersoggettivo – rimanda alla 'validità di dover essere delle norme'. ¹⁰⁹ A tale riguardo, possiamo anticipare che, diversamente dalla 'validità veritativa', l'ambito di validità di una 'pretesa di giustizia' varia con lo sfondo legittimante e, quindi, deve tener conto dei limiti cognitivi e morali di un 'mondo sociale'. ¹¹⁰

Prima di continuare l'esposizione occorre precisare il piano argomentativo su cui si collocano le riflessioni di Habermas. Siamo al livello delle interazioni semplici, coordinate normativamente ma ancora prive di un riferimento preciso alle 'istituzioni sociali'. Questa differenza che sarà al centro del difficile passaggio dalla 'teoria dell'agire comunicativo' alla 'teoria dell'ordine sociale' – nel linguaggio del precedente saggio ¹¹¹ – è rimarcata con chiarezza in un brano tratto dalle *Notizen zur Entwicklung der Interaktionskompetenz* (1974), in riferimento al tentativo di classificazione degli 'atti linguistici':

¹⁰⁶ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 160-161.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 70-71.

¹⁰⁸ *Ivi*, pp. 74-75.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 71.

¹¹⁰ J. Habermas, tr. it. *Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata*, in Id., *ZNR I*, cit., pp. 55-56.

¹¹¹ *Ivi*, pp. 79-84.

«Con azioni linguistiche vincolate istituzionalmente si possono sempre indicare determinate istituzioni; con azioni linguistiche non vincolate istituzionalmente si possono indicare soltanto condizioni contestuali generali che vanno tipicamente soddisfatte affinché un atto corrispondente possa riuscire. Per spiegare che cosa significhi atti di scommessa o di battesimo, si deve far riferimento all'istituzione della scommessa o del battesimo. Per contro i comandi o i consigli oppure le domande non costituiscono delle istituzioni, bensì dei tipi di azioni linguistiche che si adattano a istituzioni molto diverse. Il 'vincolo istituzionale' è certamente un criterio che non consente in ogni caso una classificazione inequivocabile; possono esserci dei comandi ovunque siano istituzionalizzati dei rapporti di autorità; le nomine presuppongono organizzazioni di cariche specifiche, vale a dire formate in senso burocratico e i matrimoni esigono un'unica istituzione (che è anche universalmente diffusa). Ciò non svisciva però l'utilizzabilità del punto di vista analitico. Le azioni linguistiche non vincolate istituzionalmente (nella misura in cui hanno un senso regolativo) si riferiscono ad aspetti generali delle norme di azione; esse non sono però essenzialmente fissate da istituzioni particolari».¹¹²

Il concetto equivale, secondo Habermas, a quello di 'agire di comunità' – 'agire convenzionale di intesa', nella riformulazione habermasiana – desumibile dalla 'versione non ufficiale' della tipologia dell'agire sociale di M. Weber.¹¹³

Per quanto si collochi sul piano delle 'interazioni mediate linguisticamente', con il concetto di 'agire regolato da norme' Habermas non si riferisce al comportamento individuale di un attore 'astratto' e 'isolato', che trova già nel suo ambiente altri singoli attori bensì ai 'membri di un gruppo sociale' che orientano l'agire in base a un complesso sistema di norme e di valori comuni.¹¹⁴

Gli appartenenti al gruppo possono attendersi reciprocamente che 'ognuno' nelle corrispettive situazioni orienti l'agire rispetto a valori stabiliti in modo normativo 'per tutti'. A partire da questa presupposizione si introducono problemi sociologicamente rilevanti che Habermas, sulla scorta della lettura di E. Goffman, ha esaminato in altri contesti discorsivi, quali l'esistenza di un sistema di posizioni sociali (*role-set*) spesso intrinsecamente contraddittorio, la circostanza che i ruoli sociali si interpretano entro margini di maggiore o minore tolleranza alle deviazioni e che gli attori sociali devono essere in grado di sop-

¹¹² J. Habermas, *Notizen zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*, in Id., *VuE*, cit., p. 221.

¹¹³ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 391-924.

¹¹⁴ «Il singolo attore segue una norma (oppure la viola), non appena in una situazione data sono presenti le condizioni alle quali la norma, che esprime un'intesa esistente in un gruppo sociale, trova applicazione. Tutti i membri di un gruppo, per il quale vale una determinata norma, devono attendersi reciprocamente l'attuazione ovvero l'omissione delle azioni di volta in volta prescritte. Il concetto centrale di *osservanza delle norme* significa che l'aspettativa di un comportamento non ha il senso cognitivo dell'attesa di un evento pronosticato, ma il senso normativo che i membri sono autorizzati ad attendersi un comportamento. Questo modello di azione normativa sta alla base della teoria dei ruoli» [J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 156].

portare e appianare le ambiguità nelle dimensioni dell' 'autorappresentazione di sé', della 'repressività dei bisogni' e del 'controllo del comportamento', ecc.¹¹⁵ Qui, invece, egli è interessato solo agli aspetti pragmatico-formali.¹¹⁶

Caratteristiche pragmatico formali	Atti linguistici connotanti	Funzioni linguistiche	Orientamenti di azione	Atteggiamenti di fondo	Pretese di validità	Riferimenti al mondo
Tipi di azione						
Agire regolato da norme	<i>Regolativi</i>	<i>Istituzione di relazioni interpersonali</i>	<i>Orientata verso l'intesa</i>	<i>Conforme a norme</i>	<i>Giustizia</i>	<i>Mondo sociale</i>

Tab. 6. Tipi puri di interazioni mediate linguisticamente

Finora abbiamo visto che gli attori assumono un orientamento verso le 'norme' e i 'valori' accettando o rifiutando delle 'obbligazioni reciproche'. Oltre a prendere le mosse da ciò che essi credono vero riguardo ai 'fatti' del mondo oggettivo e che intendono sinceramente rispetto al propri vissuti interiori, gli attori perseguono i loro progetti d'azione entro i confini di 'norme' e 'valori' vigenti. Si può ritenere, quindi, che le 'azioni linguistiche regolative' mutuino da tali contesti le condizioni in base alle quali, ad esempio, un parlante può sentirsi 'autorizzato' ad avanzare o accettare istruzioni, comandi, inviti, consigli, preghiere, promesse, contratti, trattative, annunci, ecc. Quella 'consonanza' tra le intenzioni soggettive sollevate nelle pretese e le aspettative rimanda alla 'riserva di senso' presupposta culturalmente in comune. In ragione di questa attesa di 'validità sociale', Habermas ha proposto l'analogia con le 'pretese di verità' degli 'atti linguistici constativi' che si fondano su qualcosa nel mondo oggettivo. Anche se le norme sono 'controverse' in maniera diversa dai 'fatti' e non sono indipendenti dai soggetti come le 'entità' a cui ci riferiamo nelle 'enunciazioni assertorie' o nelle 'azioni strumentali', in ogni modo, le 'pretese di giustizia' delle 'azioni' e degli 'enunciati normativi' si possono 'riscattare discorsivamente' con ragioni che, per tutti gli appartenenti al mondo sociale, sono 'le stesse ragioni'.¹¹⁷ Questo è il caso di un consenso sulle norme e sui valori sussistente entro l'orizzonte di tradizioni culturali tramandate, per così dire 'naturalmente'. All'interno di gruppi sociali

¹¹⁵ J. Habermas, tr. it. *Appunti per una teoria della socializzazione*, in Id., *KuK*, cit., pp. 77-90; Cfr. L. Corchia, *La revisione degli assunti fondamentali della teoria dei ruoli*, in Id., *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas*, cit., pp. 136-140.

¹¹⁶ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., p. 443.

¹¹⁷ J. Habermas, tr. it. *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *WuR*, cit., pp. 117-118.

che riconoscono, appunto, 'le stesse ragioni' a giustificazione del proprio sistema normativo. Tuttavia, Habermas è interessato, sia dal punto di vista filosofico che da quello sociologico, alle situazioni in cui un simile consenso non è più 'ovvio' e, quindi, le 'norme' e le 'ragioni' stesse debbono essere 'giustificate': «In un caso le azioni sono giudicate in base alla loro conformità o devianza da un contesto normativo esistente, vale a dire in base al fatto se sono giuste o meno rispetto ad un contesto normativo riconosciuto come legittimo. Nell'altro caso le norme vengono giudicate in base alla possibilità di essere giustificate, vale a dire di meritare di essere riconosciute come legittime».¹¹⁸

Ciò si deve al passaggio delle 'strutture di coscienza' degli individui dal livello 'convenzionale' a quello 'post-convenzionale'. Un mutamento che sul piano delle relazioni sociali comporta un corrispondente mutamento. Utilizzando il lessico weberiano peraltro condiviso da tutti i classici da Durkheim, Tönnies, Parsons, ecc. Habermas sottolinea come le relazioni sociali che, prima acquistavano stabilità con il riconoscimento istanze di validità normativa sotto la forma dell' 'Agire di comunità' (o 'Agire convenzionale'), adesso si ridefiniscono a un 'livello superiore' della 'razionalità pratico-morale' in cui si realizza un nuovo 'Agire di società' (o 'Agire post-convenzionale').¹¹⁹

Sul piano del sapere culturale si elabora il 'discorso pratico' quale forma argomentativa in cui sono tematizzate ipoteticamente la corrispondenza delle condotte di vita alle norme ritenute 'legittime' ma anche le 'pretese di giustezza' delle norme intersoggettivamente condivise. Habermas ritiene che la «*variazione di atteggiamento nel passaggio dall'agire comunicativo al discorso* non è diversa che nel caso delle questioni di verità [...] le norme intesute nella vita sociale si tramutano in possibilità di regolamentazione che possono essere accettate in quanto valide oppure in quanto non valide».¹²⁰ Da questo punto di vista, il 'discorso pratico-morale' non richiede più all'osservatore di constatare in modo descrittivo se l'agire di un soggetto sia consonante con la norma data e se questa abbia effettivamente 'validità sociale'. Con esso, si richiede all'interprete di verificare la 'giustezza della norma'.¹²¹

Habermas riconosce che nella tradizione filosofica vi sono concezioni divergenti riguardo alla tesi che le 'pretese di giustezza' legate norme di azione, su cui si fondano i comandi, le richieste, le promesse e, in generale, tutte le proposizioni di dover essere, possano essere soddisfatte in modo discorsivo analogamente alle 'pretese di verità'. Il saggio *Una considerazione genealo-*

¹¹⁸ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 162.

¹¹⁹ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 391-393; Id., tr. it. *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *FuG*, cit., pp. 85-92.

¹²⁰ J. Habermas, tr. it. *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., p. 134.

¹²¹ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 181.

gica sul contenuto cognitivo della morale (1996) si apre con la raffigurazione di quattro 'programmi filosofici' che si differenziano, dal 'non cognitivismo forte' sino al 'cognitivismo forte', in base al maggiore o minore accoglimento del 'contenuto cognitivo' presente nelle credenze morali e riguardo a se e come le questioni pratiche possano essere risolte mediante argomentazioni. In modo estremamente sintetico e senza approfondire i riferimenti intellettuali:

a) il 'non cognitivismo forte' vuole smascherare come un'illusione il 'contenuto cognitivo' del linguaggio morale mostrando che dietro alle 'dichiarazioni' che ai partecipanti sembrano essere 'giudizi' e 'prese-di-posizione' moralmente fondabili si celano solo affetti, decisioni e atteggiamenti soggettivi. Habermas ricomprende all'interno di tale programma filosofico l' 'emotivismo' di C.L. Stevenson, ecc., il 'decisionismo' di Popper, del primo Hare, ecc. e anche quelle forme di 'utilitarismo' che riconducono il senso vincolante degli obblighi a semplici preferenze orientate in base al 'computo delle utilità';

b) il 'non cognitivismo debole' rende conto dell'autocomprensione degli attori sia verso i loro sentimenti morali (come avviene nella tradizione filosofica scozzese) che nei riguardi del loro orientarsi a norme vigenti (come avviene nel contrattualismo alla Hobbes). Sennonché, secondo Habermas, è proprio l'autocomprensione del 'giudizio morale' ciò che viene da loro frainteso. Secondo questo non cognitivismo debole, giudizi e prese di posizione s'illudono di essere fondati oggettivamente, ma in realtà esprimono semplicemente motivi giustificabili in base a una razionalità strumentale (siano poi questi motivi intesi come 'sentimenti' oppure come 'situazioni d'interesse');

c) il 'cognitivismo debole' rispetta l'autocomprensione delle pratiche quotidiane di fondazione morale in quanto, tra l'altro, attribuisce uno statuto epistemico alle 'valutazioni forti'. La consapevolezza riflessiva su ciò che per me (o per noi) è complessivamente 'buono' oppure ciò che considero (o consideriamo) 'determinante', per una condotta di vita cosciente, dischiude – sulla scia di Aristotele o di Kierkegaard – una sorta di accesso cognitivo agli orientamenti di valore. Ciò che è 'prezioso' o 'autentico' si impone per così dire alla nostra coscienza e si differenzia dalle semplici 'preferenze' per via del suo carattere vincolante che oltrepassa la soggettività di bisogni e di preferenze;

d) il 'cognitivismo forte' cerca di ricostruire in tutta la sua ampiezza il 'contenuto cognitivo' del gioco linguistico della morale dando 'fondazione' a un 'punto di vista morale' che possa giudicare imparzialmente le norme di azione. Qui la 'teoria morale fonda la possibilità della giustificazione morale', ricostruendo il 'punto di vista' che gli stessi appartenenti alle società post-tradizionali intuitivamente assumono quando, di fronte a norme morali fattesi problematiche, non possono più ricorrere se non a motivazioni ragionevoli.¹²²

¹²² J. Habermas, tr. it. *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *EA*, cit., pp. 17-19.

Habermas è convinto che, se il ‘cognitivismo forte’ non è accettato unanimemente nell’etica filosofica, al livello degli assunti che operano seppur controfattualmente nel mondo quotidiano, si trova quel ‘*moral point of view*’ con cui le dottrine filosofiche, da K. Baier (1964)¹²³ sino a J. Rawls (1973)¹²⁴ indicano il punto di vista per dirimere discorsivamente le controversie normative:

«nel quotidiano nessuno si lascerebbe andare ad argomentazioni morali, se non partisse intuitivamente dalla premessa forte che nella cerchia degli interessati’ si possa conseguire in linea di principio un consenso fondato. A mio avviso ciò risulta in modo concettualmente necessario da *sensu* delle pretese di validità normativa. Le norme di azioni si presentano per il loro ambito di validità con la pretese di esprimere, in relazione ad una materia che ha bisogno di essere regolata, un interesse *comune* a tutti i coinvolti, *meritando* perciò il riconoscimento generale; per questo le norme valide, in condizioni che neutralizzano tutte le motivazioni all’infuori della ricerca cooperativa di verità, devono poter trovare in linea di principio anche il consenso razionalmente motivato di tutti gli interessati. Su tale sapere intuitivo ci basiamo ogniqualvolta argomentiamo in termini morali; in queste presupposizioni si radica il *moral point of view*».¹²⁵

L’‘agire regolato da norme’ incarna un ‘sapere pratico’ che avanza pretese che possono venir contestate discorsivamente sotto l’aspetto della ‘giustizia’. Nei casi di ‘disturbi’ dell’uso linguistico regolativo il ‘discorso pratico’ si presenta come la prosecuzione ‘con altri mezzi’ dell’agire comunicativo: «Nelle argomentazioni d’ordine pratico-morale i partecipanti possono tanto verificare la giustizia di una determinata azione, con riferimento ad una data norma, quanto, allo stadio successivo, verificare la giustizia di siffatta norma. Questo sapere viene tramandato sotto forma di concezioni giuridiche e morali».¹²⁶

Tipi di azione	Tipo di sapere incarnato	Forma di argomentazione	Modelli di sapere tramandato
Agire regolato da norme	<i>Sapere pratico-morale</i>	<i>Discorso pratico</i>	<i>Concezioni morali e giuridiche</i>

Tab. 7. Aspetti della razionalità dell’azione¹²⁷

¹²³ K. Baier, *The Moral Point of View*, Ithaca, Ithaca University Press, 1964.

¹²⁴ J. Rawls, tr. it. *Teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982.

¹²⁵ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 75.

¹²⁶ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., p. 452.

¹²⁷ *Ivi*, p. 453.

Il passaggio successivo dell'argomentazione habermasiana è spiegare in che senso le pretese di validità dei discorsi morale e giuridici che concernono le questioni di 'giustizia normativa' sono 'razionali'. Ma prima di procedere nella descrizione della trama argomentativa di Habermas è utile introdurre alcune preliminari considerazioni sulla differenza tra il 'discorso pratico' tramandato nelle concezioni morali e giuridiche e quello tramandato nei discorsi etici. La distinzione non è assoluta ma relativa al livello post-convenzionale del sistema di 'sapere pratico-morale' che connota la cultura moderna e in cui si incarnano nuove 'strutture di coscienza'. Se, dal punto di vista della teoria dell'evoluzione sociale così come da quello della teoria dello sviluppo ontogenetico, occorre ricostruire le condizioni che la rendono possibile, l'assunzione di tale differenza come un dato a-problematico, per altro verso, costituisce il punto di partenza da cui il nostro Autore prende le mosse sia nella teoria degli atti linguistici che nella filosofia della morale e del diritto.

La necessità di differenziare le concezioni morali e giuridiche dai discorsi etici si pone immediatamente se si considera che Habermas intende affermare anche sul piano normativo una 'validità' delle 'pretese di giustizia' che oltrepassi il campo ristretto delle norme e dei valori che una particolare comunità ritiene corrette. Senza tale distinzione 'ciò è giusto' coincide con 'ciò che è buono' per un gruppo sociale sullo sfondo di una cultura determinata: una tesi 'contestualista' che egli rifiuta avanzando per la morale e il diritto delle 'pretese universali'. Qui, come vedremo, Habermas introduce il concetto di 'universalizzazione degli interessi' in riferimento al consenso di una 'comunità linguistica ideale'. E proprio per evitare di assumere una concezione strettamente 'trascendentale', sin dalla fine degli anni '60, egli rivolge la propria attenzione alle 'scienze sociali ricostruttive' per dimostrare la fondatezza di quel presupposto filosofico che se opera in modo 'controfattuale' è pur radicato nella filogenesi e nell'ontogenesi umana:

«l'antropogenesi dovrebbe essere in grado di chiarire se possa essere presa sul serio la pretesa universalistica della pragmatica formale. Le strutture descritti da quest'ultima dell'agire orientato al successo e alla intesa dovrebbero essere rilevabili sulla base delle caratteristiche emergenti che si delineano nel corso della ominizzazione (*Hominisation*) e che contraddistinguono la forma di vita di individui socializzati sul piano socio-culturale. [...] Infine la pretesa universalistica della pragmatica formale è verificabile sulla scorta del materiale addotto dalla psicologia evolutiva nell'acquisizione delle capacità comunicative e interattive. La ricostruzione dell'agire orientato all'intesa dovrebbe risultare idoneo a descrivere le competenze la cui ontogenesi viene indagata nella tradizione piagetiana, già in un'ottica universalistica».¹²⁸

¹²⁸ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 224.

Su di un piano biografico è la ricerca di questa 'nuova costellazione' nel rapporto fra filosofia e scienze sociali che l'ha motivato a lasciare la cattedra di Francoforte per l'Istituto Max Planck di Starnberg per approfondire come si compenetrino la riflessione filosofica sulle condizioni formali della razionalità e l'analisi empirica dell'evoluzione delle strutture della razionalità. Se non riconosce adeguatamente questa complementarietà disciplinare non si può realmente comprendere il significato di espressioni, quali 'quasi-trascendentale' o 'naturalismo debole' con cui il nostro autore caratterizza le proprie concezioni. Questa strategia argomentativa riguarda anche le 'pretese di verità' dei 'discorsi teoretici' sul mondo naturale in misura non inferiore rispetto ai 'discorsi pratici'. Per inciso, la definizione epistemologica, l'enunciazione degli assunti e lo svolgimento tematico del 'programma di ricerca' habermasiano coincide con il trasferimento da Francoforte a Starnberg. Questa nuova esperienza non rappresentò 'un sintomo inquietante' nella traiettoria habermasiana, come sostenne G.E. Rusconi¹²⁹ sulla scia dei commenti apparsi sullo Spiegel, bensì la migliore occasione per ricucire lo strappo tra la filosofia e le scienze sociali e tra la teoria sociale e la ricerca empirica.¹³⁰

Come anticipato, la pretesa dei 'giudizi normativi' non si fonda sulla situazione empirica del 'riconoscimento di fatto' bensì sulla 'solvibilità discorsiva' della pretesa di validità delle norme d'azione che di volta in volta sono poste alla loro base, la quale poggia sull'esperienza di un 'mondo sociale intersoggettivamente condiviso'. A tale riguardo, Habermas riconosce che su tale riferimento non è stato ancora possibile identificare 'presupposti universali per la stabilità dei sistemi sociali'. Questi non possono neppure essere 'sensatamente concettualizzati' come grandezze indipendenti da «un'autocomprensione culturalmente mutabile degli individui socializzati».¹³¹ Sennonché la 'fede nella legittimità' varia con la molteplicità di idee sostanziali della giustizia e, da un punto di vista storico, «l'attesa che delle pratiche siano egualmente buone per tutti i membri non è stata affatto intesa fin dal principio in senso *egualitario* e tanto meno *universalistico*. Queste due implicazioni si evolvono solo gradualmente, da concezioni concrete della giustizia, inserite in immagini del mondo e forme di vita onnicomprensive».¹³²

Alle questioni etiche della 'vita buona' è grammaticalmente ascritto il riferimento alla 'prima persona plurale', ossia all' 'identità del sé' di un 'soggetto collettivo' rispetto a cui sono significativi i 'valori' che possono essere riconosciuti o respinti sotto l'aspetto del 'bene comune': «Le *questioni etiche* non

¹²⁹ G.E. Rusconi, *Habermas getta la spugna?*, in «*Critica sociologica*», 16, 1970-71, pp. 143-145.

¹³⁰ J. Habermas, *Leserbrief*, in «*Der Spiegel*», 14.12.1970.

¹³¹ J. Habermas, tr. it. *Teoria della società o tecnologia sociale?*, in J. Habermas – N. Luhmann, *TGS*, cit., p. 101.

¹³² J. Habermas, tr. it. *Giustizia contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi delle norme morali*, in Id., *WuR*, cit., p. 294.

sono giudicabili secondo quel punto di vista *morale* che s'interroga se qualcosa sia in *egual misura buono per tutti*. Nelle questioni etiche l'imparzialità di giudizio si commisura piuttosto – sulla base di valutazioni forti – all'auto-comprensione e ai progetti di vita di gruppi particolari, dunque a ciò che dal *loro* punto di vista viene complessivamente visto come *qualcosa di buono per noi*.¹³³ I 'discorsi etici' incarnano un sapere pratico che al livello degli 'atti linguistici' si esprime quotidianamente nelle 'manifestazioni valutative' che Habermas ha introdotto in modo ambiguo nei seguenti termini:

«esse non sono né semplicemente espressive, non manifestano un mero sentimento privato, un bisogno, né rivendicano un carattere normativo vincolante, cioè sono conformi a un'attesa generalizzata di comportamento. Eppure per tali espressioni valutative possono sussistere buone ragioni. [...] Gli standard di valore non hanno né la generalità delle norme riconosciute intersoggettivamente né sono privati *tout court*. Noi distinguiamo tuttavia fra un uso razionale e un uso irrazionale di quegli *standard* con i quali gli appartenenti ad una comunità culturale e linguistica interpretano i propri bisogni. [...] Gli attori si comportano razionalmente finché usano predicati [...] in modo tale che altri appartenenti al loro mondo vitale riconoscano in tali descrizioni le proprie reazioni a tali situazioni. Se invece usano *standard* di valore in modo talmente singolare da non poter più contare sulla comprensione culturalmente preparata, si comportano in modo idiosincratico».¹³⁴

Mentre le 'espressioni idiosincratiche', oltre a essere strettamente 'private', seguono modelli rigidi che impediscono al contenuto delle valutazioni di divenire accessibili a grande parte delle culture, l'appello a 'standard di valore' condivisi richiama la 'forza giustificatrice' dei valori culturali di riferimento. Sotto questo riguardo, come vedremo meglio, Habermas accomuna le 'manifestazioni valutative' alle 'manifestazioni espressive' di bisogni che possono legittimamente tramutarsi in comandi, richieste, promesse, ecc., se pretendono di esprimere interessi che sono giustificati in base a norme di azione.¹³⁵

In tali interessi si esprime, per così dire, l'esperienza di 'desideri oggettivi', la cui 'oggettività' è garantita dal carattere intersoggettivamente vincolante dei valori culturali. Questi non avanzano delle pretese di validità 'universali' ma 'contestuali' al gruppo di appartenenza o di riferimento degli individui:

«Definiamo razionale una persona che interpreta la natura dei propri bisogni alla luce di standard di valore culturalmente consolidati; tanto più se essa stessa può assumere un atteggiamento riflessivo verso gli standard di valore che interpretano i bi-

¹³³ J. Habermas, tr. it. *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. Habermas – J.Ch. Taylor, *M*, cit., pp. 80-81.

¹³⁴ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 71-72.

¹³⁵ J. Habermas, tr. it. *Poscritto 1973*, in Id., *ET*³, cit., pp. 312-313; Id., tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 115.

sogni. I valori culturali non si presentano come norme di azione dotate di una presa di universalità. I valori si *candidano* per interpretazioni nelle quali una cerchia di persone coinvolte può in un dato caso descrivere un interesse comune e dare norme». ¹³⁶

Habermas ritiene che l' 'identità collettiva' del gruppo sociale sia ciò che costituisce l'oggetto specifico dei 'discorsi etici' in cui si dibatte, attraverso la discussione sui valori culturali, quale sia il suo contenuto più o meno 'autentico'.

È interessante notare che per via di una formazione intellettuale oggi ormai inusuale, il nostro Autore considera che le 'esperienze esemplari' in cui si esprime l' 'autenticità' di un vissuto personale e collettivo siano le 'opere d'arte' e la 'critica estetica' deputata ad accertarne e promuoverne il 'valore sociale'. Per altro verso, egli affronta il problema dell' 'auto-accertamento' di una comunità sul piano strettamente 'etico' della 'sfera pubblica politica'. È in questo spazio intersoggettivo, oggi dominato dai mezzi di comunicazione di massa e da una complessa società civile che Habermas, intervenendo in prima persona, traspone quel modello di autoriflessione che dalla fenomenologia hegeliana concepisce il processo di 'formazione dello spirito' come un 'divenir coscienti'. A partire dal sapere dell' uomo comune sino alla coscienza dell' uomo che si pone filosoficamente di fronte a se stesso e al mondo. Sennonché, oggi non sono né le 'autointerpretazioni religiose e metafisiche' né l' 'autoaccertamento storico dei popoli' a servire da *medium* dell' appartenenza.

Ogni comunità ha una propria 'identità collettiva', anche se può non coglierne il contenuto 'autentico' espresso dai valori e dalle norme con cui si compie la 'riproduzione simbolica' dell' integrazione sociale. ¹³⁷ In *Appunti per una competenza di ruolo*, Habermas aveva precisato che l'identità collettiva stabilisce in che modo una comunità si delimita verso il suo ambiente, regola l' appartenenza (o l' esclusione) degli individui ai gruppi e assicura continuità dell' io e la riconoscibilità tra i membri, i quali non possono non avvertire la distruzione o l' infrazione del nucleo normativo nel quale sono istituzionalizzati i valori-base del gruppo come una minaccia alla sua identità. Questi meccanismi sono all' opera dalla complementare costituzione di individuo e società nelle formazioni sociali parentali sino alle società odierne. ¹³⁸ E per inciso, ha grande rilevanza sociologia la tesi di Habermas, secondo cui proprio il riferimento all' 'identità collettiva' rappresenti l' unica soluzione al problema della 'delimitazione dei confini' dei 'sistemi sociali' che il neofunzionalismo sino a N. Luhmann non avrebbe risolto. Ancor più delle crisi generate dal 'controllo dell' ambiente' è la perdita della propria 'identità' sul pi-

¹³⁶ *Ivi*, p. 76.

¹³⁷ J. Habermas, tr. it. *Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., p. 74.

¹³⁸ J. Habermas, tr. it. *Appunti per una competenza di ruolo*, in Id., *KuK*, cit., pp. 166-174.

ano normativo e valoriale che ne segna la ‘crisi sociale’; un fenomeno noto nel lessico sociologico di Durkheim e Merton, con il termine ‘anomia’.

L’analogia organicistica di cui sarebbe vittima il neo-funzionalismo impedisce di riconoscere che, a differenza degli organismi che hanno limiti spaziali e temporali empiricamente specificabili, i ‘sistemi sociali’ possono conservarsi a un nuovo livello di controllo dell’ambiente innovando tanto gli ‘elementi funzionali del sistema’ quanto il ‘complesso simbolico di norme e valori’:

«se i sistemi sociali per conservarsi sono costretti a mutare l’uno e l’altro il loro limite e la loro sussistenza, la loro identità perde i suoi contorni precisi. Il medesimo mutamento di sistema può allora essere inteso sia come processo di apprendimento e di trasformazione, sia come processo di dissoluzione e crollo del sistema: è impossibile decidere in modo univoco se si è formato un nuovo sistema, o se quello vecchio si è semplicemente rigenerato. [...] il margine di tolleranza entro cui i valori normativi di un sistema sociale possono oscillare senza che esso sia minacciato nella sua sussistenza e perda la sua identità, è impossibile da cogliere assumendo l’atteggiamento oggettivistico della teoria dei sistemi. I sistemi non vengono concepiti come soggetti; unicamente i soggetti, ci insegna l’uso prescientifico del linguaggio, possono essere coinvolti nelle crisi. Solo nel momento in cui i membri delle società vivono i mutamenti strutturali come critica per la sussistenza e sentono minacciata la propria identità sociale, solo allora noi possiamo parlare di crisi. Le perturbazioni dell’integrazione del sistema minacciano la sua sussistenza solo nella misura in cui è in gioco l’integrazione sociale, ossia nella misura in cui la base consensuale delle strutture normative è pregiudicata al punto che la società cade nell’anomia. Gli stati di crisi si configurano come disintegrazione delle istituzioni sociali».¹³⁹

Habermas è convinto che il concetto di ‘identità collettiva’ sia un concetto euristicamente utile a identificare le strutture sociali «che fissano il margine di variazione non superabile se questa società deve mantenere la sua identità»¹⁴⁰. Del resto, l’interruzione della tradizione culturale, la disgregazione delle istituzioni sociali e i disturbi nella trasmissione di norme e valori alle generazioni successive rappresentano gli indicatori del ‘crollo’ di un sistema sociale a cui anche gli storici fanno riferimento per risolvere i problemi di ‘periodizzazione’.

Queste considerazioni abbozzate nel capitolo *Un concetto sociologico di crisi* de *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* (1973) anticipano in nuce il quadro di riferimento teorico della *Teoria dell’agire comunicativo* (1981), sul quale, peraltro, non possiamo, qui, ulteriormente soffermarci.¹⁴¹

¹³⁹ J. Habermas, tr. it. *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., p. 6.

¹⁴⁰ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, p. 179.

<i>Componenti</i>	<i>CULTURA</i>	<i>SOCIETÀ</i>	<i>PERSONALITÀ</i>	<i>Dimensione valutativa</i>
<i>Processi</i>				
<i>RIPRODUZIONE CULTURALE</i>	<i>Perdita di senso</i>	<i>Carenza di legittimazione</i>	<i>Crisi di orientamento e di educazione</i>	<i>Crisi di orientamento e di educazione</i>
<i>INTEGRAZIONE SOCIALE</i>	<i>Insicurezza della identità collettiva</i>	<i>Anomia</i>	<i>Alienazione</i>	<i>Alienazione</i>
<i>SOCIALIZZAZIONE</i>	<i>Rottura della tradizione</i>	<i>Carenza di motivazione</i>	<i>Psico-patologie</i>	<i>Psico-patologie</i>

Tab. 8. Fenomeni di crisi nei disturbi della riproduzione (patologie)

Nella prima formulazione Habermas riconosceva che questo ‘concetto i-dealistico di crisi’ è impreciso: «la rottura della tradizione è un criterio quanto meno impreciso, giacché gli strumenti della tradizione e le forme di coscienza della continuità storica mutano essi stessi storicamente. Oltre a ciò la coscienza contemporanea della crisi, *post festum* si rivela spesso ingannevole. Una società non precipita nella crisi sempre e solo quando lo dicono i suoi membri». ¹⁴² Da questo punto di vista andrebbero valutate, anche, le riflessioni che il nostro Autore svolge non già sulla ‘crisi’ ma sull’‘allargamento’ dei vincoli solidaristici con cui si possono riprodurre le società pluralistiche contemporanee. Senza entrare nel merito della proposta ‘inclusiva’ ma non culturalmente ‘assimilazionista’ con cui Habermas ha caratterizzato quel ‘patriottismo costituzionale’ che rappresenta il sostrato civico e politico della ‘solidarietà tra estranei’¹⁴³, qui, ci interessa rilevare che sino a quando gli ‘accertamenti etici’ intorno agli ‘standard di valore’ si svolgono nelle rispettive comunità di origine non vi è possibilità che si inneschi quel processo di ‘generalizzazione dei valori’ tipico dei ‘discorsi pratico-morali’. È strutturalmente proprio delle ‘espressioni valutative’ contenute nei ‘discorsi etici’ l’essere comprensibili e apprezzate all’interno di una forma di vita sociale comune: «il tipo di pretese di validità con cui compaiono i valori culturali non trascende i limiti locali in modo tanto radicale quanto le pretese di verità e di giustizia. I valori culturali non vengono considerati universali. Come dice il nome, essi sono circoscritti all’orizzonte del mondo vitale di una determinata cultura. I valori possono essere resi altresì plausibili soltanto nel contesto di una particolare forma di vita». ¹⁴⁴

È relativamente a tale contesto che, secondo Habermas, il ‘bene’, ‘ciò che

¹⁴¹ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH I*, cit., p. 737.

¹⁴² J. Habermas, tr. it. *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., pp. 6-7.

¹⁴³ Cfr. L. Corchia, *Lotte di riconoscimento nelle società multiculturali*, in M. Ampola – L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, cit., pp. 155-157.

¹⁴⁴ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 76.

è buono per noi', costituisce un *continuum* di moralmente giusto e moralmente sbagliato e che, quindi, alle 'questioni valutative' occorre, per così dire, mettere il 'coperchio dello schema binario' del 'discorso morale' ricercando la 'desiderata univocità' della decisione nella sua 'accettabilità razionale'.¹⁴⁵

Il problema è di riconoscere la 'priorità del giusto rispetto al bene'.¹⁴⁶ A tale scopo, occorre che le obbligazioni normative non siano più considerate, come da Aristotele sino ai 'comunitaristi', all'interno del 'punto di vista etico', come una 'virtù'. Serve una 'concezione eticamente neutrale della giustizia'.

Il 'discorso pratico' ridefinisce, sul piano argomentativo la struttura linguistica – il tipo di pretese, i referenti discorsivi, la comunità di riferimento – con cui ci si accerta dell'accorta costruzione ed applicazione di norme morali e giuridiche. In entrambi i casi, con alcune specificità che differenziano il 'principio di universalizzazione' e il 'principio democratico', nei 'discorsi pratici' è all'opera un 'principio del discorso' per cui possono pretendere validità solo le norme che potrebbero trovare l'adesione di tutti gli interessati nel ruolo di partecipanti a un discorso che si allarga all'universalità dei possibili interessati.¹⁴⁷

La struttura dei 'discorsi razionali' deve, infatti, garantire una 'generale apertura' ed 'eguale inclusione'; la 'libertà di costrizione' e la 'trasparenza'; aiutare il miglior argomento a entrare in azione sul piano dei contributi alla discussione; favorire un 'atteggiamento autocritico' – 'sincerità' verso se stesso – e la 'mancanza di pregiudizi' nei confronti delle altrui – 'scambio empatico' delle prospettive di interpretazione da parte dei partecipanti; e, infine, assicurare il 'superamento dell'eteronomia cognitiva e motivazionale'.¹⁴⁸ Il 'principio del discorso' non è che un'espressione declinata dei requisiti già illustrati per la 'situazione linguistica ideale' che, parzialmente in *MB* (1983)¹⁴⁹ e in maniera più compiuta in *FuG* (1991), Habermas definisce nel seguente lungo passaggio:

«Principio D: Sono valide soltanto le norme di azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali. I concetti base di questa formulazione vanno spiegati. Il predicato 'valide', anzitutto, si riferisce alle norme di azione e a tutti i relativi enunciati di carattere normativo; esprime una validità normativa di senso non-specifico, cioè ancora indifferente rispetto alla distinzione tra moralità e legittimità. Le 'norme d'azione' vanno intese come aspettative di comportamento generalizzate sul piano temporale, sociale e di contenuto. 'Potenziali interessati' sono da me definiti tutti coloro i cui interessi siano coinvolti dai prevedibili effetti d'una prassi generale regolata

¹⁴⁵ J. Habermas, tr. it. *Giustizia contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, in Id., *WuR*, cit., pp. 306-307.

¹⁴⁶ J. Habermas, tr. it. *Delucidazioni sull'etica del discorso*, in Id., *ED*, cit., pp. 207-216.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 300.

¹⁴⁸ J. Habermas, tr. it. *Giustizia contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, in Id., *WuR*, cit., pp. 289-304.

¹⁴⁹ J. Habermas, tr. it. *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in Id., *MB*, cit., pp. 74, 103; Id., tr. it. *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., pp. 129-130.

dalla norma in questione. Infine si chiamerà ‘razionale’ *qualsiasi* tentativo d’intesa circa problematiche pretese di validità, purché avvenga in base a condizioni comunicative tali che consentano – dentro uno spazio pubblico costituito da obbligazioni illocutive – di mettere liberamente sotto processo temi e contributi, informazioni e ragioni. Indirettamente l’espressione può anche riferirsi a trattative, nella misura in cui queste siano regolate da procedimenti discorsivamente fondati. Per concepire ‘D’ in maniera sufficientemente astratta, non bisogna restringere pregiudizialmente il genere di temi, contributi o ragioni capaci di ‘contare’ volta per volta. Infatti, il principio morale deriva dalla specificazione del principio universale di discorso per norme giustificabili *unicamente* nella prospettiva d’una paritaria considerazione degli interessi. Il principio democratico nasce invece dalla corrispondente specificazione del principio di discorso per norme che si presentano in forma giuridica e si giustificano tramite ragioni pragmatiche, etico-politiche e morali (dunque non soltanto tramite ragioni morali).¹⁵⁰

Numerosi brani assumono come fulcro tematico la specificazione del ‘principio del discorso’ nel ‘principio di universalizzazione – «ogni norma valida deve soddisfare la condizione che le conseguenze e gli effetti secondari derivanti (presumibilmente) di volta in volta dalla sua *universale* osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di *ciascun* singolo, possano venir accettate da *tutti* gli interessati (e possano essere preferite alle conseguenze delle note possibilità alternative di regolamentazione)»¹⁵¹ – e nel ‘principio democratico’ – «possono pretendere legittimità solo le leggi approvabili da tutti i consociati in un processo discorsivo di statuizione a sua volta giuridicamente costituito»¹⁵² – riguardo alle condizioni di validità che debbono essere soddisfatte dalle ‘regole morali’ e dalle ‘regole giuridiche’ per meritare ‘universale riconoscimento’.

Ancora nella replica a K.O. Apel, *Sull’architettura della diversificazione discorsiva* (2003), Habermas ribadisce che i due principi si ‘sovrappongono ma non sono ‘identici’ e che la capacità di accoglienza richiesta non specificamente da ‘D’ si può intendere in tutto e per tutto nel senso che esso è ‘ancora neutrale nei confronti della morale e del diritto’: «Poiché nella formulazione per ‘D’ si tratta di ‘norme di azione’ in assoluto e di ‘discorsi razionali’ in generale, questo principio si trova a un livello d’astrazione superiore a quello della morale e della democrazia. Qui ancora si prescinde sia dal tipo di azioni che abbisognano di giustificazione, sia dallo specifico aspetto di validità nel quale esse vengono di volta in volta giustificate. [...] ‘D’ esige una motivazione post-convenzionale delle norme di azione, ma ancora senza stabilire lo specifico riguardo sotto il

¹⁵⁰ J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (1): il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., pp. 131-132; Cfr. L. Ceppa, *Dispense habermasiane. Sommari da ‘Fatti e norme’*, Torino, Trauben, 2001

¹⁵¹ J. Habermas, tr. it. *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in *MB*, cit., p. 74.

¹⁵² J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (1): il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., p. 134.

quale d'essere mobilitata la forza produttrice di consenso delle ragioni». ¹⁵³

Prima di esaminarne il contenuto e le reciproche relazioni è opportuno ricordare che quel modello è efficace per illustrare il rapporto verso il 'mondo sociale' che orienta non solo degli studiosi nella sfera culturale ma anche degli attori nel mondo quotidiano poiché, secondo Habermas, trova conferma empirica nella logica di 'crescente decentramento delle prospettive sul mondo':

«Noi possiamo immaginarci i processi di apprendimento morale come l'ampliamento intelligente e il reciproco intreccio di mondi sociali che, in caso di conflitto, non si sovrappongono ancora a sufficienza. Le parti in lotta imparano a includersi vicendevolmente in un mondo costruito in comune, in modo tale che poi possano giudicare le azioni controverse alla luce di valutazioni concordanti e risolverle consensualmente. La cosa è descritta da G.H. Mead come estensione di uno scambio reversibile di prospettive. Le prospettive degli interessati, radicate inizialmente nel rispettivo mondo della vita, vengono tanto più 'decentrate', come dice Piaget, quanto più il processo di reciproco intreccio di prospettive si approssima al valore-limite della completa inclusione. È interessante il fatto che la prassi dell'argomentazione tenda per sua natura proprio a ciò». ¹⁵⁴

Nel prosieguo dell'esposizione analizzeremo il passaggio dai discorsi etici quelli pratici attraverso l'ipotesi del 'decentramento di prospettive', lasciando imprecisate le conseguenze politiche di tali assunti riguardo al problema della convivenza tra forme di vita aventi differenti visioni del mondo e non esaminando, per altro verso, la complessa ricostruzione con cui Habermas dimostra ontogeneticamente quel passaggio se non per precisare alcuni termini dell'analisi della 'razionalizzazione culturale' riguardo alla morale e al diritto.

2.2. La razionalizzazione etica moderna

Nella 'prima modernità' si sarebbero realizzate le condizioni per una 'razionalizzazione cognitiva ed etica' tramite la 'differenziazione' di una 'sfera di valore pratico-morale' e la nascita di una 'riflessione di secondo grado' che tematizza i processi di apprendimento, filtrati mediante argomenti, nelle sfere del 'convincimento soggettivo', della 'condotta sociale' e dei 'sentimenti interiori'. Habermas ritiene che le dottrine morali e giuridiche raggiungano la propria 'maturità' quando si separano dall'orizzonte delle visioni del mondo con l'assorbimento della 'razionalità pratica' negli ambiti profani del sapere e dell'azione. La 'disgregazione' della 'naturalità delle tradizioni metafisico-

¹⁵³ J. Habermas., tr. it. *Sull'architettura della diversificazione discorsiva. Breve replica a una grande polemica*, in Id., *ZNR I*, cit., p. 118.

¹⁵⁴ J. Habermas, tr. it. *Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata*, in Id., *ZNR I*, cit., pp. 56-57.

religiose' e l'affermarsi di una 'cultura disincantata' rende possibile la formazione di 'sottosistemi culturali' nei quali si sviluppano concezioni pratiche suffragate in modo argomentativo, fluidificate grazie alla 'critica permanente' ma al contempo tutelate dalla 'professionalità' di specialisti che diversificano, a loro volta, il 'complesso del sapere pratico' in dottrine 'moralì' e 'giuridiche'.¹⁵⁵

Ma rispetto alle primissime formulazioni la tesi che emerge dagli scritti più maturi sostiene una reciproca autonomia delle due forme di sapere pratico. Le norme giuridiche e le norme morali, dopo essersi 'simultaneamente' differenziate dall'eticità tradizionale al livello post-metafisico di fondazione, si sviluppano 'parallelamente' come due tipi di norme d'azione 'diverse' anche se 'capaci d'integrarsi a vicenda'. Qui, Habermas ridefinisce il concetto di 'autonomia' in maniera tanto 'astratta' da poter rappresentare, al contempo, il 'principio morale', da un lato, e il 'principio democratico', dall'altro lato.¹⁵⁶

Sul piano delle forme del sapere, l' 'unità dei valori culturali' si 'differenzia' in una 'comprensione decentrata delle relazioni sociali' che assume un 'rapporto riflessivo verso se stessa' e si pone il problema delle 'pretese di giustizia normativa'. Sul piano dei 'sistemi sociali di azione' e dei comportamenti individuali si realizzano le condizioni per l'istituzione di 'forme di vita' in cui gli attori riproducono una 'condotta post-convenzionale' orientata a 'principi universalistici'. Questa ridefinizione delle 'strutture di coscienza' è rilevabile tanto nel mondo della vita in cui l'intenzionalità degli attori è manifesta quanto nei sistemi economici e amministrativi in cui essa presupposta dal 'diritto' nel cui quadro normativo gli attori organizzano le proprie azioni teleologiche, anche strategiche. Da questo punto di vista il 'diritto' si presenta come un *medium* della 'modernizzazione sociale' che ancora la riproduzione sociale attraverso la regolazione giuridica al mondo della vita.

Cominciamo a descrivere la 'duplice tendenza generalizzante' negli orientamenti di valore che sono pretesi dagli individui al livello della 'morale post-convenzionale'. Una tendenza indicata con il termine parsoniano 'generalizzazione di valori' o con quello di 'decentramento delle prospettive del mondo' derivato da Freud, Mead e, soprattutto, da Piaget. Il sociologo tedesco, richiama, infatti, l' 'omologia' – dal 'punto di vista strutturale' – tra questa 'morale dei principi' rintracciabile nelle concezioni moderne e lo sviluppo ontogenetico delle 'competenze pratico-morali' raggiunte dall'adolescente a livello dell' 'identità dell'io'.¹⁵⁷ Contro eventuali obiezioni verso tale questo

¹⁵⁵ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 139-140.

¹⁵⁶ J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (1): il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., pp. 129.

¹⁵⁷ «Le descrizioni strutturali [...] della coscienza morale guidata da principi, che ci vengono oggi dalla psicologia cognitivistica dello sviluppo, offrono un migliore accesso allo studio di queste strutture di coscienza collettivamente condivise» [J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 188].

‘salto metodologico’ egli afferma che «possiamo distinguere analiticamente fra *concezioni morali* quali componenti della tradizione, *regole morali* quali componenti del sistema normativo e *coscienza morale* quale componente della personalità. Ma le concezioni morali collettive, le norme morali e la coscienza morale degli individui sono aspetti di una medesima morale». ¹⁵⁸ In sintesi, dal ‘punto di vista strutturale’ la ‘coscienza morale’ al ‘livello post-convenzionale’ è tipicamente *i)* ‘riflessiva’ e *ii)* ‘astratta’, ‘universale’ e ‘individuale’: «Al posto dell’eticità concreta di orientamenti comportamentali dipendenti dalla tradizione subentrano norme sempre più astratte e generali, che vengono poste, e che rispetto a *criteri di principio* sono tanto criticabili quanto bisognose di giustificazione; norme, dunque, che richiedono eguaglianza, individuazione, indipendenza (cioè decisioni razionali e controlli interiorizzati)». ¹⁵⁹

i) In primo luogo, la dottrina morale è ‘riflessiva’. Nello ‘sviluppo della morale post-tradizionale’ emerge con ‘necessità strutturale’ un ‘trend evolutivo’ che sposta sui ‘piani discorsivi’ i problemi della ‘giustificazione’ e dell’‘applicazione’ delle norme. ¹⁶⁰ Dall’orizzonte delle ovvietà condivise del mondo della vita si stacca il ‘discorso pratico’ in cui si tematizza ciò su cui si può raggiungere un accordo: «i contenuti comunicati assumono il carattere di un sapere che è connesso con un *potenziale di ragioni, pretende validità e può essere criticato*, cioè contestato, con ragioni». ¹⁶¹ Questo ‘atteggiamento’ delimita un ‘complesso di razionalità pratico-morale’ in cui si formano dottrine ‘moralì’ e ‘giuridiche’ che valutano le norme in base a ‘criteri di giustizia’. ¹⁶² Il ‘libero fluire delle ragioni’ si libera dai ‘vincoli alla comunicazione’ con cui le credenze tradizionali ‘immunizzano’ le obiezioni critiche con il loro riferimento dogmatico alle ‘certezze’ dei principi religiosi e metafisici. Fino a quando le dottrine morali e le dottrine giuridiche non sono ancora affrancate dalle visioni del mondo, la riflessione sulle ‘norme sociali’ e sui ‘valori culturali’ che regolano i rapporti tra le persone risente delle ‘forme di vita’ che tali concezioni – normativamente vincolanti – dischiudono ai fedeli e discepoli: «Qui i problemi della giustizia si pongono nell’ambito delle questioni *già da sempre risolte* della vita buona. Anche le etiche religiose o filosofiche classiche, che tematizzano questo contesto etico di vita, intendono e giustificano il morale non di per sé, bensì partendo dall’orizzonte di una *totalità etica* concepita nel senso della cosmologia o della storia della salvezza». ¹⁶³

¹⁵⁸ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., p. 669.

¹⁵⁹ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 186.

¹⁶⁰ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 786.

¹⁶¹ J. Habermas, tr. it. *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., p. 147.

¹⁶² *Ivi*, p. 175.

¹⁶³ *Ivi*, p. 178.

Habermas esamina lo 'svalutarsi dei fondamenti religioso-metafisici' che nelle 'formazioni sociali tradizionali' antiche e medioevali avevano ancora assorbito la 'sfera morale' all'interno di una concezione 'sacralizzata' od 'ontologica' del mondo che poteva contare su un' 'accettazione pubblica'.¹⁶⁴ Gli stessi tentativi di spiegare il 'punto di vista morale' sono un 'indicatore' del processo di 'secolarizzazione' in conseguenza del quale i 'precetti morali' non sono più giustificabili pubblicamente da un 'punto di vista divino e trascendente':

«Con il passaggio (tipicamente moderno) al pluralismo delle visioni del mondo, la religione e l'eticità in essa radicata non possono più fungere fondamento *pubblico* per una morale comune. In ogni caso, la validità di regole morali *generalmente vincolanti* non è più spiegabile con ragioni che facciano appello all'esistenza e al ruolo di un creatore e di un salvatore trascendente. Con ciò viene meno sia l'accreditamento *ontoteologico* di leggi morali oggettivamente ragionevoli, sia il collegamento *soteriologico* della loro *giusta applicazione con beni salvifici* oggettivamente desiderabili». ¹⁶⁵

Dovendo rinunciare al 'punto di vista divino' e ai precetti costruiti sull' 'ordine della creazione' e sulla 'storia della salvezza', la coscienza morale moderna deve giustificare *ex novo* il senso cognitivo dei giudizi e delle condotte di vita: «il *punto di vista morale* deve ricostruire questa prospettiva in una maniera *intramondana*. Ciò significa ricondurla agli stessi confini del nostro *mondo intersoggettivamente condiviso*, senza però lasciar cadere la possibilità di una *presa di distanza* dal mondo nel suo *complesso* (dunque senza rinunciare all'*universalità di uno sguardo abbracciante-il-mondo*).» ¹⁶⁶

Con la transizione al modo 'post-convenzionale' di pensare la morale – dopo che l' 'oggettivazione' ha svalutato le 'norme tramandate' a 'mere convenzioni' – si pone il problema di ricostruire i concetti della morale sul nuovo 'livello riflessivo' in modo che gli 'orientamenti pratici' siano ricavabili almeno tramite 'argomentazioni'.¹⁶⁷ L' 'atteggiamento conforme alle norme' deve delimitare un 'complesso di razionalità pratico-morale' nel quale si formino delle concezioni morali autonome che sottopongono le 'norme sociali' alla necessità di fondazione a partire da 'principi'.¹⁶⁸ Ma ora che i 'principi supremi' hanno perso il carattere di indubitabilità e il procedere della formazione della volontà pratico-morale non è più pregiudicata da un ordine cognitivo posto come assoluto, l' 'unità del mondo' non può più essere garantita

¹⁶⁴ J. Habermas, tr. it. *Ragionevole contro vero. La morale delle visioni del mondo*, in Id., *EdA*, cit., p. 92.

¹⁶⁵ J. Habermas, tr. it. *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *EdA*, cit., p. 23.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 19.

¹⁶⁷ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 326.

¹⁶⁸ J. Habermas, tr. it. *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., p. 175.

tramite 'ipostatizzazione' di 'principi creatori di unità' (Dio, Essere, Natura). Può solo essere affermata 'riflessivamente' in base all' 'unità della ragione' che diviene, difatti, il problema delle moderne interpretazioni del mondo. 'Norme e principi' sono pensati 'ipoteticamente' in 'orizzonti di possibilità'.¹⁶⁹

A partire da queste premesse, secondo Habermas, una morale così 'de-istituzionalizzata' e 'interiorizzata' finisce per far dipendere la regolazione dei conflitti di azione soltanto all'idea del soddisfacimento discorsivo:

«Quanto più progredisce la generalizzazione di motivi e di valori, tanto più l'agire comunicativo si stacca da modelli comportamentali concreti e tramandati. Con questo sganciamento l'onore dell'integrazione sociale passa in misura sempre più accentuata da un consenso ancorato nella religione ai processi linguistici di formazione del consenso. Il polarizzarsi delle azioni sul meccanismo dell'intesa fa emergere in misura sempre più limpido le strutture generali dell'agire orientato all'intendersi. In tal senso la generalizzazione dei valori è una condizione necessaria per la liberazione del potenziale di razionalità racchiuso nell'agire comunicativo».¹⁷⁰

ii) L' 'autonomizzazione' delle convinzioni pratico-morali dalle immagini religioso-metafisiche del mondo in cui esse erano precedentemente racchiuse deve essere considerata come il fenomeno fondamentale per il sorgere di una 'nuova morale': «Nelle corrispondenti filosofie che nascono tra Sette e Ottocento troviamo una nuova coscienza normativa. Massime, strategie e regole d'azione non si legittimano più facendo semplicemente appello ai contesti delle rispettive tradizioni. Distinguere tra azioni autonome e azioni eteronome equivale a rivoluzionare la coscienza della norma».¹⁷¹ A questo livello di sviluppo morale si definisce un concetto formale di 'mondo sociale' – quale 'totalità delle relazioni interpersonali legittime' – in cui il singolo si riconosce autonomamente assumendo una 'prospettiva normativa' non più, per così dire, 'concretamente etnocentrica' ma 'astrattamente universalista'.

La nuova 'morale post-convenzionale' è 'astratta' e, al contempo, 'universale' e 'individuale'. È da tale prospettiva che egli cerca nelle 'concezioni post-tradizionali' della morale e del diritto le 'strutture di coscienza post-tradizionali' tramite l'analisi dei loro 'concetti fondamentali' e delle loro 'strutture logiche'. L'interiorizzazione di un orientamento d'azione conforme alla morale del 'contratto sociale' e della 'legge democraticamente accettata' da un ipotetico 'spettatore imparziale' che giudica, astrattamente, per il benessere generale, rappresenta, per Habermas, il 'quinto stadio' del 'livello post-convenzionale'. Con esso si raggiunge un 'criterio' con cui valutare la 'prete-

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 200.

¹⁷⁰ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in *Id.*, *TKH II*, cit., p. 786.

¹⁷¹ J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (1): il sistema dei diritti*, in *Id.*, *FuG*, cit., p. 120.

sa di validità' delle 'norme esistenti' e giustificare le 'nuove norme' facendole derivare 'razionalmente' da un 'principio di ordine superiore'. Tuttavia, questo principio morale non può avere un 'contenuto qualsiasi'.¹⁷² Solamente delle norme morali 'imparziali' possono avere una 'validità universale'.¹⁷³ E introducendo la 'fondazione' di un' 'etica del discorso' da parte di Mead, egli aveva così definito l'aspetto comune a tutte le 'morali universalistiche': «il punto di vista che assumiamo nella valutazione delle questioni rilevanti sotto il profilo morale, deve consentire di prendere in considerazione in *modo imparziale* gli interessi intesi come giusti di tutti gli interessati. Le norme morali, correttamente intese, fanno valere un *interesse comune, generale*».¹⁷⁴

Come è noto le indicazioni tratte dalle scienze sociali nella *TKH* (1981) sono approfondite filosoficamente nella *MB* (1983), in cui Habermas fornisce altresì una risposta al problema dei 'discorsi morali' di dover formulare un 'principio di universalizzazione' che giustifichi le azioni e le norme:

«sono validi soltanto i giudizi e le norme che possono venire accettati con buone ragioni da ciascun interessato dal *punto di vista inclusivo* della considerazione paritaria delle pretese rilevanti di tutte le persone. [...] noi esaminiamo la *giustizia* delle asserzioni da un simile *punto di vista universalistico*, il punto di riferimento di un *mondo sociale*, idealmente designato, di relazioni interpersonali legittimamente regolate».¹⁷⁵

Il 'principio di universalizzazione' è un 'principio-ponte' che, secondo Habermas, corrisponde sul piano della giustificazione morale al 'principio di induzione' all'opera nei discorsi teoretici. Negli scritti successivi, esso sarà semplicemente indicato come il 'principio morale'. Un principio che, come abbiamo visto, deriva dalla specificazione del 'principio del discorso' in ragione di cui si deve valutare la 'giustificabilità' delle norme 'unicamente' nella prospettiva d'una paritaria considerazione degli interessi: «Nelle questioni morali, dove si tratta di fondare regole rispondenti all'eguale interesse di tutti, il sistema di riferimento è costituito dall'umanità, ovvero da una presupposta repubblica di cittadini cosmopolitici. Decisive sono le ragioni che devono poter essere accettate, in linea di principio, da ciascun individuo».¹⁷⁶

¹⁷² J. Habermas, tr. it. *Appunti sul concetto di competenza nel ruolo*, in Id., *KuK*, cit., p. 160.

¹⁷³ «A colui che giudica secondo principi tutte le norme vigenti non possono apparire altro che statuizioni, mere convenzioni nelle quali l'Io non può trovare appagamento. Le uniche norme che possono considerarsi razionali sono le *norme universali*, che garantiscono la *reciprocità dei diritti e dei doveri di ciascuno uomo* rispetto a *ciascun altro*» [J. Habermas, tr. it. *Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., p. 76].

¹⁷⁴ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH I*, cit., p. 669.

¹⁷⁵ J. Habermas, tr. it. *Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, in Id., *WuR*, cit., p. 293.

¹⁷⁶ J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (1): il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., pp. 132.

Le norme morali debbono poter trovare, al di là dei confini storici e culturali dei rispettivi mondi sociali, il riconoscimento razionalmente motivato di *tutti* i soggetti capaci di parlare e di agire: «L'idea di una comunità ordinata del tutto moralmente implica perciò l'ampliamento controfattuale del mondo sociale in cui ci troviamo ad essere in un mondo totalmente inclusivo di ben ordinate relazioni interpersonali: *tutti* gli uomini divengono fratelli e (e sorelle)». ¹⁷⁷

Con l'espressione 'controfattuale', Habermas sottolinea che la validità delle enunciazioni dei discorsi morali, in ultima istanza, risiede unicamente sulla loro possibile accettabilità in 'condizioni di giustificazione ideali'. Un' 'ipostatizzazione' di tale 'comunità universale', nel senso dell'abolizione dei limiti spazio-temporali oltreché sociali e culturali sarebbe fuorviante. Perciò, con un parallelo con il 'regno dei fini' presupposto nella *Critica della ragione pratica* (1788) ¹⁷⁸ di I. Kant, Habermas introduce l'idea del 'compito', ovvero di qualcosa che 'può diventare reale grazie al nostro intero operare'. ¹⁷⁹

A realizzare tale 'compito' hanno contribuito nella nostra tradizione culturale le dottrine laiche di matrice giusnaturalista, illuminista, liberale, repubblicana, socialista e radicale attraverso la 'moralizzazione' di un 'diritto deticizzato', la graduale 'inclusione' di tutti i soggetti nella sfera dei diritti individuali e il complementare 'allargamento' ai diritti civili, politici, sociali e culturali. Dagli studi di filosofia politica emerge una linea di continuità tra tradizioni culturali e movimenti sociali che hanno avvicinato la 'sfera pubblica' alle esigenti condizioni di inclusione, libertà da costrizioni, parità di diritti tra persone, decentramento delle prospettive, ecc. richieste dal 'principio del discorso'. Da questo punto di vista, non vi è cesura tra le 'concezioni utopiche' che fanno coincidere le dimensioni della felicità e dell'emancipazione dell'uomo con l'acquisizione di maggiore potere politico e ricchezza sociale e le concezioni che spostano gli 'accenti utopici' dal 'lavoro' alla 'comunicazione'. La distinzione che Habermas aveva tracciato nella conferenza tenuta all'assemblea del Parlamento spagnolo (1984) ¹⁸⁰, anche come corrispettivo tra la 'filosofia della prassi' e la 'filosofia del linguaggio', in una prospettiva politica tende ad appianarsi. Certamente egli ritiene che il progetto di una società, al contempo, 'umana', 'egualitaria' e 'liberata' non possa costituire

¹⁷⁷ J. Habermas, tr. it. *Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata*, in Id., *ZNR I*, cit., p. 56.

¹⁷⁸ I. Kant, tr. it. *Critica della ragione pratica*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

¹⁷⁹ «Poiché alle pretese di validità mancano le connotazioni ontologiche caratteristiche delle pretese di verità, al posto del riferimento al mondo oggettivo subentra l'orientamento sull'estensione del mondo sociale, dunque sulla crescente inclusione di persone e pretese estranee [...] se la 'giustizia morale', diversamente dalla 'verità', *esaurisce* il suo significato nell'accettabilità razionale, le nostre convinzioni morali debbono in definitiva affidarsi al potenziale critico del decentramento e dell'auto-superamento che, insieme all' 'inquietudine' dell'anticipazione idealizzante, è insito nella prassi argomentativa – e nell'idea di sé dei suoi partecipanti» [J. Habermas, tr. it. *Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata*, in Id., *ZNR I*, cit., p. 63].

¹⁸⁰ J. Habermas, tr. it. *La nuova oscurità*, cit., p. 52.

l'unica prospettiva per le 'forme razionali di vita', in quanto facendo esso appello a una 'ragione strumentale' che libera le 'forze di produzione' e le 'prestazioni amministrative' rischia di entrare in 'simbiosi ingannevole' con un 'sistema di dominio' del mondo vitale. Tuttavia, delle aspirazioni che animarono le culture politiche sin dall'epoca dei lumi', Habermas conserva la convinzione al centro di quel progetto vi fosse il duplice scopo di 'liberare' la 'tradizione culturale' da distorsioni sistematiche di una 'prassi comunicativa quotidiana reificata' e renderla 'utilizzabile' per l'emancipazione delle condizioni di vita. In essa erano presenti entrambi gli aspetti della 'razionalizzazione culturale' e della 'modernizzazione sociale'.¹⁸¹ Ciò costituisce il 'nucleo' di una 'critica dell'ideologia' che trova una conferma indiretta nei risultati della 'teoria dell'evoluzione sociale' e che, sul piano strettamente filosofico, riemerge nell'aspetto 'costruttivistico' dell' 'etica del discorso':

«I soggetti capaci di linguaggio e di azione giudicano azioni e conflitti rilevanti in vista di un universo di ben ordinati rapporti interpersonali che è da realizzare e che essi stessi *progettano*. Essi, peraltro, argomentano da un punto di vista morale di cui non dispongono in quanto partecipanti all'argomentazione, e che in questo senso limita la loro prassi giustificativa. Non possono costruire il 'regno dei fini' a loro piacimento, ma lo progettano come un universo che sono loro i primi a dover realizzare. Al senso della giustizia normativa mancano le connotazioni ontologiche, perché i giudizi morali si regolano secondo un mondo sociale sia pure non liberalmente scelto però progettato idealmente, e che senza la collaborazione degli stessi soggetti agenti moralmente non diventa reale».¹⁸²

Occorre avere presente, peraltro, che l' 'idealizzazione delle condizioni di giustificazione' che sono presupposte nei 'discorsi razionali' rappresenta una sorta di pietra di paragone attualizzabile per verificare il grado rispettivo di decentramento delle nostre comunità di giustificazione. È in riferimento al quel criterio di discernimento che si differenziano le pretese di 'validità' e 'di potere': «Se gli interessati vengono esclusi dalla partecipazione, o temi soppressi, contributi rilevanti rimossi, interessi pertinenti non articolati sinceramente o formulati convincentemente, se gli altri non vengono rispettati nella loro alterità, allora noi dobbiamo renderci conto che prese di posizione razionali non entrano in gioco, o, addirittura, non vengono nemmeno enunciate».¹⁸³ Nelle conclusioni considereremo il rapporto tra cultura e potere sul pi-

¹⁸¹ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 1081.

¹⁸² J. Habermas, tr. it. *Introduzione. Il realismo dopo la svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., pp. 50-51.

¹⁸³ J. Habermas, tr. it. *Giustizia contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, in Id., *WuR*, cit., p. 290.

ano analitico delle forme di agire manifestamente e latentemente strategiche.

La consapevolezza della 'fallibilità' a cui soggiace fattualmente il 'principio del discorso' è conciliabile, sul versante opposto, con il carattere 'per noi' definitivo di un accordo che 'supponiamo' – a torto o a ragione – raggiunto in condizioni di giustificazione sufficientemente ideali. Anzi, è proprio perché, in presenza di tali condizioni, supponiamo la possibilità di poter discernere tra ciò che è 'giusto' e ciò che è 'sbagliato' assumendo una decisione chiara conseguente all' 'unica risposta giusta' che possiamo, anche nei giudizi morali, correggere i nostri 'errori' e riconoscere le 'situazioni linguistiche distorte'.¹⁸⁴

Oltre alla tendenza verso l' 'universalizzazione della morale', Habermas ricorda che Durkheim aveva caratterizzato il passaggio dalla 'solidarietà meccanica' alla 'solidarietà organica' anche con la tesi della 'progressiva individuazione dei singoli', ossia dell' 'emancipazione del singolo da una 'coscienza collettiva' che investe la sua personalità. Solamente a questo punto emerge il problema di giustificare l' 'autonomia' e l' 'autorealizzazione' del soggetto e di riflettere sulle condizioni della sua identità.¹⁸⁵ Con il crescere della complessità sociale e l' 'allargarsi dell' originaria prospettiva etnocentrica, si riducono sensibilmente le zone di intersezione (o di 'convergenza') delle convinzioni di fondo costituenti il mondo quotidiano e le forme di vita si pluralizzano e le storie di vita si individualizzano in misura maggiore.¹⁸⁶

Le dottrine morali si interrogano sui 'principi universali' e sulle 'norme di condotta' alla luce di un'idea di giustizia umana che esclude i riferimenti 'teologici' alla 'grazia divina e i riferimenti 'etici' al 'bene' della comunità.¹⁸⁷ Emergono uno 'smarcamento' dal piano della tradizionale 'valutazione etica' e un nesso tra 'autodeterminazione' del soggetto e 'imparzialità della legge':

«vediamo crescere un *fabbisogno di giustificazione* che, nelle condizioni del pensiero post-metafisico, solo i *discorsi morali* possono ancora coprire. Essi vogliono infatti disciplinare imparzialmente i conflitti d'azione. A differenza però che delle riflessioni etiche – sempre orientate al *telos* di ciò che è buono per me, ovvero, per noi, può valere come modello di vita buona, cioè di vita non sbagliata [*nicht-verfehlt*] – le riflessioni morali esigono che ci si stacchi da ogni prospettiva egocentrica o etnocentrica. Sottoposte al punto di vista morale del pari rispetto per ciascuno e dell'eguale considerazione per gli interessi di tutti, le pretese normative che (in ma-

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 291.

¹⁸⁵ «Nei fenomeni dell'individualismo moderno Durkheim ravvisa infine gli indizi di una valorizzazione quasi-religiosa del singolo, di un culto della persona, della dignità personale, che ordina per così dire ad ognuno di essere persona e sempre più persona. La progressiva individuazione è commisurata alla differenziazione di identità uniche e all'aumento dell'autonomia personale» [J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., p. 658].

¹⁸⁶ J. Habermas, tr. it. *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., p. 176.

¹⁸⁷ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 741-742.

niera più che mai tagliente) mirano a disciplinare le legittimamente le relazioni interpersonali finiscono per scivolare nel vortice della problematizzazione. Varcata la soglia del livello *post-tradizionale* di fondazione, l'individuo si forma una coscienza morale guidata da *principi* e orienta il suo agire all'*idea di autoderminazione*.¹⁸⁸

Negli scritti di Habermas, il concetto di 'autonomia' non si riferisce semplicemente al 'libero arbitrio' o all'*autonomia privata*' ma alla capacità di vincolare la volontà e l'azione unicamente al proprio 'giudizio morale', sul modello dell'*autonomia pubblica*' presupposto dall'*idea repubblicana della libertà* come espressione dell'*obbedienza*' alle sole leggi '*autoimposte*'.¹⁸⁹

Sin dagli *Appunti sul concetto di competenza nel ruolo* (1973), Habermas sostiene che le 'credenze morali universaliste' non rimandano più ad alcun gruppo sociale al fine di delimitare lo spazio nel quale l'io matura la propria identità. Il nuovo problema cognitivo da risolvere riguarda il rapporto tra l' 'io' e tutti gli 'altri' rispetto a cui è insieme 'identico' e 'non-identico'.¹⁹⁰ La '*morale post-tradizionale*' introduce un principio apparentemente contraddittorio che consiste nell' 'essere uguale all'altro' e, al contempo, 'assolutamente diverso' da lui. Ognuno è un soggetto che sviluppa una propria 'identità personale' e organizza le proprie 'appartenenze' a partire da un 'tessuto biografico insostituibile' che, tuttavia, deve essere socialmente riconosciuto.

Habermas espone le condizioni in cui si sarebbe determinato il superamento delle 'identità di gruppo', ad esempio, quelle 'familiari' e 'nazionali', con la loro integrazione in un' 'identità universalistica' situata a livelli superiori.¹⁹¹ Nello stadio della '*morale privata universalistica*', l' 'identità dell'io' si compone, infatti, di un' 'identità sociale' prodotta dall'assunzione del 'ruolo ideale dell'umanità' e da un' 'identità personale' in cui è rilevante la sequela dei ruoli assunti biograficamente nei gruppi di appartenenza e di riferimento.¹⁹² Rimane la categoria di 'altro' come il problema dell' 'auto identificazione sociale':

«In questa fase il compito dell'autoidentificazione non può più essere risolto in maniera che: a) venga delimitata una classe che definisce l'appartenenza, b) siano fis-

¹⁸⁸ J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (1): Il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., p. 121.

¹⁸⁹ *Ivi*, pp. 106-128; Id., *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, in Id., *EdA*, cit., pp. 82-87; Id., *Tre modelli normativi di democrazia*, in Id., *EdA*, cit., pp. 235-240; Id., *Il nesso tra stato di diritto e democrazia*, in Id., *EdA*, cit., pp. 251-258.

¹⁹⁰ «per l'ego non sono uguali solo tutti i membri dello Stato, ma anche tutte le persone private. I sistemi universalistici di norme non evidenziano più alcun gruppo particolare che possa avere una capacità di formazione dell'identità distinguendosi dai gruppi estranei. Si forma così la categoria dell'altro, che non è più definito dalla sua opposizione al proprio gruppo in quanto estraneo, ma per l'ego è ambedue le cose: uguale e diverso, prossimo e remoto» [J. Habermas, tr. it. *Appunti sul concetto di competenza nel ruolo*, in Id., *KuK*, cit., p. 168].

¹⁹¹ J. Habermas, tr. it. *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., pp. 96-97.

¹⁹² J. Habermas, tr. it. *Appunti sul concetto di competenza nel ruolo*, in Id., *KuK*, cit., p. 169.

sate delle caratteristiche identificanti che permettono una differenziazione all'interno del gruppo, e c) la relazione di appartenenza sia interpretata secondo un modello concreto (famiglia, stato); infatti: a) l'universo di tutte le persone non consente più alcuna identità di gruppo fondata su una delimitazione intrasociale, b) tutti i ruoli particolari sono diventati arbitrari, mentre la conformazione a un ruolo ideale (ruolo del cittadino, dell'uomo astratto: XVIII secolo), in base ai nostri presupposti, non costituisce più un criterio di distinzione sul piano individuale (rettitudine, virtù), e c) la relazione di appartenenza / non-appartenenza non ha più valore: in un certo senso tutti gli altri possono essere considerati come membri dell'astratta comunità di tutte le persone viventi e morte (il regno kantiano degli *esseri intellegibili*), e insieme come estranei».¹⁹³

La 'morale guidata da principi universalistici' richiede agli individui un grande sforzo di astrazione per la difficoltà di trovare i referenti necessari a riprodurre l' 'individualizzazione socialmente riconosciuta' con cui si compie una stabile 'identità dell'io' e di generare a un livello idealmente permanente la 'solidarietà tra estranei' finora sperimentata nel confronto tra culture. Non a caso, Habermas, ricorre al concetto di 'empatia' per descrivere la risorsa integrativa che dovrebbe conciliare l' 'etica della legge' e l' 'etica dell'amore'.¹⁹⁴

In estrema sintesi, nell'*Intervista con Hans Peter Krüger* (1989), egli riassume nei seguenti termini i passaggi argomentativi sopra menzionati:

«Definisco il punto cardine di un mondo della vita razionalizzato, sul quale queste tendenze convergono radicalmente, con alcuni termini chiave: 1) revisione continua delle *tradizioni fluidificate* e 2) inversione di polarità degli ordinamenti che pretendono legittimità, sostituendo a essi *procedure discorsive per la normazione e la fondazione delle norme*; 3) agli individui socializzati rimane ora solo la possibilità di un rischioso controllo di sé tramite un' *identità dell'io altamente astratta*».¹⁹⁵

Il livello morale universalistico solleva due problemi fondamentali che Habermas ha affrontato, quasi sin da subito, sia rispondendo alle obiezioni ricevute sia rimeditando seppure su di un piano post-metafisico i rilievi che la filosofia dello spirito oggettivo di Hegel muove alla seconda critica kantiana.

Riguardo al secondo punto (2) si presentano dei 'problemi cognitivi di applicazione' di principi tanto astratti rispetto alle fattispecie concrete mentre in merito al terzo punto (3) sorgono dei 'problemi morali di motivazione' di principi troppo esigenti nei confronti dei desideri dei singoli. All'interno della morale, Habermas aveva così presentato la questione e indicato due possibili soluzioni: «Ogni *morale cognitivista* metterà il soggetto agente di fronte alle questioni concernenti il modo in cui le convinzioni morali possano essere

¹⁹³ J. Habermas, tr. it. *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., pp. 195-196.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 172.

¹⁹⁵ J. Habermas, tr. it. *Intervista con Hans Peter Krüger*, in Id., *NR KPS VII*, cit., p. 92.

applicate alla situazione specifica e radicate nella motivazione. E questi due problemi possono essere risolti soltanto se si aggiunge qualche cosa al giudizio morale: cioè l'impegno ermeneutico e l'interiorizzazione dell'autorità». ¹⁹⁶

Mi interessa, qui, mostrare come entrambi siano risolti normalmente, dal 'diritto' senza che questa 'supplenza', in virtù del 'principio democratico' che fonda la legittimità dell'ordinamento giuridico, infici il 'principio morale'.

I riferimenti sociologici delle sue ricostruzioni dell'evoluzione del diritto moderno sono le ricerche compiute da Weber sulla storia e sui tipi del diritto moderno che Habermas reinterpreta ¹⁹⁷, assieme ad altri studiosi del Max Planck Institut allargando la prospettiva weberiana incentrata sulla 'razionalizzazione cognitivo-strumentale' del diritto come 'mezzo di organizzazione' delle istituzioni moderne allo sviluppo morale dei concetti in esso contenuti:

«Riallacciandosi a lavori di K. Eder, R. Döbert e miei, W. Schluchter ha voluto studiare nei particolari gli *aspetti interni dell'evoluzione giuridica* analizzata da Weber. Accanto al progressivo *differenziarsi degli ambiti materiali del diritto*, Weber affronta la *razionalizzazione giuridica* da un duplice punto di vista: per un verso a partire dalla generalizzazione e sistematizzazione dei programmi e dei procedimenti giuridici, per l'altro verso a partire dal modificarsi dei fondamenti cognitivi del diritto. Schluchter ricostruisce i diversi livelli giustificativi delle decisioni giuridiche secondo il *modello ontogenetico* degli studi della coscienza morale studiati da L. Kohlberg (con riferimento a J. Piaget)». ¹⁹⁸

Sul piano filologico, troviamo una conferma della tesi che la 'ricostruzione' della sociologia weberiana della religione, del diritto e della morale da parte di Habermas sia solo superficialmente comprensibile se non si presta attenzione ai suoi interessi, sollecitati da Övermann, alla psicologia cognitiva. ¹⁹⁹

Prima di esaminare come egli introduce l'argomentazione, si consideri che viene posta una differenza preliminare e di fondo tra il 'diritto' e la 'morale':

«Questioni morali e questioni giuridiche si riferiscono evidentemente agli stessi problemi; cioè a come norme giustificate possano legittimamente ordinare tra loro relazioni interpersonali oppure coordinare azioni, a come si possono risolvere consensualmente conflitti d'azione sullo sfondo di regole e di principi normativi intersoggettivamente riconosciuti. Questioni morali e questioni giuridiche si riferiscono tuttavia agli stessi pro-

¹⁹⁶ J. Habermas, tr. it. *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., pp. 189-190.

¹⁹⁷ J. Habermas, tr. it. *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., pp. 105-112; Id., tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 244-278, 310-314, 345-378; Id., tr. it. *Da Lukacs ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 457-461; Id., tr. it. *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *FuG*, cit., pp. 83-93.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 89.

¹⁹⁹ L. Corchia, *Il programma di ricerca e la sua recezione critica*, in M. Ampola – L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, cit., pp. 13-14.

blemi in forme diverse. Nonostante il loro comune punto di riferimento, morale e diritto si differenziano *'a prima facie'* per il fatto che mentre la morale post-tradizionale rappresenta soltanto una forma di sapere culturale, il diritto acquista anche cogenza sul piano istituzionale. Il diritto non è solo un sistema simbolico, ma anche un sistema d'azione». ²⁰⁰

Dall'*'ancoraggio'* al mondo delle relazioni sociali il diritto trae le risorse necessarie a colmare i due *'deficit'* cognitivi e motivazionali della morale.

Non bisogna dimenticare, infatti, che l'*'etica del discorso'* si colloca al *'sesto stadio'* del *'livello post-convenzionale'* in cui i *'principi'* che sono posti alla base della valutazione delle *'norme'* e che possono presentarsi, per così dire, *'al plurale'* debbono essere fondati, appunto, con il *'principio di universalizzazione'*. Il modello dell'*'etica del discorso'* è una forma idealizzata di risoluzione dei conflitti che non opera al livello dell'*'azione'* ma, per lo più, a quello del *'discorso'*. Rispondendo alle numerose contestazioni ricevute riguardo al mancato riscontro nel mondo sociale di pratiche abitualmente improntate al *'principio di universalizzazione'*, Habermas ha riconosciuto che esso non dev'essere inteso per così dire *'naturalisticamente'* ma come la soluzione filosofica al problema della fondazione morale. ²⁰¹

Anche attraverso i rilievi critici rivolti all'*'etica del discorso'*, Habermas ha potuto specificare che il *'principio morale'* non può essere derivato solo dalle premesse *'quasi-trascentendali'* dell'*'argomentazione'* – come avviene, ad esempio, nella dottrina di Apel. Il *'principio di universalizzazione'* trae la propria forza vincolante da un *'retrofono motivazionale'* che rimanda fattualmente ai processi di socializzazione dei partecipanti ai *'discorsi pratici'*:

«Una morale autonoma fondata unicamente su basi razionali, può infatti fornire soltanto giudizi corretti. Passando al livello post-convenzionale di fondazione la coscienza morale si stacca dalla prassi tradizionale ereditata, mentre l'*ethos* sociale complessivo regredisce a mera convenzione, a costume e diritto consuetudinario. [...] La morale di ragione mette a fuoco soltanto problemi di giustizia: essa riconduce fondamentalmente *ogni cosa* al nitido e ristretto cono di luce d'una possibile universalizzazione. Mirando a giudicare imparzialmente conflitti d'azione moralmente rilevanti, essa rende possibile un tipo di conoscenza che pur dando all'azione un certo orientamento, non le fornisce tuttavia una motivazione sufficiente. [...] Questa morale si è per così dire *'ritirata'* dentro il sistema culturale: nella misura in cui non viene messa personalmente in pratica da soggetti psicologicamente motivati, essa mantiene una relazione soltanto virtuale con l'azione. I soggetti reali devono sentirsi effettivamente *'spinti'* ad agire in maniera morale. Perciò una morale di ragione dipenderà sempre da recettivi processi di socializzazione che producano quelle corrispondenti istanze psichiche (o formazioni del super-io) che

²⁰⁰ J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (1). Il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., pp. 130-131.

²⁰¹ J. Habermas, tr. it. *Giustizia e solidarietà. A proposito della discussione sullo stadio 6*, in Id., *MB*, cit., pp. 49-76.

possano fungere da riscontro. Al di là della debole forza motivazionale delle buone ragioni, la morale di ragione diventa efficace sul piano dell'azione solo dopo che interiorizzati principi morali abbiano trovato ancoraggio nel sistema della personalità».²⁰²

Contro 'l'idealismo dell'etica del discorso' Habermas ammette che a una norma la cui fondazione è 'idealmente giustificata' può mancare del tutto il riconoscimento sociale o le può essere ritirato perché sono stabilite 'altre' o 'nuove' pratiche e interpretazioni del mondo riguardo che cosa sia giusto.²⁰³ Se la 'morale di ragione' rinvia alla pressione sociale per la 'forza di volontà' necessaria a soddisfare quelle pretese di giustizia, anche i processi di socializzazione dipendono, a loro volta, non solo dalla diffusione culturale delle credenze morali ma anche dalla forza vincolante esercitata da istituzioni giuridiche che provvedono a dare effettività alle aspettative moralmente autorizzate. Il riscontro degli assunti contenuti nell' 'etica del discorso' è un 'caso raro'.²⁰⁴ Difficilmente gli individui accettano come valida unicamente una norma morale che soddisfi il 'test di generalizzazione' e si aspettano reciprocamente che tale norma sia seguita da se stessi come anche da tutte le altre persone. Questo *deficit*, secondo Habermas, è colmato dal diritto positivo la cui 'funzione di integrazione' è tale da 'compensare' sul piano delle 'motivazioni' le debolezze di una 'morale post-convenzionale' che non può più muoversi sul terreno dei condizionamenti e delle pressioni esercitate dall'etica tradizionale.²⁰⁵

Per spiegare ciò che è 'ragionevolmente pretendibile' dal diritto positivo, il sociologo tedesco introduce la discussione sulla 'razionalizzazione etica' del suo contenuto normativo e sul 'principio democratico' che ne regola la statuizione. Sono le norme giuridiche e l'impiego del potere politico che impongono con la forza un agire, ora, 'ritenuto legittimo' in quanto sia il diritto che le istituzioni politiche soddisfano le necessarie 'esigenze di legittimità'.

Nell'*Introduzione a WuR*, Habermas indica sotto il titolo di 'progressi nella legalità' questa 'moralizzazione del diritto', riassume gli obblighi morali che sono richiesti nel passaggio dalle dottrine sentimentalisti, etiche e utilitaristiche a quelle cognitive e universali e precisa con il 'principio democratico'

²⁰² J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (1). Il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., pp. 138-139.

²⁰³ J. Habermas, tr. it. *Giustizia contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, in Id., *WuR*, cit., p. 289.

²⁰⁴ J. Habermas, tr. it. *Intervista a Barbara Freitag*, in Id., *NR KPS VII*, cit., pp. 115-116.

²⁰⁵ «Quest'incertezza motivazionale circa un agire guidato da principi [...] viene assorbita dalla fattualità dell'imposizione giuridica. Così la morale di ragione viene a dipendere – nella misura in cui non è sufficientemente ancorata nei motivi e negli atteggiamenti dei destinatari – da un diritto che costringe di fatto il comportamento a conformarsi alle norme (pur mettendo in libertà motivi e atteggiamenti). Il diritto coercitivo ricopre le aspettative normative con minacce di sanzione, sicché ora i destinatari possono limitarsi a calcolare prudentemente le conseguenze prevedibili» [J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (1). Il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., p. 141].

le ragioni che motivano il passaggio dalla sfera morale a quella giuridica:

«Le etiche deontologiche rovesciano la prospettiva interpretativa delle etiche del sentimento, dei beni e dello scopo. Esse non fanno ricorso alla visuale soggettiva di chi agisce – né all'impulso della simpatia o della compassione, né all'orientamento sulla propria concezione del bene o al calcolo dei prevedibili vantaggi e svantaggi. Esse, piuttosto, spiegano l'agire morale in base alla visuale oggettiva di norme vincolanti che influiscono con buone ragioni sul volere razionale di soggetti liberi e li obbligano in maniera giudiziosa. Il profondo pensiero kantiano dell'autonomia collega l'intuizione morale di ciò che è parimenti bene per tutti con un'idea della libertà che trova espressione nell'obbedire unicamente a leggi autoimposte. Ciò non trasforma ancora le leggi morali eternamente valide nel risultato di una legislazione che sia rappresentata come un processo nel tempo. [...] Soltanto nel corso della detrascendentalizzazione la metafora della 'legislazione' riacquista una sfumatura del significato originariamente politico del *processo* legislativo – di una costruzione dell'ordinamento giuridico che si estende nel tempo».²⁰⁶

Un secondo ordine di ragioni che giustifica la complementare differenziazione tra i discorsi giuridici e quelli morali riguarda il problema cognitivo che si presenta per quest'ultimi nell'interpretare le situazioni allorché alle concrete prescrizioni sulle condotte di vita e alle rappresentazioni di ciò è 'buono' per una particolare comunità sociale sia subentrata una 'moralità astratta'. Habermas sottolinea, infatti, che l'individuo nell'appropriarsi, nell'elaborare e nel tradurre in pratica i principi astratti della 'morale razionale' si trova di fronte a 'pretese inaudite' non soltanto sul 'piano motivazionale' ma anche su quello strettamente cognitivo della loro 'attuazione' nelle situazioni concrete:

«Un altro tipo di fallibilità si spiega, come già detto, in base al fatto che tutte le norme riconosciute valide, anche se motivate nella maniera migliore, debbono essere integrate da discorsi di applicazione. Qui, infatti, può risultare che circostanze o innovazioni previste costringano a revisioni che rimettono in campo, retroattivamente problemi di motivazione normativa. La consapevolezza di questa provincialità esistenziale nei confronti del futuro non deve, però, necessariamente irritare le nostre convinzioni morali, finché le circostanze supposte nei discorsi di motivazione non incorrono riconoscibilmente nella smentita della storia».²⁰⁷

In un brano seguente, egli precisa che riguardo alle possibili 'conseguenze' che discendono dall'applicazione dei 'principi astratti' ai 'casi concreti' «nel nostro mondo sublungare l'assolutezza della validità morale deve essere armonizzata con quella provincialità esistenziale rispetto al futuro che si tradi-

²⁰⁶ J. Habermas, tr. it. *Introduzione. Il realismo dopo la svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., pp. 50-51.

²⁰⁷ J. Habermas, tr. it. *Giustizia contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, in Id., *WuR*, cit., p. 291.

sce, ad esempio, nella capacità revisionistica dei discorsi di applicazione».²⁰⁸

L' 'applicazione' di norme universali ritenute valide a singole situazioni richiede, infatti, un punto di vista differente da quello della 'fondazione'. Mentre quest'ultima si interessa alle norme che tutti potrebbero volere, la situazione applicativa richiede una competenza diversa a tale 'universalizzazione'. I 'discorsi applicativi' richiedono di considerare se quella norma *prima facie* in questione e già ritenuta valida è 'appropriata alla situazione data'. In questo caso non vale la regola della 'generalizzazione' ma quella della 'convenienza'.²⁰⁹

Dal punto di vista della complementarità tra la 'morale razionale' e il 'diritto democratico', le procedure legislative del parlamento e la prassi giudiziaria – oltre alla professionalità e alla deontologia di una dottrina giurisprudenziale che coadiuva la formazione delle norme e sistematizza le sentenze – forniscono lo 'sgravio cognitivo' necessario per risolvere i 'problemi attuativi':

«La morale di ragione fornisce nient'altro che una procedura per giudicare imparzialmente questioni controverse. Non potendo privilegiare cataloghi di virtù, o liste di norme gerarchicamente ordinate, essa pretende che siano gli stessi soggetti a formarsi un proprio giudizio. Inoltre, la libertà comunicativa da essi svincolata nei discorsi morali conduce soltanto a cognizioni fallibilistiche entro interpretazioni controverse. I più difficili da trattare non sono i problemi attinenti alla fondazione delle norme. Di solito, infatti, non sono i principi ad essere controversi – quei principi che prescrivono eguale rispetto per ciascuno, giustizia distributiva, aiuto ai bisognosi, lealtà, sincerità, e così via. L'astrattezza di norme tanto generalizzate suscita piuttosto problemi di applicazione non appena un conflitto urgente oltrepassi l'ambito familiare delle interazioni quotidiane. [...] Questa *indeterminatezza cognitiva* viene assorbita dalla fattualità della produzione giuridica. Il legislatore politico decide quali norme debbano valere come legge, mentre sull'applicazione di norme valide ma bisognose d'interpretazione sono i tribunali ad appianare (in maniera per tutti perspicua e definitiva) le controversie interpretative. Il sistema giuridico toglie così agli individui – nel loro ruolo di destinatari delle norme – il potere di definire i criteri per giudicare ciò che è giusto o ingiusto».²¹⁰

Il 'diritto moderno' incarna un sapere che, nella sfera della 'razionalità cognitivo-strumentale', costituisce un 'progresso' rispetto alle dottrine precedenti nell' 'applicazione e interpretazione delle leggi' da parte di giudici dotati di formazione giuridica nell'amministrazione della giustizia, nella 'traduzione in regolamenti' da parte di funzionari specializzati dell'amministrazione pubblica e, infine, nella 'statuizione delle leggi' in sede di assemblee deliberative.²¹¹ Habermas ritiene che gli indicatori del perfezionamento delle 'proprietà del diritto

²⁰⁸ *Ivi*, p. 305.

²⁰⁹ J. Habermas, tr. it. *Intervista a Barbara Freitag*, in Id., *NR KPS VII*, cit., p. 115.

²¹⁰ J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (1). Il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., pp. 139-140.

²¹¹ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 360.

to – la ‘positività’, il ‘legalismo’ e la ‘formalità’ – siano desumibili «dalla globale *sistematizzazione* analitica delle massime giuridiche e dal rapporto professionale, connotato in senso tecnico-giuridico, con le norme giuridiche». ²¹²

Nelle sue ricostruzioni egli descrive in modo vago i soggetti e luoghi nei quali la ‘razionalizzazione giuridica’ è stata compiuta storicamente, limitandosi a scrivere che quest’opera di ‘razionalizzazione’ è condotta dall’‘impresa giuridica’, ovvero dai ‘sistemi culturali di azione’ nei quali si realizzano il ‘disciplinamento delle materie’ e la ‘formazione giuridica del personale’ in modo tale da «elaborare questioni normative in un senso analogo alla produzione di sapere empirico-teoretico nell’ambito del sistema scientifico». ²¹³

La ragione per cui egli non affronti in maniera adeguata la ‘storia della giurisprudenza’ è riconducibile alle finalità della ‘teoria dell’evoluzione sociale’. Sotto tale profilo, infatti, la caratteristica rilevante nella ‘razionalizzazione giuridica’ non coinvolge l’aspetto ‘cognitivo-strumentale’ relativo al ‘principio di statuizione giuridica’ e all’‘applicabilità razionale rispetto allo scopo degli strumenti organizzativi giuridici’. Questo è, semmai, il terreno su cui interpretare gli studi sociologici da Weber sino Schmitt e Luhmann.

Habermas è interessato all’aspetto ‘pratico-morale’ che sin dalla ‘dottrina giusnaturalista’ tematizza il problema della ‘fondazione delle norme’ all’interno della discussione sull’‘autonomia privata’ e l’‘autonomia pubblica’. Una riflessione che rimanda all’ideale ‘repubblicano’ dell’‘auto-legislazione’. Con quel riferimento, egli sottolinea il processo di ‘razionalizzazione etica’ che genera nuove ‘strutture della coscienza morale’. ²¹⁴ Il ‘principio democratico’, per così dire, ‘operazionalizza’ sul piano politico le regole argomentative presupposte nel ‘discorso’ fissando la procedura di una legittima produzione giuridica:

«Esso stabilisce che possono pretendere validità legittima solo le leggi approvabili da tutti i consociati in un processo discorsivo di statuizione a sua volta giuridicamente costituito. In altri termini, il principio democratico spiega il senso performativo della prassi d’auto-determinazione di soggetti giuridici che si riconoscano a vicenda come liberi ed eguali consociati. Per questo il principio democratico si colloca su un *piano diverso* dal principio morale. Mentre il principio morale funziona da regola argomentativa per poter decidere razionalmente le questioni morali, il principio democratico dà già per scontata la possibilità di decidere razionalmente le questioni pratiche. [...] Dando per scontato che una formazione politica razionale dell’opinione e della volontà sia sempre possibile, il principio democratico ci dice soltanto come ciò possa essere istituzionalizzato. Vale a dire tramite un ‘sistema di diritti’ che

²¹² *Ivi*, p. 375.

²¹³ *Ivi*, p. 357.

²¹⁴ «Quel momento della indisponibilità, che anche nel diritto moderno deve continuare a rappresentare un contrappeso alla strumentalizzazione politica del *medium* giuridico, deriva dall’intreccio strutturale di politica e diritto, da un lato, con la morale, dall’altro» [J. Habermas, *tr. it. Diritto e morale. Lezione seconda. L’idea dello Stato di diritto*, in *Id.*, *TL*, cit., p. 59].

garantisca a ciascuno eguale partecipazione a un processo di produzione giuridica anch'esso (a sua volta) garantito nei suoi presupposti comunicativi».²¹⁵

Rispetto al residuo metafisico insito nel tentativo di 'fondazione morale' dei diritti umani dal giusnaturalismo attraverso Kant arriva ad Apel, Habermas sostiene che se il diritto deve 'generarsi' secondo una procedura che garantisca la 'legittimità' delle norme e che risponda allo 'livello postmetafisico' – 'ideologicamente neutrale' – cui obbedisce anche la 'morale razionale', tale procedura richiama la responsabilità dei partecipanti «all'autodeterminazione democratica di un collettivo concreto, definito nel tempo e nello spazio».²¹⁶ La 'legittimità' dell'ordinamento giuridico si spiega solo in base alla 'procedura di formazione dell'opinione e della volontà politica' – una procedura che negli stati democratici presuppone la partecipazione diretta e indiretta di tutti gli individui alla statuizione del diritto, non come 'soggetti morali' ma come 'cittadini'.²¹⁷

L'architettura discorsiva è funzionale al tentativo approfondito in *FuG* (1992) di ancorare i 'diritti umani' non tanto alle pretese assolute ma deboli del discorso morale ma alle pretese aleatorie ma eseguibili coercitivamente delle deliberazioni democratiche. Ancor prima di richiedere il loro rispetto appellandosi alle 'virtù morali' presenti nella sfera privata della società civile o nella sfera pubblica delle istituzioni, i diritti umani pretendono di essere realizzati in ragione della statuizione giuridica: «i diritti umani iscritti nella prassi democratica dell'autodeterminazione civica devono essere pensati fin dall'inizio – a prescindere dal loro contenuto morale – come diritti in senso giuridico».²¹⁸ Quando le problematiche morali entrano nella sfera pubblica, come ad esempio nella formazione della volontà del legislatore, esse non fanno mai riferimento a un'universalità generica di uomini liberi ed eguali ma coinvolgono una serie di atteggiamenti di valore e di posizioni di interesse presenti nelle comunità concrete: «Nelle questioni etico-politiche, dove si tratta di fondare regole che esprimano una consapevole auto-comprensione collettiva, il sistema di riferimento è costituito dalla forma di vita della collettività politica assunta come 'la nostra'. Decisive sono le ragioni accettabili da tutti coloro che appartengono alle 'nostre' tradizioni e ne condividono i valori di fondo».²¹⁹

²¹⁵ J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (1): il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., pp. 134-135.

²¹⁶ J. Habermas, tr. it. *Sull'architettura della diversificazione discorsiva. Breve replica a una grande polemica*, in Id., *ZNR I*, cit., p. 104.

²¹⁷ «Naturalmente, i cittadini dello Stato debbono essere anche capaci di giudizi morali, ma non li promuovono nel contesto extragiuridico del mondo della vita delle persone naturali, bensì nel loro ruolo giuridicamente costituito di cittadini dello Stato autorizzati ad evolvere diritti democratici. Altrimenti i destinatari del diritto non potrebbero concepirsi totalmente come suoi autori» [*Ivi*, pp. 104-105].

²¹⁸ J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (1). Il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., p. 129.

²¹⁹ *Ivi*, p. 132.

Non si deve credere che Habermas non abbia consapevolezza del problema del ruolo delle 'appartenenze' legate a determinati 'valori' e 'norme'. La ricostruzione delle 'visioni collettive' che egli ha svolto nella teoria dell'evoluzione sociale, dalla prima modernità sino ad oggi passando le società capitalistico-borghesi, è perennemente in bilico tra la proclamazione di 'principi morali' 'astratti' e 'universalistici' ed forme di vita sociale che si riconoscono e si differenziano tra loro in relazione a 'valori etici' 'concreta' e 'particularistici'. Concetti come 'ceto', 'patria', 'classe', 'razza' costituiscono il centro delle analisi sulle identità sociali con cui il conservatorismo liberale, il nazionalismo, il comunismo e il fascismo hanno contrastato gli 'ideali universalistici'.²²⁰ Habermas è, tuttavia, convinto che il 'principio del discorso' – con cui si illustra il punto di vista capace di 'fondare imparzialmente' le norme di azione – assume la forma del 'principio democratico' soltanto con un'istituzionalizzazione giuridica che, sua volta trae legittimità dalla 'partecipazione paritaria alla formazione dell'opinione e volontà politica':

«Questo intreccio viene da me inteso come una *genesi logica dei diritti* che si tratta di ricostruire nei suoi passaggi successivi. Si parte dall'applicazione del principio di discorso tutelante in generale le libertà individuali (cioè al diritto costitutivo della forma giuridica come tale) e si finisce nell'istituzionalizzazione giuridica delle condizioni per l'esercizio discorsivo dell'autonomia politica, cioè dell'autonomia con cui possiamo sviluppare giuridicamente a posteriori un'autonomia privata dapprima posta in termini astratti. Per questo il principio democratico può presentarsi come nucleo di un *sistema di diritti*. La *genesi logica* di questi diritti forma un *processo circolare*, all'interno del quale il codice giuridico e il meccanismo generativo di diritto legittimo (cioè il *principio democratico*) si costituiscono fin dall'inizio *cooriginariamente*».²²¹

Habermas è convinto che, almeno dopo la 'svolta del '45', le costituzioni delle società occidentali abbiano riconosciuto formalmente e iniziato a promuovere sostanzialmente una traduzione giuridica della morale universalistica nello 'stato di diritto', nella 'democrazia politica' e nello 'stato sociale', ossia nella tutela dei 'diritti di libertà soggettiva', dei 'diritti di sicurezza sociale' e dei 'diritti di partecipazione politica', con cui si possono statuire i processi di 'formazione della volontà politica' rispondenti agli 'interessi generali'. L'universalizzazione, l'allargamento e la materializzazione delle 'generazioni dei diritti', rimanda a una dimensione politica che non può essere ridotta alla 'etica della responsabilità' dei singoli, come vorrebbe Apel.²²² Secondo Habermas, è, invece,

²²⁰ L. Corchia, *Habermas rilegge i classici del pensiero politico moderno: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel e Marx*, Pisa, ETS Edizioni, 2009, in corso di pubblicazione.

²²¹ J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (1). Il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., p. 147.

²²² J. Habermas., tr. it. *Sull'architettura della diversificazione discorsiva. Breve replica a una grande polemica*, in Id., *ZNR I*, cit., pp. 126-131.

un processo politico-costituzionale che ci restituisce la ‘dialettica storica’ all’opera nella transizione, anche conflittuale, tra diversi ‘paradigmi del diritto’, dietro a cui vi sono idee e interessi di soggetti collettivi e di singoli cittadini.²²³

Da questa prospettiva, egli ritiene che le democrazie di diritto a stato sociale sia la strada giusta nel compimento degli ideali di libertà ed eguaglianza:

«per l’agire politico nell’ambito di Stati di diritto democratici, l’osservanza di norme morali fondate e applicate specificamente alle situazioni è il modello errato. Questo agire, sebbene si svolga in istituzioni *esistenti*, si può intendere come elemento di un processo costituente di lungo periodo. Infatti, diversamente dalla morale, il diritto deve colmare il dislivello fra norma e realtà normativamente, nel corso della legislazione. Ciò vale non soltanto per l’applicazione giuridica delle norme, bensì per il percorso in salita della stessa produzione di norme. Dall’universalismo giuridico egualitario dello Stato di diritto democratico nasce una ‘dialettica dell’eguaglianza giuridica e di quella fattuale’ (Robert Alexy) che non lascia ristagnare il sistema dei diritti e distrugge ogni parvenza di staticità²²⁴. L’eguale autonomia privata e pubblica di tutti i cittadini non può, da sola, garantire una ripartizione di diritti formalmente eguale. Un’‘eguaglianza dei diritti’ intesa materialisticamente – l’eguaglianza dei contenuti del diritto – esige per tutti le stesse opportunità di usare fattualmente i diritti equamente ripartiti. Diritti eguali debbono conservare ‘egual valore’ per persone giuridiche che, senza proprio merito o colpa, si trovano in situazioni di vita estremamente diverse».²²⁵

E per salvaguardare l’‘autonomia’ dalla nuova ‘colonizzazione’ degli apparati burocratici dello stato sociale²²⁶, Habermas prospetta come ‘via d’uscita’ un livello superiore di democratizzazione diretta e deliberativa:

«per garantire opportunità eguali a progetti di vita totalmente differenti, bisogna che, in ottemperanza al codice giuridico, l’eguale venga trattato in maniera eguale e il diseguale in maniera diseguale. La materializzazione del diritto è il risultato di una dialettica tra eguaglianza giuridica ed eguaglianza fattuale. Per poter produrre regolamenti legittimi, questa dialettica deve tuttavia realizzarsi a partire dal filtro di una sfera pubblica discorsiva. Infatti, solo gli interessati possono chiarire, nella discussione pubblica, i criteri in base ai quali trattare l’eguale in modo diseguale e il diseguale in modo eguale».²²⁷

Quest’ultima frontiera del principio democratico riporta l’interesse alle

²²³ L. Corchia, *Lo stato democratico di diritto*, in M. Ampola – L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, cit., pp. 122-129.

²²⁴ J. Habermas, tr. it. *Paradigmi del diritto*, in Id., *FuG*, cit., pp. 484-506.

²²⁵ J. Habermas, tr. it. *Introduzione. Il realismo dopo la svolta linguistica*, in Id., *WuR*, cit., pp. 55-56.

²²⁶ M. Ampola, *Compiti e funzioni del welfare state*, in M. Ampola – L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, cit., pp. 116-120.

²²⁷ J. Habermas, tr. it. *Osservazioni sulla triade di Erhard Denninger: ‘diversità, sicurezza e solidarietà*, in Id., *ZÜ KPS IX*, cit., p. 105.

analisi sociologiche con cui Habermas ha ricostruito l'evoluzione del diritto moderno. Introducendo il voluminoso *FuG* – con cui elabora un approccio teorico ricostruttivo che accoglie, in modo complementare, le due prospettive della 'teoria sociologica del diritto' e della 'teoria filosofica della giustizia' – egli aveva precisato che «la *filosofia pratica* ha desunto con troppa immediatezza dalla quotidianità le sue *domande fondamentali – cosa devo fare?*, oppure *che cos'è meglio per me (in una prospettiva complessiva e di lunga durata)?* – elaborandole senza il filtro oggettivante delle scienze sociali». ²²⁸

Il capitolo *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia* conferma, con dei rapidi *excursus* nella storia delle idee, la 'doppia prospettiva' del 'programma di ricerca' impostato negli anni '70 e proseguito negli anni '90, dopo i risultati raggiunti ed esposti nella *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), con cui si ricostruisce il nesso tra il 'mondo della vita' e i 'sistemi sociali':

«Dal punto di vista della teoria dell'agire comunicativo possiamo dire che il sistema *diritto* – in quanto ordinamento legittimo fattosi riflessivo – appartiene alla componente del mondo di vita relativa alla società. Nella corrente dell'agire comunicativo, come abbiamo detto, questa componente si riproduce parallelamente alle altre due componenti della cultura e delle strutture della personalità. Così le azioni giuridiche costituiscono il *medium* attraverso cui le istituzioni del diritto si riproducono parallelamente a tradizioni giuridiche intersoggettivamente condivise e a competenze soggettive d'interpretazione e osservanza delle regole. [...] Sennonché il codice giuridico non è soltanto collegato con il medium del linguaggio ordinario, cioè con il medium attraverso cui scorrono le prestazioni di intesa socio-integrative del mondo della vita. Esso può anche tradurre i messaggi che nascono dal mondo della vita rendendoli comprensibili ai codici speciali di un'amministrazione controllata dal potere e di un'economia controllata dal denaro. In questo senso il linguaggio del diritto – diversamente dalla comunicazione morale che si limita alla sfera del mondo della vita – può funzionare da 'trasformatore' entro quella circolazione comunicativa che, attraverso tutto il corpo sociale, viene a instaurarsi tra 'sistema' da un lato e 'mondo della vita' dall'altro». ²²⁹

Nella storia del pensiero sociologico se volgiamo lo sguardo alla 'teoria classica della società', da Durkheim e Weber fino a Parsons, troviamo 'anticipazioni interessanti' per questa 'doppia prospettiva' che mira a 'ricostruire normativamente' e a 'disincantare empiristicamente' il diritto. ²³⁰ Senza entrare nel merito delle ricostruzioni compiute da Habermas, si consideri che il diritto formale, astratto e positivo si è costituito come il principale *medium* di coordinamento delle azioni nei casi in cui vi è sono divergenti posizioni di

²²⁸ J. Habermas, tr. it. *Il diritto: una categoria di mediazione sociale tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, cit., p. 15.

²²⁹ J. Habermas, tr. it. *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *FuG*, cit., p. 101.

²³⁰ *Ivi*, p. 83.

interesse, potenzialmente o realmente già conflittuali. Gli ordinamenti privati e pubblici sono una negoziazione giuridica di compromessi che consentono di regolare nei casi normali e in quelli devianti i sistemi d'azione. Sul problema del 'principio di adeguatezza' nei discorsi giuridici di applicazione' delle norme si rimanda alle riflessioni che Habermas ha svolto in diversi luoghi della sua opera, anche a partire dalla disputa tra K. Gunther e A. Wellmer.²³¹

Non è ancora rilevante, qui, prendere in esame il problema della razionalità cognitivo-strumentale e strategica della giurisprudenza nell'indirizzare le decisioni dei poteri dello stato. E neppure lo è valutare le cosiddette 'questioni pragmatiche' riguardo alle 'eque condizioni' nelle negoziazioni giuridiche con le quali si cerca di 'comporre il proprio interesse con quello altrui'.²³²

Anche sulla scorta delle critiche di R. Alexy (1978)²³³, Habermas è giunto a ritenere che la 'formazione di compromessi' non rientra nelle forme argomentative pratico-morali mentre per le 'azioni giudiziarie' occorre distinguere tra aspetti cognitivi della formalizzazione giurisprudenziale e aspetti morali dell'applicazione di 'norme' e 'principi' a 'situazioni di azione'.²³⁴

Sul piano sociologico, egli esamina, soprattutto, il ruolo della 'razionalizzazione del diritto' come 'mezzo di regolazione' delle relazioni tra soggetti economici agenti in 'modo strategico' (il 'diritto privato') e di 'organizzazione formale' del 'potere legale' dello stato moderno (il 'diritto pubblico').²³⁵

In questo processo 'complicato', 'differenziato' e 'difficilmente riassumibile', l'ordinamento giuridico fu adattato alle condizioni dell'economia capitalista e del 'potere burocratico': «le concezioni moderne del diritto, che sono sistematizzate in forma del *diritto naturale razionale*, attraverso la scienza giuridica universitaria, la formazione dei giuristi, la sfera pubblica del diritto specialisticamente orientata ecc. entrano nel sistema giuridico e nell'organiz-

²³¹ J. Habermas, tr. it. *Delucidazioni sull'etica del discorso*, in Id., *ED*, cit., pp. 142-147; Id., tr. it. *Indeterminatezza del diritto e razionalità della giurisdizione*, in Id., *FuG*, cit., pp. 231-284.

²³² J. Habermas, tr. it. *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, in Id., *ED*, cit., pp. 103-122; Id., tr. it. *Ricostruzione del diritto (1): il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., pp. 132-133.

²³³ R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978.

²³⁴ «Il trattare compromessi non serve affatto a soddisfare in modo strettamente discorsivo pretese di validità, bensì a conciliare interesse non suscettibili di generalizzazione sul fondamento di posizioni di potere equivalenti. L'argomentazione dinanzi a un tribunale (come altri tipi di dibattito giuridico, quali le consultazioni giudiziarie, le discussioni di dottrina, i commenti alle leggi, ecc.) si differenzia da discorsi pratici generali per il suo legame con il diritto vigente, anche per specifiche limitazioni di un ordinamento processuale che tengono conto del requisito di una decisione autorizzata nonché dell'orientamento al successo delle parti contendenti. Nondimeno l'argomentazione dinanzi al tribunale contiene elementi essenziali che si possono cogliere soltanto secondo il modello dell'argomentazione morale, in generale del dibattito sulla giustizia di enunciazioni normative» [J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 95].

²³⁵ J. Habermas, tr. it. *Diritto e morale. Lezione seconda. L'idea dello Stato di diritto*, in Id., *TL*, cit., p. 55.

zazione giuridica delle *relazioni economiche* e dell'*amministrazione statale*».²³⁶ Ciò che interessa è che col passaggio dal 'diritto tradizionale' al 'diritto moderno' protetto dal monopolio della violenza legittima esercitata dallo Stato e reso adeguato alle esigenze organizzative della pubblica amministrazione e dell'impresa privata. In questo senso, la 'legittimità' del diritto si può misurare in ragione della sua funzionalità rispetto alla riproduzione dei sistemi sociali rispetto ai quali il diritto non ha soltanto un ruolo regolativo ma 'fondativo':

«Mentre certe sfere tradizionali d'interazione come scuola o famiglia vengono solo *ristrutturate* nel loro sostrato istituzionale, sistemi d'azione formalmente organizzati come mercati, imprese o amministrazioni, devono essere *creati* 'ex-novo' attraverso processi di costituzione giuridica. L'economia capitalistica controllata dal denaro, oppure la burocrazia statale organizzata per competenze, possono soltanto nascere nel medium della loro istituzionalizzazione giuridica».²³⁷

Possiamo considerare la rilettura che Habermas fornisce delle celebri tesi di Weber sulle 'radici etiche del capitalismo' perché ci consente di porre in evidenza alcuni aspetti rilevanti che distinguono i due sociologi. Entrambi sono convinti che alla ricostruzione della razionalizzazione culturale – l' 'analisi dall'alto' – debba connettersi un' 'analisi dal basso' che spieghi la 'modernizzazione sociale' come superamento innovativo di conflitti che scaturirono dai problemi sociali della riproduzione economica e della 'legittimazione' del potere politico'. Ancora, entrambi ritengono che l' 'ancoramento motivazionale' di orientamenti favorevoli all' 'agire razionale rispetto allo scopo' penetri nella società attraverso l' 'incarnazione istituzionale' dell' 'etica dei principi e della responsabilità' nel 'diritto' e nei 'costumi' tanto nella 'sfera pubblica' quanto nella 'sfera privata'. I 'sistemi sociali di azione' del *bourgeois* costituiscono, al contempo, il sostrato materiale per la formazione del mondo della vita post-tradizionale della soggettività moderna, per il *citoyen* e per l'*homme*.

Diverso è, invece, il rilievo che Habermas attribuisce all'etica protestante, in particolare al calvinismo, al pietismo, al metodismo e alle sette emerse dai movimenti battisti, nella genesi di quell' 'etica della convinzione' che eleva l' 'agire razionale rispetto al valore' a principio della 'condotta intramondana di vita' ispirando religiosamente l' 'agire economico razionale rispetto allo scopo'.

Riguardo alla genesi della formazione sociale capitalistico-borghese, in breve, Habermas ricostruisce così la trama argomentativa delle indagini weberiane.²³⁸ Dopo aver definito il 'concetto di condotta metodica-razionale di vita' ne viene ricercata la 'genesì storica' nei 'fondamenti motivazionali'

²³⁶ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 257.

²³⁷ J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (1). Il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., p. 143.

²³⁸ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 187-188, 191-192; Id., tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 244-278, 314-334.

dell' 'etica professionale' dei soggetti coinvolti nelle imprese e delle amministrazioni. Si segue l'ipotesi che la 'socializzazione' tramite l'interiorizzazione nelle 'strutture della personalità' di nuovi 'valori culturali' in gruppi sociali esemplari, si sia estesa con la loro istituzionalizzazione all'intero sistema sociale. Per quanto riguarda lo 'spirito del capitalismo', Weber si riferiva agli orientamenti incarnati nell'agire economico caratterizzati da un senso di 'acquisizione' del tutto differente dalle semplici espressioni di avidità umana. Non solo guadagnare denaro è un interesse che coincide con un 'dovere etico' ma tale ricerca è condotta 'razionalmente' disciplinando il lavoro, sottoponendolo a controlli e finalizzando l'agire non al consumo ma all'investimento. Descritto lo 'spirito del capitalismo', Weber rilevava la forte 'congruenza' sul piano 'significativo con l'etica delle sette protestanti ascetiche, una connessione che risulterebbe inferiore o assente in altre religioni. Una tesi che Habermas riassume così succintamente: «l'etica protestante, per il tramite delle agenzie di socializzazione della comunità e della famiglia di ispirazione religiosa, viene trasformata in orientamenti di azione nel segno dell'ascesi professionale e ancorata sul piano motivazionale nei ceti portanti del capitalismo».²³⁹

Secondo Habermas, per contro, le radici culturali di questa 'razionalizzazione motivazionale' non affondano solo nell' 'etica protestante' – dove, peraltro, è problematico il nesso tra 'dottrina della predestinazione' e lo 'spirito del capitalismo', così centrale assunto nella sociologia weberiana – bensì anche in una 'moralità laica' che si afferma in economia politica con l' 'utilitarismo'.

D'altra parte, nelle società moderne si compie il processo di differenziazione dei 'sotto-sistemi funzionali' con compiti di 'integrazione sistemica' dagli ambiti del mondo della vita che assolvono compiti di riproduzione culturale, integrazione sociale e socializzazione. Weber aveva spiegato la 'modernizzazione sociale' lasciandosi guidare dall'idea della 'razionalità rispetto allo scopo' dell' 'agire economico' e dell' 'agire amministrativo'. Ciò perché l'impresa privata e l'amministrazione pubblica sono organizzate da imprenditori e funzionari che calcolano razionalmente l'uso dei mezzi rispetto agli obiettivi e alle condizioni delle situazioni di azione. Secondo Habermas, invece, in 'condizioni di appartenenza all'organizzazione' si affermano delle forme di 'interazione regolate giuridicamente' non già attraverso processi di intesa su valori e norme veicolati da '*media* linguistici' bensì 'sistemicamente' tramite i '*media* non linguistici', 'denaro' e 'potere'. Inoltre, la misurazione dell'incidenza degli orientamenti razionali dell'azione dei membri sulla razionalità dell'organizzazione non coglierebbe neppure la specificità del 'fenomeno burocratico' – il tema a partire dal quale Weber aveva sviluppato la tesi sulla 'perdita di libertà'. Si consideri, però, che con la 'metafora della macchina vivente', il sociologo di Erfurt si sarebbe allontanato 'intuitivamente' dal 'model-

²³⁹ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 257.

lo finalizzato' suggerendo l'idea di un 'sistema' che si stabilizza nei confronti di un 'ambiente contingente' secondo una 'razionalità funzionalistica'.

Secondo Habermas, la disgiunzione tra la 'riproduzione simbolica del mondo vitale' e la riproduzione materiale della società attraverso i 'sottosistemi di azione' economici e amministrativi si manifesta certamente come una separazione tra le sfere della 'moralità' e della 'legalità'. Vi sono, da un lato, le 'concezioni morali de-istituzionalizzate ed interiorizzate', dall'altro lato, le 'concezioni giuridiche de-eticizzate ed esteriorizzate'. Ma, se si può intendere il diritto come 'mezzo formale di organizzazione' e la morale come un 'orientamento interiore di condotta' è pur vero che rimane un ineliminabile 'nucleo normativo' nel diritto che fa riferimento giustificazioni discorsive sia sul piano della 'razionalità cognitivo-strumentale' e 'strategica' relativamente alla formalizzazione e all'efficacia della giuridificazione che su quello della 'razionalità pratico-morale' rispetto alla legittimità dei principi e delle norme con cui si regolano sia i sottosistemi sociali che il mondo della vita. Habermas ha avuto il merito rimarcare che 'la separazione tra moralità e legalità' non imprigiona la questione della 'validità' dei 'principi morali' nella coscienza dei singoli, come se le 'norme giuridiche' rispondessero esclusivamente della loro efficacia come mezzo per organizzare i rapporti sociali, e senza alcun riferimento al problema normativo di fondare, secondo giustizia, la legittimità degli ordinamenti esistenti. Perciò scrive che «La morale di ragione resterebbe circoscritta a un ben limitato raggio di azione, se tutta la sua efficacia dovesse dipendere soltanto dai processi di socializzazione e dalla coscienza degli individui. Attraverso quel sistema giuridico cui resta internamente agganciata, la morale può invece irraggiarsi su tutti gli ambiti di azione, dunque persino su quelle sfere d'interazione sistemicamente autonome che – essendo controllate da media – sgravano gli attori di tutti i loro obblighi morali (eccetto quelli d'una generica ottemperanza giuridica)».²⁴⁰

Tramite il diritto i 'media sistemici' dell' 'integrazione funzionale' sono 'ancorati' in un 'mondo vitale integrato socialmente' nella 'sfera pubblica' fluidificata attraverso valori, norme e processi di intesa. È in questo 'centro virtuale di autointesa' – in cui si svolgono quei 'processi di formazione dell'opinione e della volontà' che possono legittimare o screditano lo *staus quo*. Sotto questo aspetto, Habermas si sente più vicino intellettuale e politicamente a Parsons²⁴¹, il quale studia l'evoluzione del diritto riguardo alla sua funzione nell'assicurare la 'solidarietà sociale', piuttosto che vedere nel diritto, come accade in Weber, uno strumento costitutivo al formarsi del 'dominio':

²⁴⁰ J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (1). Il sistema dei diritti*, in Id., *FuG*, cit., p. 143.

²⁴¹ J. Habermas, tr. it. *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 811-950.

«Pur spiegando la razionalizzazione del diritto in base ai suoi aspetti interni, e pur disponendo di tutti gli strumenti analitici per ricostruire i fondamenti di validità del diritto moderno, Weber non sa sottrarre questi fondamenti all'ombra lunga del suo scetticismo sui valori. Questi fondamenti in altri termini, vengono studiati soltanto a partire dalle funzioni che il diritto soddisfa ai fini dell'organizzazione e dell'esercizio del potere legale. Weber si serve dei tipi di diritto come di una falsariga per studiare i tipi di dominio legittimo. Sennonché, nel fare questo, egli strumentalizza così completamente il diritto moderno al dominio funzionale e burocratico dell'apparato statale, da non poter più prendere in considerazione l'autonoma *funzione d'integrazione sociale che è propria del diritto*. Secondo Weber lo Stato di diritto, in ultima analisi, ricava la sua legittimazione non dalla forma democratica della formazione politica della volontà, ma dalle premesse d'un esercizio giuridicamente conforme del dominio politico: detto altrimenti: dall'astratta struttura di regola delle leggi, dall'autonomia della giurisdizione, dalla legalità e *razionalità* dell'amministrazione [...] In Weber troviamo un'immagine specificamente tedesca dello Stato di diritto, immagine cui si conforma la direzione elitaria dei partiti politici. Tutt'altra immagine noi otteniamo se, come fa Parsons, consideriamo il moderno Stato costituzionale nella prospettiva d'una legalizzazione del potere politico. Considerato dai limiti strutturali dei fondamenti razionali di validità del diritto moderno, questo processo contribuisce a far nascere una modalità di legittimazione democratica che si ancora nella *società civile*, nella sfera pubblica e nello status politico del cittadino».²⁴²

	ASPETTI	COGNITIVO-STRUMENTALI	PRATICO-MORALI
CULTURA	Sfere culturali di valore	Concezioni giuridiche: (diritto razionale)	
	Sistemi culturali di azione	Impresa giuridica Sfera pubblica politica	
SOCIETÀ	Norme giuridiche come	mezzi di organizzazione	incarnazione di principi morali
	Sistemi sociali di azione	Amministrazione pubblica Impresa economica	Legislazione e Tribunali Università, mezzi di comunicazione, ecc.

Tab. 9. La razionalizzazione del diritto moderno

²⁴² J. Habermas, tr. it. *Sociologie del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *FuG*, cit., pp. 91-92.

3. L'estetica e le arti

Habermas non si è mai misurato veramente con la 'critica estetica' e non ha svolto ricerche di 'sociologia dell'arte' sulla produzione, sul commercio o sul consumo di musica, scultura, pittura, letteratura, ecc. Tuttavia, sono numerosi i brani in cui egli accenna all' 'autonomizzazione' dell'ambito di cui l'estetica avanza la definizione del concetto e l'arte la realizzazione dell'opera.

Il sociologo tedesco pone in evidenza che la manifestazione di 'espressioni artistiche' e l'elaborazione di 'canoni estetici' sono antiche quanto la civiltà umana. Egli non esclude, persino, che un qualche tipo di 'esperienza similare' sia rinvenibile sin nei primordi dell'umanità, ad esempio nella scrittura pittografica delle caverne dell'*Homo* di *Neanderthal* o nelle danze, nei canti e nei ritmi dei 'rituali' delle comunità primitive. L'arte e l'estetica sono, inoltre, un aspetto centrale dell'autorappresentazione tanto della cultura classica quanto della cultura medioevale, intrecciandosi all'immagine con cui le istituzioni politiche e religiose si raffiguravano nel mondo. In questo contesto tutte le arti trovano occasione di sviluppo suffragate in modo argomentativo da una critica permanente e tutelate da un'alta professionalità. Nei secoli, la 'dimensione estetica' è stata un importante 'forza integrativa' che ha sostenuto sia l'autorità del potere politico che l'aura di sacralità delle gerarchie ecclesiastiche al punto che non è possibile separare la storia dell' 'impresa artistica' dalle loro vicende. Ciò emerge, ad esempio, nello stretto legame tra il Rinascimento e una Chiesa che 'integrava' le opere d'arte nel culto religioso attraverso l'ornamento di luoghi, la musica corale, le danze e le messe in scena di episodi importanti dei testi sacri. In queste 'forme fenomeniche' della prima modernità il sacro rivive in 'forma secolarizzata' nella 'contemplazione' di un'arte che non 'si è spogliata dell'aura'.²⁴³

Con l'espressione 'autonomizzazione dell'esperienza estetica' Habermas fa riferimento alla nascita nella cultura delle società moderne di una 'sfera artistica' e di una 'critica estetica' corrispondente specializzate nelle questioni del 'gusto', del 'bello' e dell' 'autentico'. Nel campo dell'arte non vi è più 'spirito di servizio' nei confronti dell'autorità religiose e politiche. Perciò pur segnalando l' 'avvento della produzione artistica di corte-mecenatica'²⁴⁴, egli descrive la nascita di una 'impresa artistica' e di una 'sfera pubblica letteraria' (un 'pubblico' che fruisce dell'arte e la 'critica d'arte' quale mediatrice fra chi la produce e chi la recepisce) solamente a partire dalla fine del Settecento.²⁴⁵

²⁴³ Cfr. W. Benjamin, tr. it. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 1966.

²⁴⁴ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 807.

²⁴⁵ Cfr. E. Franzini, *L'Estetica del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2002; S. Givone, *Storia dell'Estetica*, Roma-Bari, Laterza, 1988.

La ‘condizione per l’avvio’ dell’‘autonomizzazione’ della ‘sfera artistica’ presuppone una ‘comprensione decentrata del mondo’ che dischiude il ‘perfezionamento delle esperienze nel rapporto con la natura’ (‘esteriore’ e ‘interiore’), vale a dire un’interpretazione metodico-espressiva della propria sfera soggettiva affrancata dalle altre pretese del sapere.²⁴⁶ Si tratta, almeno, di misurare il ‘concetto di valorizzazione’ nella sfera artistica, di spiegare in che senso una condotta di vita e una creazione umana improntata a ‘valori estetici’ possano essere considerate ‘razionali’ e perché Habermas ritenga che l’arte e l’estetica abbiano una relazione speciale con il mondo naturale e con quello interiore.

Nessuna di queste domane cruciali ha ricevuto una risposta diretta. Neppure ricercando tra le citazioni degli Autori con cui si confronta è possibile scorgere il tentativo di iniziare una discussione che dopo aver tematizzato problematiche teoretiche e pratiche affronti in maniera esaustiva i temi della ‘terza critica’.

Possiamo cominciare a considerare il problema dalla specifica ‘pretesa di validità che, secondo Habermas, viene avanzata in un’argomentazione estetica’.

Nell’*Introduzione. Approcci alla problematica della razionalità* della TKH (1981), egli illustra la questione all’interno del ‘sistema di pretese di validità’ la cui ricostruzione dovrebbe chiarire nel complesso il concetto di ‘razionalità’.

A tal fine, il primo compito che ci si presenta è di comprendere la sezione di tabella dedicata alla ‘critica estetica’ con cui si apre l’*Excursus sulla teoria dell’argomentazione* che non si distingue, certamente, per chiarezza espositiva.

Ambiti di riferimento	Espressioni problematiche	Pretese di validità conoscitive
Forme dell’argomentazione		
Critica estetica	Valutativo	Adeguatezza standard di valore

Tab. 10. Tipi di argomentazione²⁴⁷

Questa sintesi corrisponde nel testo al seguente brano, in cui Habermas specifica il ‘modus fondamentale’ delle ‘espressioni’ della ‘critica estetica’ in relazione alla propria ‘pretesa di validità’: «proposizioni valutative (o giudizi di valore’, che servono alla valutazione di qualcosa, possono essere approvate o respinte sotto l’aspetto dell’adeguatezza di standard di valore (o del ‘bene’))».²⁴⁸

²⁴⁶ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 315, 339.

²⁴⁷ J. Habermas, tr. it. *Introduzione. Approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit., p. 80.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 100.

Il riferimento al 'bene', qui, si riferisce a una similitudine, che in seguito spiegheremo, tra le valutazioni della 'critica estetica' e quelle dell' 'etica'.

Sappiamo che la critica estetica riguarda la 'dimensione espressiva' della personalità umana e, in particolare la sfera dei sentimenti, dei bisogni, ecc. Le forme che manifestano stati d'animo che sorgono a contatto con la propria 'natura interiore' o che rappresentano una 'natura esteriore' che è parte di noi. Nel *Poscritto del 1973* si trova un brano in cui Habermas discutendo di 'oggettività e verità' accenna alla funzione di 'trasformatore' del linguaggio nel convertire gli 'stati interiori' dell'esperienza in 'contenuti intenzionali' e tramite la comunicazione in 'espressioni' che rivendicano 'validità'. In particolare, i processi psichici corrispondenti ai 'sentimenti' vengono trasformati in 'godimenti' che si possono essere stati d'animo 'meramente soggettivi' oppure presentarsi con la 'pretesa dell'oggettività' potendo e, quindi, venir giustificati in base a dei 'criteri di valutazione', appunto come delle 'valutazioni'.²⁴⁹

Il primo passaggio dell'argomentazione habermasiana è volto a spiegare in che senso le 'valutazioni' della 'critica estetica' che concernono le questioni di 'gusto' possono essere 'razionali'. Facendo riferimento agli studi J. Zimmermann²⁵⁰, egli introduce, una caratterizzazione introduttiva: «Anche nelle controversie sulle questioni di gusto confidiamo nella forza razionalmente motivante dell'argomento migliore, benché una disputa di questo tipo differisca in modo caratteristico dalle controversie sulle questioni relative alla verità e alla giustizia. [...] agli argomenti spetta qui il ruolo singolare di aprire gli occhi ai partecipanti, vale a dire di condurli verso una percezione estetica convincente».²⁵¹

Alcune pagine prima si trova uno dei rari esempi – tratto da *Gli usi dell'argomentazione* (1958)²⁵² di S. Toulmin – in cui si chiariscono i termini commentando una proposizione tratta da un repertorio di critica cinematografica:

«(6) Questa nuova versione di King Kong è più convincente, dal punto di vista psicologico, dell'originale. [...] Una presa di posizione sulla (6) significa che l'ascoltatore ritiene o no *adeguata l'applicazione* di uno *standard di valore*. [...] La proposizione (6) costituisce un esempio di valutazione estetica; questa enunciazione valutativa si riferisce al valore di un film. Il film viene considerato un'opera che si presenta essa stessa con una pretesa, diciamo, di rappresentazione autentica, di materializzazione istruttiva di esperienze esemplari. Possiamo immaginare che in una discussione sulla valutazione relativamente positiva del *remake*, che a giudizio del parlante sviluppo in modo sottile le ambivalenze nel rapporto fra King Kong, il mostro, e la sua vittima, lo standard di valore applicato con ingenuità dal parlante venga messo in discussione e tematizzato».²⁵³

²⁴⁹ J. Habermas, tr. it. *Poscritto del 1973*, in Id., *EF*³, cit., pp. 313.

²⁵⁰ J. Zimmermann, *Sprachanalytische Ästhetik*, Stuttgart, 1980.

²⁵¹ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit. p. 104.

²⁵² S. Toulmin, tr. it. *Gli usi dell'argomentazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1975.

²⁵³ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit. pp. 96, 99, 101-102.

A mano a mano, si precisa che la 'valutazione' della 'critica estetica' avanza la pretesa di affermare, secondo certi 'criteri di razionalità', qualche cosa su di una 'rappresentazione' che deve essere 'adeguata' al proprio 'oggetto'. Il 'valore' posto al centro dell'argomentazione è l' 'autenticità' dell' 'opera d'arte', da intendersi non, banalmente, come corretta imputazione dell'opera all'autore, ma come 'materializzazione' esemplare che dischiude una 'relazione autentica' con la 'natura interiore' o 'esteriore' – una relazione nascosta ma riconoscibile.

Dalla teoria pragmatico-formale emerge un'infrastruttura delle 'azioni linguistiche' costituita dai 'riferimenti alla realtà' degli enunciati, e precisamente alla 'realtà esterna', (mondo degli oggetti e degli eventi), alla 'realtà sociale' (mondo sociale delle norme) e della 'realtà interna' (mondo dei vissuti dei soggetti). Sebbene un'unica espressione avanzi implicitamente nell' 'agire comunicativo' nel mondo della vita le rispettive pretese di verità, giustizia e sincerità, l'argomentazione ne tematizza, tramite la 'componente illocutiva', soltanto una. Gli 'atti linguistici valutativi' non hanno, invece, una 'pretesa di validità distinta', ma rimandano a 'generalizzabili giudizi di valore' delle proprie autentiche 'preferenze' alla base delle interpretazioni di bisogni, desideri e emozioni. Un individuo si comporta 'razionalmente', ossia è 'autentico', se ci si possa attendere sistematicamente che per le sue 'espressioni' vi siano buone ragioni e che tali manifestazioni siano 'acute o illuminanti' nella 'dimensione valutativa'.²⁵⁴

Nel Poscritto 1973, egli aveva sostenuto che i 'giudizi valutativi', per quanto non avanzino come i 'discorsi teoretici e morali', delle 'pretese di universalità', esprimono un 'contenuto d'esperienza oggettivo' in cui l' 'oggettività delle 'valutazioni' è garantita dalla 'struttura intersoggettivamente vincolante'.²⁵⁵ La 'pretesa cognitiva' delle 'valutazioni' di 'critica estetica' non si fonda sul riconoscimento di stati di fatto empirici o sull' 'universalizzabilità' dei giudizi morali su norme di giustizia bensì sulla solvibilità discorsiva dei 'criteri di valutazione' con cui sono esaminate le 'pretese di adeguatezza'. Criteri che rimandano a una 'comunità di interpretazione' in cui valgono particolari, stili e canoni: «Il tipo di pretese di validità con cui compaiono i valori culturali non trascende i limiti locali in modo tanto radicale quanto le pretese di verità e di giustizia. I valori culturali non vengono considerati universali. Perciò la critica degli standard di valore presuppone da parte dei partecipanti all'argomentazione una comune pre-comprensione, che non è a disposizione, bensì costituisce e delimita nel contempo l'ambito delle pretese di validità tematizzate». ²⁵⁶

Questa è la ragione per cui egli preferisce il termine 'critica', già impiegato per la 'critica terapeutica' con cui istituisce un parallelo, anziché 'discor-

²⁵⁴ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit. p. 105

²⁵⁵ J. Habermas, tr. it. *Poscritto del 1973*, in Id., *EF*³, cit., p. 313.

²⁵⁶ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit. p. 104.

so'. Entrambe riguardano l' 'autenticità' di 'desideri', 'sentimenti', ma anche comportamenti ed opinioni, degli attori coinvolti in una narrazione che un esperto deve interpretare attraverso i criteri di razionalità e le tecniche della propria professione considerando gli attori come 'centri d'imputazione' e ricostruendo l'adeguatezza delle loro espressioni rispetto alla storia di vita. Non a caso, nella riformulazione della 'teoria dell'azione' con le categorie della linguistica pragmatico-formale accomuna la 'critica terapeutica' e la 'critica estetica' nelle 'forme di argomentazione' sull' 'agire drammaturgico'²⁵⁷, la cui migliore descrizione nella sociologia della vita quotidiana è di Goffman.²⁵⁸

Tipi di azione	Tipo di sapere incarnato	Forma di argomentazione	Modelli di sapere tramandato
Agire drammaturgico	Sapere estetico-pratico	Critica terapeutica ed estetica	Opere d'arte

Tab. 11. Aspetti della razionalità dell'azione²⁵⁹

In un brano precedente, Habermas aveva già introdotto in maniera più compiuta il parallelo tra la 'critica estetica' e la critica terapeutica' a proposito delle 'forme proto-tipiche' dei 'processi di apprendimento' che rendono 'razionali' le persone nelle proprie 'manifestazioni valutative ed espressive':

«Definiamo razionale una persona che interpreta la natura dei propri bisogni alla luce di standard di valore culturalmente consolidati; tanto più se essa stessa può assumere un atteggiamento riflessivo verso gli standard di valore che interpretano i bisogni. I valori culturali non si presentano come norme di azione dotate di una pretesa di universalità. I valori culturali si candidano per interpretazioni nelle quali una cerchia di persone coinvolte può in un dato caso descrivere un interesse comune e dare norme. L'aura del riconoscimento intersoggettivo, che si forma intorno ai valori culturali, non significa ancora affatto una pretesa di capacità di consenso culturalmente generale o addirittura universale. Perciò le argomentazioni, che servono a giustificare standard di valore, non soddisfano le condizioni dei discorsi. Non caso proto tipico esse assumono la forma della critica estetica. Questa diversifica una forma dell'argomentazione nella quale viene tematizzata l'adeguatezza di standard di valore, in genere di espressioni del nostro linguaggio valutativo. Ciò avviene in

²⁵⁷ *Ivi*, pp. 163-169.

²⁵⁸ «Le azioni drammaturgiche incarnano un sapere della soggettività propria dell'agente. Tali espressioni possono essere criticate come non veridiche, vale a dire essere respinte in quanto inganni o autoinganni. Gli autoinganni possono essere dissolti nei colloqui terapeutici con mezzi argomentativi. Il sapere espressivo si può esplicitare sotto forme di quei valori che sono alla base dell'interpretazione di bisogni, dell'interpretazione di desideri e emozioni. Gli standard di valore dipendono dal canto loro da innovazioni nell'ambito delle espressioni valutative. Quest'ultime si rispecchiano in modo esemplare nelle opere d'arte» [J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., p. 452].

²⁵⁹ *Ivi*, p. 453.

modo indiretto nelle analisi della critica letteraria, artistica e musicale. Le ragioni hanno in questo contesto la funzione peculiare di presentare un'opera o una rappresentazione in modo tale che la si possa percepire come espressione autentica di un'esperienza esemplare, in genere come incarnazione di una pretesa di autenticità. [...] Come le ragioni nel discorso pratico devono servire a dimostrare che la norma di cui si raccomanda l'assunzione esprime un interesse generalizzabile, così le ragioni della critica estetica servono ad indirizzare la recezione e a rendere l'autenticità di un'opera così evidente che questa stessa esperienza può diventare il motivo razionale che induce ad assumere i relativi standard di valore. Questa considerazione chiarisce perché riteniamo argomenti estetici meno vincolanti di quelli da noi usati in discorsi pratici o addirittura teoretici. Considerazioni analoghe valgono per gli argomenti di uno psicoterapeuta che è specializzato nell'abituare un paziente ad un atteggiamento riflessivo verso le proprie manifestazioni espressive».²⁶⁰

Trascurando, qui, la descrizione del processo di autoriflessione e di analisi medico-paziente della critica terapeutica svolto altrove²⁶¹, si può concludere la disamina con due notazioni, una filologica l'altra di ordine tematico. Nella ricostruire la struttura degli argomenti estetici in merito alla specificità dell'oggetto, al tipo di pretese di validità e agli standard di razionalità, Habermas indica come fonti, oltre agli studi Zimmermann, quelli di R. Bittner (1977)²⁶² svolti sulla linea di ricerca di M. McDonald, A. Isenberg e S. Hampshire.²⁶³ Infine, come rilevato nel precedente paragrafo, vi sono similitudini tra le due critiche estetica e terapeutica e le 'valutazioni etiche' in cui un gruppo sociale si interroga, seppur sul piano normativo, su 'ciò che buono per lui' e sui propri 'valori identitari' che intende vedersi riconosciuti, difendere e promuovere. Per questi tipi di valutazione è, certamente, possibile raggiungere un'intesa intersoggettiva su 'pretese di validità' anche se non possono essere 'universali'.

Da tali assunti, si sviluppano le considerazioni sociologiche che Habermas svolge sui movimenti artistici e sull'estetica lungo sei direttrici di ricerca:

a) Fin dagli studi sull'opinione pubblica, Habermas aveva indicato nel campo letterario la prima espressione di 'sfera pubblica' dell'Europa moderna. Ancor prima che la 'politica' fosse tematizzata nel pubblico argomentare dei cittadini, la 'sfera pubblica' si è costituita in forma 'non-politica' intorno ai temi letterari. Essa rappresenta la 'palestra' di un pubblico dibattito delle idee che ha avviato tra i soggetti privati un 'autochiarimento' delle 'esperienze autentiche' reso necessario dalla nuova condizione della vita moderna.

²⁶⁰ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit. pp. 76-77.

²⁶¹ L. Corchia, *La psicoanalisi come scienza critico-ricostruttiva*, in Id., *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas*, Pisa, Edizioni ETS, 2009, pp. 145-195.

²⁶² R. Bittner, *Ein Abschnitt sprachanalytischer Ästhetik*, in Id., R. Bittner – P. Pfaff (a cura di), *Das ästhetische Urteil*, Köln, 1977, pp. 255-280.

²⁶³ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in Id., *TKH I*, cit. p. 77n

Nella tesi di abilitazione *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1961), Habermas descriveva il processo di affermazione sociale della sfera pubblica letteraria borghese come la 'sfera pubblica configurata non politicamente' che si esercita e trova realizzazione nella 'critica' del 'gusto' e del 'bello' e nell' 'autocomprensione dei sentimenti'. In questo processo collettivo che coinvolge, oltre agli artisti, un vasto 'personale di supporto'²⁶⁴ – critici d'arte, mecenati e collezionisti, commercianti e istituzioni d'arte come le accademie, i musei, le gallerie, ecc. – ebbe grande rilievo l' 'arte aristocratico-cortigiana'.²⁶⁵

Dal punto di vista dell' estrazione sociale, il pubblico delle arti e delle lettere mantiene un riferimento all' 'elemento rappresentativo' di quella 'civiltà della buone maniere', i cui costumi influenzano gli strati sociali borghesi.²⁶⁶ Ciononostante, sebbene l' arte del pubblico argomentare sia appresa dalle avanguardie del ceto medio su sollecitazione del 'mondo elegante' dei ceti nobiliari, e con la loro partecipazione diretta, il centro della vita culturale si sposta dalle loro residenze nella vita cittadina e creando i propri luoghi pubblici:

«La città non è soltanto centro di vita economica della società civile; in antitesi politico-culturale alla *corte*, essa caratterizza innanzi tutto una primitiva sfera pubblica letteraria che trova le sue istituzioni nelle *coffee-houses*, nei *salons* e nei *sodalizi conviviali*. Nell' incontro con gli intellettuali borghesi, gli eredi di codesta società aristocratico-umanistica utilizzano la socievolezza delle loro conversazioni, che non tardano a svilupparsi in critica pubblica, per gettare un ponte tra la forma residua di una sfera pubblica in disfaccimento, quella della *corte*, e la preformazione di una nuova: quella *borghese*».²⁶⁷

A partire dal XVII secolo, mediato della critica artistica, letteraria, teatrale e musicale, si formano il giudizio profano del pubblico dei fruitori di opere d' arte e un mercato libero dalla tutela delle istituzioni che ne avevano orientato il gusto. Liberata dalle funzioni di rappresentanza, l' arte diventa oggetto di 'libera inclinazione' e di un consumo che si rende gradualmente disponibile a ceti sociali sempre più ampi. Mentre le istituzioni della sfera pubblica borghese all' origine sono legate alla società aristocratica e clericale che comincia a staccarsi dalla corte e dalla chiesa, il grande pubblico che si forma nella letteratura, nei teatri, nei musei e nei concerti è un pubblico borghese come

²⁶⁴ Cfr. H. Becker, *Art Worlds*, Berkeley, University of California Press, 1982.

²⁶⁵ «La sfera pubblica letteraria non è certo borghese in forma *autoctona*; essa conserva una certa continuità con l' elemento pubblico rappresentativo della corte del principe. L' arte del pubblico argomentare è appresa dall' avanguardia borghese del ceto medio in comunicazione con il *mondo elegante*, con una società aristocratico-cortigiana che indubbiamente, nella misura in cui il moderno apparato statale si autonomizza rispetto alla sfera personale del monarca, tende a staccarsi a sua volta sempre più dalla corte e a costituire un contrappeso nella città» [J. Habermas, tr. it. *Strutture sociali della sfera pubblica*, in *Od.*, *SWÖ*, cit. , pp. 43-44].

²⁶⁶ Cfr. N. Elias, tr. it. *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1998.

‘provenienza sociale’ e ‘sensibilità estetico-espressive’, al punto che ‘il pubblico che legge e discute cose di tal genere, vi ritrova se stesso come tema’.²⁶⁸

L’interesse di Habermas nei confronti della genesi della ‘sfera pubblica letteraria’ è, peraltro, riconducibile alla circostanza che fu a partire dai luoghi di incontro e dalle forme espressive artistiche che si rese possibile la formazione di quella ‘sfera pubblica politica’ di cui egli è si realmente occupato.

Lo studio della ‘sfera letteraria’ è un passaggio obbligato, ma non costituisce il centro dell’analisi del processo di ‘razionalizzazione culturale. Habermas si è soffermato, peraltro, sui contenuti e le forme della ‘sfera pubblica letteraria’, anche perché attraverso l’esame delle ‘pretese di gusto e di bellezza’ che le espressioni artistiche sollevano nelle comunità degli artisti e dei critici si ricostruiscono, nello spazio sociale e nel tempo storico, dei veri ‘modelli di umanità’. Le arti, e in particolare i romanzi del XIX secolo, costituiscono, inoltre, uno straordinario repertorio di fonti documentarie in cui si riscontrano i valori culturali, le norme sociali e le inclinazioni dell’autore e del suo pubblico, consapevolmente voluti o misconosciuti nei ‘punti ciechi’ che ogni opera contiene.²⁶⁹ A tale riguardo, egli ripercorre le conclusioni della critica marxista (Lukács, Bloch, Benjamin, Adorno, Löwenthal, ecc.) in cui si rile-

²⁶⁷ *Ivi*, p. 44.

²⁶⁸ «Come la letteratura, anche il teatro acquista un pubblico in senso stretto quando il teatro di corte e quello residenziale, diventano *pubblici*. [...] Ancor più nettamente che nel pubblico dei lettori e degli spettatori lo spostamento si coglie dal punto di vista categoriale in quello dei concerti che non determina soltanto un rivolgimento nella composizione del pubblico, bensì produce in primo luogo il *pubblico* come tale. [...] I borghesi non avevano alcuna occasione di ascoltare musica, fuorché in chiesa o nella società dei nobili. I primi ad emanciparsi sono i *Collegia Musicali* privati; ben presto si stabiliscono come pubbliche associazioni concertistiche. L’ingresso a pagamento fa dell’esibizione musicale una merce; allo stesso tempo sorge però un tipo di musica libera da destinazioni pratiche: per la prima volta si raduna un pubblico per ascoltare musica e basta, un pubblico di amatori, aperto a tutti, sempre presupponendo proprietà e cultura. [...] Il dibattito sul giudizio dei profani, sul pubblico come istanza critica, si accende con la massima vivacità laddove una cerchia di intenditori aveva fino allora collegato la competenza specialistica al privilegio sociale: nella pittura che essenzialmente era stata pittura per gli esperti collezionisti della nobiltà, finché gli artisti anche qui si videro infine costretti a lavorare per il mercato. In eguale misura i pittori si emancipano dai legami della corporazione, della corte e della Chiesa; da artigianato la pittura diventa una *ars liberalis*, anche se indubbiamente solo per il tramite di un monopolio statale. [...] I musei al pari dei concerti e dei teatri, istituzionalizzano il giudizio artistico dei *profani*: la discussione diviene il medium per appropriarsene. Gli innumerevoli *pamphlets* riguardanti la critica e l’apologia della teoria dominante dell’arte si riallacciano alle conversazioni dei salotti e vengono a loro volta raccolti in tale sede – *critica d’arte come conversazione*. L’intima cerchia, infatti, del nuovo pubblico artistico è costituita, appunto, nella prima metà del XVIII secolo, dagli *amateurs éclairés*. Nella misura in cui le esposizioni pubbliche attirano gruppi più larghi e le opere d’arte entrano in contatto immediato con un vasto pubblico passando sopra le teste dei conoscitori, costoro non possono incerto affermare ulteriormente la loro posizione; tuttavia la funzione è diventata insostituibile: essa è assunta dalla critica d’arte professionale» [*Ivi*, pp. 54-56].

²⁶⁹ J. Habermas, tr. it. *Filosofia e scienza come letteratura?*, in Id., *NMD*, cit., pp. 237-258.

vano tanto i tratti ideologici e legittimatori dell'ordine sociale presenti nelle opere dell'arte e letteratura borghese quanto talune manifestazioni avanguardistiche a contenuto utopico che ne demistificano la pretesa di neutralità e dissacrano le espressioni reificate dell'ordine sociale e culturale dominante.²⁷⁰

b) Nella letteratura borghese domina in maniera preminente il tema dell'interiorità e della famiglia le cui funzioni relative alla 'gestione domestica' si intrecciano a quelle espressive nella cura della prole e nell'amore coniugale.²⁷¹ Il *Leitmotiv* dei 'vissuti interiori' è comune a larga parte della letteratura autobiografica in cui rispecchia la nuova dignità dell'individuo che, svincolandosi apparentemente dall'identità religiosa, corporativa o politica, assume significato in virtù di un'esistenza singolarmente soggettiva. È riferendosi alla prescrittività dei 'processi di individualizzazione-socializzazione' che Parsons coniò il termine di 'individualismo istituzionalizzato'²⁷² e che Durkheim aveva caratterizzato il passaggio dalla 'solidarietà meccanica' alla 'solidarietà organica' con la progressiva individuazione dei singoli, ossia con l'autonomia dell'individuo da una coscienza collettiva che investe tutta la personalità. Il portato del 'culto secolare' di tale dignità è la progressiva individuazione nelle sfere del 'libero pensiero', dell' 'agire autonomo' e della 'felicità personale'.²⁷³

L'affermazione della propria identità non è l' 'autoidentificazione' *tout court*, ma l' 'autoidentificazione socialmente riconosciuta' all'interno dei gruppi di appartenenza e nei quali il soggetto cresce – un'acquisizione tutt'altro che scontata che si presenta con ambiguità ineliminabili. Habermas affronta il tema della difficile 'autorealizzazione del soggetto sensibile' attraverso la 'letteratura professionale secolarizzata' di J.J. Rousseau e gli scritti di 'dialettica dell'esistenza' di S. Kierkegaard.²⁷⁴ Ciò che permette di accomunare la riflessione di questi pensatori sarebbe proprio il loro interesse per la formazione di un'esistenza singola 'conciliata' in sé e con il mondo, che oltrepassi le diffi-

²⁷⁰ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH II*, cit., p. 1064-1065.

²⁷¹ «i settimanali d'argomento morale che dilagano in tutta Europa, colgono quel gusto che innalza il mediocre *Pamela* a bestseller del secolo. Essi scaturiscono già da quelle esigenze di un pubblico borghese di lettori che potranno trovare, più tardi, il loro genuino appagamento nelle forme letterarie del dramma borghese e del romanzo psicologico. Le esperienze, attraverso le quali un pubblico che tematizza *appassionamene* se stesso nel pubblico argomentare dei privati tra loro persegue una comprensione chiarificante, sgorgano infatti dalla fonte di una specifica *soggettività*, la cui origine, in senso letterale, è la *sfera della piccola famiglia patriarcale*» [J. Habermas, tr. it. *Strutture sociali della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., p. 60].

²⁷² T. Parsons, *Action Theory and the Human Condition*, New York, Free Press 1978.

²⁷³ E. Durkheim, tr. it. *La divisione del lavoro sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1977.

²⁷⁴ J. Habermas, tr. it. *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *NMD*, cit., pp. 153, 159-167, 180; Id., tr. it. *Individuazione tramite socializzazione*, in Id., *NMD*, cit., pp. 163, 191-203; Id., tr. it. *Astenzione giustificata. Esistono risposte postmetafisiche alla domanda sulla vita giusta*, cit., pp. 9-16.

coltà che gravano sui concetti di 'sogettività' e 'autoriferimento'. Il tema dell' 'io' come quella 'persona' a cui è 'imputabile' la 'struttura del poter-essere-se-stessi' e che si fa carico in modo responsabile della 'continuità di una biografia' è, a giudizio di Habermas, il fulcro della loro opera filosofica. La riflessione che prende forma esemplarmente nelle *Rêverie* di J.J. Rousseau²⁷⁵ e nel *Diario di un seduttore* di S. Kierkegaard²⁷⁶ è il portato in cui si esprime questo genere di introspezione destinato a modificare l'atteggiamento dell'individuo nei confronti della propria esistenza e dei modelli tramandati.²⁷⁷

Rousseau e Kierkegaard, peraltro, hanno reso nel genere dell'autobiografia la trama di un vissuto personale accessibile pubblicamente che misura l'insieme delle asserzioni espressive sull' 'autenticità dell'auto-presentazione':

«Il genere letterario dell'epistolario, della confessione, del diario, dell'autobiografia, del romanzo di formazione e dell'autoriflessione proposta in modo didattico, di cui si servono privilegiatamente scrittori come Rousseau e Kierkegaard, attesta il mutato modo illocutivo: non si tratta di *resoconti* e di constatazioni nella prospettiva di un osservatore, ma neppure di *auto-osservazioni*, bensì di interessate *autopresentazioni* con cui viene giustificata una complessa pretesa nei confronti di seconde persone; la pretesa a che venga riconosciuta l'insostituibile identità di un Io che viene a presentarsi nella consapevole conduzione della propria vita».²⁷⁸

Entrambi hanno sollevato l'importanza dell' 'autenticità' nella formazione e nella continuità dell' 'io' e la dipendenza di tale pretesa dal giudizio altrui. Come nell' 'agire drammaturgico', la manifestazione delle proprie esperienze vissute da parte dei due scrittori è anche in funzione del loro pubblico:

«la circostanza per cui Rousseau e Kierkegaard rimasero tanto dipendenti dalla presa di posizione del loro pubblico, rinviano oltre le ragioni contingenti specifiche che riguardano le loro persone. È molto semplice mostrare a livello fenomenologico il fatto che strutture di *identità non minacciate*, se vogliono in qualche misura essere sicure, debbono essere ancorate in rapporti di riconoscimento intersoggettivo. [...] Nessuno può disporre della propria identità come possesso».²⁷⁹

²⁷⁵ J.J. Rousseau, tr. it. *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, Milano, Rizzoli, 1979.

²⁷⁶ S. Kierkegaard, tr. it. *Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Milano, Mondadori, 1956.

²⁷⁷ «al posto delle direttive esemplari per una vita virtuosa, al posto di una condotta di vita realizzata a imitazione di modelli raccomandati, si fa strada l'esigenza astratta di un'appropriatezza consapevole e autocritica, vale a dire l'esigenza di assumere responsabilmente la propria personale storia di vita in tutta la sua insostituibilità e contingenza. L'interiorità radicalizzata viene ad accollarsi il compito di un autochiarimento che vede intrecciarsi insieme *autoconoscenza e decisione esistenziale*» [J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH I*, cit., p. 695].

²⁷⁸ J. Habermas, tr. it. *Individuazione tramite socializzazione*, in Id., *NMD*, cit., p. 202.

Se grandi filosofi hanno posto il problema di una visione del mondo moderna che assuma come perno teoretico, morale ed estetico il soggetto singolo, sono stati soprattutto gli scrittori ad aver ‘drammatizzato’ nelle loro opere il tema del distinguersi ‘dagli-altri’ e il riconoscimento di questo distinguersi ‘degli-altri’ – un’altra maniera di indicare la relazione dialettica tra l’individuo e la società.²⁸⁰ Il *Leitmotiv* è comune a larga parte della letteratura borghese e su tale traccia si inserisce, sin dall’inizio, l’originale ‘*anti-bildungsroman*’ di K. Ph. Moritz, *Anton Reiser. Un romanzo psicologico* (1785-90).²⁸¹ Tutte le certezze di ordine familiare, lavorativo, religioso si sgretolano di fronte alla forza oggettiva delle contingenze biografiche facendo andare in pezzi la facciata convenzionale del quadro normativo del suo ambiente di vita sociale. E allo spaesamento nei confronti delle comunità di appartenenza e di riferimento, segue la dissociazione tra l’immaginazione e la realtà e le vie di fuga che il protagonista segue, attraverso il rifugio privatistico nelle amicizie, nella natura e nell’arte.²⁸² Le ‘malattie dell’anima’ diventano l’oggetto principale della riflessione del Moritz psicologo e letterato, con *Anton Reiser* perennemente in bilico tra conformismo e devianza, tra partecipazione e isolamento. Ma anche laddove la soggettività e la socialità nelle relazioni familiari, di amicizia e comunitarie sono meno problematiche la ‘cultura dei sentimenti’ e la ‘vita privata’ in cui il singolo ricerca le ‘aspettative di felicità’ assorbono pur sempre le rappresentazioni letterarie. In questa trattazione della ‘sfera privata’, a volte apologetica altre volte critica, secondo Habermas, si esprime la censura delle pressioni del ‘mondo esteriore’ sul ‘mondo interiore’. A tale riguardo, egli menziona le ricerche condotte da L. Löwenthal²⁸³ sulla letteratura dei drammi e dei romanzi del XIX secolo, in cui si intendeva dimostrare, a dispetto della pretesa intimità, come le coazioni dell’economica e della politica fossero penetrate nella struttura profonda delle personalità individuali, agendo sulle dipendenze familiari della sfera privata.²⁸⁴

²⁷⁹ *Ivi*, p. 205.

²⁸⁰ E. De Angelis, *Ritratto di Lettere della Magna*, Pisa, Jacques e i suoi quaderni, 2003, pp. 195-228.

²⁸¹ K. Ph. Moritz, tr. it. *Anton Reiser. Romanzo psicologico*, Pisa, Jacques e i suoi quaderni, 1996.

²⁸² K. Ph. Moritz, tr. it. *Scritti di Estetica*, Palermo, Aesthetica edizioni, 1990; E. Craveri Croce, *Poeti e scrittori tedeschi dell'ultimo settecento*, Bari, Laterza, 1951; E. Costadura, *Genesi e crisi del neoclassico. Saggio su Karl Philipp Moritz*, Pisa, Edizioni ETS, 1994; A. Costazza, *Il dilettante inesistente. Anton Reiser tra psicologia ed estetica*, in D. Mugnolo (a cura di), *Cultura tedesca. Romanzo*, Roma, 2002, pp. 67-84; F. Ratti – L. Corchia, *Esercizi di sociologia della letteratura. Itinerari della ricerca di sé nella letteratura autobiografica tedesca di fine '700: Anton Reiser (1785-90) di Karl Philipp Moritz*, Pisa, Edizioni PLUS, 2009, in corso di pubblicazione.

²⁸³ L. Löwenthal, *Gesammelte Schriften. Vol. II. Das bürgerliche Bewußtsein in der Literatur*, Frankfurt a.M., 1981.

c) In opposizione alla ‘mediatizzazione’ della sfera privata da parte dei ‘sotto-sistemi’ sociali, economici e politici, con la modernizzazione si affermarono, secondo Habermas, nella sfera letteraria dei ‘valori estetici’ che le ‘avanguardie’ assunsero come ‘centro focale’ di ‘redenzioni intra-mondane’.

Attraverso una rilettura de *La teoria estetica* (1970)²⁸⁵ di T.W. Adorno, brevemente esposta nella *TKH*²⁸⁶, egli indica con il termine ‘avanguardia artistica’ ogni fenomeno estetico che faccia dei ‘processi e i mezzi della produzione artistica’ il medesimo tema della rappresentazione letteraria, figurativa o musicale e della critica: «I progressi nella sfera dell’arte autonoma mirano all’elaborazione sempre più radicale e più pura, vale a dire purificata da commistioni teoretiche e morali, di esperienze estetiche fondamentali. L’avanguardia ha però raggiunto questo accrescimento di valore anche attraverso il fatto che le tecniche artistiche sono diventate riflessive: l’accresciuta razionalità strumentale di un’arte, che rende trasparenti i propri processi di produzione, entra qui al servizio dell’*accrescimento* del valore artistico».²⁸⁷

Habermas esemplifica bene questa ‘riflessività sugli strumenti’ rispetto all’oggetto menzionando appena gli scritti di Ch. Baudelaire, W. Benjamin e delle avanguardie surrealiste: la rilevanza autonoma che assunse il *medium* espressivo giustificava l’idea di arte che si pone come fine a se stessa. Sebbene egli abbozzi il problema del nesso tra tecnica artistica e valore estetico, sostenendo che l’impiego di una specifica tecnica, per quanto migliore, non aumenta necessariamente il valore dell’opera²⁸⁸, l’interesse del nostro Autore si rivolge alla definizione e alla diffusione di ‘stili di vita’ alternativi al ‘modello familistico-professionale’ a partire dalla penetrazione dei valori estetici. Al di là delle innovazioni nelle realizzazioni, le quali possono essere ricomprese nella sfera della ‘razionalità strumentale’, sul piano della ‘razionalità estetico-pratica, l’‘accrescimento di valore’ nell’arte concerne l’‘interpretazione autentica dei sentimenti’: «l’arte moderna ha una tendenza paragonabile alla *problematizzazione del dominio della soggettività*: il mondo delle esperienze di vita vissuta viene estetizzato, cioè reso-libero (*freigesetzt*) dalla routine delle percezioni della quotidianità e dalle convenzioni dell’agire di tutti i giorni».²⁸⁹

²⁸⁴ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH II*, cit., p. 1064-1065.

²⁸⁵ Th.W. Adorno, tr. it. *La teoria estetica*, Torino, Einaudi, 1975; Cfr. P. Pellegrino, *Teoria critica e teoria estetica in Th. W. Adorno*, Lecce, Argo, 1996; S. Müller-Doohm, tr. it. *Theodor W. Adorno. Biografia intellettuale*, Roma, Carocci, 2003; S. Petrucciani, *Introduzione a Adorno*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

²⁸⁶ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 249-250; Id., tr. it. *Da Lukács ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 510-515.

²⁸⁷ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 270.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 249.

²⁸⁹ J. Habermas, tr. it. *Che cosa rende razionale una forma di vita?*, in Id., *ED*, p. 35.

Nella misura in cui l'etica professionale cessa di imprimere il marchio alla condotta metodico-razionale della propria vita privata nei ceti borghesi, si affermano gli stili di vita estetico-edonistici dei cosiddetti 'gaudenti senza cuore'. Con tale espressione, Weber aveva identificato quelle correnti culturali che di fronte alla pressione crescente del 'razionalismo teorico e pratico' trovano un contrappeso compensativo nell'arte. L'abbandono alla 'dimensione estetica' così come il 'potenziamento di esperienze erotiche' di una 'soggettività sensibile' diventano il centro di un modo di essere di un'umanità gaudente' immersa nella 'sfera extra-quotidiana' dell' 'esperienza estetica', dell' 'arte *bohème*', dell' 'amore sessuale' e di un 'erotismo che può essere elevato sino all'estasi orgiastica oppure all'ossessione patologica'. Uno stile di vita che promette la 'redenzione intramondana' e 'compensa' le frustrazioni imposte dalla 'condotta metodico-razionale' tipica «dell'umanità professionalizzata istauratasi nel sapere scientifico, nell'economia e nello Stato».²⁹⁰ L'autonomizzazione dell' 'arte formale' nelle avanguardie artistiche si oppone al largo 'pubblico borghese' che cerca nell'opera i segni di una 'bella apparenza' in cui riconoscere l'unicità e il valore della propria condizione di vita.²⁹¹

Seguendo l'interpretazione che Benjamin offre dell'idea baudelaireiana dell'esperienza estetica²⁹², Habermas ricorda il piacere di stupire senza mai essere stupito del *dandy*, il diletto per il fuggevole, la moda e la provocazione per meglio evidenziare il significato unico ed eterno della bellezza artistica:

«Baudelaire pone tra virgolette la parola modernità; egli è consapevole dell'uso nuovo, terminologicamente arbitrario di questa parola, per via del quale l'opera d'arte autentica è radicalmente legata al momento della sua nascita; proprio perché si consuma nell'attualità, essa può arretrare il flusso uniforme delle banalità, violare la normalità e soddisfare per l'istante di una fuggevole connessione fra l'eterno e l'attuale, l'imperitura esigenza di bellezza. La bellezza eterna si svela soltanto nel travestimento del costume temporale – una caratteristica che più tardi Benjamin rivestirà con l'espressione dell'immagine dialettica. L'opera d'arte moderna sta sotto il segno dell'unificazione fra l'autentico e l'effimero. Questo carattere di presente fonda anche l'affinità dell'arte con la moda, col nuovo, con

²⁹⁰ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 343.

²⁹¹ «Nella *bohème*, che in un primo tempo si stabilì a Parigi quale capitale del diciannovesimo secolo, si incarnava una pretesa critica che nell'aura dell'opera d'arte borghese si era ancora manifestata in modo non polemico: l'*alter ego* del possessore di merci, l'uomo in cui il borghese un tempo si poteva imbatte nella contemplazione solitaria dell'opera d'arte, si è presto scisso da lui e gli si è posto di fronte, sotto forma di avanguardia artistica, come potenza ostile, nel migliore dei casi come seduttore. Mentre un tempo nel bello artistico la borghesia poteva vivere anzitutto i propri ideali e la realizzazione, per quanto fittizia, della promessa di felicità che nella vita quotidiana era solo sospesa, nell'arte radicalizzata ha presto dovuto riconoscere la negazione della pratica sociale più che la sua integrazione. Nell'aura dell'opera d'arte borghese, ossia nella caduta della cosa sacra ormai diventata profana e matura per il museo, dal livello del culto, si rispecchiava la fede nella realtà della *bella apparenza*. Insieme all'aura svanisce anche questa fede» [J. Habermas, tr. it. *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., pp. 94-95].

²⁹² W. Benjamin, tr. it. *Opere complete. Vol. IX - I 'passages' di Parigi*, Torino, Einaudi, 2000.

l'ottica dello *flâneur*, del genio e del bambino, ai quali manca la difesa che contro le eccitazioni offrono i modi convenzionali della percezione, e che perciò sono esposti senza alcuna protezione agli attacchi della bellezza, degli stimoli trascendenti nascosti in ciò che vi è di più quotidiano. Il ruolo del dandy consiste allora nel rovesciare con fare *blasé* in offensiva questo tipo di *extraquotidianità subita*, esibendola con mezzi provocatori». ²⁹³

All'insegna del motto '*l'art pour l'art*', l'autonomizzazione dell'arte è spinta alle estreme conseguenze nella radicale 'dissoluzione dell'arte nella vita' ²⁹⁴. Nella critica estetica come critica *tout court* prende forma la denuncia di un'arte che «non esprime le promesse, bensì i sacrifici, fatti una volta per tutte, della *razionalizzazione borghese* – le esperienze schiettamente incompatibili e la realizzazione esoterica di gratificazioni rinviate, ma appunto solo rinviate. L'*arte moderna* è l'involucro in cui si è preparata la trasformazione dell'arte borghese in controcultura. Il surrealismo è poi *testimonianza* del momento storico in cui l'*arte moderna* distrugge programmaticamente il velo dell'apparenza non più bella, per passare nella vita in forma desublimata». ²⁹⁵

d) Habermas riassume il 'contenuto normativo del Moderno' nei concetti di 'autocoscienza', di 'autodeterminazione' e di 'autorealizzazione' con cui si esprime il 'rapporto riflesso' che ogni 'ego' istituisce 'verso se stesso'. Nella riflessione sui 'tre soggetti' – epistemico, pratico ed espressivo – così tipica del romanticismo tedesco, si afferma l'idea che il 'valore dell'arte' risiede nel 'dischiudere un'esperienza autentica del mondo' a partire dall'affermazione di una 'soggettività vissuta in modo radicalmente espressivo'. ²⁹⁶

Questa interpretazione del romanticismo come indirizzo culturale caratterizzato dall' 'esaltazione del sentimento' risale agli stessi romantici: «L'arte moderna rivela la sua essenza nel Romanticismo; forma e contenuto dell'*arte romantica* sono determinati dalla interiorità assoluta. L'ironia divina, portata al concetto da Friedrich Schlegel, rispecchia l'esperienza che fa di sé un io decentrato, *per il quale tutti i vincoli sono infranti, e che può vivere soltanto nella beatitudine del godimento di se stesso. L'autorealizzazione espressiva* diviene il principio di un'arte che si presenta come *forma di vita*». ²⁹⁷

La 'genesì dell'anima moderna dell'estetica' – come scriveva A.G. Baumgarten (1735) – si colloca nell'orizzonte del romanticismo e dell'idealismo

²⁹³ J. Habermas, tr. it. *La coscienza temporale della modernità e la sua esigenza di rendersi conto di se stessa*, in Id., *PDM*, cit., p. 10.

²⁹⁴ J. Habermas, tr. it. *Excursus sulle Lettere sull'educazione estetica dell'uomo di Schiller*, in Id., *PDM*, cit., p. 50.

²⁹⁵ J. Habermas, tr. it. *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 95.

²⁹⁶ J. Habermas, tr. it. *La metafisica dopo Kant*, in Id., *NMD*, cit., p. 16.

²⁹⁷ J. Habermas, tr. it. *La coscienza temporale della modernità e la sua esigenza di rendersi conto di se stessa*, in Id., *PDM*, cit., p. 19.

tedesco lungo l'asse che da Kant e Schiller giunge al giovane Hegel avendo come centro e la filosofia di Schelling e il 'Gruppo di Jena' attorno alla rivista *Äthenaeum* (1798) fondata dai fratelli Schlegel e a cui partecipava Novalis.²⁹⁸ In questa parabola la filosofia dell'arte fu innalzata a una 'verità' profonda e nascosta alla 'ragione'. Anche se, retrospettivamente, proprio per quella smisurata pretesa fu 'condannata al tramonto' a favore di una dottrina estetica più mondana da esercitare sulla 'bellezza' e sul 'gusto' delle opere d'arte. Ciò che ci interessa nella 'razionalizzazione espressiva' realizzata nell'estetica tedesca è, però, il tema di un'educazione estetica dell'uomo' tematizzato da F. Schiller (1795)²⁹⁹ che riesca a conciliare la 'realizzazione autentica' dei vissuti soggettivi con il mondo naturale e socio-culturale in cui si compie l'esistenza.

Habermas segnala la 'discontinuità romantica' verso il disprezzo non curanza del 'sentimento' nelle concezioni 'classiche' dell'arte. Nel romanticismo esso acquista un valore preminente e diviene la categoria spirituale – l' 'organo' – più adatto a penetrare l'essenza della vita e del mondo. L' 'esaltazione del sentimento', parallelamente al 'culto dell'arte' – la 'sapienza del mondo' –, da un lato, coincide con la problematica esperienza della modernità aperta dalla rivoluzione francese e dalle campagne napoleoniche, dall'altro, prosegue con i mezzi propri dell' 'estetica della creazione' la meditazione sulle regole del fenomeno artistico, espressa come rilevava Jauss³⁰⁰, nell'antitesi schilleriana fra la 'poesia ingenua' e la 'poesia sentimentale':

«nella disputa sull'esemplarità dell'arte classica era giunto alla coscienza in Germania, come già prima in Francia, il problema dell'autofondazione della modernità. H. R. Jauss ha mostrato come Friedrich Schlegel e Friedrich Schiller, nei lavori *Über das Studium der griechischen Philosophie* (1797) e *Über naive und sentimentale Dichtung* (1796) abbiano attualizzato la problematica della *Querelle francese*, messo in rilievo il carattere particolare della poesia moderna, e preso posizione sul dilemma che si presentò quando si dovettero cercare di mettere d'accordo l'esemplarità dell'arte antica riconosciuta dai classici con la superiorità della modernità. [...] All'imitazione della natura, essi contrappongono l'arte moderna come atto della libertà e della riflessione».³⁰¹

Dalla teoria dell'argomentazione era emerso che la forma di sapere tipica della 'critica estetica' rispetto ai discorsi cognitivi e ai discorsi morali è orientata dall'idea di un risveglio e di un rinnovamento di esperienze autentiche.³⁰²

²⁹⁸ J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schelling Denken*, Bonn, Bouveir, 1954; Id., tr. it. *Dall'idealismo al materialismo: l'idea schellinghiana di una contrazione di Dio e le sue conseguenze per la filosofia della storia*, in Id., *TuP*, cit., pp. 231-300.

²⁹⁹ F. Schiller, tr. it. *Lettere sull'educazione estetica e altri scritti*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.

³⁰⁰ H.R. Jauss, *Schlegels und Schillers Replik*, in Id., *Literatur als Provokation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, pp. 67 ss.

³⁰¹ J. Habermas, tr. it. *Il concetto hegeliano della modernità*, in Id., *PDM*, cit., p. 35-36.

³⁰² J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 269.

I romantici concepivano la stessa ‘figura dell’artista’ in modo ‘rivelativo’, ad esempio come un ‘asceta’ capace di risvegliare con la sua arte umile e preziosa il senso religioso di comunione riposto in tutte le cose (Wackenroder), o un ‘demiurgo’ – il mediatore di umano e di divino (Schlegel); o ancora, un ‘maieuta’ – l’iniziato ai segreti della natura e del vissuto interiore (Novalis). A partire dal romanticismo ‘arte’ e ‘verità’ tendono ad apparire originariamente solidali tanto che l’arte s’impone come una ‘pratica di liberazione della verità’. Ciò che, per un verso, costituisce il limite di una ‘filosofia trascendentale’ che non può individuare un ‘nucleo sostanziale per noi inaccessibile’ nella natura interiore ed esteriore³⁰³ prova, peraltro, a ‘dischiudersi’ nel rapporto estetico nei confronti di un ‘ambiente non oggettivato’, seguendo l’aspirazione sentimentale di F. Schiller per cui ‘il poeta o è natura o la cercherà’. Si perfeziona l’idea dell’intuizione estetica come atto supremo della ragione. La convinzione che l’arte debba ‘soppiantare’ la filosofia è comune tanto a coloro che, come F. Schlegel³⁰⁴, credono nell’‘autonomia del bello’ rispetto al ‘vero’ e al ‘giusto’ e rifuggono dagli ‘ornamenti marziali del sistema’ a favore del ‘tempio della nuova poesia’, quanto a coloro che, come F. Schelling, sostengono, invece, la ‘stretta unione’ tra i due saperi e costruiscono un sistema filosofico all’insegna del motto hegeliano: ‘Verità e bontà (sono) affratellate soltanto nella bellezza’.³⁰⁵ Habermas ci suggerisce che questa frase potrebbe servire da motto per il *Sistema dell’idealismo trascendentale* (1800)³⁰⁶:

«Nell’intuizione estetica Schelling trova la soluzione di un enigma: come si possa portare alla coscienza dell’io l’identità di libertà e necessità, di spirito e natura, di attività cosciente e inconscia, in un prodotto da lui stesso creato: ‘Appunto per ciò l’arte è per il filosofo quanto vi ha di più alto, perché essa gli apre quasi il santuario, dove in eterna ed originaria unione arde come in una fiamma quello che nella natura e nella storia è separato, e quello che nella vita e nell’azione, come nel pensiero, deve fuggirsi eternamente’ [...] Nelle condizioni moderne di una riflessione spinta fino all’estremo, l’arte, e non la filosofia, custodisce la fiamma di quell’assoluta identità, che si era accesa un tempo nei culti solenni delle comunità di *fede religiose*».³⁰⁷

La vita dedicata all’arte è l’unica esistenza degna di essere vissuta e l’esperienza artistica è, dunque, presentata come la fonte e il modello delle altre.

Habermas ricorda, poi, l’ideale romantico di un ‘mondo riconciliato’, a ri-

³⁰³ J. Habermas, tr. it. *La metacritica di Marx a Hegel: la sintesi mediante il lavoro sociale*, in Id., *Et*, cit., p. 35.

³⁰⁴ F. Schlegel, *Kritische Ausgabe. Vol II*, Zürich, Ed. Hans Eichner, 1967, p. 317.

³⁰⁵ G.W.F. Hegel, *Suhrkamp-Werkausgabe. Vol. I*, Frankfurt a.M., 1971, p. 235.

³⁰⁶ F.W.J. Schelling, tr. it. *Sistema dell’idealismo trascendentale*, Bari, Laterza, 1926, p. 317.

³⁰⁷ J. Habermas, tr. it. *L’entrata nel post-moderno: Nietzsche quale piattaforma girevole*, in Id., *PDM*, cit., p. 92.

prova della presenza di ‘contenuti utopici’ nella tradizione estetica tedesca.³⁰⁸

Nell'*Excursus sulle Lettere sull'educazione estetica dell'uomo di Schiller*, si legge che, a partire da Schiller, erano stati teorizzati non solo il ‘primato dell'estetica’ ma anche i termini di un programmatico tentativo di una ‘critica estetica’ della ‘modernità scissa in sé’ che assegna all'arte il ruolo rivoluzionario di tramite nell'educazione del genere umano verso la libertà politica dello ‘Stato estetico del futuro’. Questa nuova pedagogia non è rivolta soltanto ai singoli individui ma al popolo intero. In contrasto con l'‘isolamento’ e la ‘massificazione’ della società civile borghese, Schiller definisce la forma ideale dell'identità collettiva con l'idea romantica del giusto equilibrio fra ‘estraniazione’ e ‘fusione’.³⁰⁹ L'‘utopia estetica’ di Schiller non punta all'‘estetizzazione’ delle condizioni di vita ma al rivoluzionamento dei ‘rapporti d'intesa’ rispetto al ‘lavoro estraniato’ e alla ‘burocrazia’ della società borghese: «La meccanica dell'ingranaggio di un complicato orologio serve da modello tanto per il processo economico reificato, che separa il consumo dal lavoro, il mezzo dal fine, la fatica dalla ricompensa, quanto per l'apparato statale autonomizzato, che estranea da sé i cittadini e li sussume sotto fredde leggi».³¹⁰ Per Schiller il ruolo civico e politico dell'arte consiste nel ‘conferire un carattere socievole’, nel portare ‘armonia nella società’ scissa tra ‘stato naturalmente dinamico’ e ‘stato razionalmente etico’. Il carattere sociale del bello e del gusto – l'effetto catalizzatore – si pone come controforza anche nei confronti delle astrazioni della morale razionale e della scienza sperimentale. La società esteticamente riconciliata deve costruire una nuova ‘struttura comunicativa’.³¹¹

Anche Moritz condivide la critica al privatismo della società borghese nelle condizioni del lavoro estraniato e burocratico e alla massificazione della condizione urbana che priva il soggetto della possibilità di ritrovar se stesso. Ma rispetto al programma di Schiller, Moritz sembra arrestarsi sul piano impolitico dell'estetizzazione delle forme di vita. Se egli partecipa di quel ‘primato dell'estetica’ così tipico della filosofia romantica, peraltro, Moritz non giungerà mai alla convinzione che ispirava a Francoforte Hölderlin, Schelling e – sino allo scritto sulla *Differenza* (1801)³¹² – il giovane Hegel, secondo cui una nuova ‘mitopoietica’ assicurerà la ‘riconciliazione futura’ perché l'arte

³⁰⁸ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 339

³⁰⁹ «Quegli uomini che come i trogloditi si nascondono nelle caverne sono privati, nel loro modo di vita privatistico, delle relazioni con la società, concepita come qualcosa di oggettivo posto fuori di essi; mentre a quegli altri uomini che come i nomadi si spostano in grandi masse, nella loro esistenza estraniata manca, la possibilità di ritrovarsi con se stessi» [J. Habermas, tr. it. *Excursus sulle Lettere sull'educazione estetica dell'uomo di Schiller*, in Id., *PDM*, cit., p. 50].

³¹⁰ *Ivi*, p. 47.

³¹¹ *Ivi*, p. 49.

³¹² G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e di Schelling* in Id., *Primi scritti critici*, Milano, Mursia, 1971, pp. 1-114

è la 'potenza unificatrice' che fa riconoscere la propria 'rinnegata natura'.

Habermas rammenta che in quella 'promessa di autenticità' che l'esperienza estetica annuncia, nella visione della filosofia romantica della natura, si rinnova, oramai spenta, la sacralizzazione dell'appartenenza a un passato perduto:

«La *totalità etica*, che non reprime nessuna forza e rende possibile l'eguale formazione di tutte le forze, sarà ispirata da una religione fondata poeticamente. La sensibilità di questa mitopoiesia può allora coinvolgere in eguale misura il popolo e i filosofi. Questo programma ricorda le idee espresse da Schiller nel 1795 sull'*educazione estetica dell'uomo*; guida Schelling nell'elaborazione del suo *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800; e anima fino alla fine il pensiero di Hölderlin. Hegel invece incomincia ben presto a dubitare dell'utopia estetica».³¹³

Unicamente l'arte entra in comunicazione con le fonti arcaiche dell'integrazione che nella società civile moderna 'scissa in sé' e 'disincantata' si sono inaridite. L'attesa di una nuova mitologia che elegge la poesia quale '*maestra dell'umanità*' – come auspicato nell'*Ältestes Systemprogramm* (1796-97) di Hegel³¹⁴ e rivendicato da F. Schelling e da F. Schlegel³¹⁵ –, anticipa l'idea di R. Wagner e del giovane F. Nietzsche (1871)³¹⁶, da quest'ultimo radicalizzata. Soltanto la 'potenza sovrastorica' di un'arte che installa il 'popolo stesso come l'artista del futuro' e si 'consuma nell'attualità' può apportare la salvezza per 'l'angustia, l'intima miseria degli uomini moderni':

«Già qui si trova un motivo che in seguito sarà messo in rilievo da Wagner e da Nietzsche: l'arte deve riconquistare, nelle forme di una *mitologia rinnovata*, il carattere di una istituzione pubblica, e dispiegare la forza per rigenerare la *totalità etica del popolo*. Nello stesso senso alla fine del *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Schelling afferma che la nuova mitologia *non può essere l'invenzione di un singolo poeta, bensì di una nuova stirpe, che quasi rappresenti un solo poeta*. Analogamente F. Schlegel nel suo *Discorso sulla mitologia*: '*Alla nostra poesia manca un punto centrale, quale lo era la mitologia per gli antichi, e tutto ciò che vi è di essenziale, in cui l'arte poetica moderna è inferiore all'antica, può riassumersi in queste parole: noi non abbiamo nessuna mitologia. Ma [...] siamo vicini ad acquisirne una [...]*' Entrambe queste pubblicazioni nascono del resto nell'anno 1800, e non fanno che tessere in diverse varianti l'idea di una nuova mitologia».³¹⁷

³¹³ J. Habermas, tr. it. *Il concetto hegeliano della modernità*, in Id., *PDM*, cit., p. 33.

³¹⁴ Cfr. R. Bubner (a cura di), *Ältestes Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bonn, 1973.

³¹⁵ R. Wagner, *Sämtliche Schriften und Dichtungen. Vol X*, Leipzig, E.W. Fritzsche, 1976.

³¹⁶ F. Nietzsche, tr. it. *La nascita della tragedia*, Roma-Bari, Laterza, 1982.

³¹⁷ J. Habermas, tr. it. *L'entrata nel post-moderno: Nietzsche quale piattaforma girevole*, in Id., *PDM*, cit., pp. 91-92.

Sulla scorta degli studi di K.H. Bohrer (1983)³¹⁸, Habermas riferisce come il ‘nuovo messianismo’ di Schlegel si fonda sul ‘dono divinatorio della poesia’ che apre la porta al ‘mondo delle potenze originarie mitiche’. È nel tentativo non di ‘accomiatarsi ma di ‘ringiovanire’, come rileva M. Frank (1982)³¹⁹, che va collocata la rivalutazione romantica della figura di Dioniso, il ‘dio dell’ebbrezza’ e delle metamorfosi ma anche il ‘dio del lontano esilio’.³²⁰

e) Habermas sottolinea il ‘basso grado di influenza’ delle ‘instabili contro-culture intellettuali’ che si costituiscono intorno all’impresa artistica o ai circoli e cenacoli dei cultori delle lettere. Questi non sono stati in grado di produrre modelli di vita improntati al sapere estetico adeguati alla società avanzata. Tuttavia, la tensione verso una ‘nuova mitologia’ e la visione elitaria del sapere hanno plasmato a fondo l’autorappresentazione della ‘*Kultur*’ tedesca. In Germania la critica estetica è maturata all’interno di tradizioni filosofiche che le attribuiscono non solo lo specifico compito di esercitare un giudizio sull’arte e sul bello ma di esprimere una ‘metafisica moderna del soggetto’. Pur nell’autonomia delle forme artistiche, sin dall’800, si cercò di ‘riassorbire’ la ‘ragione estetica’ all’interno della filosofia dello spirito al fine di attribuirle il compito di risolvere uno dei *topoi* più ricorrenti della cultura tedesca, ossia il problema di restituire alla ‘nazione’ una rinnovata identità collettiva.

Habermas ha sempre criticato la presenza nell’alta cultura tedesca di una ‘miscela di intelligenza e autismo’ esemplificata dalla tragica vicenda delle ‘scienze dello spirito’, in particolare dell’estetica. In Germania, sin dal romanticismo, si è realizzato un rapporto ambiguo tra una ‘nazione in ritardo’ e una *Kultur* che aveva cominciato a riscrivere la propria storia. Già nel 1782,

³¹⁸ K.H. Bohrer, *Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie*, in Id., *Mythos und Moderne*, Frankfurt a.M., 1983, Suhrkamp, pp. 52 ss.

³¹⁹ M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.

³²⁰ «Il culto di Dioniso poteva riuscire attraente per un’epoca illuministica che sta perdendo la fiducia in se stessa, perché, nella Grecia di Euripide e della critica sofistica, aveva mantenuto vive antiche tradizioni religiose. Ma il motivo decisivo è indicato da M. Frank nella circostanza che, come *dio veniente*, Dioniso poteva attirare su di sé *speranze di redenzione*. Zeus aveva generato con una donna mortale, Semele, Dioniso, che viene perseguitato da Hera, la sposa di Zeus, con la sua ira divina, e gettò infine nella follia. Da allora Dioniso continua a vagare per il Nordafrica e l’Asia minore insieme ad una selvaggia schiera di Satiri e di Baccanti, un *dio straniero*, come dice Hölderlin, che precipita l’Occidente nella *notte degli dei*, e lascia dietro di sé soltanto i doni dell’ebbrezza. Ma un giorno, rinato attraverso i misteri e liberato dalla follia, Dioniso dovrà ritornare. Da tutti gli altri dèi greci egli si distingue appunto come il *dio assente*, il cui ritorno è ancora da là da venire. [...] Perciò Hölderlin associa al mito di Dioniso quella peculiare forma di esegesi storica che poteva incoraggiare un’aspettazione messianica, e che è rimasta attiva fino ad Heidegger» [J. Habermas, tr. it. *L’entrata nel post-moderno: Nietzsche quale piattaforma girevole*, in Id., *PDM*, cit., pp. 94-95].

fu pubblicato, in edizione speciale per le truppe tedesche impegnate sul fronte francese, il *Nibelungenlied*. Un testo che Schlegel indicava come l' 'Iliade tedesca', per la sua funzione di educazione popolare. Il 'sentimento nazionale' si alimentò di questi 'ritrovamenti', per lo più falsi, in cui si celebravano gli eroismi del 'popolo antico'. Tuttavia, era altrettanto presente il dubbio, come denunciava H. Heine, che quei 'canti' così lontani dall'*habitus* del 'popolo vero' rimanessero una 'morta versificazione' e che la 'nazione tedesca' fosse condannata a restare 'manoscritta'. Nel nome dell'unità nazionale e della 'missione redentrice' della Prussia, dopo il '48, non tardò la nuova alleanza tra gli *junker* e i germanisti. Finché sotto l'impero di Guglielmo II, la cultura letteraria tedesca finì per mettere in scena la santità della guerra e della razza.³²¹

Nella storia culturale della Germania vi è una sorta di 'sfasamento storico'. F.K. Ringer (1969)³²² ha documentato come essa sia segnata dalla pretesa di 'conciliare' le 'forze della rivoluzione' e le 'forze della restaurazione' attraverso una 'redenzione impolitica' e 'pseudoreligiosa' dello 'spirito del popolo'. Mentre la struttura socio-economica del paese diventava industriale ed urbana, nei ceti aristocratici e intellettuali si nutriva questa attesa nel più completo distacco spirituale dall' 'epoca delle macchine e della massa'.³²³ Questa 'non-contemporaneità' è tematizzata dalla 'teoria dello sviluppo capitalistico arretrato' di Lukács (1955)³²⁴, dalla 'teoria della nazione ritardata' di H. Plessner (1959)³²⁵ e dalla 'teoria della modernità posposta' di R. Dahrendorf (1965)³²⁶.

Habermas ricorda che, ancora nel '900, gran parte della *Kultur* tedesca ha 'coltivato' la critica dell' Illuminismo e degli ideali della Rivoluzione francese nella presunzione di possedere un accesso privilegiato alla verità nel disprezzo per il sapere comune, le discussioni pubbliche e i compromessi. Tra le due guerre, «la versione pratica di questi pregiudizi fu il *fascismo*».³²⁷ Il 'primato di un' estetica misticheggiante', 'l' opposizione tra *Zivilization* e *Kultur*' e una rappresentazione acuitizzata dell' 'ethos germanico' furono aspetti importanti nel sostegno della 'cultura tedesca' alle istituzioni politiche del 'Nuovo Regno'.³²⁸ E rispetto a quel 'connubio', secondo lo studioso tede-

³²¹ Cfr. F. Heer, tr. it. *Germania, ridestati!*, in Id., *Europa madre delle rivoluzioni*, Vol. I, Milano, Mondadori, 1968, pp. 492-606.

³²² F.K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

³²³ J. Habermas, tr. it. *La sociologia nella Repubblica di Weimar*, in Id., *TuK*, cit., p. 200.

³²⁴ G. Lukács, tr. it. *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959.

³²⁵ H. Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Stuttgart, 1959.

³²⁶ R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München, 1965.

³²⁷ J. Habermas, tr. it. *Intervista con Robert Maggiori*, in Id., *La rivoluzione in corso (NR KPS VII)*, Milano, Feltrinelli, 1990, cit., p. 36.

³²⁸ J. Habermas, tr. it. *L'ora del sentimento nazionale*, in Id., *NR KPS VII*, cit., pp. 157-158.

sco, ancor oggi nessuno può attestarsi su una posizione di indifferenza o di 'neutralità innocente'. Contro la 'dolorosa strategia di rimozione' dei padri, Habermas ha costantemente mantenuto un atteggiamento critico nei confronti di quei 'cattivi maestri alla Heidegger' che ebbero un 'influsso ininterrotto sulle università' e nella 'auto-comprensione filosofica' tedesca.³²⁹ È stato un merito di Leonardo Ceppa aver sottolineato quanto sia stato rilevante nella formazione intellettuale e nel retrofondo biografico di Habermas l'avversione «al gesto profetico dei vecchi mandarini tedeschi della *KulturKritik*, al tono oracolare di chi crede di avere in tasca le chiavi della storia del mondo».³³⁰ La Germania ha subito un 'trauma culturale' il cui superamento sul piano collettivo, ancora in corso, sarà possibile non tanto con la 'rimozione delle colpe' ma attraverso l'elaborazione critica e la 'rammemorazione delle vittime'.³³¹

f) Habermas ha sempre dichiarato la propria prossimità a una critica estetica che intende il 'potenziale salvifico dell'arte' nel senso di un'archeologia del sapere³³² o di una 'cultura del ricordo'.³³³ Dalla lettura delle 'illuminazioni profane' di W. Benjamin³³⁴, egli definisce questa disposizione come il «tentativo ermeneutico di recuperare i processi di una natura oggettivata dalla scienza naturale e, quindi, alienata, nella prospettiva, gradualmente ampliata, del nostro *mondo della vita* linguisticamente strutturato, rendendoli compren-

³²⁹ J. Habermas, tr. it. *Intervista con Robert Maggiori*, in Id., *NR KPS VII*, cit., p. 32.

³³⁰ L. Ceppa, *Postfazione*, in J. Habermas, tr. it. *ZMN*, cit., p. 123.

³³¹ J. Habermas, *Die deutschen Mandarine*, in J. Habermas, *PPP*, cit., pp. 239-251; Id., tr. it. *Una sorta di risarcimento danni. Le tendenze apologetiche nella storiografia contemporanea tedesca*, in G. E. Rusconi (a cura di), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 11-32; Id., tr. it. *Storiografia e coscienza storica*, in G.E. Rusconi (a cura di), *Germania: un passato che non passa*, cit., pp. 33-35; Id., *L'uso pubblico della storia*, in G.E. Rusconi (a cura di), *Germania: un passato che non passa*, cit., pp. 98-109; Id., tr. it. *Limiti del neostoricismo*, in Id., *NR KPS VII*, cit., pp. 149-155; Id., tr. it. *Ancora una volta: sull'identità dei tedeschi, un popolo unito di soggetti economici in agitazione*, in Id. *NR KPS.VII.*, cit., pp. 202-221; Id., *Das deutsche Sonderbewusstsein regeneriert sich von Stunde zu Stunde*, in «Frankfurt Rundschau» 12.06.1993; Id., *Die Hypotheken der Adenauerschen Restauration. Interview mit dem 'Kölner Stadtanzeiger'*, in Id., *NBR KPS VIII*, cit., pp. 88-98; Id., tr. it. *L'indice ammonitore. I tedeschi e il loro monumento*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 22-34; Id., tr. fr. *Un référendum pour une Constitution européenne*, in «Le Monde de l'éducation», 3-2001; Id., tr. it. *L'ora del sentimento nazionale*, in Id., *NR KPS VII*, cit., pp. 156-165; Cfr. G.E. Rusconi, *Tra memoria e storiografia*, in Id., *Germania: un passato che non passa*, cit., pp. VII-XLIII; E. De Angelis, *L'idea di nazione. Bilancio di un dibattito*, in «Intersezioni», XVIII, 2, 1998, pp. 333-340.

³³² Cfr. M. Foucault, tr. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano Rizzoli, 1967; Id., tr. it. *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano Rizzoli, 1971; Id., tr. it. *Il discorso, la storia, la verità*, Torino, Einaudi, 2001.

³³³ J. Habermas, tr. it. *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *NMD*, cit., p. 55.

³³⁴ J. Habermas, tr. it. *W. Benjamin. Critica che salva e critica che rende coscienti*, in *KuK*, cit., pp. 233-272; Id., tr. it. *Excursus sulle «Tesi di filosofia della storia» di Walter Benjamin*, in Id., *PDM*, cit., pp. 12-23.

sibili». ³³⁵ L'arte diviene una 'riserva per un soddisfacimento', sia pure virtuale, dei bisogni che oggi sono, in un certo senso, 'diventati illegali'. In particolare, essa si forma nel desiderio di un 'rapporto mimetico con la natura'. ³³⁶

Habermas non pensa che il 'rapporto espressivo' nei confronti della natura produca una sfera di valore istituzionalizzabile nei sistemi di azione. ³³⁷ Nelle società moderne la 'filosofia della natura' non trova spazio per 'ragioni strutturali'. ³³⁸ Tuttavia, tali riflessioni, che richiamano la 'reminiscenza critica nel senso benjaminiano' e il tentativo di Adorno di 'pensare il non-identico', devono poter affinare il senso di giustizia per le 'non-contemporaneità storiche'. ³³⁹

Nella sfera estetica, l'arte può 'salvare' l'esperienza di una 'uguaglianza non livellante' e di una 'comunanza individualizzante'. L'arte assume le 'funzioni di recupero per le vittime della razionalizzazione borghese' disponendo a essere 'solidali con la sofferenza non riparabile delle generazioni passate' di cui non si può rimediare al dolore ma almeno preservare il 'ricordo'. ³⁴⁰

³³⁵ J. Habermas, tr. it. *Da Kant a Hegel. Sulla pragmatica linguistica di Robert Brandom*, in Id., *WuR*, cit., pp. 165-166.

³³⁶ J. Habermas, tr. it. *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 87.

³³⁷ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 807.

³³⁸ «Una resurrezione della natura non è coerentemente pensabile da un punto di vista materialistico, per quanto lo stesso giovane Marx e le menti speculative nella tradizione marxiana (Benjamin, Bloch, Marcuse, Adorno) si sentano attratte da questa eredità della mistica» [J. Habermas, tr. it. *La metacritica di Marx a Hegel: la sintesi mediante il lavoro sociale*, in Id., *EF*³, cit., p. 34].

³³⁹ W. Benjamin, tr. it. *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997; Cfr. R. Ronald, *The Aesthetics of the Critical Theorists: Studies on Benjamin, Adorno, Marcuse, and Habermas*, Lewiston, N.Y., Edwin Mellen Press, 1990; L. Corchia, *Appendice. Teoria sociale e prassi di vita*, in M. Ampola – L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas*, cit., pp. 314-318.

³⁴⁰ J. Habermas, tr. it. *Limiti del neostoricismo (Intervista con Jean Ferry)*, in Id., *NR KPS VII*, cit., p. 155.

Conclusioni

SUL CONTENUTO SOCIOLOGICO DELLA RIFLESSIONE DI HABERMAS

Nel considerare gli scritti di Habermas dal punto di vista selettivo delle analisi che egli ha svolto sui processi culturali, ho cercato di far emergere come la 'logica del concetto' e la 'logica dello sviluppo' siano intrecciate nell' 'approccio ricostruttivo'. Le riflessioni filosofiche, mediate dalla 'storia delle idee' e le ricerche 'genetiche' e 'funzionali' con intento sistematico delle scienze sociali confluiscono in un'unica argomentazione. Vorrei, adesso, evidenziare alcuni aspetti del contributo di Habermas alla sociologia dei processi culturali che non hanno trovato spazio nelle sezioni precedenti. Essi riguardano un'analisi più complessiva relativa alla 'teoria delle formazioni sociali' ma la cui trattazione, credo, le renda più comprensibili. Un 'programma di ricerca' le cui linee essenziali ho cercato di riassumere in uno scritto precedente e che qui posso solo accennare in rapide domande e risposte.¹ Tre sono i punti di vista che ci interessano specificamente per la teoria culturale.

1. Dalla riflessione di Habermas emergono alcune tendenze che disegnano la linea evolutiva del processo di razionalizzazione culturale. Quali sono? Vi è un parallelismo rispetto alla logica di sviluppo delle strutture di coscienza? Per rispondere a tali quesiti occorre considerare che egli esaminato la 'struttura interna' delle tradizioni culturali attraverso l'analisi della 'logica di sviluppo' dei 'concetti fondamentali' delle immagini del mondo e dei saperi specialistici. In tale ambito, avanzando l'ipotesi di una 'omologia' tra il 'livello ontogenetico' e il 'livello filogenetico', Habermas cerca di mostrare la validità generale delle 'ricostruzioni razionali *ex-post*' – in una prospettiva che assume il proprio quadro di riferimento dalla 'teoria degli atti linguistici'. L'approccio pragmatico-linguistico formulato ad uso della 'teoria dell'agire comunicativo' deve consentire, dunque, di 'ordinare in sistema' le 'analisi empiriche' condotte nell'ambito delle scienze sociali, principalmente l'antropologia, la sociologia e la psicologia, lungo la linea di ricerca che Piaget, Freud, Weber e Mead, hanno definito 'decentramento delle prospettive sul mondo'. Si tratterà, qui, di tracciare in alcuni dei '*trend* evolutivi' indicati da Habermas.

2. Quale tipo di rapporto si ipotizza, in secondo luogo, tra i processi di apprendimento espressi dal sapere culturale e incarnati nelle condotte di vita, da un lato, e lo sviluppo delle forme produttive e il mutamento dei rapporti sociali, dall'altro? La risposta a tale domanda non è solo il fulcro del già rile-

¹ L. Corchia, *La ricostruzione dell'evoluzione sociale di Jürgen Habermas*, in «*Il Trimestrale del Laboratorio / The Lab's Quarterly*», Dipartimento di Scienze Sociali, Università di Pisa, 4, 2007.

vante tentativo di *Ricostruzione del materialismo storico*. Ci introduce altresì al problema della presenza nella teoria sociale di Habermas di tre tipi di approcci: le 'ricostruzioni razionali *ex-post*', le spiegazioni 'funzionalistiche' e quelle 'causali'. Quest'ultime indagano i 'fattori esterni' relativi ai problemi funzionali di adattamento e controllo che storicamente le società si trovano ad affrontare e ridimensionano l'idea che la cultura segua unicamente logiche di sviluppo proprie. Sullo sfondo della 'teoria neokantiana dei valori', Habermas raffronta criticamente il concetto weberiano di 'sfere di valore culturali' con quello di 'realizzazione dei valori' al fine stabilire metodologicamente un nesso tra gli aspetti di 'validità' e quelli di 'realtà' – la comprensione-ricostruzione ('dall'interno') e la 'descrizione-spiegazione' ('dall'esterno'). Esaminando, simultaneamente i due aspetti dei 'processi di realizzazione dei valori', la 'teoria dell'evoluzione sociale', introduce la descrizione dei contenuti specifici prodotti e trasmessi da una tradizione culturale, spiegando la 'dinamica di sviluppo' dei diversi sistemi di credenza in relazione alla riproduzione materiale della società. Dall'indagine sui 'fattori esterni' devono arrivare le risposte sui processi che decidono sia della 'dinamica e proporzione' del processo di razionalizzazione sia del tipo di 'selezione' che viene fatta tra i contenuti strutturalmente possibili. Desta interesse, inoltre, il tentativo con cui Habermas ridefinisce il concetto di 'perdita di senso' all'interno del modello di scambio degli elementi del mondo vitale, indicando altresì due 'tendenze secolari' che si rafforzano a vicenda – la 'reificazione indotta sistemicamente' e l' 'impoverimento culturale' – e che minacciano di intaccare le condizioni necessarie alla sua 'riproduzione simbolica'. Con questa riflessione, egli risponde al problema di 'analisi del tempo' di Weber, preservando dallo scetticismo weberiano l'importanza delle due novità prodotte dalla razionalizzazione culturale, l'atteggiamento radicalmente riflessivo nei confronti del sapere tradizionale trasmesso e la differenziazione delle immagini del mondo in autonome sfere di valore culturale. Secondo Habermas, infatti, la compresenza di 'orientamenti naturalistici, pratico-morali ed estetici non produce quel 'politeismo di potenze inconciliabili' tanto temuto da Weber.

3. Le 'sfide evolutive' non coinvolgono solo la società nel suo complesso ma anche le stratificazioni interne dei rapporti sociali. Le tradizioni culturali, infatti, sono espressione di idee, di valori e di bisogni dei gruppi sociali che le creano, elaborano e trasmettono nella sequela delle generazioni. Esse rispondono, quindi, anche alla necessità di 'legittimare culturalmente' gli 'interessi materiali' di una classe, di un ceto o di una *lobby* rispetto agli interessi 'ideali' e 'materiali' di altri gruppi sociali. Vi è nell'opera di Habermas almeno un 'abbozzo' di una 'teoria dello sfruttamento' sui meccanismi che assicurano la 'riproduzione non problematica' di formazioni sociali che storicamente istituzionalizzano la partecipazione differenziata al 'potere politico', la redistribu-

zione diseguale della ‘ricchezza economica’, il riconoscimento selettivo del ‘prestigio sociale’ e della ‘dignità culturale’ delle ‘forme di vita’? A questa domanda rispondono le riflessioni sulle strategie di ‘manipolazione del consenso’ e sulla formazione di ‘concezioni ideologiche del mondo’ – concetti esemplificati dalle ricostruzioni della ‘teoria dell’evoluzione sociale’, e che, qui, vedremo dal punto di vista analitico della ‘teoria dell’azione sociale’.

In sintesi, nella sua opera, la sociologia dei processi culturali si ritrova nelle indagini di dinamica evolutiva sulla ‘dialettica del progresso’ tra ‘tradizioni culturali’ e ‘principi di organizzazione sociale’, nelle riflessioni sull’insorgenza delle ‘patologie’ del sistema culturale – la ‘perdita di senso’ – e sulle conseguenze di tale crisi sulle altre strutture del mondo vitale e nelle indagini sull’autonomia del sapere di fronte alle pressioni del potere economico e politico.

1. Tendenze evolutive nella logica dello sviluppo culturale

Habermas ritiene che vi sia un rapporto di ‘omologia’ tra i concetti fondamentali e i nessi logici ricostruibili nelle forme di sapere culturale e il sistema di orientamenti operante direttamente nelle ‘strutture della coscienza’.² Le strutture della coscienza sono ‘espressioni esemplari di regole generative’ o ‘di capacità generalizzate’ alla base di ogni ‘nuovo processo apprenditivo’. Questo potenziale cognitivo appreso dai singoli e dai gruppi, mano a mano, si sedimenta a ‘livello collettivo’ in una ‘riserva di sapere’ disponibile per far fronte alle sfide della vita nelle sfere della comprensione e dell’azione.³

Le ricerche di Piaget, Kohlberg e altri psicologi sono estese dal piano ontogenetiche dell’apprendimento individuale a quello filogenetiche sull’evoluzione culturale: «Nell’ontogenesi si osservano sequenze di concetti di base e di strutture logiche che sono affini a quelle dell’evoluzione delle immagini del mondo».⁴ Occorre precisare che lo studio del ‘parallelismo’ tra ‘strutture della coscienza e ‘forme del sapere’ è stato condotto presso il Max-Planck-Institut non direttamente da Habermas ma da alcuni colleghi come G. Nunner-Winkler, K. Eder e, in particolare, R. Döbert, il quale «ha per esempio tentato di ricostruire sotto il punto di vista dell’esplicazione, gradualmente condotta, di *concetti base* di teoria dell’azione lo sviluppo delle religioni dal mito primitivo fino alla cosiddetta religione moderna, ristrettasi ad un’etica profana di comunicazione. Vale lo stesso per le *strutture logiche*».⁵

² J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 288.

³ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 168.

⁴ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 18.

⁵ *Ivi*, pp. 18-19.

Per altro verso, nonostante i tentativi di ritrovare ‘concetti formali’ e ‘logiche di sviluppo’ affini nelle sfere delle strutture di coscienza e delle tradizioni culturali – tentativi che comprendono anche la teoria habermasiana – non sembra che le ricerche condotte dalla sociologia dei processi culturali abbiano raggiunto risultati tali da modificare il giudizio che egli stesso esprimeva in *Storia ed Evoluzione* (1976); semplicemente, ‘sono ancora agli inizi’.⁶

Vi sono, inoltre, alcune ‘riserve’ che inducono cautela in tale parallelismo:

«– È facile lasciarsi deviare dalla confusione fatta tra strutture e contenuti: la coscienza individuale e la tradizione culturale possono coincidere nel contenuto, senza esprimendo per questo le medesime strutture. – Non tutti gli individui sono parimenti rappresentativi del grado di sviluppo della loro società: nelle società moderne il diritto ha per esempio una struttura universalistica, sebbene molti dei loro membri siano capaci di giudicare lasciandosi guidare dai principi. All’inverso, nelle società arcaiche ci sono stati degli individui che padroneggiavano operazioni formali di pensiero, sebbene l’immagine mitica del mondo collettivamente condivisa corrispondesse ad uno stadio inferiore dello sviluppo cognitivo. – Il modello ontogenetico di sviluppo non può rispecchiare le strutture della storia del genere già per la ragione che le strutture collettive di coscienza valgono solo per i membri adulti della società: gli stadi di interazioni incompleti che ontogeneticamente vengono per primi non trovano corrispondenza neppure nelle società più antiche [...] – Diversi sono infine i punti di riferimento, nella storia individuale e in quella del genere, in base ai quali vengono valutate le medesime strutture di coscienza: la conservazione del sistema della personalità pone tutt’altri imperativi che quella del sistema sociale. [...] Nonostante tutte queste riserve è possibile indicare certe omologie».⁷

Non è occorre, qui, descrivere tali ‘omologie’ la cui esplicitazione incardina ogni aspetto della teoria dell’evoluzione sociale. Sofferemmo l’attenzione, invece, sulla tesi per cui vi sarebbe una logica di sviluppo anche per l’evoluzione delle forme di sapere. Dall’‘analisi comparativa’ delle tradizioni culturali orientata a far emergere i concetti fondamentali e le procedure argomentative in esse presenti si desume una logica dei ‘livelli di apprendimento’ che segue una tendenza ‘graduale’ ma ‘necessaria’ verso: a) la ‘differenziazione delle visioni del mondo’, b) l’‘universalizzazione’ e la ‘formalizzazione’ dei contenuti delle forme di sapere e c) la ‘riflessività’ e il passaggio al ‘sapere discorsivo’.

Si consideri, peraltro, che queste tendenze evolutive delle tradizioni culturali si verificano all’interno di un processo generale di ‘differenziazione strutturale del mondo vitale’ e di ‘differenziazione del mondo vitale dai sottosistemi sociali’. Per questa doppio movimento le forme di interazione sociale, le strutture della coscienza e le forme del sapere tendono ad ‘autonomizzarsi’.

⁶ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 182.

⁷ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 18.

E dal nucleo indistinto che M. Mauss definiva ‘fatto sociale totale’⁸ emergono i sistemi economici e amministrativi regolati da *media* indipendenti dalla riproduzione simbolica del mondo vitale. L’evoluzione sociale è, quindi, riassumibile in questa ‘doppia differenziazione’ a cui corrisponde l’emergere di ‘due logiche di sviluppo distinte’ – la ‘razionalizzazione del mondo vitale’ e la ‘crescita di complessità dei sotto-sistemi sociali’: «Concepisco l’evoluzione sociale come un processo di differenziazione di secondo grado: *sistema* e *mondo vitale* si differenziano, a mano a mano che cresce la *complessità* dell’uno e la *razionalità* dell’altro, non solo rispettivamente come sistema e come mondo vitale – entrambi si differenziano nel contempo *l’uno dall’altro*».⁹ Una volta ricostruite le condizioni necessarie alla formazione della vita umana, integrando la ‘teoria sistemica’ e la ‘teoria dell’azione’, Habermas elabora un ‘modello’ che ricomprende sia le ‘sfide evolutive’ che la ‘logica di sviluppo delle possibili soluzioni innovative’. Ma per ora ci interessa solo il processo relativo al mondo della vita in quanto ci introduce al primo *trend* evolutivo:

«Possiamo parlare di una logica evolutiva, nel senso della tradizione che risale a Piaget, soltanto nel caso in cui le strutture dei mondi vitali storici non variano in modo causale, ma in dipendenza da processi di apprendimento, quindi in modo orientato. Una *variazione orientata delle strutture dei mondi vitali* ha luogo, ad esempio, quando le trasformazioni significative dal punto di vista evolutivo si possono far rientrare nella visuale di una differenziazione fra cultura, società e personalità. E si dovranno postulare processi di apprendimento per siffatta differenziazione strutturale del mondo vitale. Se è dimostrabile che quest’ultima significa un aumento di razionalità».¹⁰

a) Il primo *trend* evolutivo concerne il passaggio dalle immagini mitologiche, religiose e metafisiche del mondo alle ‘sfere di valore autonome’ incarnate nelle ‘forme di sapere specialistiche’: la scienza e tecnica, la morale e il diritto, l’estetica e l’arte, con cui si tematizzano specifiche pretese di validità. Habermas rintraccia negli scritti di Weber chiari riferimenti sul significato ‘evolutivo’ della ‘razionalizzazione culturale’.¹¹ Tra i molti brani nei quali si avanza questa interpretazione si consideri il seguente: «Weber considera la differenziazione delle sfere di valore culturali come una chiave per spiegare il razionalismo occidentale e che la concepisce, d’altro canto, come l’esito di una storia interna, e precisamente della razionalizzazione di immagini del mondo».¹² In realtà, come evidenziato trattando gli assunti della pragmatica-formale, nella

⁸ J. Habermas, tr. it. *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., p. 22.

⁹ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 749.

¹⁰ *Ivi*, p. 739.

¹¹ *Ivi*, p. 741.

¹² J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id. *TKH I*, cit., p. 279.

ricostruzione delle relazioni tra 'atteggiamenti di fondo' e 'concetti formali del mondo' sono possibili nove combinazioni fondamentali che esauriscono in senso compiuto il concetto di 'comprensione decentrata del mondo' di Piaget: «i partecipanti alla comunicazione devono necessariamente avere la competenza occorrente per *assumere*, qualora sia il caso, un *atteggiamento oggettivante* di fronte a stati di *cose esistenti*, un *atteggiamento conforme a norme* di fronte a *relazioni interpersonali* regolate legittimamente, e un *atteggiamento espressivo* di fronte alle proprie *esperienze vissute* (e per variare ancora una volta tali atteggiamenti di fronte a ciascuno dei *tre mondi*)». ¹³ È su di un piano di analisi sociologico che Habermas recupera gli studi di Weber sul 'decentramento' delle visioni del mondo in tutta la loro ampiezza. Dopo aver considerato il processo di 'differenziazione' di tutte le forme di sapere, egli ricerca i fattori esterni che spiegano la 'selettività' così tipica della modernità occidentale nella creazione e nella trasmissione delle tradizioni culturali.

b) Nelle indagini di Kohlberg, Flavell, Selman e altri psicologi sullo sviluppo ontogenetico delle 'strutture della coscienza morale', Habermas trova sostegno all'idea della percorribilità dell'approccio ricostruttivo nell'esame filogenetico sull'evoluzione del diritto e della morale'. Questa prospettiva allargata dalla psicologia cognitiva alle forme del sapere si salda alla reinterpretazione del pensiero di Weber che Tenbruck, Schluchter, Eder e altri sociologi, parallelamente, stavano compiendo 'in sede di storia universale':

«Sul filo conduttore dell'ontogenesi si possono ora costruire stadi evolutivi del diritto e della morale in conformità alle componenti socio-cognitive dell'aspettativa comportamentale che ne sono alla base: norma (aspettativa comportamentale generalizzata) e principio (norma di livello superiore). Come è noto, L. Kohlberg distingue tre piani della coscienza morale: il piano preconvenzionale sul quale sono giudicate soltanto le conseguenze dell'azione; il piano convenzionale, sul quale è già giudicato l'orientamento e la violazione delle norme, ed infine il piano post-convenzionale, sul quale anche le norme stesse sono giudicate alla luce di principi. K. Eder ha dimostrato l'esistenza di *strutture di coscienza omologie* per l'evoluzione della morale e del diritto in società arcaiche, tradizionali e moderne. E W. Schluchter [...] ha interpretato da questi punti di vista la tipologia weberiana del diritto fondata storicamente». ¹⁴

A titolo puramente esemplificativo, possiamo riportare l'esposizione schematica' con cui Habermas riassume il parallelismo tra i due sviluppi:

¹³ J. Habermas, tr. it. *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., p. 147.

¹⁴ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 777-778.

«Nella prima riga il diritto e la morale non sono affatto separati, nella seconda lo sono soltanto da una linea tratteggiata, per indicare il processo differenziazione che soltanto sul piano post-convenzionale determina una separazione di moralità e legalità. Sul piano della coscienza morale retta da principi, la morale è a tal punto de-istituzionalizzata da essere soltanto ancorata nel sistema della personalità in quanto controllo comportamentale *interno*. In egual misura il diritto si evolve in potere esterno, imposto estrinsecamente a tal punto che il diritto coattivo moderno, sanzionato statalmente, è un'istituzione sganciata dai motivi etici degli interessati e vincolata all'ottemperanza astratta al diritto. Questa evoluzione è parte della differenziazione strutturale del mondo vitale – in essa si rispecchia l'auto-nomizzazione della componente sociale del mondo vitale, quindi del sistema istituzionale, nei confronti della cultura, e della personalità, nonché il *trend* che culmina nel fatto che gli ordinamenti legittimi diventano sempre più dipendenti dal procedimento formale della statuizione e della fondazione delle norme».¹⁵

STADI DELLA COSCIENZA MORALE	CONCETTI FONDAMENTALI SOCIO-COGNITIVI	ETICHE	TIPICI DI DIRITTO
Pre-convenzionale	Aspettativa comportamentale particolare	Magica	Esplicito
Convenzionale	Norma	Legale	Tradizionale
Post-convenzionale	Principi	Della convinzione e della responsabilità	Formale

Tab. 1. Stadi dell'evoluzione dell'etica e del diritto

Non possiamo qui approfondire la ricostruzione sul 'mutamento' delle forme di 'integrazione sociale', in particolare della morale e diritto, che Habermas ha compiuto anche attraverso la rilettura delle opere di Durkheim e Mead. Mi interessa porre l'attenzione su alcuni aspetti generali dello sviluppo culturale che coinvolgono tutte le competenze morali, linguistiche, cognitive, ecc. e che permettono di precisare i punti-chiave della precedente citazione.

Il primo concerne un concetto di apprendimento di 'tipo costruttivistico' ripreso dall'epistemologia genetica e fondato sulle seguenti assunzioni:

«anzitutto, che il sapere in genere può venir analizzato come un prodotto di processi di apprendimento; poi, che l'apprendere è un processo di soluzione di problemi, al quale il soggetto che apprende partecipa in modo attivo; infine, che il processo di apprendimento è controllato dalle convinzioni di colui che vi partecipa attivamente. Si deve poter concepire *dall'interno* il *processo di apprendimento* come un passaggio da un'interpretazione X_1 di un dato problema a un'interpretazione X_2 del medesimo problema, in modo tale che, alla luce della sua seconda interpretazione, il soggetto apprendente possa spiegare perché la prima è falsa».¹⁶

¹⁵ *Ivi*, pp. 778-779.

¹⁶ J. Habermas, tr. it. *Scienze sociali ermeneutiche e scienze sociali ricostruttive*, in *Id.*, *MB*, cit., p. 39.

Gli stadi di sviluppo possono essere considerati ‘discreti’ perché l’apprendimento è discontinuo e marcato da ‘crisi’. La soluzione dei problemi di una fase è preceduta da una fase di ‘destrutturazione’ – e in parte di ‘regressione’ – in cui l’individuo ristrutturata il sistema delle competenze necessarie ad approntare una soluzione produttiva di tale stallo.¹⁷ Habermas concepisce la transizione degli stadi come apprendimento evolutivo nel senso che il soggetto riorganizza e differenzia le strutture socio-cognitive già disponibili in modo da risolvere meglio di prima il medesimo tipo di problemi. Un soggetto, attraversando gli stati dovrebbe poter spiegare perché dei giudizi espressi nello stadio superiore sarebbero più adeguati di quelli dello stadio inferiore.¹⁸

Così, come l’acquisizione delle ‘strutture di coscienza morale’ dello stadio successivo è una condizione per il nuovo processo apprenditivo, «nell’evoluzione sociale non si possono affermare livelli superiori di integrazione se prima non si sono formate delle istituzioni giuridiche nelle quali è incarnata una coscienza morale dello stadio convenzionale o di quello post-convenzionale».¹⁹

Un secondo aspetto riguarda la tendenza generale già formulata da T. Parsons alla ‘generalizzazione dei valori’ e di ‘formalizzazione del sapere’: «Parsons definisce ‘generalizzazione dei valori’ la tendenza degli orientamenti di valore, che sono istituzionalmente pretesi dagli agenti, a diventare sempre più generali e sempre più formali nel corso dell’evoluzione. Questo *trend* emerge con necessità strutturale da uno sviluppo del diritto e della morale».²⁰ Tale tendenza è solo un aspetto della differenziazione del mondo della vita:

«Alla differenziazione della cultura, della società e della personalità corrisponde una differenziazione tra forma e contenuto. Sul *piano culturale* i nuclei di tradizione [...] si riducono a elementi formali quali concetti del mondo, premesse di comunicazione, procedimenti argomentativi, valori fondamentali astratti, ecc. Sul *piano della società* [...] si affermano i principi dell’ordinamento giuridico e della morale che sono sempre meno ritagliati su forme concrete di vita. Sul *piano della personalità* le strutture cognitive acquisite nel processo di socializzazione si staccano sempre di più dai contenuti del sapere culturale con i quali nel ‘pensiero concreto’ erano dapprima integrate. Gli oggetti sui quali possono essere esercitate le competenze formali diventano sempre più variabili».²¹

c) La tendenza verso la ‘generalizzazione dei valori’ determina sul piano dell’interazione quella tendenza verso la ‘riflessività’ e la ‘fluidificazione di-

¹⁷ J. Habermas, tr. it. *Sviluppo della morale e identità dell’io*, in Id., *RHM*, cit., p. 53.

¹⁸ J. Habermas, tr. it. *Scienze sociali ermeneutiche e scienze sociali ricostruttive*, in Id., *MB*, cit., p. 43.

¹⁹ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit, p. 778.

²⁰ *Ivi*, p. 784.

²¹ *Ivi*, p. 741.

scorsiva' della comunicazione così caratteristica della cultura contemporanea:

«Quanto più progredisce la generalizzazione di motivi e di valori, tanto più l'agire comunicativo si stacca da modelli comportamentali concreti e tramandati. Con questo sganciamento l'onere dell'integrazione sociale passa in misure sempre più accentuata da un consenso ancorato nella religione ai processi linguistici di formazione del consenso. Il polarizzarsi del coordinamento delle azioni sul meccanismo dell'intesa fa emergere in misura sempre più limpida le strutture generali dell'agire orientato all'intendersi. In tal senso la generalizzazione dei valori è una condizione necessaria per la liberazione del potenziale di razionalità racchiuso nell'agire comunicativo».²²

La circostanza che il rinnovamento delle tradizioni culturali diventi più legato alla 'disponibilità alla critica' – il passaggio dall'agire comunicativo al 'discorso' – è una conseguenza della più generale differenziazione delle componenti del mondo vitale: «Questi trend possono affermarsi soltanto nella misura in cui le decisioni sì/no, che veicolano la prassi comunicativa quotidiana, non *risalgono* a un'intesa normativa ascritta, ma *emergono* dai processi cooperativi di interpretazione degli stessi partecipanti. Esse segnano perciò la liberazione del potenziale di razionalità racchiuso nell'agire comunicativo».²³

Nel capitolo su *Il mutamento di paradigma* della *TKH*, a partire dai 'rozzi punti di appoggio storici' offerti da Mead e Durkheim²⁴, Habermas aveva descritto nei seguenti termini questa tendenza al divenire riflessive e dipendenti da processi chiarificatori di tipo comunicativo della tradizione culturale, dell'integrazione sociale e della socializzazione-individualizzazione dei singoli:

«A mano a mano che l'agire comunicativo assume funzioni sociali centrali, al *medium* del linguaggio sono accollati compiti di intesa sostanziale. In altri termini, il linguaggio non serve più solo a trasmettere e ad *attualizzare* consensi garantiti in modo pre-linguistico, bensì sempre di più anche a produrre consensi razionalmente motivati – e ciò in ambiti empirici pratico-morali ed espressivi non meno che nell'ambito propriamente cognitivo del rapporto con una realtà oggettivata. In tal modo Mead può interpretare come *razionalizzazione comunicativa del mondo vitale* determinati *trend evolutivi* cui è rivolta anche l'attenzione di Durkheim. [...] La struttura razionale di questa tendenza verso la preminenza del linguaggio emerge dal fatto che la prosecuzione delle tradizioni, la stabilità degli ordinamenti legittimi e la continuità della biografia delle singole persone diventano sempre più dipendenti da atteggiamenti che, nel caso di una loro problematicizzazione, rinviano a prese di posizione sì/no su pretese di validità criticabili».²⁵

²² *Ivi*, p. 786.

²³ *Ivi*, p. 741.

²⁴ *Ivi*, p. 740.

2. La dinamica dei processi culturali e la dialettica del progresso

I processi di apprendimento emersi nelle ‘ricostruzioni razionali *ex-post*’ dal punto di vista della ‘logica evolutiva’ si presentano nelle ‘analisi funzionalistiche’ e ‘causali’ nella prospettiva della ‘dinamica evolutiva’ delle ‘formazioni sociali’ e della ricerca sulle ‘condizioni iniziali’ del mutamento. A grandi linee possiamo così sintetizzare gli aspetti della teoria con cui Habermas ha cercato di riformulare le categorie fondamentali del pensiero di Marx:

a) La teoria dell’evoluzione sociale assume come dimensione di indagine le ‘formazioni sociali’ al cui concetto egli apporta una modifica sostanziale rispetto al tradizionale quadro di riferimento marxiano. La scelta di identificare la formazione sociale in base al ‘modo di produzione’ al cui interno le ‘forze produttive’ sono preminenti sui ‘rapporti sociali’ sarebbe inadeguata a cogliere i caratteri universali e a periodizzare i livelli dello sviluppo storico. Habermas connota, invece, le formazioni sociali sulla base di ‘regolamentazioni astrattissime’ che definisce ‘principi sociali di organizzazione’²⁶, i cui nuclei istituzionali sono il motore della riproduzione ‘materiale’ e ‘simbolica’. Questa è la 1° parte della V° *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*:

«Il principio di organizzazione di una società circoscrive ambiti di variazione, e in particolare stabilisce all’interno di quali strutture siano possibili mutamenti del sistema delle istituzioni e delle interpretazioni; in quale misura si possano utilizzare socialmente le capacità esistenti della forza produttiva, e si possano stimolare le stesse forze produttive; e con ciò anche quanto si possa potenziare l’attività di controllo, dunque la complessità sistemica di una società. [...] Ogni principio di organizzazione stabilisce un livello di apprendimento, cioè le condizioni strutturali della possibilità di processi di apprendimento tecnico-cognitivi e pratico-morali».²⁷

b) Una volta che è si posto al centro del modello un concetto astratto come i ‘principi sociali di organizzazione’ il ‘teorema struttura-sovrastuttura’ non viene più inteso in modo ‘economicistico’. Habermas sostiene che a ogni stadio evolutivo i rapporti di produzione si ‘cristallizzano’ attorno a diversi ‘nuclei istituzionali’ definendo delle specifiche forme di integrazione sociale. La sequenza delle formazioni sociali logicamente ‘differenziate e successive’ se-

²⁵ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., p. 691.

²⁶ J. Habermas, tr. it. *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*, cit., pp. 156-159; Id., tr. it. *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 122-126; Id., tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 183-184; Id., tr. it. *Confronto di teorie in sociologia: l’esempio delle teorie dell’evoluzione*, in *LWS*², cit., p. 357.

²⁷ J. Habermas, tr. it. *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*, cit., pp. 159-160.

gue i classici della sociologia nell'individuare come principi di organizzazione le strutture parentali, le organizzazioni statuali e il rapporto complementare stato/mercato. Anche l'aggiunta, poi caduta, di una 'società post-moderna' in cui il 'primato evolutivo' sarebbe ricoperto dal 'sistema educativo'²⁸ si colloca nel solco degli studi che valorizzano lo spazio antropologico del sapere.

Habermas propone di sostituire la serie dei 'modi di produzione', con cui il marxismo ha tradizionalmente ordinato lo 'sviluppo storico-universale', con una serie, anch'essa discreta, di 'formazioni sociali' ognuna delle quali caratterizzata da un 'principio di organizzazione'. Questi principi consentono più modi di produzione e sono resi possibili dall'istituzionalizzazione di più alti livelli di apprendimento. A loro volta, questi presentano una propria 'logica' di sviluppo 'irreversibile' e 'necessaria' mentre la loro 'dinamica' resterebbe contingente e condizionata dai diversi accadimenti dei sistemi sociali.

c) Ogni formazione sociale affronta delle 'sfide sistemiche' che ne minacciano l'equilibrio e sollecitano due differenti ordini di problemi: i) le 'funzioni integrative' di comprensione, legittimazione, socializzazione nella 'riproduzione simbolica' del mondo vitale; ii) le 'funzioni adattive' di innovazione, direzione e controllo della complessità nella 'riproduzione materiale' delle forze produttive e delle istituzioni sociali. La 'crisi' riguarda il rapporto tra l'aumento del livello di complessità sistemica delle società relativo a problemi di 'riproduzione materiale' e l' 'adeguatezza' dei processi di razionalizzazione nella socializzazione delle nuove generazioni, nel coordinamento delle istituzioni sociali e nella formazione della tradizione culturale. La soluzione di queste 'crisi sistemiche' richiede dei 'nuovi livelli di apprendimento'.

Habermas riassume la sua riflessione sulle 'ondate evolutive' dello sviluppo storico come la *III° Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*:

«I diversi modi di produzione che di volta in volta si collegano in un complesso, costituiscono la struttura economica di una società. Quest'ultima si cristallizza di volta in volta attorno ad un nucleo istituzionale (parentela, stato, mercato, ecc.) e stabilisce la forma dell'integrazione sociale. Il teorema struttura-sovrastuttura deve spiegare le ondate dell'evoluzione sociale. Esso afferma che a) quei problemi sistemici, che in determinate circostanze richiedono innovazioni evolutive, si presentano nell'ambito di base della società e possono venir analizzati come disturbi della riproduzione sociale; e che b) un'innovazione evolutiva cui in tal modo si dà via libera consiste sempre in una modificazione della struttura economica e della corrispondente forma di integrazione sociale».²⁹

²⁸ J. Habermas, tr. it. *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., 21; J. Habermas, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*, cit., p. 155; Id., tr. it. *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *ZRHM*, cit., pp. 138-139; Id., tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit, p. 752-792.

²⁹ J. Habermas, tr. it. *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*, cit., p. 156.

È soltanto in questa ‘fase critica’, allorché una formazione sociale passa ad un nuovo livello di sviluppo culturale, che il ‘teorema della sovrastruttura’ è valido e, quindi, le forze produttive e i rapporti di produzione assumono un ‘ruolo di direzione’ costituendo la base che determina l’intera società: «Il principio marxiano di struttura e sovrastruttura vale incondizionatamente solo per i fenomeni nuovi che di volta in volta si presentano nella storia. [...] Il teorema dice allora che nuove forme evolutive risolvono solo quei problemi che nascono di volta in volta nell’ambito di base della società».³⁰

d) Il ‘progresso’ si risolve nello ‘sviluppo delle forze produttive’ riguardo alla soluzione di ‘compiti tecnici’ e alla ‘scelta di strategie’ ma anche nella ‘razionalizzazione’ delle ‘tradizioni culturali’ e delle ‘condotte di vista’ e, quindi, dell’istituzionalizzazione di nuove forme di ‘integrazione sociale’:

«Mi lascio guidare dall’idea che da un lato la dinamica dell’evoluzione sia pilotata da imperativi risultanti da problemi di stabilità, quindi di riproduzione materiale; ma che questa evoluzione sociale sfrutti dall’altro le possibilità strutturali, e sia sottoposta a limitazioni strutturali che si modificano sistematicamente con la razionalizzazione del mondo vitale, e precisamente in dipendenza da processi di apprendimento».³¹

Questa è la 2° parte della *V Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*:

«Nella spiegazione del trapasso da una formazione sociale ad un’altra (per esempio, dell’origine dello stato o del capitalismo) noi dobbiamo: risalire a *problemi sistemici* che trascendono la capacità di controllo dell’antica formazione sociale, e b) ricorrere ad un *processo evolutivo di apprendimento* che genera il *nuovo principio di organizzazione*. Una società può apprendere evolvendosi in quanto permette di risolvere problemi sistemici di fronte ai quali la capacità di controllo che è disponibile fallisce, mettendo a frutto ed utilizzando istituzionalmente le capacità eccedenti di apprendimento individuale. Qui il primo passo consiste nello stabilire una nuova forma di integrazione, che poi consente di potenziare le *forze produttive* e di ampliare la complessità del sistema».³²

A tale riguardo vi sono due problemi che Habermas deve risolvere. Quando si studiano i processi sociali di apprendimento si deve poter indicare: e) quali sfere di valore culturale sono coinvolte e quali saperi sono più importanti in tale processo e f) qual è il ‘soggetto d’imputazione’ che apprende. Due problemi che introducono due aspetti del processo di razionalizzazione, quello della ‘selettività’ e della scissione tra senso comune e sapere specialistico.

³⁰ J. Habermas, tr. it. *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 118.

³¹ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 743.

³² J. Habermas, tr. it. *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*, cit., pp. 157-158.

e) Di fronte ai 'problemi' che mettono in 'crisi' le 'funzioni integrative' e le 'funzioni adattive' della società, i saperi disponibili nelle tradizioni morali e giuridiche costituiscono quei 'potenziali di soluzione' che ci permettono di immaginare e mettere in opera dei nuovi 'principi di organizzazione sociale'. Habermas ritiene, infatti, che, allorché in una formazione sociale emergono problemi sistemici trascendenti le capacità di integrazione del principio di organizzazione dato (familiare, politico o economico), essa deve sviluppare un 'nuovo quadro istituzionale' che implica il ricorso ad un sapere pratico-morale, dotato di una propria logica di sviluppo, già in precedenza culturalmente accumulato sebbene socialmente ancora inutilizzato. È la sua istituzionalizzazione che rende possibile lo sviluppo di sapere tecnico-organizzativo e un ampliamento delle forze produttive e del controllo dell'ambiente.³³ Viene così riformulata la 'dialettica fra forze produttive e rapporti di produzione': «l'assunto fondamentale del materialismo storico, secondo cui la crescita delle forze produttive (ed il corrispondente aumento della produttività del lavoro sociale) rappresenta il meccanismo di apprendimento, col cui aiuto possiamo spiegare il passaggio a nuove formazioni sociali, non è sostenibile empiricamente».³⁴

L'introduzione di nuove forme di integrazione sociale, ad esempio il passaggio dai sistemi parentali delle società arcaiche a quelli statuali degni antichi regni, non richiede un sapere tecnicamente valorizzabile, che venga messo in opera secondo regole di agire strumentale (un ampliamento del nostro controllo sulla natura esterna) bensì un ampliamento del sapere pratico-morale, che possa incarnarsi in nuove strutture di interazione. Soltanto in questo senso è difendibile, secondo Habermas, il principio per cui un sistema sociale non termina e nuovi rapporti di produzione non subentrano 'prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza'. Questa rappresenta la *IV^o Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*.³⁵

Come visto, egli trascura il 'sapere estetico-espressivo' relativo al problema dell'interpretazione autentica dei bisogni sia da parte degli individui nei discorsi esistenziali che dei gruppi sociali nei discorsi etici. Ciò si spiega con il contributo specifico delle forme di sapere alla riproduzione. Con ogni soluzione evolutivamente nuova delle 'crisi', nascono nuove 'forme di scarsità': «scarsità di potenza resa possibile da mezzi tecnici, di sicurezza costruita in forme politiche, di valore prodotto economicamente e di senso prodotto culturalmente; e con ciò vengono in prima linea nuovi bisogni storici».³⁶

³³ J. Habermas, tr. it. *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., pp. 16-17; Id., J. Habermas, tr. it. *Per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *RHM*, cit., p. 150; Id., tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 784-786.

³⁴ J. Habermas, tr. it. *Confronto di teorie in sociologia: l'esempio delle teorie dell'evoluzione*, in Id., *LWS²*, cit., p. 357.

³⁵ J. Habermas, tr. it. *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*, cit., pp. 156-158.

³⁶ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 140.

FORMAZIONI SOCIALI	BISOGNO STORICO
1. Formazioni sociali primitive (Società parentali egualitarie o instabilmente stratificate)	La delimitazione della società rispetto alla natura esterna. Scarsità di potenza verso l'ambiente attraverso mezzi tecnici
2. Formazioni sociali tradizionali (Società classiste politiche)	L'autodirezione del sistema sociale. Scarsità di sicurezza in forme politiche
3. Formazioni sociali moderne (Società classiste economiche)	Uno scambio autodiretto del sistema sociale con la natura esterna. Scarsità di valore prodotto economicamente
4. Formazioni sociali postmoderne (Società capitalistiche avanzate)	Scambio autodiretto del sistema sociale con la natura interna. Scarsità di motivazione e di senso prodotto culturalmente

Tab. 2. Aspetti della 'dialettica del progresso'

Soltanto nelle 'società capitalistiche avanzate' la dimensione interiore ritorna a costituire un problema nella riproduzione simbolica della società. Nella storia del genere umano, per contro, è stato preminente la questione della divisione classista del potere politico e della ricchezza economica. Non a caso questa tabella riassume i temi di un '*excursus* su progresso e sfruttamento'.

La ricostruzione delle nuove forme di 'consapevolezza' dei 'bisogni storico-evolutivi' contestualizza l'ipotesi che il sociologo tedesco avanza per spiegare la 'selezione riduttiva' dei possibili saperi su cui le società moderne hanno investito risorse materiali e simboliche sin dalla prima modernità.

Habermas esemplifica, dapprima, con alcuni 'riferimenti intuitivi' le 'forme espressive' corrispondenti alle 'relazioni pragmatico-culturali' constatando lo 'sfruttamento differenziato' del 'potenziale di razionalizzazione':

«Il rapporto cognitivo-strumentali (1.1) può essere spiegato alla luce di affermazioni, azioni strumentali, osservazioni, ecc.; la relazione cognitivo-strategica (1.2) può essere illustrata sulla base di azioni sociali di tipo razionale rispetto allo scopo; la relazione obbligatoria (2.2) sulla base di azioni regolate da norme; la messa in scena di se stesso (3.2) alla luce di azioni sociali di tipo drammaturgico o autorappresentazioni. Un rapporto oggettivistico con se stesso (1.3) si può esprimere in teorie (ad es. della psicologia empiristica, dell'etica utilitaristica); un rapporto censorio con se stesso (2.3) può essere illustrato sia alla luce di fenomeni di Super-io, quali sensi di colpa, sia alla luce di ragioni di difesa; un rapporto sensuale-spontaneo con se stessi (3.3) si può desumere dalle espressioni affettive, dagli impulsi libidici, dall'operato creativo, ecc. Per illustrare un rapporto estetico nei confronti di un ambiente non oggettivato (3.1) ci si può servire banalmente di opere d'arte, in generale di fenomeni stilistici, ma anche ad es. di teorie nelle quali si rifletta un'intuizione morfologica della natura. I più oscuri risultano i fenomeni che sono esemplari di un rapporto pratico-morale, 'fraterno' con la natura, a meno che non si voglia risalire anche qui a tradizioni ispirate dalla mistica o tabuizzazione (ad es. le barriere vegetariane di disgusto), al rapporto

antropomorfizzante con gli animali, ecc. Già questo tentativo provvisorio di caratterizzazione mostra che di tutte le relazioni pragmatiche fra un attore e il suo ambiente esterno od interno, diventate formalmente accessibili mediante il 'disincantamento', solo alcune sono state selezionate e articolate in forme espressive standardizzate». ³⁷

Interrogandosi sulle ragioni che hanno prodotto uno sfruttamento selettivo delle possibilità pragmatico-formali, Habermas avanza l'ipotesi che, indipendentemente dagli specifici e contingenti fattori sociali, ciò sia dipeso dalla circostanza che solo alcune di tali 'forme' sono 'adeguate all'accumulazione del sapere', ovvero «abbastanza produttive dal punto di vista dell'*acquisizione del sapere per consentire uno sviluppo di sfere di valore culturali che possieda un'interna logica autonoma*». ³⁸ I 'complessi di razionalizzazione', pur rinviando alle sfere di valore differenziate nell'età moderna in Europa, sarebbero emersi nel «processo storico-universale di disincantamento e rispecchiano pertanto non soltanto tratti idiosincratici e di una civiltà specifica». ³⁹ Al fine di confermare il 'carattere universale' della cultura occidentale Habermas deve, quindi, supporre che per gli 'ambiti di esperienza' esclusi non si possano reperire 'effettivamente forme specializzate di argomentazione' – saperi capaci di produrre 'sapere cumulabile': «Per una *falsificazione* è sufficiente altresì la *dimostrazione descrittiva* che ci sono culture nelle quali compaiono *sfere di valori* corrispondenti, *per noi* difficilmente *immaginabili*, caratterizzate da una corrispondente *produzione continuativa di sapere*». ⁴⁰

Si consideri, peraltro, il rilievo attribuito alla prospettiva che, a differenza della sociologia empirica, le scienze ricostruttive dischiudono sugli 'interrogativi controfattuali' della nostra razionalizzazione culturale. Da tale orizzonte si pone, ad esempio, l'interrogativo sulla modernizzazione: «come dovette modificarsi le strutture del mondo vitale, note a partire dalle società tradizionali prima che il potenziale cognitivo emerso dalla razionalizzazione religiosa potesse essere sfruttato socialmente e incarnato negli ordinamenti vitali strutturalmente differenziati di una società modernizzata per quella via?». ⁴¹

L'analisi della razionalizzazione che Habermas elabora all'interno della teoria dell'evoluzione sociale, consente di porre problemi evolutivi controfattuali che altrimenti non sarebbero accessibili. Ricostruendo la logica di sviluppo dei sistemi culturali, quali la scienza, il diritto e la morale, le arti, egli può rilevare, la misura della realizzazione di strutture di coscienza possibili.

³⁷ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 338.

³⁸ *Ivi*, p. 339.

³⁹ *Ivi*, p. 341.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 341-342.

⁴¹ *Ivi*, p. 319.

f) Una delle differenze tra Habermas e Marx riguarda l'‘imputazione’ dei processi di apprendimento, ai singoli invece che alle classi sociali o al genere umano: «Il materialismo storico non ha bisogno di supporre un soggetto del genere umano del quale si possa asserire l'evoluzione, o in base al quale si compia l'evoluzione stessa. Portatori dell'evoluzione sono la società e al contempo i soggetti dell'azione in essa integrati». ⁴² L'apprendimento non può essere attribuito in via esclusiva né agli individui né alla società. Se è vero che solo i singoli hanno esperienze quest'ultimi acquisiscono le loro competenze all'interno delle relazioni simboliche di gruppi sociali e di tradizioni culturali. In tali ambiti, giocano un ruolo importante i ‘movimenti sociali’ ⁴³ Il sapere appreso dai singoli viene condiviso al livello collettivo e si trasforma in una riserva di sapere – un potenziale cognitivo – socialmente utilizzabile: «le capacità di apprendimento individuali, quando si sedimentano in strutture di immagini del mondo e divengono perciò capaci di essere trasmesse e istituzionalizzate, possono essere utilizzate *socialmente* e convertite in forme più mature dell'integrazione sociale o in accresciute forze produttive». ⁴⁴

Sarebbe interessante capire quali forze sociali abbiano un ruolo maggiore nella razionalizzazione nelle tradizioni culturali. A tale riguardo il contributo di Habermas non è sufficientemente significativo. Egli si limita a sottolineare l'importanza delle *élites* nell'elaborazione dei potenziali cognitivi e nella loro istituzionalizzazione al fine di risolvere attraverso ‘spinte innovative’ i problemi sistemici. Anche se si precisa che solo in determinate condizioni socio-culturali tali ‘soggetti storici’ sono portatori di ‘nuove varianti di soluzione’. Per Habermas il riferimento alle ‘*élites*’ o alle ‘masse popolari’ è troppo ‘concretistico’ rispetto a un modello teorico il cui compito è soltanto quello di «collocarsi al *livello di astrazione* sul quale devono essere indicate le *condizioni strutturali* della possibilità di processi apprenditivi forti di conseguenze per l'evoluzione. *Gruppi sociologicamente identificabili* possono segnalare la presenza di un potenziale innovativo, ma non spiegare la sua formazione». ⁴⁵

Anche la questione posta da Marx sulla lotta di classe quale ‘motore della storia’ rimane aperta dovendo, volta per volta, accertarsi le dinamiche storiche:

«La risposta descrittiva del materialismo storico dice: tramite movimenti sociali e scontri politici, cioè tramite lotta di classe. Ma solo una risposta analitico-causale può spiegare perché una società compia un passo evolutivo, e come si possa intendere il fatto che le lotte sociali portino, in determinate condizioni, ad una *nuova forma di interazione sociale* e con ciò ad un nuovo livello di sviluppo della società». ⁴⁶

⁴² J. Habermas, tr. it. *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*, cit., p. 161.

⁴³ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 259.

⁴⁴ J. Habermas, tr. it. *Confronto di teorie in sociologia: l'esempio delle teorie dell'evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 350.

⁴⁵ J. Habermas, tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 181.

⁴⁶ J. Habermas, tr. it. *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *DR*, cit., p. 157.

Questa considerazione ci consentirà, da ultimo, di introdurre seppur in maniera sintetica il problema del nesso tra teoria evolutiva e ricerca storica.

Prima occorre considerare un fenomeno che nella società dei *mass media* sembra scomparso dall'agenda del dibattito pubblico pur avendo una portata rilevante: la scissione tra il 'sapere specialistico' degli esperti e il senso comune. A tale dissociazione Habermas riconduce l' 'impoverimento culturale' che caratterizza la costruzione condivisa del senso delle cose, delle relazioni e di sé e la 'reificazione indotta sistemicamente' del sapere specialistico utilizzato come mero strumento di manipolazione a fini economici, politico-amministrativi, ecc. degli atteggiamenti quotidiani dei consumatori, degli utenti di servizi, ecc.

Con questa riflessione, si sposta radicalmente il piano problematico indicato dal M. Weber con la nota tesi sull'odierna 'perdita di senso' culturale.

Si consideri che, secondo Habermas, le 'credenze culturali' svolgono almeno tre principali funzioni nella 'riproduzione simbolica' della società in quanto assicurano 1) la coerenza cognitiva nella rappresentazione del mondo, 2) l'integrazione normativa delle azioni sociali, 3) la composizione tra le identità sociali e le identità personali degli individui.⁴⁷ In tal senso, le 'immagini del mondo' non meno delle 'sfere autonome di valore' svolgono delle funzioni di comprensione, di integrazione e di socializzazione.⁴⁸ Nella *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale* della *TKH* (1981), Habermas ha definito in modo schematico gli scambi funzionali, qui sintetizzati, che le 'componenti del mondo vitale' devono assicurare onde evitare dei disturbi nella 'riproduzione simbolica' della società. Delle 'patologie' che potrebbero ingenerare, non soltanto delle 'crisi di senso' nelle tradizioni culturali, ma anche delle 'crisi di legittimazione' nelle istituzioni sociali e delle 'crisi di orientamento e di educazione' nella formazione delle nuove generazioni.⁴⁹

COMPONENTI STRUTTURALI:	SOCIETÀ		CULTURA		PERSONALITÀ		
Processi di riproduzione	Obbligazioni	–	Legittimazioni		Modelli comportamentali efficaci formazioni, obiettivi educativi	–	Prestazioni interpretative
Funzioni di riproduzione	Immunizzazione nucleo di orientamenti valore	–	Rinnovamento sapere efficace ai fini legittimazione		Riproduzione di sapere formativo	–	Inculturazione
Disturbi	Insicurezza della identità collettiva	–	Carenza di legittimazione	PERDITA DI SENSO	Crisi di orientamento e di educazione	–	Rottura della tradizione

Tab. 3. Modello scambio tra la cultura e le altre componenti del mondo vitale.

⁴⁷ J. Habermas, tr. it. *Appunti sul concetto di competenza nel ruolo*, in Id., *KuK*, cit., p. 147.

⁴⁸ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH II*, cit., p. 551.

⁴⁹ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 736-738.

Sin dai classici del pensiero sociologico si è consapevoli che la progressiva 'razionalizzazione culturale' non garantisce l'assenza di 'disturbi' nella riproduzione culturale e che tali 'patologie' producono conseguenze che investono su larga scala ogni aspetto della riproduzione del mondo sociale. Ma quei 'disturbi', anzitutto la 'perdita di senso', secondo Habermas, non hanno origine nei contrasti tra 'sfere di valore' che si trovano, per così dire, in 'rapporti di concorrenza' non più componibili da un punto di vista sovraordinato, come avveniva ancora nell'ordinamento divino od ontologico delle visioni religioso-metafisiche del mondo. Egli non si preoccupa del 'nuovo politeismo' al quale Weber guardava con apprensione per cui il mondo razionalizzato sarebbe diventato 'privo di senso' universale «in quanto tra i diversi valori che presiedono all'ordinamento del mondo il contrasto è inconciliabile». ⁵⁰

Habermas si è confrontato con la 'diagnosi' weberiana sulla 'perdita di senso', qui appena abbozzata, non solo perché ritiene che la tesi del sociologo di Erfurt manifesti un 'carattere esistenziale-individualistico' che non discende da premesse teoriche corrette. Il nostro Autore sottolinea, soprattutto, che quella interpretazione esprime uno 'scetticismo nei confronti del progresso' del sapere che rivela un 'potenziale neoconservatore' diffuso tra gli scienziati sociali ⁵¹ nella stessa 'tradizione del marxismo occidentale'. In queste suggestioni ricade, infatti, anche Horkheimer nell'*Eclisse della ragione* (1947) ⁵²:

«Horkheimer si differenzia da Weber nel valutare la separazione delle sfere di valore cognitivo, normativo ed espressivo. Memore del concetto enfatico di verità della metafisica (del quale Weber non si è mai occupato sistematicamente), Horkheimer drammatizza la scissione interna della ragione da due lati. Da una parte, egli vede la sfera dei valori normativi ed espressivi privata di ogni istanza di validità immanente, sicché non si può più parlare di *razionalità* morale ed estetica; dall'altra, ritiene il pensiero speculativo trasformato in critica ancora capace di una forza restituiva che Weber avrebbe considerato utopistica, sospettandola di possedere il falso carisma della ragione. Ma entrambi concordano nella tesi che si va disgregando l'unità fondatrice di senso delle immagini metafisico-religiose del mondo e che tale circostanza mette in discussione l'unità dei mondi vitali modernizzati, compromettendo così seriamente l'identità dei soggetti socializzati e la loro solidarietà sociale. [...] Weber e Horkheimer concordano quindi nei tratti fondamentali della loro diagnosi epocale altrimenti singolarmente divergente». ⁵³

⁵⁰ M. Weber, tr. it. *La scienza come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1948, p. 31.

⁵¹ *Ivi*, p. 346.

⁵² M. Horkheimer, tr. it. *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Torino, Einaudi, 1969; Id., tr. it. *Studi di filosofia della società. Ideologia e potere*, Torino, Einaudi, 1981; Id., tr. it. *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Torino, Einaudi, 1979.

⁵³ J. Habermas, tr. it. *Da Lukács ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 465-466, 468.

Alla 'differenziazione strutturale' del mondo vitale corrisponde una specificazione funzionale della cultura tramite sistemi di azione nei quali i compiti specialistici delle tradizioni simboliche sono elaborati professionalmente. Secondo Weber, la possibilità di un giudizio caratterizzato da una comprensione decentrata del mondo sarebbe la fonte di un 'focolaio di conflitti permanenti fra stili di vita' non appena i 'valori culturali' si aprono 'contemporaneamente' un varco nel contesto sociale. Ciò in quanto sfere di valore culturale di tipo diverso entrano in 'tensione reciproca' sul piano della 'razionalizzazione sociale' dei sistemi di azione: «Nella misura in cui la logica propria di singole sfere di valore si tramuta nelle strutture sociali di sfere di vita corrispondentemente differenziate, quello che sul piano culturale costituisce una *differenza fra istanze di validità*, può trasformarsi sul piano della società in tensioni fra orientamenti istituzionalizzati di azione, vale a dire in *conflitti di azione*».⁵⁴

Secondo Habermas, invece, la facoltà di assumere rispetto allo stesso ambito di realtà degli 'atteggiamenti di fondo' differenti è uno dei maggiori indicatori del grado di libertà di una 'comprensione decentrata del mondo'. A differenza di Weber, egli non vede il 'fondamento della dialettica della razionalizzazione' «nel fatto che nella differenziazione delle legalità interne delle sfere di valore culturali [...] è già racchiuso il germe della distruzione della *razionalizzazione* del mondo che pure fu resa possibile da quella differenziazione»⁵⁵. La differenziazione dell'impresa scientifica, giuridica ed artistica, in cui il 'sapere culturale' è elaborato, di volta in volta, sotto un aspetto di validità universale, non provoca affatto un conflitto fra 'ordinamenti vitali inconciliabili'.

Il carattere 'paradossale' della razionalizzazione sociale sarebbe da ricondurre, piuttosto, da un lato, come abbiamo già visto, all' 'incarnazione diseguale dei potenziali cognitivi' sprigionati nella 'razionalizzazione culturale' delle immagini del mondo, d'altro lato, alla 'scissione elitaria' delle culture specialistiche che non coprono quella 'perdita di senso' che avvolge, oggi, il senso comune 'impoverito' dallo sfibrarsi delle culture tradizionali.⁵⁶

Habermas affronta il rapporto tra intellettuali e opinione pubblica – con l'accrescersi della distanza fra le culture specialistiche e il senso comune – nel contesto delle riflessioni sul nesso tra 'teoria e prassi di vita'. Nei suoi scritti, egli ha sempre sostenuto che quanto più le culture degli esperti si isolano, tanto maggiore è il pericolo di un inaridimento della prassi comunicativa.⁵⁷ Questa problematica emerge come la sfida decisiva per un 'progetto illuminista' che, a partire dal XVIII secolo, persegue il duplice scopo di riela-

⁵⁴ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., p. 347.

⁵⁵ *Ivi*, p. 344.

⁵⁶ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 985-990.

⁵⁷ J. Habermas, tr. it. *Intervista a Hans Peter Krüger*, in Id., *NR KPS VII*, cit., p. 94.

borare criticamente la tradizione culturale nei suoi campi di interesse cercando al tempo stesso di 'liberare' dalla loro forma 'esoterica' i potenziali cognitivi utilizzabili per la prassi di vita quotidiana. Il problema è capire 'come possono essere mediate le culture degli esperti con la prassi quotidiana' mantenendo 'schermata la prassi-di-vita dalle pretese di un'immediata introduzione degli esperti'. Habermas non condivide quelle critiche al sapere scientifico, alla tecnica e alla morale laica così diffuse tanto nei movimenti neo-conservatori che si oppongono alla modernizzazione nelle società quanto nella cultura post-moderna. Anche se, per altro verso, egli è un'illuminista cauto': «Illuministi del calibro di un Condorcet nutrivano l'esagerata aspettativa che arti e scienze favorissero non soltanto il controllo delle forze naturali, ma anche l'interpretazione del mondo e di se stessi, il progresso morale, la giustizia delle istituzioni sociali, addirittura la felicità degli uomini».⁵⁸ Questa nota cautelativa conferma il pericolo di continuo denunciato da Habermas nei confronti di un sapere specialistico che, per dirla in un linguaggio recente, 'sradica' dal contesto sociale l' 'autocomprensione' di senso comune degli stessi soggetti.⁵⁹ Rimane il dubbio se i nuovi ripensamenti e timori siano una coniugazione della compiutezza del 'progetto illuministico' oppure se, viceversa, lo allontanano dal sostegno 'militante' a quella 'forma moderna dell'intendersi' che si è cristallizzata in occidente a partire dal XVIII secolo.

g) Senza che si confondano i due piani analitici della teoria della società, la 'logica di sviluppo' dalle tradizioni culturali deve essere riferita alla 'dinamica evolutiva', ossia ai 'fattori esterni' che agiscono *a tergo* sulla cultura. Se la 'direzione dell'evoluzione culturale' può essere spiegata con la dialettica tra il problema 'irrisolto ma decisivo' per la riproduzione sociale e la risposta innovativa delle tradizioni culturali – in tal modo si fissa il margine all'interno del quale i mondi vitali possono variare – da tali «limitazioni strutturali non vengono naturalmente toccate le questioni della dinamica evolutiva. Quest'ultime non possono essere trattate senza ricorrere a condizioni marginali contingenti, senza analizzare le relazioni di dipendenza fra il mutamento socio-culturale e le trasformazioni della riproduzione materiale».⁶⁰

Nell'analisi di tali condizioni, inoltre, è certo possibile designare in astratto il 'tipo di problemi' che riguardano la 'dinamica evolutiva' e che non possono essere spiegati, come si precisa, dalla logica autonoma di sviluppo delle

⁵⁸ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH II*, cit., p. 984.

⁵⁹ J. Habermas, tr. it. *Fede e sapere*, in Id., *ZMN*, cit., pp. 103-106.

⁶⁰ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 739.

immagini del mondo o dalla differenziazione delle sfere di valore.⁶¹ Sia alla 'ricostruzione razionale *ex-post*' che all' 'analisi funzionalistica' mancano peraltro gli strumenti metodologici e il quadro di riferimento degli studi storici.

Questo è un altro aspetto problematico che Habermas ha faticato a risolvere, preferendo spesso rimuoverlo. Si tratta del rapporto tra le 'scienze ricostruttive' e la 'ricerca empirica'. Egli, infatti, ritiene che le scienze 'ricostruttive' ricombinando la 'ricerca empirica' e la 'riflessione sui fondamenti' facciano assumere una 'costellazione nuova' al rapporto tra scienze e filosofia. Come risulta nello studio dello 'sviluppo ontogenetico' della personalità e dell'evoluzione socio-culturale delle formazioni sociali, oltre alla 'ricostruzione razionale' delle specifiche 'logiche di sviluppo' – riguardo all'acquisizione del linguaggio, della morale, della cognizione, allo sviluppo delle forze produttive e dei principi di organizzazione sociale, al mutamento delle immagini del mondo, ecc. – il sociologo tedesco sottolinea il ruolo delle ricerche empiriche nella descrizione e nella spiegazione degli 'aspetti causali del mutamento'. L'idea è di elaborare un concetto di società così astratto da non essere direttamente riferibile alle società storiche ma che permetta, comunque, di svolgere delle 'ricerche sugli accadimenti' da intendersi come 'teorie parziali' e come 'grado di verifica indiretta'.⁶² Ma cosa significa 'verifica indiretta' delle proposizioni di scienza ricostruttiva?

Come ho cercato di mostrare⁶³, si possono avanzare alcune possibili risposte desumibili dai frammenti di riflessione sparsi negli scritti. Ma nessuno restituisce chiarezza al problema. È questo un aspetto della sua metodologia che la critica non ha ancora affrontato adeguatamente, nonostante sia decisivo nel trattare l'antinomia tra 'grande teorizzazione' e 'ricerche empiriche'.

3. Pretese di validità e di potere: manipolazione e ideologia

Sin dalla prima metà degli anni '60, Habermas ha avviato una critica dell' 'idealismo' sotteso alle 'scienze dello spirito' nella ricostruzione della storia delle tradizioni culturali. Ciò che sul 'piano metodologico' si configura

⁶¹ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH I*, cit., pp. 294-295

⁶² J. Habermas, tr. it. *Teoria della società o tecnologia sociale?*, in J. Habermas – N. Luhmann, *TGS*, cit., p. 117; Id., tr. it. *Storia ed Evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., pp. 154-183, 192-197; Id., tr. it. *Scienze sociali ermeneutiche e scienze sociali ricostruttive*, in Id., *MB*, cit., pp. 25-47; Id., tr. it. J. Habermas, tr. it. *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in Id., *MB*, cit., pp. 106-108; Id., tr. it. *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *MB*, cit., pp. 124-125.

⁶³ L. Corchia, *Storiografia, filosofia della storia e sociologia*, in M. Ampola – L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, cit., pp. 47-63.

come 'pretesa di universalità dell'ermeneutica' si riflette sul 'piano empirico' nella 'astratta autonomia' della logica di sviluppo culturale rispetto agli 'interessi'. La rilevanza delle forme del sapere culturale nei contesti storici dipende sia dagli 'interessi ideali' che da quelli 'materiali' che guidano la trasmissione, e in particolare, degli interessi di coloro che detengono un' 'egemonia culturale'. I 'complessi di razionalità' in cui si esprime la 'coscienza moderna' possono legarsi storicamente agli 'interessi differenziati' di gruppi sociali che si riappropriano delle tradizioni culturali anche come 'mezzi di legittimazione' del proprio 'dominio', nel quadro di una maggiore o minore consapevolezza diffusa delle 'manipolazioni' e delle 'ideologie'. In tal senso, l'analisi della 'dialettica del progresso' è connessa all'analisi dello 'sfruttamento'.

Habermas introduce un 'abbozzo' di 'teoria dello sfruttamento', che tiene conto di 'problemi emergenti sempre più ampi' e di 'condizioni evolutivamente diverse' che sostengono od ostacolano l' 'emancipazione umana'. La principale di queste contraddizioni è la struttura classista, a partire dagli 'antichi regni' con la costituzione del 'potere politico', attraverso la sua ridefinizione in termini economici nelle società capitalistiche, sino al 'compromesso' realizzato nelle 'democrazie di diritto a stato sociale'. Ma le condizioni di un potenziale conflitto rimangono ancora tutt'ora irrisolte.⁶⁴ A tale proposito, in un linguaggio hegel-marxista oramai oggi fuori moda, Habermas indicava con il termine 'contraddizione dialettica' la tensione di fondo di una 'formazione sociale classista' in cui «dal suo principio organizzativo si può dedurre la necessità che in tale sistema individui e gruppi si contrappongono (sempre di nuovo) con richieste e intenzioni (alla lunga) inconciliabili».⁶⁵ La teoria dell'evoluzione sociale è, anche, fondamentalmente una ricostruzione della genesi e delle trasformazioni dei rapporti di classe, deflazionata dai connotati – 'macrooggetti' e 'visione anticipante' – della 'filosofia della storia'. Il limite del 'concetto culturalistico di mondo vitale' – comune, secondo Habermas, alla 'sociologia comprendente' e all' 'ermeneutica filosofica' – è stato di essersi legata alla prospettiva dell' 'auto-interpretazione' della cultura, di volta in volta studiata, finendo, quindi, per rappresentare la società come una 'rete di interazioni mediate in modo comunicativo' che fanno affidamento unicamente alla validità di tradizioni culturali trasmesse nelle generazioni.

Se nello scritto *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa* (1971), Habermas riconduceva questa 'autocomprensione interna' alle tradizioni culturali all' «idealizzazione del mondo umano attra-

⁶⁴ M. Ampola, *Compiti e funzioni del welfare state* e L. Corchia, *Aperture della globalizzazione e nuove chiusure politiche*, in M. Ampola – L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, cit., pp. 103-120, 179-198.

⁶⁵ J. Habermas, tr. it. *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., p. 32.

verso l'imputazione del puro agire comunicativo»⁶⁶, nella *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale* della *TKH* (1981), egli ha avuto modo di precisare come nella 'prospettiva interna' al mondo vitale socio-culturale siano presenti non 'una' ma 'tre finzioni' – l' 'autonomia degli agenti' (sul piano della persona), la 'trasparenza della comunicazione' (sul piano della società) e l' 'indipendenza della cultura' (sul piano culturale) – che oscurano dall'orizzonte interpretativo i fattori che influiscono 'dall'esterno':

«Il concetto di mondo vitale suggerisce l'indipendenza della cultura da *coazioni esterne*. La forza imperativa della cultura si fonda sulla convinzione degli attori che utilizzano, sperimentano e portano avanti gli *schemi interpretativi, valutativi ed espressivi* tramandati. Dalla visuale di soggetti agenti in modo comunicativo, dietro il simbolismo culturale non può celarsi un'*autorità estranea*. Nella situazione di azione il mondo vitale forma un orizzonte non-aggirabile; esso è una totalità senza rovescio. Per gli appartenenti ad un mondo vitale socio-culturale è strettamente privo di senso interrogarsi se la *cultura* – alla cui luce si confrontano con la natura esterna, con la società e con la natura interna – dipenda empiricamente da qualcos'altro».⁶⁷

La produzione, la trasmissione e la ricezione del sapere interessano, al sociologo, anzitutto, come processi situati in sistemi di azione in cui gli attori sociali sollevano reciprocamente sia 'pretese di validità' che 'pretese di potere'.

Coloro che attualizzano una tradizione culturale partono dal 'presupposto performativo' di poter mettersi d'accordo su un 'riconoscimento non coatto' di 'pretese di validità'. Gli interlocutori sanno di potersi sbagliare e che ogni consenso *a posteriori* potrà rivelarsi ingannevole; ma escludono, per principio, l'intromissione di 'pretese di potere': «Dalla prospettiva interna degli appartenenti ad un mondo vitale socio-culturale, non ci può essere uno pseudo-consenso nel senso di convinzioni estorte con la violenza; in un processo di comprensione fondamentale trasparente, che sia tale per gli stessi partecipanti, non si può affermare alcuna violenza».⁶⁸ In tal caso, l'accettazione è estorta con la 'violenza fisica' o 'psicologica', ossia sotto la costrizione di un 'vincolo empirico' che, tramite 'incentivi' e 'intimidazioni', non lascia al ricevente alcuna alternativa. L'unica pretesa 'motivata razionalmente' su cui i soggetti si trovano d'accordo è solo la fattualità del potere minacciato. Gli atti linguistici sono 'svigoriti' o 'depotenziati' perché nell' 'agire strategico esplicito' il linguaggio «soddisfa soltanto a quelle funzioni d'informazione che ancora rimangono, se viene sottratta alle prestazioni linguistiche miranti all'intesa la

⁶⁶ J. Habermas, tr. it. *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, in J. Habermas – N. Luhmann, *TGS*, cit., p. 85.

⁶⁷ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 745.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 745-746.

formazione del consenso e se viene ricavata soltanto indirettamente la validità degli enunciati, che è lasciata in sospeso nella comunicazione stessa».⁶⁹

Dal punto di vista illocutorio, nell' 'agire manifestamente strategico', gli 'atti linguistici' cedono la 'funzione di coordinamento dell'azione' a 'influenze esterne' all'intesa del tutto analoghe, sul piano della sociologia della cultura, alle pretese affermate con il 'principio di autorità'. Il disfacciamento dello sfondo normativo dei processi di intesa linguistica si palesa 'sintomaticamente' nella 'struttura del se-allora' della 'minaccia', che nell' 'agire manifestamente strategico' prende il posto delle 'ragioni' presupposte nell'agire orientato all'intesa.⁷⁰ Per tale ragione, Habermas ha distinto tra le forme di 'interazione sociale', non soltanto tra l' 'agire comunicativo' e l' 'agire strategico' ma anche tra le 'strategie manifeste' e le 'strategie latenti'.

Nell'introdurre concetti così importanti – la manipolazione e l'ideologia – è sufficiente rivolgere attenzione ai casi in cui si manifesta l'intromissione di 'pretese di potere' nella trasmissione della cultura, senza che la situazione d'azione sia immediatamente riconducibile alla nuda 'violenza'. Nel passaggio dalla 'teoria degli atti linguistici' alla 'sociologia della cultura', l' 'agire latentemente strategico' si riferisce alle situazioni in cui l'intesa non si produce in modo 'libero da costrizioni', sia 'esterne' che 'interne', per quanto esso presupponga per essere efficace le condizioni di un 'consenso autentico'.⁷¹

Habermas definisce 'costrizioni esterne' le 'manipolazioni volontarie' ('censure' e 'dislocamenti', in termini clinici) compiute dai soggetti per celare gli 'interessi non conoscitivi' sottostanti all'accordo, la cui 'conoscenza pubblica' indurrebbe le controparti a rigettare il consenso. Le 'costrizioni interne' indicano, invece, le situazioni in cui si produce un 'autoinganno' nell'auto-comprensione dei soggetti – un' 'ideologia', in senso marxiano – che rimanda alle condizioni strutturali della 'comunicazione sistematicamente distorta'.

		AGIRE STRATEGICO	
		AGIRE MANIFESTAMENTE STRATEGICO	AGIRE LATENTEMENTE STRATEGICO
AGIRE COMUNICATIVO		(A)	(B)
	Incentivi, intimidazioni, ... (Violenza)	Inganno conscio: (Manipolazione)	Inganno inconscio: (Comunicazione distorta)

Tab. 3. L'articolazione del concetto di agire strategico

⁶⁹ J. Habermas, tr. it., *Azioni, atti linguistici, interazioni mediati linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *NMD*, cit., p. 71.

⁷⁰ J. Habermas, tr. it. *Per la critica della teoria del significato*, in Id., *NMD*, cit. p. 132.

⁷¹ J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim: dall'attività finalizzata a uno scopo all'agire comunicativo*, in Id., *TKH II*, cit., p. 645.

a) la manipolazione

Nelle scienze sociali, il ‘concetto di manipolazione’ indica l’azione diretta deliberatamente a contraffare le condizioni di comprensione tramite la censura di determinati aspetti o lo spostamento dell’attenzione su altri, in quanto la loro conoscenza pregiudicherebbe gli interessi che si intendono tutelare. Habermas riconduce la manipolazione nella sfera dell’‘agire latentemente strategico’ perché l’efficacia delle ‘strategie di influenza’ non dipende dall’impiego diretto della forza fisica (minaccia di sanzioni o lusinga di vantaggi) ma dall’‘inganno altrui’. Certo non ogni forma di ‘influenza’ è una forma di manipolazione: «Persone o istituzioni possono godere di un prestigio che consente loro esercitare influenza sui convincimenti di altri, anche sulla formazione dell’opinione collettiva, senza esporre nei dettagli ragioni né dimostrare competenze». ⁷² Alimentandosi dell’‘intesa reciproca come d’una ‘risorsa di fiducia’ nei confronti di credenze effettivamente non verificate. Secondo Habermas, pur con alcune riserve, l’influenza, come il denaro e il potere, è una ‘forma simbolicamente generalizzata di comunicazione’ che guida le interazioni tramite convinzione o persuasione. ⁷³ Quest’ultimo è il caso che ci interessa.

Nella ‘teoria degli atti linguistici’, il parlante, in questo ‘tipo di azioni’, realizza gli ‘effetti perlocutori’ voluti soltanto se il destinatario non si accorge dell’‘inganno’. In tal senso, l’esito delle ‘azioni latentemente strategiche’ dipende sempre anche dal ‘successo manifesto’ dell’‘atto illocutorio’: «Nelle situazioni di agire strategico nascosto almeno uno dei partecipanti si comporta in modo orientato al successo, ma lascia credere agli altri che tutti soddisfino le premesse dell’agire comunicativo. È questo il caso della manipolazione». ⁷⁴

Il concetto di manipolazione è centrale nell’analisi sulla ‘sfera pubblica’ delle società moderne in presenza delle grandi agenzie di socializzazione secondaria (imprese, partiti politici, gruppi di interesse che controllano i *mass media*, ecc.) – anche se esso ricorre sotto altri termini in tutta la teoria dell’evoluzione sociale. Ad esempio, Habermas afferma che la fiducia di Kant nelle funzioni di controllo e di indirizzo politico della sfera pubblica liberale – e nel ruolo degli intellettuali – a favore di una ‘sensibilizzazione’ verso la tutela dei diritti soggettivi e della pace è stata scossa a fondo dalla mobilitazione delle masse da parte dei governi nazionali – una mobilitazione politica che è stata costruita, anche, con ‘strategie manipolatorie’. Le ‘politiche di potenza tra gli stati’ e la ‘repressione dei nemici interni’ si sono realiz-

⁷² J. Habermas, tr. it. *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in Id., *TKH II*, cit. p. 916.

⁷³ *Ivi*, pp. 916-926.

⁷⁴ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., p. 450.

zate, spesso, non contro le resistenze delle opinioni pubbliche ma con il loro forte sostegno nel quadro di un impressionante indottrinamento che ha saputo fare uso di tutti i mezzi resi disponibili dalle comunicazioni di massa. Questa consapevolezza solo retrospettiva conduce Habermas a riconoscere al filosofo di Königsberg Kant che non «possiamo fargli colpa della fiducia da lui nutrita nella forza di convincimento della filosofia e nell'onestà dei filosofi». ⁷⁵

La partecipazione alla sfera pubblica di un numero crescente di individui può essere neutralizzata in 'partecipazione apparente', assicurando una 'lealtà delle masse', attraverso delle 'strategie di manipolazione' perpetrate dai gruppi che detengono, su base economica o politica, il controllo informativo. ⁷⁶ Habermas esamina il 'salto qualitativo' nel processo di legittimazione dovuto consenso veicolato dai *mass media* che la 'cultura a largo consumo' produce nei confronti delle istituzioni sociali, economiche e politiche. Il sociologo tedesco, infatti, ritiene che le opinioni possono essere manipolate e lanciate *ad hoc* nella sfera pubblica con mezzi di comunicazione di massa con 'investimenti non dichiarati' di 'denaro' e di 'forza organizzativa' al fine di orientare la formazione del giudizio su temi o di spostare l'attenzione dai problemi rilevanti. Così i *mass media* hanno effettivamente una forza manipolatoria. ⁷⁷

Il 'margine di manipolazione' è, peraltro, limitato poiché l'opinione pubblica negli stati liberal-democratici manifesta una singolare 'resistenza' ai controlli. Siccome sussiste una 'dissomiglianza strutturale' tra la programmazione del consenso e l' 'agire comunicativo' 'non esiste' la possibilità di una 'creazione amministrativa di senso'. Inoltre, il tentativo di trasfigurare simbolicamente la 'realtà dei fatti' sarebbe 'intrinsecamente' precario in quanto il «reperimento di legittimazione è autodistruttivo, non appena viene compreso il *modus* del reperimento». ⁷⁸ La 'sfera pubblica' non può essere 'comprata o ricattata in modo palese'. Le opinioni manipolate 'perdono di credibilità' appena sono note le fonti di potere sociale. Questa restrizione delle strategie volte a manipolare i bisogni soggettivi, le aspettative sociali e le credenze cul-

⁷⁵ «lo scetticismo storicistico verso la ragione è cosa dell'Ottocento e soltanto nel Novecento gli intellettuali hanno commesso il *grande tradimento*. Ma c'è una cosa ancora più importante: Kant faceva riferimento sulla trasparenza di una sfera pubblica circoscritta la quale – letterariamente colta e sensibile alle argomentazioni – era sorretta dal pubblico di una fascia relativamente ristretta di cittadini. Egli non poteva certo presagire la metamorfosi di questa sfera pubblica borghese in una sfera pubblica dominata da *mass media* elettronici, semanticamente degenerata [*semantisch degenerierte*], assediata da realtà virtuali e da immagini. Né poteva sospettare che il vecchio milieu sociale di un illuminismo della parola potesse degenerare in forme averbali di *indottrinamento* e in forme verbali di *manipolazione*» [J. Habermas, tr. it. *L'idea kantiana della pace perpetua - due secoli dopo*, in Id., *EA*, cit., pp. 187-188].

⁷⁶ J. Habermas, tr. it. *Sulla logica dei problemi di legittimazione*, in Id., *LPS*, cit., p. 151.

⁷⁷ J. Habermas, tr. it. *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società capitalistiche*, in Id., *KuK*, cit., p. 65.

⁷⁸ J. Habermas, tr. it. *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 78.

turali può essere assunta sia per la 'propaganda politica' che per la 'réclame commerciale'. Da questo punto di vista, anche la diagnosi della scuola di Francoforte sull' 'industria culturale' delle società tardo-capitaliste costituisce uno 'schema troppo semplice' che deve essere soggetto a una 'profonda revisione'. Contro le 'ipersemplificazioni stilizzanti' della teoria critica, Habermas afferma che si possono sollevare tanto l' 'obiezione di principio' che scaturisce dal 'dualismo dei media' quanto le 'riserve fattuali' delle indagini sociologiche. La risposta alla questione se nasca un 'circolo diabolico' tra l' 'accrescersi del controllo' da parte dei sistemi sociali e la 'manipolazione dei motivi individuali' è 'indecidibile *a priori*' e, con buona pace delle 'antropologie pessimistiche', la soluzione a tale domanda spetta alle ricerche empiriche.⁷⁹

b) l'ideologia

Il concetto di 'autoinganno' esprime sul piano dell'autocomprensione della personalità il medesimo fenomeno di 'falsa coscienza' che si ritrova nel concetto di 'ideologia' sul piano della cultura.⁸⁰ In un precedente studio ho posto in evidenza la centralità della categoria di 'falsa coscienza' nell'interpretazione habermasiana dei 'meccanismi di difesa dell'io'. L'esame delle 'comunicazioni sistematicamente distorte' costituisce, infatti, il riferimento per la rivisitazione della diagnosi psicoanalitica sui 'disturbi intrapsichici'.⁸¹

Nelle riflessioni di 'storia delle idee', il sociologo tedesco allarga lo spettro dell'interesse anche alle tradizioni del pensiero moderno che anticipano l'indagine sull' 'ideologia', come ad esempio la 'teoria degli *idola*' di Bacone e la 'critica al pregiudizio' di Helvétius e Holbach, o che esplicitamente introducono il termine, seppure con un significato diverso, come avviene nella dottrina degli *ideologues*, in particolare con A.L.C. Destruitt de Tracy. Inoltre, Habermas ha indicato nella 'critica illuminista' all'autorità della tradizione culturale clericale-assolutistica la 'prima forma' della 'riflessività moderna', mentre la critica marxista verso l'ideologia della tradizione culturale borghese costituirebbe la 'seconda forma'.⁸² Il suo concetto di 'ideologia' si sviluppa nel solco del marxismo, cioè dell'orientamento che maggiormente lo ha utilizzato per interpretare la cultura moderna. Si consideri che G. Gurvitch

⁷⁹ J. Habermas, tr. it. *Società civile e sfera pubblica politica*, in Id., *FuG*, cit., pp. 446-449.

⁸⁰ J. Habermas, tr. it. *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., p. 24.

⁸¹ J. Habermas, tr. it. *Prima considerazione intermedia: agire sociale, attività finalizzata e comunicazione*, in Id., *TKH I*, cit., p. 450.

⁸² J. Habermas, tr. it. *L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in Id., *PDM*, cit., p. 118-119.

(1950)⁸³ ha rilevato che di tale concetto vi sono almeno una decina di accezioni nella sola versione marxista. Nella genesi del suo significato nell'opera giovanile di Marx, su cui, qui, non mi posso soffermare, emergono, però, taluni aspetti che accomunano le diverse accezioni in cui il termine circola ancora nel sapere specialistico e nel senso comune. Su di essi concentro l'attenzione, omettendo di fornire una delucidazione più approfondita di un concetto fondamentale per studiare l'autocomprensione e i fraintendimenti dei gruppi sociali nella ridefinizione delle proprie ed altrui identità collettive.

In un linguaggio che risente di influssi hegeliani, Habermas definisce l' 'ideologia' – in modo analogo all' 'inganno inconscio' di tradizione freudiana – non come una 'mera parvenza' quanto, piuttosto, come una 'parvenza oggettiva'.⁸⁴ La formula contiene i due principali aspetti della definizione marxista.

Il primo elemento riguarda, sul piano strutturale, l'antitesi tra il 'sapere vero' e le 'false rappresentazioni' del 'mondo reale'. Un contrasto che esprime la dicotomia tra le 'concezioni scientifiche' e le 'concezioni tradizionalistiche'. Mentre, la ricerca scientifica presuppone la possibilità dell'errore, ovvero si definisce per una 'metodologia fallibilista' che accresce il sapere per tentativi ed errori, al contrario, le 'immagini tradizionalistiche del mondo' rimangono vincolate a dei 'principi primi indubitabili', che una volta assunti riducono il 'potenziale di razionalità dei processi di intesa comunicativa' ponendo ostacoli alla ricerca del sapere sui mondi oggettivo, sociale e soggettivo.⁸⁵ Come per il giovane Marx la 'critica religiosa' costituiva il 'fondamento di ogni critica', secondo Habermas, ogni dottrina religiosa o metafisica, non meno della mitologia, contiene delle limitazioni prettamente 'ideologiche'. Tuttavia, egli ha denunciato, ancor prima del saggio *Tecnica e scienza come ideologia* (1968)⁸⁶, la presenza di tratti assolutistici anche all'interno del campo scientifico. Le critiche al 'mito del dato'⁸⁷ o al 'razionalismo dimezzato dei positivisti'⁸⁸ si collocano nelle riflessioni sui limiti dello 'scientismo' così come la critica contro la 'tecnocrazia' si rivolge contro l'atteggiamento diretto a trasformare il mondo vitale con gli strumenti tecnici senza che coloro che sono coinvolti ne abbiano piena consapevolezza, e che, quindi, possano confrontare liberamente tali decisioni sulla base di 'ragioni pragmatiche'.

⁸³ G. Gurvitch, tr. it. *La vocazione attuale della sociologia*, Il Mulino, Bologna 1965.

⁸⁴ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH II*, cit., p. 988.

⁸⁵ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., pp. 798-799.

⁸⁶ J. Habermas, tr. it. *Tecnica e scienza come ideologia*, in Id., *TWI*, cit., pp. 195-234.

⁸⁷ J. Habermas, tr. it. *Comte e Mach: l'intenzione del vecchio positivismo*, in Id., *EF³*, cit., pp. 72-91.

⁸⁸ J. Habermas, tr. it. *Contro la riduzione positivista del razionalismo*, in AA.VV., *PDS*, cit., pp. 229-259.

Il secondo elemento concerne la ‘non casualità’ delle distorsioni a cui sono soggetti – ‘inconsapevolmente’ – coloro che interpretano il mondo alla luce di ‘categorie ideologiche’. La falsità delle rappresentazioni ideologiche non è dovuta alla malafede del singolo o a qualche errore di pensiero. Rimanda, piuttosto, all’appartenenza a una specifica ‘forma di vita’ la cui struttura complessiva rende inevitabile il formarsi di ‘false rappresentazioni’. Quando Habermas parla di ‘apparenze oggettive’ intende delle ‘distorsioni sistematiche’ che nelle rappresentazioni ideologiche operano sullo sfondo, mentre il sapere scientifico contribuisce a far emergere nella loro ‘oggettiva forza deformante’. Per quanto le ideologie sottraggano taluni aspetti del mondo sociale alla discussione pubblica, è interessante osservare che, secondo Habermas, esse –al pari dei ‘sintomi’ per gli ‘autoinganni’– lascino come loro traccia le ‘crisi sociali’.⁸⁹

Nell’intervista rilasciata a G. Borradori su *Fondamentalismo e terrore* (12. 2001), Habermas ripercorre il circolo vizioso che si crea, talvolta, tra la ‘violenza’ e l’‘incomprensione’ – un processo spesso trascurato dai sociologi che la ‘teoria dell’agire comunicativo’ analizza nei suoi meccanismi fondamentali:

«Da una parte, la prassi della nostra convivenza quotidiana possa su un solido zoccolo costituito da convinzioni comuni di fondo, ovvietà culturali e aspettative reciproche. Qui il coordinamento delle azioni avviene attraverso giochi linguistici abituali e pretese di validità presentate vicendevolmente (e almeno implicitamente riconosciute) nello *spazio pubblico di ragioni più o meno buone*. D’altra parte, i conflitti che nascono da disturbi di comunicazione, malintesi e incomprensioni, insincerità e inganni, finiscono dallo psicoterapeuta o in tribunale se solo le conseguenze sono abbastanza dolorose. La spirale della violenza inizia con una spirale di disturbi comunicative che creano una spirale di reciproca diffidenza; quest’ultima se diviene incontrollabile, sfocia nell’interruzione della comunicazione. Dato che la violenza incomincia con disturbi nella comunicazione, una volta esplosa, si può analizzare retrospettivamente che cosa sia andato storto».⁹⁰

La dinamica dell’‘assunzione reciproca di prospettive’ è alla base della ‘produzione cooperativa’ di significati comuni, in cui assenza anche le buone intenzioni dei singoli – allorché i soggetti creano strumentalmente una ‘situazione comunicativa distorta’ – non bastano a dissolvere i dubbi dell’inganno:

⁸⁹ «La fattualità delle pretese di validità, senza la quale non si consolidano i convincimenti, neppure quelli sbagliati, si esprime nel fatto che l’illusione esige un prezzo che è discreto e al tempo stesso percepibile. La *falsa coscienza*, sia essa manifestata in modo collettivo o intrapsichico, sotto forma di ideologie o di autoinganni, è accompagnata da sintomi, quindi da limitazioni che i partecipanti all’interazione non attribuiscono all’ambiente, ma allo stesso nesso sociale di vita e percepiscono perciò come repressione per quanto inconfessata» [J. Habermas, tr. it. *Talcott Parsons: problemi di costruzione della teoria della società*, in *TKH*, cit., pp. 860-861].

⁹⁰ J. Habermas, tr. it. *Fondamentalismo e terrore. Un dialogo con J. Habermas*, in G. Borradori (a cura di), *Filosofia del terrore*, cit., pp. 40-41.

«Senza le strutture di una situazione comunicativa non distorta, e cioè libera da rapporti di forza anche latenti, resta sempre il sospetto di un'imposizione dei risultati. Il fatto che le interpretazioni raggiunte siano selettive, che abbiano bisogno di essere ampliate o corrette, è naturalmente e nella maggior parte dei casi l'effetto dell'inevitabile fallibilità dello spirito umano; ma spesso queste insufficienze sono indistinguibili da quel momento di cecità che le tracce non cancellate di un'assimilazione forzata alle posizioni del più forte imprimono alle interpretazioni. Per questo la comunicazione ha sempre un carattere ambiguo: perché è anche l'espressione di una violenza latente. Ciò detto [...] se non vi si scorge *nient'altro che* violenza, non si coglie l'essenziale: solo nel *telos* della *comprensione reciproca* – e nel perseguimento da parte nostra di questo fine – è insita la forza critica in grado di bloccare la violenza senza riprodurla in nuove forme».⁹¹

Il concetto di 'comunicazione sistematicamente distorta' riattualizza la tradizione del freudomarxismo mettendo in relazione le ricostruzioni pragmatiche sugli 'ideali dell'io' e 'ideali sociali' con le ricerche storico-sociali sui fenomeni strutturali che impediscono una comunicazione libera da fattori esterni e sul ruolo della cultura nel fornire una 'legittimazione ideologica' del dominio sociale.⁹² Nell'*Introduzione: la difficile mediazione di teoria e prassi* (1971), Habermas aveva ribadito che di fronte all' 'idealismo dell'ermeneutica', la 'sociologia critica' si guarda dal ricondurre i contenuti di senso trasmessi nelle tradizioni culturali ai soli 'interessi ideali', prestando attenzione al substrato degli 'interessi materiali': «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».⁹³

Dalla tradizione marxista egli deriva, inoltre, l'idea che con le 'formazioni sociali classiste' si sia posta, storicamente, la necessità di un *surplus* di 'rimozione', la 'repressione addizionale', esercitata, spesso inconsapevolmente, da coloro che detengono la ricchezza economica e il potere politico non al fine della sopravvivenza del genere umano ma per perpetuare il loro 'dominio'.⁹⁴

Dopo aver ricostruito il passaggio alle società organizzate statualmente, Habermas ne descrive il principio organizzativo con il concetto di 'potere politico'. Qui, egli esamina le conseguenze sullo sviluppo delle forze produttive e sulla trasformazione dei rapporti sociali dagli *status* parentali alle classi sociali politiche. Nell'ambito di un ordinamento politico, il 'conflitto di classe', particolarmente intenso quando i 'problemi di controllo' non possono essere

⁹¹ *Ivi*, pp. 43-44.

⁹² J. Habermas, tr. it. *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, in J. Habermas – N. Luhmann, *TGS*, cit., pp. 91-94.

⁹³ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: la difficile mediazione di teoria e prassi*, in *Id.*, *TuP*, cit., pp. 41-42.

⁹⁴ J. Habermas, tr. it. *Psicoanalisi e teoria della società. Nietzsche e la riproduzione degli interessi della conoscenza*, in *Id.*, *EP*, cit., pp. 271-272.

risolti senza 'repressione', è mantenuto 'latente' tramite la funzione ideologica svolta dalle immagini del mondo. Il problema di distribuire 'legittimamente' in 'modo diseguale' la ricchezza sociale viene, dunque, risolto con l' 'assicurazione ideologica' di pretese di validità 'controfattuali'. A tale riguardo, Habermas ritiene che contro ogni evidenza la società classista può trovare fonti di giustificazione – mantenendo così il conflitto di interessi 'temporaneamente latente' – nella 'riserva di senso' delle immagini religioso-metafisiche del mondo. Queste non sono solamente dei 'sistemi interpretativi' ma anche strumenti di 'legittimazione' o di 'critica' che indirizzano o meno, con la rimozione e il dislocamento, l'attenzione pubblica sulle 'origini del potere'.⁹⁵

Nell'analisi delle credenze tradizionali, Habermas ripropone l'ipotesi che il 'dualismo interno' a tali credenze – che consente di riferirsi a un mondo trascendentale che sta 'al-di-là' che spiega, al contempo, il senso autentico di tutto ciò che accade nell' 'al-di-qua' – sia la chiave di accesso per comprendere la fonte di legittimità delle società classiste. Le immagini religioso-metafisiche del mondo possono svolgere funzioni ideologiche, fornendo un' 'interpretazione illusoria' al problema della diseguale sofferenza umana.⁹⁶ Anche il 'potenziale universalistico' in esse pur presente, infatti, non può essere lasciato libero di sprigionarsi oltre una certa misura, per non permettere che venisse percepita la 'particolarità del potere e dello status dei cittadini': «Questo è il compito delle ideologie: riequilibrare la dissomiglianza strutturale».⁹⁷

Nell'esame delle società capitalistico-borghesi, invece, Habermas, pone in primo piano gli aspetti della cultura che, pur affermando l'universalismo morale, come ad esempio la dottrina giusnaturalistica, hanno una funzione ideologica rispetto alla divisione sociale in classi dominanti e subalterne. Sin dai primi scritti, egli rimarca il 'carattere fittizio' della costruzione liberale dei diritti soggettivi universali nel contesto dei rapporti sociali capitalistici. Lo 'scambio tra equivalenti' rappresenta il fulcro dell' 'ideologia capitalistica' con cui la 'classe borghese deve convincersi di non esercitare un dominio' nei confronti degli strati popolari, principalmente i contadini e il proletariato urbano. Ma l'ideologia borghese afferma come fonte di legittimazione un'eguaglianza giuridica e una libertà che sono inconciliabili con i rapporti di 'sfruttamento sociale'.

L'analisi di Marx segnala il carattere 'ambivalente' della dottrina del 'libero scambio', al contempo, ideologia della liberazione e dello sfruttamento. A tale riguardo, sulla scorta degli studi condotti da O. Brunner e da K. Lenk, Habermas rimarca l'importanza dell' 'ideologia borghese del libero scambio' in una cultura che non riconosce più legittimo l'esercizio arbitrario del potere

⁹⁵ J. Habermas, tr. it. *Introduzione. A che cosa serve la filosofia?*, in Id., *PPP*, cit., p. 28.

⁹⁶ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH II*, cit., p. 776.

⁹⁷ J. Habermas, tr. it. *Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?*, in Id., *RHM*, cit., p. 81.

in forma personale: «Le ideologie borghesi possono assumere una struttura universalistica e appellarsi a interessi generalizzabili, perché l'ordinamento della proprietà, liberato dalla forma politica, è trasformato in un rapporto di produzione apparentemente in grado di autolegittimarsi: l'istituzione del mercato può fondarsi sulla giustizia immanente dello scambio tra equivalenti».⁹⁸ La denuncia dello sfruttamento della classe lavoratrice si giustifica proprio alla luce di una concezione dei rapporti sociali che presuppone e legittima la 'libera formazione della volontà tra parti eguali': «Secondo tale ideologia la relazione fra i privati doveva essere regolata dall'equivalenza dei rapporti di scambio, e quindi svolgersi in una sfera emancipata dal dominio e libera dalla violenza».⁹⁹ Per tale ragione la critica marxiana dell'ideologia troverebbe una chiara conferma nella critica dell'economia politica. Mentre per i teorici del libero mercato le relazioni economiche fra i privati risultano astrattamente regolate dal 'principio dell'equivalenza' delle posizioni personali, nella critica marxiana emerge la concretezza dei rapporti sociali. Il 'principio di organizzazione capitalistico' alimenta la contraddizione tra l'«ideale universalismo dei diritti soggettivi» e degli 'interessi generalizzabili' e la fattuale misera in cui versa il proletariato, le cui condizioni di vita non permettono una piena cittadinanza. Habermas ritiene, dunque, che il motivo di fondo della critica marxiana dell'ideologia borghese sia di «chiarire per quale ragione le *idee della rivoluzione borghese* devono necessariamente rimanere falsa coscienza e ideologia, e potrebbero essere realizzate solo da coloro che per la posizione che occupano nel processo di produzione e per l'esperienza che hanno della loro condizione di classe sono preparati a penetrare l'ideologia borghese».¹⁰⁰

In realtà, anche le 'idee della rivoluzione proletaria' come le 'idee della rivoluzione borghese' si sono scontrate con un atteggiamento di subalternità diffuso nelle masse popolari, la cui integrazione nei sistemi sociali moderni è stata garantita più da 'un miscuglio di legami tradizionalistici, di disposizione fatalistica a obbedire, di mancanza di prospettive e di nuda repressione' che dalla 'forza di persuasione' delle ideologie del progresso civile e sociale.¹⁰¹

Nella ricostruzione delle società contemporanee, Habermas ha affrontato i principali aspetti delle ideologie che hanno diviso le 'opinioni pubbliche europee', alimentate dai ministeri della propaganda durante la prima metà del '900. Questa indagine permette di riflettere su di un tratto significativo delle ideologie, il loro essere un potente fattore di 'mobilitazione politica delle masse'. Il contesto storico in cui si colloca la crisi delle società tardo liberali,

⁹⁸ J. Habermas, tr. it. *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LSP*, cit., p. 27.

⁹⁹ J. Habermas, tr. it. *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società capitalistiche*, in Id., *KuK*, cit., p. 61.

¹⁰⁰ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: la difficile mediazione di teoria e prassi*, in Id., *TuP*, cit., p. 60.

¹⁰¹ J. Habermas, tr. it. *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LSP*, cit., p. 27.

‘uscite a pezzi’ dalla ‘Grande guerra’, e l’emergere delle ‘nuove ideologie’ che segnarono l’identità collettiva di questi stati, è caratterizzato dall’ingresso sulla scena della storia contemporanea delle masse popolari, legittimate elettoralmente, ma immature nella loro cultura politica e agitate dagli incessanti mutamenti di un rapido processo di modernizzazione sociale. Da un lato, le ideologie nazionaliste dei regimi fascisti che storicamente giunsero al potere in Italia, in Germania e in gran parte dell’Europa pre-1945. Un ‘conformismo impolitico’ verso l’ordine istituito, la promozione avanguardistica di una coscienza nazionale identificata a partire dalle radici etniche delle ‘comunità di popolo’, il ‘culto della guerra’ per l’affermazione dello spazio vitale e per la ‘gloria dei tempi’, il rifiuto del pluralismo delle visioni del mondo sono i tratti dell’‘ideologia *Volksgemeinschaft*’.¹⁰² Dall’altro lato, vi sono le ‘ideologie classiste’ dei regimi comunisti seguiti alla ‘rivoluzione d’ottobre’. A tale riguardo, Habermas scrive che al pari del regime fascista, quello socialista è uno ‘stato totalitario’, cioè una forma statale in cui soltanto il ‘partito unico’, incarna i valori legittimati e può dare voce al popolo indifferenziato organizzando il consenso dell’opinione pubblica intorno a una ideologia che giustifica l’esercizio del suo potere politico, stabilendo il primato del partito comunista nella formazione della volontà e dell’opinione. In nome della funzione educativa, riservata al partito comunista, dalle sue volontà deriva l’insieme dei valori, e in genere degli orientamenti culturali ammessi nello stato mentre ciò che non si concilia con gli ‘interessi della rivoluzione’ è represso.¹⁰³

Infine, secondo Habermas, anche le ‘società liberal-democratiche a stato sociale’ non sono immuni da ‘forme ideologiche’ di costruzione del consenso.

Le contraddizioni tra le rappresentazioni e le dinamiche dei rapporti reali coinvolgono l’effettività dei ‘diritti civili, politici e sociali’ riconosciuti dagli ordinamenti giuridici e su cui le opinioni pubbliche hanno raggiunto un sostanziale accordo. Uno dei temi centrali del volume sulle *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo* (1973)¹⁰⁴, riguardava il manifestarsi nelle società del benessere di un ‘equilibrio distorto’ nello scambio tra ‘sistema sociali’ e ‘sfera pubblica’ e ‘sfera privata’ – uno scambio caratterizzato da un ‘ripiegamento’ dei soggetti in un ‘privatismo familistico-professionale’ che ‘neutralizza’ la partecipazione alla cittadinanza e rende ‘ipertrofiche’ le dimensioni correlate al lavoro, ai consumi e agli affetti familiari. Le ‘sindromi’ del ‘privatismo civico’ e del ‘privatismo familiar-professionale’ si manifestano in uno ‘statalismo assistenziale’ che motiva ‘atteggiamenti clientelari’ verso le amministrazioni, in un’‘ideologia della prestazione’ che riconduce l’autorealizzazione

¹⁰² J. Habermas, tr. it. *Intervista con Robert Maggiori*, in Id., *NR KPS VII*, cit., p. 36.

¹⁰³ J. Habermas, tr. it. *Introduzione: la difficile mediazione tra teoria e prassi*, in Id., *TuP*, cit., pp. 68-70.

¹⁰⁴ J. Habermas, tr. it. *Tendenze di crisi del capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., p. 84.

personale a 'stili di vita' centrati sull'aspettativa di 'compensazioni' sotto forma di 'benessere materiale' e in un 'individualismo del possesso' che riduce la sfera sociale ai rapporti tra individui che curano interessi privati e assumono nei confronti dell'altro un 'atteggiamento strumentale'. Questi modelli culturali restringono l'orizzonte delle esperienze personali sottraendo alla socializzazione quella 'pubblicità' maturata nelle sfere della 'politica' e del 'lavoro sociale'. A dispetto di essi, Habermas conserva la convinzione che il sapere possa promuovere 'prassi comunicative quotidiane non reificate', liberando il potenziale di razionalità delle tradizioni culturali da 'distorsioni sistematiche' e rendendolo utilizzabile per l' 'emancipazione' della vita umana.

Da qui il parallelo tra l' 'intellettuale' e l' 'analista', tanto contestato dai suoi critici, come una metafora per l'attivazione di una pratica contro-repressiva.¹⁰⁵

¹⁰⁵ «Finché l'incompatibilità di richieste e intenzioni non è vissuta coscientemente dagli interessati il conflitto rimane latente; tali sistemi di azione forzosamente integrati necessitano naturalmente di una giustificazione ideologica che mascheri la distribuzione asimmetrica delle possibilità di legittima soddisfazione dei bisogni, ossia, per dirla in breve, la repressione dei bisogni. La comunicazione tra gli interessati è allora sistematicamente distorta o bloccata; la contraddizione, che nelle condizioni di integrazione forzata non può esprimersi come contraddizione tra le intenzioni dichiarate di parti avverse e risolversi in azione strategica, assume la forma ideologica di una contraddizione tra le intenzioni che i soggetti ritengono di seguire e quelle che noi chiamiamo i loro motivi inconsci o interessi di fondo. Appena quell'incompatibilità diventa cosciente, il conflitto si manifesta: le intenzioni inconciliabili vengono riconosciute come interessi antitetici» [J. Habermas, tr. it. *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *LPS*, cit., pp. 32-33].

FONTI

I. GLI SCRITTI DI JÜRGEN HABERMAS

Volumi

- AuG* J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Dissertazione Dottorato, Facoltà di Filosofia, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, 1954.
- SuP* J. Habermas - L. von Friedeburg - C. Oehler - F. Wetz, *Student und Politik: Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten*, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1961.
- SWÖ* J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1962, tr. it. di A. Illuminati - F. Masini - W. Perrotta, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari, Laterza, 1971.
- TuP⁴* J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, tr. it. parz. di A. Gajano, *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino, 1973.
- LSW* J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, in *Philosophische Rundschau*, 14, 5, tr. it. di G. Bonazzi, *Logica delle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino, 1970.
- LSW²* J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, tr. it. di Marco Balusci, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino, 1980.
- TWI* J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968, tr. it. parz. di C. Donolo, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari, Laterza, 1969.
- AaHM* J. Habermas (a cura di), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968, tr. it. *Risposte a Marcuse*, Bari, Laterza, 1969:
- EI³* J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973³, tr. it. di Emilio Agazzi, *Conoscenza e interesse*, Roma-Bari, Laterza, 1983, 1990².
- PuH* J. Habermas, *Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969.
- PDS* AA.VV., *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1969, tr. it. di A. Marietti Solmi, AA.VV. *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino, Einaudi, 1972.

- AEF J. Habermas, *Arbeit – Erkenntnis – Fortschritt. Aufsätze 1954-1970 (AEF)*, Amsterdam, de Munter, Schwarze Reihe, 10, 1970 [Ed. non autorizzata]
- PPP³ J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981³, tr. it. e cura di Leonardo Ceppa, *Profili politico-filosofici*, Milano, Guerini Associati, 2000.
- TGS J. Habermas – Luhmann N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, tr. it. di R. Di Corato, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Compass Libri, Milano 1973.
- HI AA.VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, tr. it. di G. Tron, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia, Queriniana, 1979.
- KuK J. Habermas, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, tr. it. parz. di N. Paoli, *Cultura e Critica. Riflessione sul concetto di partecipazione politica e altri scritti*, Torino, Einaudi, 1970.
- LPS J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, tr. it. di G. Backhaus, *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo*, Bari, Laterza, 1975.
- AFK J. Habermas, *Arbeit-Freizeit-Konsum: Frühe Aufsätze*, Gravenhage, Eversdijck, 1973, [Ed. non autorizzata].
- ZR J. Habermas – D. Henrich, *Zwei Reden. Aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1973 der Stadt Stuttgart an Jürgen Habermas am 19. Januar 1974.*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.
- ZEI J. Habermas, *Zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*, Frankfurt a.M., Druck, Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft, 1975 [Ed. non autorizzata].
- RHM J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, tr. it. parz. e a cura di F. Cerutti, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Milano, Etas Libri, 1979.
- PKR J. Habermas, *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Stuttgart, Reclam, 1978.
- HH J. Habermas – H.G. Gadamer, *Das Herbe Hegels. Zwei redde aus Anlaß des Hegel-Preises*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, tr. it. Di Roberto Racinaro, *L'eredità di Hegel*, Napoli, Liguori Editore, 1988.
- KPS I-IV J. Habermas, *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981.

- TKH I J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, tr. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, a cura di G.E. Rusconi, Bologna, Il Mulino, 1986.
- TKH II J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, tr. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica*, a cura di G.E. Rusconi, Bologna, Il Mulino, 1986.
- MB J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983, tr. it. e a cura di Emilio Agazzi, *Etica del discorso*, Roma-Bari, Laterza, 1985.
- DR J. Habermas, tr. it. di A. Ferraro, *Dialektica della razionalizzazione. Vecchi e nuovi saggi inediti in italiano*, a cura di Emilio Agazzi, Milano, Unicopli, 1983.
- VuE J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985.
- PDM J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, tr. it. di Emilio ed Elena Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- NU KPS V J. Habermas, *Kleine Politische Schriften V: Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985.
- EAS.KPS VI J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine Politische Schriften VI*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987.
- NMD J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, tr. it. e a cura di M. Calloni, *Il pensiero post-metafisico*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- NR KPS VII J. Habermas, *Die nachholende Revolution: Kleine Politische Schriften VII*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990, tr. it. di Mauro Protti, *La rivoluzione in corso*, Milano, Feltrinelli, 1990.
- DM J. Habermas, *Die Moderne-Ein unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze*, Leipzig, Reclam, 1990.
- AaS J. Habermas, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, London-New York, Verso, 1992.
- ED J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, tr. it. e a cura di V.E. Tota, *Teoria della morale*, Roma-Bari, Laterza,

- 1994.
- TuK J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, tr. it. di E. Rocca, *Testi filosofici e contesti storici*, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- VaZ J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, Zürich, Pendo, 1991, tr. it. e a cura di W. Privitera, *Dopo l'utopia. Intervista ad Habermas raccolta da Michael Haller*, Venezia, Marsilio, 1992.
- TL J. Habermas, tr. it. e a cura di L. Ceppa, *Morale, diritto, politica*, Torino, Einaudi, 1992.
- FuG² J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993², tr. it. e a cura di L. Ceppa, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini e Associati, 1996.
- NBR KPS VIII J. Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik: Kleine Politische Schriften VIII*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 1995.
- SE J. Habermas, tr. it. e a cura di L. Ceppa, *Solidarietà tra estranei. Interventi su 'Fatti e norme'*, Milano, Guerini e Associati, 1997.
- EdA J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996, tr. it. e a cura di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- SESA J. Habermas, *Von sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997, tr. en. *The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays*, Cambridge, Polity MIT Press, 2001.
- M J. Habermas – Ch. Taylor, tr. it. di L. Ceppa, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- PNK J. Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998, tr. it. di L. Ceppa, *La costellazione postnazionale. Merca-to globale, nazioni e democrazia*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- WuR J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999, tr. it. di M. Carpitella, *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- ZÜ KPS IX J. Habermas, *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, tr. it. e cura di L. Ceppa, *Tempo di passaggi*, Milano, Feltrinelli, 2004.

- ZMN J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, tr. it. parz. di L. Ceppa, *Il futuro della natura umana (ZMN)*, Torino, Einaudi, 2002.
- PSI J. Habermas, *On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*, Cambridge, Polity MIT Press, 2001.
- KHuDV J. Habermas, *Kommunikatives Handeln und detranszendenzsialisierte Vernunft*, Stuttgart, Reclam, 2001
- GW J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002
- Z J. Habermas, *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980-2001*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003.
- DgW KPS X J. Habermas, *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004, tr. it., di M. Carpitella, *L'occidente diviso*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- ZNR J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005.
- ZNR II-IV J. Habermas, tr. it. parz. di M. Carpitella, *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- ZNR I J. Habermas, tr. it. parz. di M. Carpitella, *La condizione intersoggettiva*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- DsS J. Habermas – J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Verlag Herder, 2005.
- AE KPS XI J. Habermas, *Ach Europa. Kleine politische Schriften XI*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2008.

SAGGI E INTERVISTE NON COMPRESSE IN VOLUME

- J. Habermas, *Der Hilfsarbeiter wird angelemteter Ingenieur. Die Entwicklung vom Fließband zum Prüfstand. - Berufsumschichtung durch die Technik*, in «Handelsblatt», 55, 14-5-1954.
- J. Habermas, *Beamte müssen Phantasie haben. Gibt es ein Heilmittel gegen die Schwächen der Bürokratie? - Für eine Kontrolle 'von innen*, in «Handelsblatt», 25-7-1954.
- J. Habermas, tr. it. di F. Orletti, *Alcune osservazioni introduttive a una teoria della competenza comunicativa* (1970), Giglioli P.P. (a cura di), *Linguaggio e società*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 109-125.
- J. Habermas, *Leserbrief*, in «Der Spiegel», 14.12.1970.

- J. Habermas, *Legitimationsprobleme der Religion*, in Sölle D. – Habermas J. – Bahr H.E. – Kippenberg H.G. – Luhmann N. – Koch T. – Menne F.W. – Negt O. (a cura di), *Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*, Darmstadt/Neuweid, Luchterhand, 1975, pp. 9-31.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Moderno, post-moderno e neoconservatorismo* (1980), in «*Alfabeta*», III, 22, 1981, pp. 15-17.
- J. Habermas, tr. it. di A. Orsi, *Una sorta di risarcimento danni. Le tendenze apologetiche nella storiografia contemporanea tedesca* (1986), in G. E. Rusconi (a cura di), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 11-32.
- J. Habermas, tr. it. di G. Panziera Saija, *Storiografia e coscienza storica* (1986), in G.E. Rusconi (a cura di), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, cit., pp. 33-35.
- J. Habermas, tr. it. di A. Orsi, *L'uso pubblico della storia* (1986), in G.E. Rusconi (a cura di), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, cit., pp. 98-109.
- J. Habermas, *Die zweite Lebenslüge der Bundesrepublik: Wir sind wieder 'normal' geworden*, in «*Die Zeit*», 11.12.1992.
- J. Habermas, *Die Festung Europa und das neue Deutschland*, in «*Die Zeit*», 28.05.1993.
- J. Habermas, *Das deutsche Sonderbewusstsein regeneriert sich von Stunde zu Stunde*, in «*Frankfurt Rundschau*» 12.06.1993
- J. Habermas, *Multiculturalism and the Liberal State*, lettura alla Stanford University, 25.1.1995, in «*Stanford Law Review*», 47, 5, 05.1995.
- J. Habermas, *Das Falsche im Eigenen. Zu Benjamin und Adorno*, in «*Die Zeit*», 23.09.1993.
- J. Habermas, tr. it. di A. Ferrara, *L'insostenibile contingenza della giustizia*, in «*Micromega. Almamacco di filosofia. 1996*», 5, pp. 127-154.
- J. Habermas, tr. fr. *Un référendum pour une Constitution européenne*, in «*Le Monde de l'éducation*», 3.2001.
- J. Habermas, tr. it. di F. Hermanin, *Fondamentalismo e terrore. Un dialogo con J. Habermas*, in G. Borradori (a cura di), *Filosofia del terrore. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 29-49.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, come *Contro il disfattismo della ragione moderna. Per un nuovo patto tra fede e ragione*, in «*Teoria politica*», 1, 2007, pp. 5-10
- J. Habermas, tr. it. di A. Ferrara, *La rinascita della religione*, lettura alla Società Italiana di Filosofia Politica, Roma, 13.09.2007, in <http://www.sifp.it/convegnozoom.php?idTem=2&idMess=565>
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Perché siamo post-secolari*, in «*Reset*», 4, 2008, pp. 23-32.
- J. Habermas, tr. it. di L. Ceppa, *Repetita iuvant: una risposta a Paolo Flores d'Arcais*, in «*Micromega*», 6, 2008, pp. 35-41.

II. LETTERATURA CRITICA

- AA.VV., *La democrazia discorsiva di J. Habermas. Studi su Fatti e norme*, Roma, Carocci, 1999.
- AA.VV., *La Ragione emancipativa. Studi sul pensiero di J. Habermas*, ILA Palma, Palermo, 1983.
- AA.VV., *Religion in the public sphere*, The Holberg Prize Seminar, 2005.
- Aboulafia M. – Bookman M. – Kemp C. (a cura di), *Habermas and Pragmatism*, London-New York, Routledge & Kegan Paul, 2001.
- Agazzi Elena, *Dopo Francoforte la Metafisica. Habermas, Apel, Gadamer*, Napoli, Liguori editore, 1990.
- Agazzi Emilio, *La ricostruzione del materialismo storico proposta da Jürgen Habermas*, in «*Fenomenologia e società*», VII, 4, 1984, pp. 93-123.
- Alexy R., *Habermas' Konsensustheorie der Wahrheit*, in Id., *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978, pp. 134-177.
- Id., *Probleme der Diskurstheorie*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», 43, 1, 1989, pp. 81-94.
- Id., *Basic rights and democracy in Jürgen Habermas's procedural paradigm of the law*, in «*Ratio Juris: An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*», 7, 2, 1994, pp. 227-238.
- Id., tr. it. *Concetto e validità del diritto*, Torino, Einaudi, 1997.
- Ampola M. – Corchia L., *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, Pisa, Edizioni ETS, 2007, pp. 237-256.
- Andolfi F., *Habermas e la teoria dello sviluppo morale*, in «*Fenomenologia e società*», XVII, 1, 1994, pp. 68-83.
- Apel K.O., tr. it. parz. *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977.
- Id., *Types of Social Science in the Light of Human Interests of Knowledge*, in «*Social Research*», VII, 3, 1977, pp. 425-470.
- Id., tr. it. *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Milano, Guerini e Associati, 1997.
- Arato A. – Rosenfeld M., *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*, in «*Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*», 110, 3, 2000.
- Arens E. (a cura di), tr. it. *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell'agire comunicativo*, Brescia, Queriniana, 1992.
- Arnason J.P., tr. it. *Habermas e Marx*, in Habermas J., *Dialettica della razionalizzazione. Vecchi e nuovi saggi inediti in italiano (DR)*, Milano, Unicopli, 1983, pp. 388-422.
- Bartolomei Vasconcelos T. – Calloni M. (a cura di), *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Genova, Marietti, 1990.
- Belardinelli S., *Scienza e filosofia pratica. Saggio su Jürgen Habermas*, Urbino, CLUEB, 1978.
- Benhabib S. – Dallmayr F. (a cura di), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge–London, Mit Press, 1990.
- Benhabib S., *Critique, Norm and Utopia. A study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986.
- Bernstein J.M., *The Causality of Fate: Modernity and Modernism in Habermas*, in «*Praxis International*», 8, 1989, pp. 407-425.
- Bernstein R.J., *The Restructuring of Social and Political Theory*, New York-London, Blackwell

- Publishing, 1976.
- Id., tr. it. *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, Milano, Feltrinelli, 1994.
- Id., (a cura di), *Habermas and Modernity*, Oxford, Polity Press, 1985.
- Bianchin M., *Ragione e linguaggio. Ermeneutica, epistemologia e teoria critica in Jürgen Habermas*, Milano, Guerini e Associati, 1995.
- Bidet J. (a cura di), *Habermas: une politique délibérative*, in «*Actuel Marx*», 24, 1998.
- Id., *Habermas en deçà de Marx*, in Bidet J. – Kouvélakis E. (a cura di), *Dictionnaire Marx Contemporain*, Pris, Presse Universitaire de France, 2001, pp. 473-478.
- Bohman J.F., *System and Lifeworld: Habermas and the Problem of Holism*, in «*Philosophy and Social Criticism*», 15, 4, 1989, pp. 58-89.
- Bortolotti L., *Tra agire comunicativo e agire strategico. Discussione sulla problematica religioso-teologica nella teoria dell'agire comunicativo di J. Habermas*, in «*Studia Patavina*», XLI, 1-4, 1994.
- Bosetti G., *Idee per una convergenza «postsecolare»*, in Habermas J. – Ratzinger J., *Ragione e fede in dialogo*, Venezia, Marsilio, 2005, pp. 7-38.
- Bouchindhomme C. (a cura di), *Habermas, l'activité communicationnelle*, in «*Les Cahiers de Philosophie*», 3, 1987.
- Id., *Le vocabulaire de Habermas*, Ellipse, Paris, 2002.
- Brandom R., *Facts, norms, and normative facts: A reply to Habermas 'From Kant to Hegel: On Robert Brandom's Pragmatic Philosophy of Language'*, in «*European Journal of Philosophy*», 8, 3, 2000, pp. 356-374.
- Brena G.L., *Agire comunicativo e secolarizzazione dell'etica in J. Habermas. I. L'agire comunicativo e il suo contesto problematico*, in «*La civiltà cattolica*», CIL, 4, 1990, pp. 142 ss.
- Brumlik M. – Brunkhorst H. (a cura di), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993.
- Brunkhorst H., *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt a.M., 2002.
- Id., *Jürgen Habermas. Die rächende Gewalt der kommunikativen Vernunft*, in Henningfeld J. - Jansohn H. (a cura di), *Philosophen der Gegenwart*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, pp. 198-215.
- Id., tr. it. *Habermas*, Firenze, Firenze University Press, 2008.
- Bubner R., tr. it. *Azione, linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- Calcaterra M.R., *Ideologia e razionalità in Habermas*, Roma, Gangemi, 1984.
- Id., *Oggettività e verità della scienza: Habermas e Peirce*, in «*Il pensiero*», XXVIII, 1987, pp. 67-88.
- Calhoun C. (a cura di), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992.
- Calloni M. – Ferrara A. - Petrucciani S. (a cura di), *Pensare la società. L'idea di una filosofia sociale*, Roma, Carocci, 2001.
- Calloni M., *Democrazia etnica o patriottismo costituzionale? Diritti e conflitti culturali nella trasformazione dello Stato nazionale*, in «*Iter*», 2-3, 1991, pp. 185-213.
- Ead., *Sfere di valore e conflitti: quale universalismo? Weber, Habermas e l'osservazione/partecipazione all'agire pratico*, in «*Fenomenologia e società*», XVII, 1, 1994, pp. 48-67.
- Ead., *Patologie e diagnosi della modernità: il filosofo sociale e la sua critica*, in «*Il Cenobio*», 3, 1996, pp.273-296.
- Ceppa L., *La teoria dell'agire comunicativo in Apel e Habermas*, Modena, Fondazione Collegio San Carlo, 1983.
- Id., *Appunti su 'Faktizität und Geltung' di Habermas*, in «*Teoria politica*», X, 1994, pp. 169-

181.

- Id.*, *Legittimità tramite legalità. L'innesto habermasiano della ragion pratica nel diritto positivo (Tanner Lectures)*, in «*Fenomenologia e società*», XVII, 1, 1994, pp. 84-100.
- Id.*, *J. Habermas: dalla DiskursEthik alla filosofia del diritto*, in «*Paradigmi*», XIII, 37, 1995, pp. 41-53.
- Id.*, *Pluralismo etico e universalismo morale in Habermas*, in «*Teoria politica*», XIII, 2, 1997, pp. 97-112.
- Id.*, *Disincantamento e trascendenza*, in «*Paradigmi*», XVI, 48, 1998, pp. 515-534.
- Id.*, *Dispense habermasiane. Sommari da 'Fatti e norme'*, Torino, Trauben, 2001.
- Id.*, *I contenuti etici della democrazia habermasiana*, in «*Teoria politica*», XV, 1, 2001, pp. 47-63.
- Id.*, *Postfazione*, in J. Habermas, tr. it. *Il futuro della natura umana*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 115-125.
- Id.*, *La sfida di Habermas tra Kant e Darwin*, in «*Micromega*», 6, 2008, pp. 63-79.
- Cerutti F., *Habermas e Marx*, in «*Paradigmi*», I, 3, 1983, pp. 479-510.
- Cirone S., *Le regole dei giochi. Per un modello procedurale di razionalità: Habermas contro Habermas*, Edizioni del Prisma, 1997.
- Conigliaro F., *Proceduralità e trascendentalità in J. Habermas. Una tensione contemporanea e il suo significato antropologico, etico e politico*, Firenze, Giunti Editore, 2007.
- Corchia L., *La ricostruzione dell'evoluzione sociale di Jürgen Habermas*, in «*The Lab's Quarterly*», Dipartimento di Scienze Sociali, Università di Pisa, 4, 2007.
- Id.*, *Bibliografia dell'opera di Jürgen Habermas (1952-2007)*, in «*The Lab's Quarterly*», Dipartimento di Scienze Sociali, Università di Pisa, 1, 2008.
- Id.*, *La sociologia della modernità di Jürgen Habermas. Un indice ragionato*, in «*The Lab's Quarterly*», Dipartimento di Scienze Sociali, Università di Pisa, 2, 2008.
- Id.*, *Explicative models of complexity. The reconstructions of social evolution for Jürgen Habermas*, in 7th International Conference on Social Science Methodology, Napoli, 9.2008.
- Id.*, *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas. Un'applicazione delle scienze ricostruttive*, Pisa, Edizioni ETS, 2009.
- Cortella L., *Crisi e razionalità. Da Nietzsche a Habermas*, Guida Editori, Napoli 1981.
- Id.*, *Habermas e la svolta comunicativa della filosofia contemporanea tedesca*, in «*Fenomenologia e società*», VII, 2, 1984, pp. 19-41.
- Crespi F., *Strutture della comunicazione e azione sociale nell'ultimo Habermas*, in «*Stato e mercato*», 20, 1987, pp. 281 ss.
- Cristin R., *Passaggi. Note sulla teoria della comunicazione di J. Habermas*, in «*Fenomenologia e società*», VII, 2, 1984, pp. 68-89.
- Cunico G., *Dall'ontologia alla critica: la prima svolta nel pensiero di Habermas*, Casale Monferrato, Marietti, 1984.
- Id.*, *Discorso argomentativo e problema del senso in Habermas*, «*Fenomenologia e società*», VII, 2, 1984, pp. 42-67.
- Id.*, *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Genova, Marietti, 1988.
- Id.*, *Habermas: agire comunicativo e agire tecnologico*, in Malusa L. – Mauro L. (a cura di), *Sapere filosofico e sapere tecnologico*, Genova, La Quercia Edizioni, 1996, pp. 57-79.
- Dal Canton I., *Conflitto e comunicazione. Per una critica di Jürgen Habermas*, Milano, Edizioni Ghibli, 2002.
- Dallmayr F.R. (a cura di), *Materialien zu Habermas' 'Erkenntnis und Interesse'*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.
- Id.*, *Polis and Praxis. Exercises in Contemporary Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1984.
- De Angelis G., *Die Vernunft der Kommunikation und das Problem einer diskursiven Ethik*,

- Dissertation, Heidelberg, 1999.
- Id., *Habermas: teoria del discorso e razionalità dell'agire*, in Toscano M.A. (a cura di), *Introduzione alla sociologia. Nuova edizione*, Milano, FrancoAngeli Editore, 2007, pp. 385-393.
- Id., *Il linguaggio e i fondamenti della socialità: Habermas e Wittgenstein*, manoscritto, 2007.
- De Simone A., *Habermas. Le metamorfosi della razionalità e il paradosso della razionalizzazione*, Lecce, Milella, 1988.
- Id., *Tradizione e modernità. Ermeneutica, filosofia pratica e teoria politica nel primo Habermas*, Urbino, Quattroventi, 1993.
- Id., *Dalla metafora alla storia. Modelli ermeneutici e scienze umane: saggi su Ricoeur, Gadamer e Habermas*, Urbino, Quattroventi, 1995.
- Id., *Conoscenza, comprensione, comunicazione. Filosofia, ermeneutica e teoria critica: tragitti da Dilthey, Gadamer e Habermas*, in De Simone A. - Di Clemente F. - D'Andrea F. (a cura di), *Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane*, Perugia, Morlacchi, 2006, pp. 1-350.
- Descombes V., *Le contrat social de Jürgen Habermas*, in «Debat», 104, 1999.
- Dews P. von (a cura di), *Habermas: A Critical Reader*, New York, Blackwell, 1999.
- Donaggio E., *Reificazione e teoria dell'agire comunicativo*, in «Fenomenologia e società», XVI, 1, 1993, pp. 143-150.
- Id., *Un'«illuminante incoerenza»: Jürgen Habermas legge Weber*, in «Fenomenologia e società», XVII, 2, 1994, pp. 86-116.
- Id., *Una morte dolcissima. L'eutanasia del marxismo di Jürgen Habermas*, in «Cenobio», 2, 1997, pp. 105-123.
- Donati P.P., *Jürgen Habermas e l'equivoca forza dei mondi vitali razionalizzati*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», XXVIII, 2, 1987, pp. 299-307.
- Dottori R., *Ermeneutica e critica dell'ideologia nella polemica tra Gadamer e Habermas*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LV, 1976, pp. 559-583.
- Eder K., *Prozedurale Rationalität: Moderne Rechtsentwicklung jenseits von formaler Rationalisierung*, in «Zeitschrift für Rechtssoziologie», 7, 1986, pp. 1-30.
- Id., *Die Autorität des Rechts: Eine soziale Kritik prozeduraler Rationalität*, in «Zeitschrift für Rechtssoziologie», 8, 1987, pp. 193-230.
- Esteban I., *Libertad y sentido en la sociedades democráticas: Habermas frente a Weber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- Ferrara A., *La razionalità procedurale come terza via tra metafisica e nichilismo*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», XXVIII, 2, 1987, pp. 291-299.
- Id., *Modernità e razionalità nel pensiero dell'ultimo Habermas*, in «Fenomenologia e società», XII, 1, 1989, pp. 9-38.
- Id., *Riflessioni critiche sull'etica del discorso*, in «Fenomenologia e società», XVII, 1, 1994, pp. 28-47.
- Id., *Democrazia e giustizia nelle società complesse: per una lettura di Habermas*, in «Filosofia e questioni pubbliche», II, 1, 1996, pp. 67-118.
- Ferraris M., *Habermas, Foucault, Derrida. A proposito di neoilluminismo e neoconservatorismo*, in «Aut-Aut», CCVIII, 1985, pp. 41-46.
- Ferry J.M., *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, Presses Universitaire de France, 1987.
- Fiore F., *Le ragioni del diritto. Sul positivismo giuridico nella teoria discorsiva di Jürgen Habermas*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXV, 2, 1995, pp. 509-534.
- Forester J., *Critical Theory and Public Life*, Cambridge-London, MIT Press, 1985.
- Forst R., *Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung*, in Brocker M. (a cura di), *Geschichte des*

- politischen Denkens*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, pp. 757-773.
- Franceschelli O., *Modernità e reificazione. L'agire comunicativo nel pensiero di Habermas*, in «*Sociologia*», 1986, pp. 23-66.
- Frank M., *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.
- Fraser A., *A Marx for the managerial revolution: Habermas on Law and Democracy*, in «*Journal of Law and Society*», XXVIII, 3, 2001, pp. 361-383.
- Freitag B., *Theorie des kommunikativen Handelns und Genetische Psychologie. Ein Dialog zwischen Jürgen Habermas und Jean Piaget*, in «*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*», XXXV, 3, 1983, pp. 555-576.
- Freundlieb D. – Hudson W. – Rundell J.F., *Critical Theory After Habermas*, Brill, 2007.
- Friedeburg L. von – Habermas J. (a cura di), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983.
- Funken M. (a cura di), *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*, Darmstadt, Primus Verlag, 2008, pp. 130-139.
- Furth H., *A Developmental Perspective on the Social Theory of Habermas*, in «*Human Development*», XXVI, 4, 1983, pp. 181-197.
- Gemignani P., *Modelli nelle teorie dei sistemi*, in Toscano M.A., (a cura di) *Introduzione alla sociologia*, FrancoAngeli, Milano, 1996, pp. 282-328.
- Geuss R., tr. it. *L'idea di una teoria critica. Habermas e la Scuola di Francoforte*, Roma, Armando Editore, 1989.
- Giacometti M., *Lavoro, interazione, ideologia. Un saggio su J. Habermas*, Milano, FrancoAngeli, 1982.
- Giddens A., *Habermas' Critique of Hermeneutics*, in Id., *Studies in the Social and Political Theory*, London, Hurchinson, 1977, pp. 135-164.
- Gimbernat Ordeig J.A. (a cura di), *La filosofía moral y política de J. Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.
- Giovagnoli R., *Unità e molteplicità in Jürgen Habermas*, in «*Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia*», 37, 1, 1994, pp. 197-208.
- Gozzi G., *Linguaggio e ideologia in Habermas*, Trento, Unicoop, 1977.
- Id., *Linguaggio, Stato, lavoro. J. Habermas: teoria e ideologia*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1980.
- Id., *Jürgen Habermas e Robert Alexy: morale, diritto e democrazia discorsiva*, in Zanetti G. (a cura di), *Filosofi del diritto contemporanei*, Milano, Raffaello Cortina, 1999, pp. 287-314.
- Günther K. – Wingert L. (a cura di), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001.
- Haber S., *Jürgen Habermas, une introduction*, Pocket, La Découverte, Paris, 2001.
- Hahn L.E. (a cura di), *Perspectives on Habermas*, Chicago, Open Court Press, 2000.
- Held D., *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, London, Hurchinson, 1980.
- Henrich D., *Konzepte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987.
- Hesse M., *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Brighton (Sussex), The Harvester Press, 1980.
- Höffe O., tr. it. *Una conversione della teoria critica? Sulla teoria del diritto e dello Stato di Habermas*, in «*Rivista internazionale del diritto*», LXXI, 4, 1994, pp. 270-290.
- Honneth A. – Wellmer A. (a cura di), *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin-New York, de Gruyter, 1986.
- Honneth A. – McCarty Th. – Offe C. – Wellmer A. (a cura di), tr. en. *Cultural-Political Interventions In The Unfinished Project of Enlightenment. For Jürgen Habermas on his sixtieth*

- birthday*, Cambridge Mass., MIT Press, 1992.
- Honneth A., tr. it. *Da Adorno a Habermas. Il mutamento di forma della teoria critica della società*, in J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione (DR)*, Unicopli, 1983, pp. 355-386.
- Id., tr. it. *L'altro della giustizia: Habermas e la sfida etica del postmoderno*, in «*Fenomenologia e società*», XVIII, 1, 1995, pp. 83-114.
- Id., tr. it. *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari, Edizioni Dedalo, 2002.
- Horowitz A. – Maley T. (a cura di), *Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment*, Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- Jay M., tr. it. *L'immaginazione dialettica*, Torino, Einaudi, 1979.
- Id., *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press & Cambridge, Polity Press, & Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- Joas H. – Honneth A. (a cura di), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986.
- Jones R.W. – Toozee R. (a cura di), *Critical Theory and World Politics*, Boulder, Lynne Rienner, 2001.
- Kelly M. (a cura di), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge Mass, MIT Press, 1990.
- Id., (a cura di), *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1994.
- Kuhlmann W. (a cura di), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986.
- Id., *Philosophie und rekonstruktive Wissenschaft. Bemerkungen zu J. Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», XL, 2, 1986, pp. 224-234.
- Lecis P.L., *Cultura, mente, società. Habermas, Popper e le strutture dell'universo culturale*, Milano, FrancoAngeli, 2004.
- López Moreno A., *La teoría de la acción en Weber. Parsons y Habermas: algunas consideraciones críticas*, in «*Foro: Revista de ciencias jurídicas y sociales*», 1, 2005, pp. 179-201.
- Luhmann N., tr. it. *Argomentazioni teoretico-sistematiche. Una replica a Jürgen Habermas*, in Habermas J. – Luhmann N., *Teoria della società o tecnologia sociale*, Milano, Etas Kompass Libri, 1973, pp. 196-274.
- Id., *Quod omnes tangit... Anmerkungen zur Rechtstheorie von Jürgen Habermas*, in «*Rechtshistorisches Journal*», XII, 1993, pp. 36-56.
- Maciejewski F. (a cura di), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion. Supplement I*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973.
- Maffettone S., *Critica e analisi. Saggio sulla filosofia di Jürgen Habermas*, Napoli, Liguori Editore, 1980.
- Marazzi B., *Comunicare il sacro: Religione e postmodernità in Jürgen Habermas*, in «*Studia patavina: Rivista di scienze religiose*», 47, 3, 2000, pp. 657-678.
- Mardones J.M., *El Discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*, Barcelona, AnthroposMéxico, Universidad Iberoamericana, 1998.
- Marzocchi V., *Razionalità comunicativa e dialettica della razionalizzazione: A proposito dell'ultima opera di J. Habermas*, in «*Fenomenologia e società*». Nietzsche: Attualità di una filosofia inattuale, VI, 3, 1983, pp. 70-85.

- Id.*, *Criticità e/o fondazione filosofica? Dalla critica della ragione strumentale (Horkheimer e Adorno) alla giustificazione della razionalità comunicativa (Habermas, Apel e oltre)*, in «*Fenomenologia e società*», XVII, 2, 1994, pp. 117-140.
- Id.*, *La ragion pratica comunicativa di J. Habermas: morale, eticità, diritto e democrazia*, in «*La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura, storia*», XXXIV, 2, 1996, pp. 255-288.
- Id.*, *Per una lettura critica di Fatti e norme di J. Habermas*, in «*La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura, storia*», 3, 2001, pp. 465-504.
- McCarthy Th., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, MIT Press, 1978.
- Id.*, *Rationality and Relativism in Habermas' Critical Theory*, in «*Noûs*», 14, 1980, pp. 75-76.
- Id.*, *Objectivity and the Silence of Reason: Weber, Habermas, and the Methodological Disputes in German Sociology*, New Brunswick, Transaction Pub, 2001.
- Id.*, *Habermas: A critical reader*, in «*European Journal of Philosophy*», IX, 2, 2001, pp. 247-254.
- McCormick J.P., *Weber, Habermas, and Transformations of the European State Constitutional, Social, and Supranational Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Medaglia R., *Comunicazione, potere e sistemi sociali in Jürgen Habermas*, in «*Idee: rivista di filosofia*», 56-57, 2004, pp. 151-180.
- Meehan J. (a cura di), *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, London-New York, Routledge & Kegan Paul, 1995.
- Mora E., *Comunicazione e riflessività. Simmel, Habermas, Goffman*, Milano, Vita e Pensiero, 1994.
- Münch R., *Gesellschaftstheorie und Ideologiekritik*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1973.
- Negt O. – Horster D. (a cura di), *Theorie und Praxis heute. Ein Kolloquium zur Theorie und politischen Wirksamkeit von Jürgen Habermas*, Frankfurt a.M., Materialis Verlag, 1990.
- Niesen P. – Herborth B. (a cura di), *Anarchie der kommunikativen Freiheit: Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007.
- Niquet M. – Herrero F. – Hanke M. (a cura di), *Diskursethik. Grundlegungen und Anwendungen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.
- O'Neill J. (a cura di), *On Critical Theory*, London, Heinemann, 1980.
- Oelmlüller W. (a cura di), *Normen und Geschichte*, Paderborn, Schöningh, 1979.
- Ostinelli M. - Pedroni V. (a cura di), *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Jürgen Habermas*, Milano, FrancoAngeli, 1992.
- Parkinson G.H.R. (a cura di), *Marx and Marxisms*, New York, Cambridge University Press, 1982.
- Passerin d'Entrèves M. - Benhabib S. (a cura di), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on 'The Philosophical Discourse of Modernity'*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- Pedroni V., *Ragione e comunicazione. Pensiero e linguaggio nella filosofia di Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas*, Milano, Guerini e Associati, 1999.
- Perri M.L., *Il mutamento di paradigma e la 'patologia sociale' in Jürgen Habermas*, Ancona, Transeuropa, 1994.
- Petrucciari S., *Il Moderno nella 'Teoria dell'agire comunicativo' di J. Habermas*, in «*La rivista trimestrale*», 3-4, 1987, pp. 143-168.
- Id.*, *Etica dell'argomentazione*, Genova, Marietti, 1988.
- Id.*, *L'argomentazione confutativa in prospettiva trascendentale-pragmatica*, in «*La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura, storia*», XXXII, 3, 1994, pp. 447-475.
- Id.*, *Marx al tramonto del secolo. Teoria critica tra passato e futuro*, Roma, Manifestolibri, 1995.

- Id.*, *Sul rapporto tra morale e diritto in 'Fatti e norme' di Habermas*, in «*Fenomenologia e società*», XX, 2, 1997, pp. 21-26.
- Id.*, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- Id.*, *Modelli di filosofia politica*, Torino, Einaudi, 2003.
- Pinzani A., *Problemi di applicazione nella teoria discorsiva della morale e del diritto*, in «*Ars Interpretandi*», 1, 1996, pp. 55-75.
- Id.*, *Solidarietà e democrazia: Osservazioni su antropologia, diritto e legittimità nella teoria giuridica di Habermas*, in «*Iride: Filosofia e Discussione Pubblica*», 9, 18, 1996, pp. 473-482.
- Id.*, *A teoria jurídica de Jürgen Habermas: entre funcionalismo e normativismo*, in «*Veritas: revista da Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul*», VII, 1, 2001, pp. 19-28.
- Piras M., *L'analisi del rapporto tra sacro e norme in Durkheim e Habermas*, in «*Fenomenologia e società*», XXVI, 2, 2003, pp. 136-152.
- Id.*, *La vita buona. Una critica a Habermas*, in «*Teoria politica*», XX, 1, 2004, pp. 145-160.
- Plinio W.P., *Juegos de lenguaje y teoría de la comunicación, notas sobre Wittgenstein y Habermas*, in «*Teoría política y comunicación*», 2001, pp. 179-199.
- Ponsetto A., *Emancipazione e mondo della vita. L'influsso della fenomenologia husserliana nel pensiero di Habermas*, in «*Fenomenologia e società*», VII, 2, 1984, pp. 90-119.
- Preterossi G., *Legittimità e crisi dell'universalismo giuridico moderno. Appunti sul rapporto tra giustificazione e sfera del 'politico' a partire dal paradigma habermasiano*, in «*Teoria politica*», XVI, 3, 2002, pp. 161-175.
- Privitera W., *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Messina, Rubbettino, 1996.
- Protti M. (a cura di), *Dopo la scuola di Francoforte. Studi sul pensiero di Jürgen Habermas*, Milano, Unicopli, 1984.
- Id.*, *L'itinerario critico. Tre studi su Jürgen Habermas*, Milano, Franco Angeli, 1984.
- Rasmussen D. (a cura di), *Universalism vs. Communitarianism*, Boston, MIT Press, 1990.
- Id.*, tr. it. *Leggere Habermas*, Napoli, Liguori editore, 1993
- Id.*, (a cura di), *The Handbook of Critical Theory*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Rasmussen D. – Swindal S. (a cura di), *Critical Theory. Vol. 3*, London, Sage Publications, 2004.
- Rehg W.S.J., *Insight and Solidarity: A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Id.*, *Habermas, Argumentation Theory, and Science Studies: Toward Interdisciplinary Cooperation*, in «*Informal Logic*», XXIII, 2, 2003, pp. 161-182.
- Rochlitz R. (a cura di), *Habermas. L'Usage public de la raison*, Paris, PUF, 2002.
- Rockmore T., *Habermas and the Reconstruction of Historical Materialism*, in «*The Journal of Value Inquiry*», XIII, 1979, pp. 195-206.
- Id.*, *Theory and Practice Again: Habermas On Historical Materialism*, in «*Philosophy and Social Criticism*», 13, 1987, pp. 211-225.
- Id.*, *Habermas on Historical Materialism*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1989.
- Roncolini G., *La crisi della legittimità borghese. Capitalismo e razionalità nel pensiero di J. Habermas*, Napoli, Liguori Editore, 1978.
- Rosati M., *Consenso e razionalità. Riflessioni sulla teoria dell'agire comunicativo*, Roma, Armando Editore, 1994.
- Rosati M., *La cittadinanza proceduralizzata di J. Habermas*, in «*Fenomenologia e società*», XVIII, 1, 1995, pp. 129-142.
- Id.*, *Solidarity and the Sacred. Habermas's idea of solidarity in a Durkheimian horizon*, in «*Durkheimian Studies*», 1, 2001.

- Id.*, *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Id.*, *Poter-essere-sé-stessi e essere soggetti morali. J. Habermas tra Kierkegaard e Kant*, in «*Rassegna italiana di sociologia*», 44, 4, 2003, pp. 493-513.
- Rosenfeld M. – Arato A. (a cura di), *Habermas on Law and Democracy. Critical Exchanges*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- Rusconi G.E., *Conoscenza e interesse in Habermas*, in «*Quaderni di sociologia*», XIX, 3-4, 1970, pp. 436-452.
- Id.*, *Habermas getta la spugna?*, in «*Critica sociologica*», 16, 1970-71, pp. 143-145.
- Rush F. (a cura di), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Salam R., *Habermas vs. Weber on Democracy*, in «*Critical Review: An Interdisciplinary Journal of Politics and Society*», 15, 1-2, 2003, pp. 59-85.
- Santucci A., *Habermas, la teoria critica della società e le scienze sociali*, in «*Il Mulino*», 207, 1970, pp. 95-110.
- Sartea C., *Né uguali né diversi: cittadini. Una riflessione sull'ultimo Habermas*, in «*Rivista internazionale di filosofia del diritto*», LXXVI, 3, 1999, pp. 467-486.
- Schmidt A. - Rusconi G.E., *La scuola di Francoforte. Origine e significato attuale*, Bari, Laterza, 1972.
- Schnädelbach H., *Reflexion und Diskurs. Fragen iener Logik der Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhkamp, 1977.
- Id.*, *Dialektik und Diskurs*, in «*Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*», XII, 1, 1987.
- Schomberg R. von – Baynes K. (a cura di), *Discourse and Democracy. Essays on Habermas Between Facts and Norms*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 2002.
- Sciolla L. – Ricolfi L. (a cura di), *Il soggetto dell'azione*, Milano, Franco Angeli, 1989.
- Sensat J. jr., *Habermas and Marxism. An Appraisal*, Beverly Hills-London, Sage Publications, 1979.
- Sica G., *Habermas e il metodo della sociologia critica*, Pisa, Edizioni ETS, 1982.
- Siebert R.J., *From Critical Theory of Society to Theology of Communicative Praxis*, Washington Dc, University Press of America, 1979.
- Signore M., *Habermas e la fattibilità della storia in senso emancipante*, in AA. VV., *Un nuovo impegno politico dell'intellettuale*, Massimo, Milano 1977, pp. 245-255.
- Sintomer Y., *De Weber à Habermas, modernité et démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.
- Id.*, *La démocratie impossible. Politique et modernité chez Weber et Habermas*, in «*Politix: Revue des sciences sociales du politique*», 13, 51, 2000, pp. 221-226.
- Smith T., *The Scope of the Social Sciences in Weber and Habermas*, in «*Philosophy and Social Criticism*», 8, 1, 1981, pp. 68-83.
- Sparti D., *Difficili convivenze: una nota su Habermas e il multiculturalismo*, in «*Quaderni di sociologia*», VII, 29, 2002, pp. 121-141.
- Stark J., *Objectivity and the Silence of Reason: Weber, Habermas, and the Methodological Disputes in German Sociology*, in «*Contemporary Sociology*», XXXI, 5, 2002.
- Tarozzi A., *J. Habermas: per una teoria dell'evoluzione sociale*, in «*Fenomenologia e società*», VII, 4, 1984, pp. 82-92.
- Theunissen M., tr. en. *Society and History: A critique of Critical Theory*, in von Dewes P., *Habermas: A Critical Reader*, New York, Blackwell, 1999, pp. 241-272.
- Thomassen L.A. (a cura di), *The Derrida-Habermas Reader*, Edinburgh University Press, 2006.
- Id.*, *Deconstructing Habermas*, London-New York, Routledge & Kegan Paul, 2007.
- Thompson J.B. – Held D. (a cura di), *Habermas – Critical Debates*, London, Macmillan, 1982.

- Trincia F.S., *Jürgen Habermas e Edmund Husserl: agire comunicativo, apriori materiale, ruolo sociale del linguaggio*, in «Iride», 1, 2008, pp. 125-142.
- Tugendhat E., *Habermas on Communicative Action*, in Seebaß G. – Tuomela R. (a cura di), *Social Action*, Dordrecht, Reidel, 1985, pp. 179-186.
- Tugendhat E., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a.M., 1976.
- Id.*, tr. it. *Problemi di etica*, Torino, Einaudi, 1987.
- Turner B.S. (a cura di), *The Blackwell companion to social theory*, Cambridge, Blackwell, 1996.
- Ureña E.M., *Teoría y praxis en la fenomenología trascendental (E. Husserl) y en la teoría crítica (J. Habermas)*, in «Pensamiento», 31, 123, 1975, pp. 231-244.
- Velasco Arroyo J.C., *La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
- Vincent J.M., *La Théorie critique de l'école de Francfort*, Paris, Galilée, 1976.
- Vitale E., *Habermas e il diritto naturale*, in «Filosofia e questioni pubbliche», 1, 1998, pp. 97-118.
- Vitale E., *Taylor, Habermas, Sen: multiculturalismo, stato di diritto, disegualianza*, in «Teoria politica», XI, 3, 1995, pp. 65-88.
- Volpi F., *Ritratti critici di contemporanei. Jürgen Habermas*, in «Belfagor», XXXVIII, 2, 1983, pp. 167-194.
- Id.*, *Ragione, linguaggio, mondo della vita: problemi filosofici della 'summa sociologica' di Habermas*, «Fenomenologia e società», VII, 2, 1984, pp. 120-140.
- Wellmer A., *Comunicazione ed emancipazione. Riflessioni sulla 'svolta linguistica' della Teoria Critica*, in J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione (DR)*, Unicopli, 1983, pp. 297-324.
- Id.*, tr. it. *La dialettica moderno-postmoderno. La critica della ragione dopo Adorno*, Milano, Unicopli, 1987.
- White S.K., *Rationality and the Foundations of Political Philosophy. An Introduction to Recent Work of Jürgen Habermas*, in «Journal of Politics», XLI, 4, 1979, pp. 1156-1171.
- Id.*, *The Recent Work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*, Cambridge, University Press, 1989.
- Id.*, (a cura di), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Wiggershaus R., tr. it. *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- Id.*, *Jürgen Habermas*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2004.
- Wingert L. – Günther K. (a cura di), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001.
- Zimmerman R., *Marx, Habermas und Das Problem Der Gesellschaftlichen Emanzipation*, in «Praxis International», 3, 1984, pp. 395-411.
- Zürn Ch.F., *Jürgen Habermas*, in Schrift A.D. (a cura di), *History of Continental Thought. Vol. VI. Poststructuralism and Critical Theory: The Return of Master Thinkers*, Dublin, Acumen Press, 2007, pp. 1-34.

III. OPERE DI RIFERIMENTO

- AA.VV., *Enciclopedia Garzanti di Filosofia e ...*, Milano, Garzanti, 1993.
- AA. VV., *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino 1981.
- AA.VV., *Storia del marxismo. Vol. 4.*, Torino, Einaudi, 1979.
- Abbagnano N., *Storia della filosofia. Vol. I.*, Torino, Utet, 1971.
- Acham K., *Analytische Geschichtphilosophie*, Freiburg, 1974.
- Achinger H., *Sozialpolitik als Gesellschaftspolitik*, Hamburg, 1958.
- Adorno Th.W., tr. it. *Scritti sociologici*, Torino, Einaudi, 1976.
- Id.*, tr. it. *Minima moralia*, Torino, Einaudi, 1954.
- Id.*, tr. it. *Sulla metacritica della gnoseologia*, Milano, Sugar, 1964.
- Id.*, tr. it. *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970².
- Id.*, tr. it. *La teoria estetica*, Torino, Einaudi, 1975.
- Id.* – Horkheimer M., tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.
- Id.* – *Id.*, tr. it. *Lezioni di sociologia*, Torino, Einaudi, 1971.
- Alexander J.C. – Seidman S. (a cura di), *Culture and Society – Contemporary Debates*, New York, 1990.
- Alexander J.C., *Action and its Environment. Toward a New Syntesis*, New York, 1988.
- Alexy R., *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978.
- Alston P., tr. it. *Filosofia del linguaggio*, Bologna, Il Mulino, 1971.
- Altaner B., tr. it. *Patrologia*, Torino, Marietti, 1981.
- Althusser L. – Balibar E., tr. it. *Leggere il capitale*, Milano, Feltrinelli, 1968.
- Althusser L. tr. it. *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1967.
- Ampola M., *Mondi vitali, religiose e secolari in transizione*, Pisa, Giardini, 1983.
- Id.* (a cura di), *Le reti del cambiamento*, Pisa, Fondazione G. Toniolo Felici Editore, 1996.
- Antiseri D. (a cura di), *Karl Popper e il mestiere di scienziato sociale*, Catanzaro, Rubettino, 2003.
- Apel K.O., tr. it. *L'idea di linguaggio nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, Il Mulino, 1975.
- Id.*, tr. it. *Scientificità, Ermeneutica e critica dell'ideologia*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia (HI)*, Brescia, Queriniana, 1979, pp. 25-59.
- Id.*, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, tr. it. parz. *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977.
- Id.*, tr. it. *Spiegare e comprendere*, in F. Bianco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del '900*, Milano, FrancoAngeli, 1985, pp. 106-126.
- Ardigò A. (a cura di), *Questioni di sociologia. Voll. 2*, Brescia, La Scuola, 1966.
- Arendt H., tr. it. *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1964.
- Ariès P., tr. it. *Il tempo della storia*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- Aristotele, tr. it. *Metafisica*, Roma-Bari, Laterza, 1973.
- Id.*, tr. it. *Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 1973.
- Id.*, tr. it. *Politica*, Roma-Bari, Laterza, 1973.
- Id.*, tr. it. *Opere. Voll. I-II*, Roma-Bari, Laterza, 1982.
- Aron R., *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Vrin, 1964³.
- Id.*, tr. it. *Le tappe del pensiero sociologico*, Milano, Mondadori, 1972.
- Assmann J., tr. it. *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997.
- Auerbach E., *Das französische Publikum des 17. Jahrhunderts*, München, 1933.

- Augé M., tr. it. *Non-luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Eléuthera, 1993.
- Austin J.L., tr. it. *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti, 1987.
- Bacone F., tr. it. *Novum Organum o veri indizi dell'interpretazione della natura*, Bari, Laterza, 1965.
- Id.*, tr. it. *Nuova Atlantide*, in *Id.*, *Scritti politici, giuridici e storici*, Torino, Utet, 1971.
- Baczko B., tr. it. *L'utopia. Immaginazione e rappresentazioni utopistiche nell'età dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1979.
- Badaloni N., *Marxismo come storicismo*, Milano, Feltrinelli, 1962.
- Bagnasco A., *Prima lezione di sociologia*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Id.* - Barbagli, M. - Cavalli A., *Sociologia. Voll. 3*, Bologna, Il Mulino, 2001².
- Baier K., *The Moral Point of View*, Ithaca, Ithaca University Press, 1964.
- Bainton R.H., tr. it. *La riforma protestante*, Torino, Einaudi, 1958.
- Banfi A., *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, in *Id.*, *La ricerca della realtà*, Firenze, La Nuova Italia, 1959, pp. 101-168.
- Barone F., *Il neopositivismo logico. Voll. 2*, Roma-Bari, Laterza, 1986³.
- Barthes R., tr. it. *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi, 1974.
- Bartolomei G, *L'ideologia*, in Toscano M.A. (a cura di), *Introduzione alla sociologia*, Milano, FrancoAngeli, 1996, pp. 713-739.
- Bates M., *Human Ecology*, in Kroeber A.L. (a cura di), *Anthropology Today*, Chicago, 1955.
- Bauman Z., tr. it. *Critica del senso comune – Verso una nuova sociologia*, Roma, 1982.
- Id.*, tr. it. *Memorie di classe. Preistoria e sopravvivenza di un concetto*, Torino, Einaudi, 1987.
- Baumgarten H.M., *Begriffe Geschichte. Vol. II*, Paderborn, Göttingen, 1969.
- Id.*, *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972.
- Baumgarten H.M. - Rüsen J., *Geschichte und Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.
- Beals R.L. - Hoijer H., tr. it. *Introduzione all'antropologia culturale*, Bologna, Il Mulino, 1970.
- Bearle A. - Means C., *A survey of Contemporary Economics*, Nat. Res. Planning Board, U.S. Gov. Printing Office, 1948.
- Beck G., *Sprechakte und Sprachfunktionen*, Tübingen, 1980.
- Becker H., *Art Worlds*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- Bedeschi G., *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari, Laterza, 1968.
- Bell D., tr. it. *Le contraddizioni culturali del capitalismo*, Torino, Einaudi, 1978.
- Bellah R., *Religious Evolution*, in «*American Sociological Review*», XXIX, 1964.
- Id.*, tr. it. *Al di là delle fedi. La religione in un mondo post-tradizionale*, Brescia, Morcelliana, 1975².
- Bendix R. - Lipset S., tr. it. *Classe, Status, Potere*, Padova, Marsilio, 1968.
- Benedict R., tr. it. *Modelli di cultura*, Milano, Feltrinelli, 1960.
- Benjamin W., tr. it. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 1966.
- Id.*, tr. it. *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997.
- Id.*, tr. it. *Opere complete. Vol. IX - I 'passages' di Parigi*, Torino, Einaudi, 2000.
- Berger P.L., tr. it. *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, SugarCo, 1984.
- Id.* - Luckmann T., tr. it. *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1969.
- Id.* - *Id.*, *Social Mobility and Personal Identity*, in «*Archives Européenne de Sociologie*», 1964, pp. 331 ss.
- Id.* - Berger B., tr. it. *Sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1995².
- Berlyne D.E., *Recent Development in Piaget's Work*, in De Cecco J.P. (a cura di), *The Psychology of Language Thought and Instruction*, New York, 1967, pp. 259 ss.

- Bianchi M., *La teoria del valore dai classici a Marx*, Bari, Laterza, 1970.
- Bien G., tr. it. *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- Bittner R., *Ein Abschnitt sprachanalytischer Ästhetik*, in Id., R. Bittner – P. Pfaff (a cura di), *Das ästhetische Urteil*, Köln, 1977, pp. 255-280.
- Birnbaum N., *The Sociological Study of Ideology (1940-1960)*, in «*Current Sociology*», 2, 1960.
- Id., *Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber*, in C. Seyfarth – M. Sprondel (a cura di), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt a.M., 1973, pp. 38-64.
- Bloch M., tr. it. *Apologia della storia o mestiere di storico*, Torino, Einaudi, 1950.
- Bloom L., *A Reappraisal of Piaget's Theory of Moral Judgement*, in «*Journal of General Psychology*», 1969, pp. 3 ss.
- Blumer H., *Sociological Implications of Thought of G.H. Mead*, in «*American Journal of Philosophy*», 71, 1966, pp. 535 ss.
- Blumenberg H., *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1966.
- Id., *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973.
- Id., *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.
- Id., tr. it. *Elaborazione del mito*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- Boas F., *The Mind of Primitive Man*, New York, MacMillan, 1938.
- Bobbio N., *Mutamento politico e filosofia della storia*, in Id., *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 539-648.
- Böhler D., *Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode*, in H. Hartung – W. Heistermann – P.M. Stephan (a cura di), *Fruchtblätter*, Berlin, 1977, pp. 15 ss..
- Bohrer K.H., (a cura di), *Mytos und Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983.
- Boni F., *Sociologia della comunicazione interpersonale*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Borgatta E.F. – Montgomery R.J.V. (a cura di), *Encyclopedia of Sociology*, New York, Macmillan, 2000².
- Borghini A., *Sociologia di Karl Popper*, Firenze, Le Lettere, 2008.
- Bottini F., *La scienza degli occamisti. La scienza tardo medioevale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Rimini, Maggioli, 1982.
- Boudon R., tr. it. *Effetti «perversi» dell'azione sociale*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- Id., tr. it. *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- Id., *Common Sense and the Human Sciences*, in «*International Sociology*», III, 1, 1988.
- Id., tr. it. *L'ideologia. Origine dei pregiudizi*, Torino, Einaudi, 1991.
- Id., tr. it. *Metodologia della ricerca sociologica*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- Bourdieu P., tr. it. *La distinzione: critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Brandom R., *Making it explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1994.
- Id., tr. de. *Heidegger Kategorien in Sein und Zeit*, in «*Deutsch Zeitschriften für Philosophie*», 45, 1997, pp. 531-550.
- Id., *Pragmatism, Phenomenalism and Truth-Talk*, in «*Midwest Studies in Philosophy*», XII, 1988, pp. 75-93.
- Id., *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*, in «*European Journal of Philosophy*», VII, 2, 1999, pp. 164-189.
- Id., tr. de. *Von der Begriffsanalyse zu einer systematischen Metaphysik*, in «*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*», 47, 6, 1999, pp. 1005-1020.
- Braudel F., *Histoire et sciences sociales: la longue durée*, in «*Annales*», 1958.
- Id., (a cura di), tr. it. *Problemi di metodo storico*, Bari, Laterza, 1973.

- Id.*, tr. it. *Una lezione di storia*, Torino, Einaudi, 1988.
- Id.*, tr. it. *Storia, misura del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- Brown H., *Rationality*, London, 1988.
- Brown P., tr. it. *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino, Einaudi, 1974.
- Id.*, tr. it. *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino, Einaudi, 1975.
- Brunkhorst M., *Zur Dialektik von Verwertungssprache und Kassensprache*, Frankfurt a.M., 1980.
- Id.*, (a cura di), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M., 1993.
- Brunner O., *Das Zeitalter der Ideologien*, in «*Neue Wege zur Sozialgeschichte*», 1956.
- Bubner R. (a cura di), *Sprache und Analysis*, Stuttgart, Reclam, 1968.
- Id.*, (a cura di), *Ältestes Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bonn, 1973.
- Id.*, tr. it. *Azione, linguaggio e ragione*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- Bühler K., tr. it. *Teoria del linguaggio. La funzione rappresentativa del linguaggio*, Roma, Armando Editore, 1983.
- Bultmann R., tr. it. *Il Cristianesimo primitivo*, Milano, Garzanti, 1964.
- Bürger P., *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Frankfurt a.M., 1983.
- Burke P., tr. it. *Storia e teoria sociale*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Burleson B., *On the Foundation of Rationality*, in «*Journal of the American Forensic Association*», 16, 1979, pp. 86-120.
- Burnham J., tr. it. *La rivoluzione dei tecnici*, Milano, Mondadori, 1946.
- Bury J., tr. it. *Storia dell'idea di progresso*, Milano, Feltrinelli, 1964.
- Butterfield H., tr. it. *Le origini della scienza moderna*, Bologna, Il Mulino, 1962.
- Carnap R., tr. it. *La costruzione scientifica del mondo: il Circolo di Vienna*, Roma-Bari, Laterza, 1979.
- Cahnmann W.J. – Boskoff A., *Sociology and History*, New York, The Free Press of Glencoe, 1964.
- Cambiano G., *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari, Laterza, 1983.
- Caneiro R.L., *A Theory of the Origin of the State*, «*Science*», 1970, pp. 733 ss.
- Cantimori D., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967.
- Cantoni R., *Il pensiero dei primitivi. Preludio a un'antropologia*, Milano, Il Saggiatore, 1967.
- Carr E.H., *What is History?*, London, 1961.
- Casini P., *Introduzione all'illuminismo: da Newton a Rousseau*, Bari, Laterza, 1980.
- Cassirer E. tr. it., *Storia della filosofia moderna, I. Dall'Umanesimo alla scuola cartesiana. III*, Torino, Einaudi, 1952.
- Id.*, tr. it. *Storia della filosofia moderna, II. Da Bacone a Kant. Voll. 3*, Torino, Einaudi, 1953
- Id.*, tr. it. *Linguaggio e mito*, Milano, Il Saggiatore, 1961.
- Id.*, tr. it. *La filosofia delle forme simboliche. Vol. II. Il pensiero mitico*, Firenze, La Nuova Italia, 1961.
- Id.*, tr. it. *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1998³.
- Castronovo V., *La rivoluzione industriale*, Firenze, Sansoni, 1973.
- Id.*, *Le rivoluzioni del capitalismo*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- Cavalli L., *Max Weber. Religione e società*, Bologna, Il Mulino, 1968.
- Id.*, *Il mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino, 1970.
- Id.*, *La funzione dei tipi ideali e il rapporto fra conoscenza storica e sociologica*, in Rossi Pietro (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 27-52.
- Id.*, *Incontro con la sociologia*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- Cedronio M. – Diaz F. – Russo C., *Storiografia francese di ieri e di oggi*, Napoli, Guida, 1977.

- Cellucci C., *Le ragioni della logica*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- Cesareo V. (a cura di), *Sociologia. Concetti e tematiche*, Milano, Vita e pensiero, 1998.
- Id.*, *Società multiethniche e multiculturalismi*, Milano, Vita e pensiero, 2000.
- Ceserani R. – De Federicis L., *Il Materiale e l'Immaginario. Voll. 5*, Torino, Loescher, 1986.
- Chaunu, P., *La civiltà dell'Europa dei lumi*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- Chevallier J.J., tr. it. *Le grandi opere del pensiero politico*, Bologna, Il Mulino, 1968.
- Childe G.V., tr. it. *Il progresso nel mondo antico*, Torino, Einaudi, 1965.
- Chomsky N., tr. it. *Saggi linguistici*, Torino, Boringhieri, 1970.
- Id.*, tr. it. *Riflessioni sul linguaggio*, Torino, Einaudi, 1981.
- Cicourel A.V., *Method and Measurement in Sociology*, New York, The Free Press of Glencoe, 1964.
- Id.*, *Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction*, New York, The Free Press of Glencoe, 1973.
- Id.*, tr. it. *L'acquisizione della struttura sociale. Verso una sociologia evolutiva del linguaggio e del significato*, in «Rassegna italiana di sociologia», IX, 2, 1968, pp. 211-258.
- Ciliberto M., *Il Rinascimento. Storia di un dibattito*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.
- Cipolla C.M., *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna, Il Mulino, 1974.
- Id.*, *Uomini, Tecniche, Economie*, Milano, Feltrinelli, 1989.
- Cipolla, C., *Oltre il soggetto per il soggetto*, Milano, FrancoAngeli, 1993.
- Clark G. – Piggott S., *The Prehistoric Societies*, London, 1965.
- Cochrane C.N., tr. it. *Cristianesimo e cultura classica*, Bologna, Il Mulino, 1969.
- Cohen B., tr. it. *Scienze della natura e scienze sociali*, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- Cohen J.L. – Arato A., *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992.
- Cohen R., *State Origins*, in Claessen H. – Skalnik P. (a cura di), *The Early State*, The Hague, Mouton, 1978, pp. 31-75.
- Cole G.D.H., tr. it. *Storia del pensiero socialista. Voll. 3*, Bari, Laterza, 1967.
- Comte A., tr. it. *Corso di filosofia positiva*, Torino, Utet, 1967.
- Condorcet J.M.A.N.C., tr. it. *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Torino, Einaudi, 1969.
- Coser R., *Role-Distance. Socio-Ambivalence and Transitional Status*, in «American Journal of Sociology», 1966, pp. 173 ss.
- Id.*, tr. it. *Le funzioni del conflitto sociale*, Milano, Feltrinelli, 1967.
- Costadura E., *Genesi e crisi del neoclassico. Saggio su Karl Philipp Moritz*, Pisa, Edizioni ETS, 1994.
- Costanzo G., *La cultura*, in Toscano M.A. (a cura di), *Introduzione alla sociologia*, Milano, FrancoAngeli, 1996, pp. 743-783.
- Crespi F. (a cura di), *Sociologia e cultura. Nuovi paradigmi teorici e metodi di ricerca nello studio dei processi culturali*, Milano, 1989.
- Id.*, *Evento e struttura: per una teoria del mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino, 1993.
- Id.*, *Manuale di sociologia della cultura*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Id.*, *Identità e riconoscimento*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- Id.*, *Sociologia del linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Crespi F. – Segatori R. (a cura di), *Multiculturalismo e democrazia*, Roma, Donzelli, 1996.
- Croce B., *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917.
- Crozier M., tr. it. *Il fenomeno burocratico*, Milano, Etas Kompass, 1969.
- Dahrendorf R., *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München, 1965.
- Id.*, tr. it. *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Bari, Laterza, 1968.
- Dal Ferro G., *Religione e cambiamento sociale. Contributo di Max Weber*, AVE, Roma 1981.

- Damari C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz ed Erving Goffman. Un problema di frames*, Pisa, Plus – Pisa University Press, 2008.
- Ead., *Dinamiche del significato. Sentieri per il ritorno da Schütz a Weber*, Firenze, Edizioni Le Lettere, 2009.
- Danto A.C., tr. it. *Filosofia analitica della storia*, Bologna, Il Mulino, 1971.
- Danton G., *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, New York, Garden City, 1967.
- Da Paz A., *Scienze umane e forme culturali*, Bologna, Editrice Clueb, 1984.
- Dasen P.R., *Cross-Cultural Piagetian Research*, in «Journal of Cross Cultural Psychology», 3, 1972, pp. 23 ss.
- Davidson D., *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, in A. Malachowski (a cura di) *Reading Rorty*, Oxford, 1990, pp. 120-139.
- Id., *The Structure and Content of Truth*, in «The Journal of Philosophy», LXXXVII, 1990, pp. 279-328.
- Id., tr. it. *Azione ed eventi*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- Id., tr. it. *Verità e interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- Id., *The Folly of trying to define Truth*, in «The Journal of Philosophy», XCIII, 1996, pp. 263-278.
- Deane P., tr. it. *La prima rivoluzione industriale*, Bologna, Il Mulino, 1971.
- De Angelis E., *L'idea di nazione. Bilancio di un dibattito*, in «Intersezioni», XVIII, 2, 1998, pp. 333-340.
- Id., *Ritratto di Lettere della Magna*, Pisa, Jacques e i suoi quaderni, 2003, pp. 195-228.
- De Martino A., *Il mondo magico*, Torino, Einaudi, 1948.
- De Palma A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, Torino, Einaudi, 1971.
- De Ruggiero G., *L'età dell'illuminismo*, Bari, Laterza, 1939.
- De Vita R., *Senso comune e trasformazioni sociali*, Milano, 1984.
- Denis H., tr. it. *Storia del pensiero economico. Vol. I. Da Platone a Ricardo*, Milano, Mondadori, 1973.
- Denninger E., *Staatsrecht*, Reinbeck, 1973.
- Diaz, F., *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Einaudi, Torino, 1962.
- Dixon K., *Is cultural relativism self-refuting?*, in «British Journal of Sociology», 28, 1977, pp. 75 ss.
- Dobb M., tr. it. *Problemi di storia del capitalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1969.
- Döbert R., *System-Theorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt a.M., 1973.
- Id., *Die evolutionäre Bedeutung der Reformation*, in Seyfarth C. – Sprondel W.M. (a cura di), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt a.M., 1973, pp. 303 ss.
- Id., *Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religions-Systemen*, in Eder K. (a cura di), *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt a.M., 1973, pp. 330 ss.
- Id., *Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Studienmodellen*, in Jaeggi U – Honneth A. (a cura di), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M., 1977, pp. 524 ss.
- Id., *The Role of Stage-models within a Theory of Social Evolution, illustrated by the European Witchcraze*, in Harré R. – Jensen U.J. (a cura di) *Studies in the Concept of Evolution*, Brighton, 1981.
- Döbert R. – Nummer Winckler G. *Konflikt und Rückzugspotentiale in spätkapitalistischen Gesellschaft*, in «Zeitschrift für Soziologie», 1973, pp. 301-325.
- Dobzhansky T., tr. it. *L'evoluzione della specie umana*, Torino, Einaudi, 1971.
- Donati P., *Teoria relazionale della società*, Milano, Franco Angeli, 1991.
- Douglas D. (a cura di), *Understanding Everyday Life*, London, Routledge & Kegan Paul, 1974.

- Dray W. H., tr. it. *Filosofia e conoscenza storica*, Bologna, Il Mulino, 1969.
- Id.*, tr. it. *Leggi e spiegazioni in storia*, Milano, 1972.
- Dreitzel R.P. (a cura di), *Sozial Wandel, Zivilisation und Fortschritt als Kategorien der Soziologischen Theorie*, Neuwied, 1967.
- Drier R. (a cura di), *Recht – Moral – Ideologie*, Frankfurt a.M., 1981.
- Id.*, *Rechtsbegriff und Rechtsidee*, Frankfurt a.M., 1986.
- Dubiel H., *Identität und Institution*, Bielefeld, 1973.
- Duby G., tr. it. *L'anno mille. Storia religiosa e psicologia collettiva*, Torino, Einaudi, 1976.
- Dülmen R.V. *Reformation als Revolution*, München, 1977.
- Id.*, *Formierung der europäischen Gesellschaft in der frühen Neuzeit*, in «*Geschichte und Gesellschaft*», VII, 1981, pp. 5 ss.
- Dummett M., *The Seas of Language*, Oxford, 1993.
- Id.*, tr. it. *Origini della filosofia analitica*, Torino, Einaudi, 2001.
- Dunn E.S., *Economic and Social Development*, Baltimore, 1971.
- Durkheim E., tr. it. *La divisione sociale del lavoro*, Milano, Ed. di Comunità, 1977.
- Id.*, tr. it. *Le regole del metodo sociologico*, Ed. di Comunità, Milano 1996, 1963.
- Id.*, tr. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Ed. di Comunità, 1971.
- Id.*, tr. it. *Lezioni di sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, Milano, Etas Kompas Elibri, 1973.
- Id.*, tr. it. *Sociologia e filosofia*, Milano, Ed. di Comunità, 1996².
- Id.*, tr. it. *La scienza sociale e l'azione*, Milano, Il Saggiatore, 1996.
- Id.* – Mauss M., tr. it. *Su alcune forme primitive di classificazione*, in Durkheim E. – Hubert H. – Mauss M., tr. it. *Le origini dei poteri magici*, Torino, Boringhieri, 1965, pp. 17-92.
- Eckensberg L.H. (a cura di), *Entwicklung des moralische Urteilens*, Saarbrücken, 1978.
- Eder K., *Komplexität, Evolution und Geschichte*, in Maciejewski F. (a cura di), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Suppl. I, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, pp. 9 ss.
- Id.*, *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.
- Id.*, *Die Entstehung rationalisierter Weltbilder*, in *Verhandlungen des 17. deutschen Soziologentages*, Stuttgart, 1976.
- Id.*, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.
- Id.*, *Geschichte als Lernprozess?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985.
- Ehrenberg V., tr. it. *Lo stato dei Greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- Eisenstadt S.N., *The Political Systems of Empires*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963.
- Id.*, *Social Change and Development*, in *Id.* (a cura di), *Readings in Social Evolution and Development*, Oxford, Pergamon Press, 1970, pp. 16 ss.
- Id.*, *Cultural Traditions and Political Dynamics: the Origins and Modes of Ideological Politics*, in «*British Journal of Sociology*», 32, 1981, pp. 155 ss.
- Eisen A., *The Meanings and Confusions of Weberian Rationality*, in «*British Journal of Sociology*», XXIX, 1978, pp. 57 ss.
- Eisenstadt S.N., tr. de. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*», XXII, 1970, pp. 1-23, 265-299 ss.
- Eldelstein W. – Kellner M. (a cura di), *Perspektivität und Interpretation*, Frankfurt a.M., 1982.
- Eliade M., tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Einaudi, 1954.
- Elias N., tr. it. *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- Id.*, tr. it. *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Elster J., tr. it. *Il cemento della società*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Étienne G., tr. it. *La filosofia del Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1985.
- Etzioni A., *A Sociological reader on complex organization*, New York, Holt Rinehart & C., 1961.

- Evans R.I. (a cura di), tr. it. *Jean Piaget. Che cos'è la psicologia*, Roma, Newton Compton, 1979.
- Evans-Pritchard E.E., *Levy-Bruhl's Theory of Primitive mentality*, in «*Bullettin of the faculty of Art*», 2, 1934, pp. 1 ss.
- Id.*, *The Comparative Method in Social Anthropology*, London, Athlone Press, 1963.
- Id.*, tr. it. *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Milano, FrancoAngeli, 1975.
- Id.*, tr. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, FrancoAngeli, 1976.
- Fales E., *Truth, Tradition, Rationality*, in «*Philosophy of the Social Science*», VI, 1976, pp. 97 ss.
- Farrington B., tr. it. *Francesco Bacone. Filosofo dell'età industriale*, Torino, Einaudi, 1952.
- Id.*, tr. it. *Scienza e politica nel mondo antico*, Milano, Feltrinelli, 1960.
- Id.*, tr. it. *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Milano, Feltrinelli, 1966.
- Febvre L., tr. it. *Studi su riforma e rinascimento*, Torino, Einaudi, 1976.
- Ferrara A., *Modernità e autenticità*, Roma, Armando, 1989.
- Ferraris M., *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano, 1988.
- Ferrarotti F., *Max Weber e il destino della ragione*, Bari, Laterza, 1965.
- Id.*, *Il pensiero sociologico da Auguste Comte a Max Horkheimer*, Milano, Mondadori, 1974.
- Id.*, *Idee per la nuova società*, Firenze, Vallecchi, 1974.
- Id.*, *La società come problema e come progetto*, Milano, Mondadori, 1979.
- Ferri M., *Come si forma l'Opinione pubblica. Il contributo sociologico di Walter Lippmann*, Milano, FrancoAngeli, 2006.
- Fine R., *On the Origins of Capitalist Development*, in «*New Left Review*», 109, 1978, pp. 88 ss.
- Id.*, *Kant's Theorie of Cosmopolitanism and Hegel's Critique*, in «*Philosophy and Social Criticism*», XXIX, 6, 2003, pp. 611-632.
- Finley M.I., tr. it. *Gli antichi greci*, Torino, Einaudi, 1965.
- Id.*, *The Ancient city: from Fustel de Coulanges to Max Werber and Beyond*, in «*Comparative Studies in Society and History*», XIX, 1977.
- Fioravanti M., *Appunti di storia delle costituzioni moderne*, Torino, Giappichelli, 1991.
- Flavell J. H., *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children*, New York, 1968.
- Id.*, *Analysis of Cognitive Development Sequences*, in «*General Psychology Monographs*», 86, 1972, pp. 291-314.
- Fleischmann E., *De Weber à Nietzsche*, in «*Archives Européennes de Sociologie*», V, 1964, p. 190 ss.
- Forst R., *Toleranza*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000.
- Id.*, *Grenzen der Toleranz*, in Brugger W. – Haverkate G. (a cura di), *Grenzen als Thema der Rechts – und Sozialphilosophie*, in «*Archiv für Rechts – und Sozialphilosophie*», LXXXIV, 2002.
- Id.*, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002.
- Forsthoft E., *Der Staat der Industriegesellschaft*, München, 1971
- Fortes M. – Evans-Pritchard E. (a cura di), *African Political Systems*, Oxford, Oxford University Press, 1940.
- Frank M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.
- Id.*, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986.
- Id.*, (a cura di), *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991.
- Id.*, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart, 1991.
- Id.*, *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994.
- Frankena W.K., tr. it. *Etica. Una introduzione alla filosofia morale*, Milano, Ed. di Comunità.

- 1981.
- Frankenberg G. – Rödel U., *Von der Volkssouveränität zum Minderheitschutz – Die Freiheit politischer Kommunikation im Verfassungsstaat, untersucht am Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981.
- Frankfort H., tr. it. *Le origini della civiltà nel vicino Oriente*, Firenze, Sansoni, 1953.
- Id.*, tr. it. *La religione dell'antico Egitto*, Torino, Boringhieri, 1957.
- Frazer J., tr. it. *Il ramo d'oro. Uno studio sulla magia e la religione. Voll. 3*, Torino, Bollati Boringhieri, 1965.
- Franzini E., *L'Estetica del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Frege G., tr. it. *Ricerche logiche*, Milano, Guerini e Associati, 1988.
- Freier H., *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Darmstadt, 1964.
- Friedmann G., tr. it. *Problemi unanimi del macchinismo industriale*, Torino, Einaudi, 1971.
- Friedrich C.J., *Die Legitimität in politischer Perspektive*, in *Id.*, *Politische Vierteljahresschrift*, Frankfurt a.M., 960.
- Frongia G., *Wittgenstein, regole e sistema*, Milano, Franco Angeli, 1983.
- Fulda H., *Das Problem der Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M., 1965.
- Furth H., *Intelligenz und Erkennen. Die Grundlagen der genetischen Erkenntnistheorie Piagets*, Frankfurt a. M., 1972.
- Id.*, *Piaget and Knowledge*, Chicago, 1981².
- Id.*, *The World of Grouw-ups. Children's Conceptions of Society*, New York, 1980.
- Fusfeld D.R., tr. it. *Storia del pensiero economico moderno*, Milano, Mondadori, 1970.
- Gadamer H.G., *Mythos und Vernunft*, in *Id.*, *Kleine Schriften*, IV., Tübingen, 1977, pp. 48 ss.
- Id.*, tr. it. *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1972.
- Id.*, tr. it. *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia, Queriniana, 1979, pp. 71-94.
- Id.*, tr. it., *Replica*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., pp. 284-315.
- Galasso G., *Nient'altro che storia. Saggi di teoria e metodologia della storia*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Galbraith J., tr. it. *Il nuovo Stato industriale*, Torino, Einaudi, 1960.
- Gallino L., *I saggi metodologici di Max Weber*, in «Comunità», LXXX, 1959.
- Id.*, *Dizionario di sociologia*, Milano, TEA-UTET, 1993⁴.
- Ganshof F.L., tr. it. *Che cos'è il feudalesimo*, Torino, Einaudi, 1989.
- Gardiner P.L., *The Nature of Historical Explanation*, Oxford, Oxford University Press, 1952.
- Id.*, (a cura di), *Theories and History*, New York, The Free Press of Glencoe, 1959.
- Id.*, (a cura di), *The Philosophy of History*, Oxford, 1974.
- Garfagnini G.C., *Cosmologie medioevali*, Torino, Loescher, 1978.
- Id.*, (a cura di), *Aristotelismo e scolastica*, Torino, Loescher, 1979.
- Garfinkel H., *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967.
- Id.*, (a cura di), *Ethnomethodological studies of work*, London, Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Gargani A.G., *Linguaggio ed esperienza in Ludwig Wittgenstein*, Firenze, Felice Le Monier, 1966.
- Id.*, *Scienza, filosofia e senso comune*, in Wittgenstein L., *Della Certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Torino, Einaudi, 1978, pp. VII-XXX.
- Geertz C., tr. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- Id.*, tr. it. *Mondo globale, mondi locali*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- Id.* – Mills C.W., tr. it. *Carattere e struttura sociale*, Torino, Utet, 1969.
- Gehlen A., tr. it. *L'uomo*, Milano, Feltrinelli, 1990.
- Id.*, tr. it. *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Milano, Il Saggiatore, 1994.
- Gellner E., *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge, 1986.

- Id.*, *The Savage and the Modern Mind*, in Horton R. – Finnegan R. (a cura di), *Modes of Thought*, London, 1973, pp. 162 ss.
- Gerlach E. (a cura di), *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt a.M., 1966.
- Gerth H. – Wright Mills C., tr. it. *Carattere e struttura sociale*, Torino, Utet, 1953.
- Geulen D., *Perspektivenübernahme und soziales Handeln*, Frankfurt a.M., 1982.
- Geymonat L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano, Garzanti, 1970.
- Ghio M., *L'illuminismo francese*, Milano, Marzorati, 1968.
- Giacomini B., *Razionalizzazione e credenza nel pensiero di Max Weber*, Pegaso, Rovigo 1985.
- Gibbs J., *Kohlberg's Stages of Moral Judgement*, in «*Harvard Educational Review*», III, 1975, pp. 5 ss.
- Giddens A., tr. it. *La struttura di classe nelle società avanzate*, Bologna, Il Mulino, 1977.
- Id.*, tr. it. *La costituzione della società*, Torino, Ed. di Comunità, 1990.
- Id.*, tr. it. *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Id.*, tr. it. *Fondamenti di sociologia*, Bologna, Il Mulino, 2006².
- Giglioli P.P., *Rituale, interazione, vita quotidiana. Saggi su Goffman e Garfinkel*, Bologna, Clueb, 1990.
- Id.* – Dal Lago A. (a cura di), *Etometodologia*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- Gilson E., tr. it. *La filosofia nel medio evo*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- Gipper H., *Gibt es ein sprachliches Realitätsprinzip*, Frankfurt a.M., 1972.
- Giovannini P., *Tra conflitto e solidarietà. Teorie sociologiche sulla divisione del lavoro*, Padova, 1987.
- Girod R., tr. it. *Diseguaglianza, diseguaglianze*, Bologna, Il Mulino, 1979.
- Givone S., *Storia dell'estetica*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- Godelier M., tr. it. *Antropologia e marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1977.
- Goffman E., tr. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, 1969.
- Id.*, tr. it. *Asylums*, Torino, Einaudi, 1968.
- Id.*, tr. it. *Espressione e identità. Gioco, ruoli e teatralità*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- Id.*, tr. it. *Stigma. L'identità negata*, Bari, Laterza, 1970.
- Id.*, tr. it. *L'interazione strategica*, Bologna, Il Mulino, 1971.
- Id.*, tr. it. *Modelli di interazione*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- Id.*, tr. it. *Forme del parlare*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- Id.*, tr. it. *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Roma, Armando Editore, 2001.
- Goldmann L., tr. it. *Per una sociologia del romanzo*, Milano, Bompiani, 1967.
- Id.*, tr. it. *L'Illuminismo e la società moderna*, Torino, Einaudi, 1967
- Gouldner A.W., *The Dialectic of Ideology and Technology – The Origin, Grammar and Future of Ideology*, New York, 1976.
- Grant E., tr. it. *La scienza nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- Grienwank K., tr. it. *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna*, Firenze, La nuova Italia Scientifica, 1979.
- Griswold W., tr. it. *Sociologia della cultura*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- Groethuysen B., tr. it. parz. *Le origini dello spirito borghese in Francia*, Torino, Einaudi, 1949.
- Großklaus G. – Oldenmeyer E. (a cura di), *Werte in Kommunikativen Prozessen*, Stuttgart, 1980.
- Grundmann H., tr. it. *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1980.
- Guiducci R., *Condorcet e le concezioni di regresso e progresso dalle origini ad oggi*, in Condorcet M.J.A., tr. it. *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Milano, Rizzoli, 1989, pp. 5-94.
- Gumbrecht H.U. – Reichardt R. – Schleich T. (a cura di), *Sozialgeschichte der Französischen Aufklärung*, München, 1981.
- Günther K., *Der Sinn für Abgemessenheit*, Frankfurt a.M., 1988.

- Gurwitsch A., *Problems of the Life-World*, in Natanson M. (a cura di), *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schütz*, The Hague, Northwestern University Press, 1973.
- Gurvitch G., tr. it. *Le classi sociali*, Roma, Città Nuova Editrice, 1976.
- Id.*, tr. it. *La vocazione attuale della sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1965.
- Hadot P., tr. it. *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino, Einaudi, 1998.
- Hamann J.G., *Über den Purismus der Vernunft* (1784), in *Id.*, *Schriften zur Sprache*, Frankfurt a.M., 1967.
- Hann N., *Two Moralities in Action Context*, in «*Journal of Personality Social Psychology*», XXXVI, 1978.
- Harris M., tr. it. *Antropologia culturale*, Bologna, Zanichelli, 1990.
- Harten H.C., *Der vernünftige Organismus oder die gesellschaftliche Evolution der Vernunft*, Frankfurt a.M., 1977.
- Hauser A., tr. it. *Storia sociale dell'arte*, Torino, Einaudi, 1955.
- Hazard R., tr. it. *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1963.
- Hebdige D., *Subculture – The Meaning of Style*, London, 1979.
- Heer F., tr. it. *Europa madre delle rivoluzioni. Vol. I-II*, Milano, Mondadori, 1968.
- Hegel G.W.F., *Jenaer Systementwürfe. Voll. I-II-III*, Hamburg, 1986-87.
- Id.*, tr. it. *Primi scritti critici*, Milano, Mursia, 1971.
- Id.*, tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1963.
- Id.*, tr. it. *Scritti di filosofia del diritto. 1802-1803*, Bari, Laterza, 1971.
- Id.*, tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- Id.*, tr. it. *Scritti teologici*, Napoli, Guida, 1972.
- Id.*, tr. it. *Estetica*, Torino, Einaudi, 1977.
- Id.*, tr. it. *Lezioni di filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1981.
- Id.*, tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1979.
- Id.*, *Suhrkamp-Werkeausgabe. Vol. I*, Frankfurt a.M., 1971.
- Heidegger M., tr. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976.
- Id.*, tr. it. *Concetti fondamentali*, Genova, Il Melangolo, 1989.
- Id.*, tr. it. *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973.
- Id.*, tr. it. *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- Hennis W., *Politik und praktischen Philosophie*, Neuwied, Luchterhand, 1963.
- Henrich D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M., 1971.
- Heritage J.C., *Garfinkel and Ethnomethodology*, Cambridge, Polity Press, 1984.
- Id.*, *Ethnomethodology*, in Giddens A. – Turner J. (a cura di), *Social Theory Today*, Cambridge, 1987.
- Hertzberg L., *Social Interpretation*, in «*Philosophy of the Social Science*», X, 1980, pp. 151 ss.
- Heuss A., *M. Weber Bedeutung für di Geschichte des griechisch-römischen Altertums*, in «*Historische Zeitschrift*», 201, 1965.
- Hobbes Th., tr. it. *Leviatano*, Roma-Bari, Laterza, 1992.
- Hoberg R., *Die Lehre vom sprachlichen Feld*, Düsseldorf, 1970.
- Hobsbawm E., tr. it. *La cultura europea e il marxismo tra Otto e Novecento*, in AA.VV., *Storia del marxismo. Vol. II. Il marxismo nell'età della seconda internazionale*, cit., pp. 62-109.
- Hobson J.A., *The Evolution of Modern Capitalism*, London, Allen e Unwin, 1953.
- Hodges H., *Social Stratification*, Cambridge Mass., Schenkman, 1964.
- Höffe O., tr. it. *Immanuel Kant*, Bologna, Il Mulino, 1986.
- Hoffmann E., tr. it. *Platonismo e filosofia cristiana*, Bologna, Il Mulino, 1969.
- Hohl H., *Lebenswelt und Geschichte*, Freiburg, 1962.
- Hollis M., *The Limits of rationality*, in Wilson B.R. (a cura di), *Rationality*, Oxford, 1970, pp.

- 214 ss.
- Hölscher L., *Der Begriff der Utopie als historische Kategorie*, in Vosskamp W. (a cura di), *Utopieforschung*, Stuttgart, 1982, pp. 402 ss.
- Honneth A., tr. it. *Riconoscimento e disprezzo*, Catanzaro, Rubettino, 1993.
- Hook S., tr. it. *Da Hegel a Marx*, Firenze, Sansoni, 1972.
- Horkheimer M., tr. it. parz. *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Torino, Einaudi, 1969.
- Id.*, tr. it. *Studi di filosofia della società. Ideologia e potere*, Torino, Einaudi, 1981.
- Id.*, , tr. it. *La società di transizione. Individuo e organizzazione nel mondo attuale*, Torino, Einaudi, 1979.
- Id.*, tr. it. *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia, Queriniana, 1982³.
- Id.*, tr. it. *Taccuini (1950-1969)*, Genova, Marietti, 1988.
- Horton R., Levy Bruhl, *Durkheim and the Scientific Revolution*, in Horton R. - Finnegan R. (a cura di), *Modes of Thought*, London, 1973, pp. 249 ss.
- Id.*, *Professor Winch on Safari*, in «*European Journal of Sociology*», XVII, 1976, pp. 157 ss.
- Hübner K., *Erkenntnistheoretische Fragen der Geschichtswissenschaft*, in Jäckel E.K. - Weymar E. (a cura di), *Funktion der Geschichte in unserer Zeit*, Stuttgart, 1975, pp. 41 ss.
- Huizinga J., tr. it. *L'autunno del Medioevo*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- Humboldt W. von, *Gesammelte Schriften. Voll. 17*, Berlin, 1967-1970.
- Husserl E., tr. it. *Esperienza e giudizio*, Milano, Bompiani, 1995.
- Id.*, tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1961.
- Id.*, tr. it. *Ricerche Logiche Voll. I-II*, Milano, Il Saggiatore, 1968.
- Id.*, tr. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Milano, FrancoAngeli, 1981.
- Id.*, tr. it. *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 1989.
- Iacono A. M., *Autonomia, potere, minorità*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- Illuminati A., *Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, Milano, Il Saggiatore, 1976.
- Izzo A., *Storia del pensiero sociologico*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- Jaeger W., tr. it. *Cristianesimo primitivo e paideia greca. Voll. 2*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- Id.*, tr. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco. Voll. 3*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- Janich P., *Die Protophysik der Zeit*, Mannheim, 1969.
- Jarvie I.C., *Concepts and Society*, London, 1972.
- Id.*, *On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology*, in «*Current Anthropology*», 1976, pp. 687 ss.
- Jaspers K., tr. it. *Max Weber, Politico, scienziato e filosofo*, Napoli, Morano, 1969.
- Id.*, tr. it. *I grandi filosofi*, Milano, Longanesi, 1973.
- Jauss H.R., *Literatur als Provokation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970.
- Id.*, *Der literarische Prozess des Modernismus von Rousseau bis Adorno*, in Friedeburg L.v. – Habermas J. (a cura di), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M., 1985, pp. 95 ss.
- Id.*, *Unsprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der 'Querelle des Anciens et des Modernes'*, in Kuhn H. – Wiedmann F. (a cura di), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München, 1985, pp. 51 ss.
- Id.*, tr. it. *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- Jedlowski P., *Memoria, esperienza e modernità*, Milano, FrancoAngeli, 1989.
- Jellinek G., *Die Erklärung der Menschen – und Bürger-rechte*, Leipzig, 1904.
- Jesi F., *Mitologie intorno all'illuminismo*, Milano, Ed. di Comunità, 1972.
- Joas H., *Die gegenwärtige Lage der Rollentheorie*, Frankfurt a.M., 1973.

- Kalberg S., *Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalisation Process in History*, in «*American Journal of Sociology*», LXXXV, 1980, pp. 1145 ss.
- Kambartel F., *Universalität, richtig verstanden*, in «*Deutsche Zeitung Philosophie*», 44, 1996.
- Kant I., tr. it. *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 1979.
- Id.*, tr. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, Bari, Laterza, 1967.
- Id.*, tr. it. *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- Id.*, tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Torino, Paravia, 1973.
- Id.*, tr. it. *Scritti morali*, Torino, Utet, 1986.
- Id.*, tr. it. *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, 1956.
- Kardiner A. – Preble E., tr. it. *Lo studio dell'uomo*, Milano, Bombiani, 1961.
- Kekes J., *Rationality and Social Science*, in «*Philosophy of the Social Science*», IX, 1979, pp. 105 ss.
- Kelly J.M., tr. it. *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- Id.*, tr. it. *Storia del pensiero giuridico occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- Kierkegaard S., tr. it. *Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Milano, Mondadori, 1956.
- Kippenberg H.G., *Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, in Kippenberg H.G. – Luchesi B. (a cura di), *Magie*, Frankfurt a.M., 1973, pp. 33 ss.
- Kirchner, *Beitrage zur Geschichte des Begriffs. Öffentlich und öffentliches Rechts*, Göttingen, 1949.
- Klein W., *Argumentation und Argument*, in «*Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*», 38-39, 1980, pp. 9 ss.
- Gluckhohn C., tr. it. *L'umanità allo specchio. Introduzione all'antropologia*, Milano, Tamburini Editrice, 1967.
- Knowles D., tr. it. *L'evoluzione del pensiero medioevale*, Bologna, Il Mulino, 1984.
- Kocka J., *Kontroversen über Max Weber*, in «*Neue Politische Literatur*», XXI, 1976.
- Kohlberg L., *Development of Moral Character and Moral Ideology*, in Hoffman M.L., (a cura di), *Review of Child Development Research*, cit., vol. I, New York, 1964, pp. 383 ss.
- Id.*, *Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialisation*, in Goslin D. (a cura di), *Handbook of Socialisation. Theory and Research*, Chicago, 1969, pp. 347-480.
- Id.*, *The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgement*, in «*Journal of Philosophy*», LXX, 1973, pp. 632 ss.
- Id.*, *Philosophical Issues in the Study of Moral Development*, Cambridge, 1980.
- Kohlberg L. – Candee C., *The Relationship between Moral Judgement and Moral Action*, Cambridge, 1980.
- König S., *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes-Locke-Kant*, Freiburg, 1994.
- Kornhauser W., *The Politics of Mass Society*, New York, The Free Press of Glencoe, 1959.
- Koselleck R., tr. it., *Critica illuminista e critica della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- Id.*, *Darstellung, Ereignis und Struktur*, in Schulz G. (a cura di), *Geschichte heute*, Göttingen, pp. 307 ss.
- Id.*, tr. it. *Futuro e Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986.
- Koselleck R. – Stempel W.D. (a cura di), *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, München, 1973.
- Koyré A., *Scientific Change*, New York, Basic Books, 1963.
- Koyré A., tr. it. *Dal mondo pressappoco all'universo della precisione*, Torino, Einaudi, 1967.
- Kracauer S., *History: The Last Things before the Last*, Frankfurt a.M., 1968.
- Krapp, *Greek Foundations of Traditional Logic*, New York, Columbia University Press, 1942.
- Kripke S. A., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- Krohn W., *Zur soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft*, in Krohn W. –

- Ziesel E. (a cura di), *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Frankfurt a.M., 1976, pp. 7 ss.
- Id.*, *Die neue Wissenschaft der Renaissance*, in Böhme G. – Daele W. – Krohn W. (a cura di), *Experimentelle Philosophie*, Frankfurt a.M., 1977, pp. 13 ss.
- Kroeber A.L., tr. it. *La natura della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1974.
- Id.*, tr. it. *Antropologia*, Milano, Feltrinelli, 1982.
- Id.* – Kluckhohn C., tr. it. *Il concetto di cultura. Rassegna critica di concetti e definizioni*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- Krzywicki L., *Primitive Society and its Vital Statistic*, London, 1934.
- Kuhn H., *The Phenomenological concept of Horizon*, in Faber M. (a cura di), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambridge, 1940, pp. 106 ss.
- Kuhn Th.S., tr. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969.
- Kymlicka W., tr. it. *La cittadinanza multicultural*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- Labriola A. *La concezione materialistica della storia*, Bari, Laterza, 1953.
- Id.*, *I problemi della filosofia della storia*, Roma, Editori Riuniti, 1957.
- Lafont C., *Welterschliessung und Referenz*, in «*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*», 41, 1993, pp. 491-505
- Id.*, *Spannungen im Wahrheitsbegriff*, in «*Deutsche Zeitung Philosophie*», 42, 1994, pp. 1007-1023.
- Id.*, *Sprache und Welterschliessung*, Frankfurt a.M., 1994.
- Id.*, *Pluralism and Universalism in Discourse Ethics*, in Nascimento A. (a cura di), *A Matter of Discourse. Community and Communication*, Hampshire, Avebury, 1997.
- Lakatos I. – Musgrave A. (a cura di), tr. it. *Critica e crescita della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1976.
- Lamanna E.P., *Sul pensiero morale e politico di Kant*, Firenze, Le Monnier, 1968.
- Landrebe L., *Phänomenologie und Metaphysik*, Heidelberg, 1949.
- Id.*, *Philosophie der Gegenwart*, Bonn, 1952.
- Landshut S., *Kritik de Soziologie*, Leipzig, Neewid, 1969.
- Laswell H.D. – Kaplan A., tr. it. *Potere e società*, Milano, Etas Kompass, 1969.
- Leach E., tr. it. *Cultura/culture*, in AA.VV., *Enciclopedia Einaudi*, IV, Torino, Einaudi, 1978.
- Lefebvre H., tr. it. *Il materialismo dialettico*, Torino, Einaudi, 1975.
- Legnani M. – Parenti R. – Vegetti A., *Tempo storico. Vol. I. L'età medioevale*, Bologna, Zanichelli, 1978.
- Le Goff J. (a cura di), tr. it. *La nuova storia*, Milano, Mondadori, 1980.
- Id.*, tr. it. *La civiltà dell'Occidente medioevale*, Torino, Einaudi, 1981.
- Id.*, tr. it. *Gli intellettuali del Medioevo*, Milano, Mondadori, 1984.
- Id.* – Nora P. (a cura di), tr. it. *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia*, Torino, Einaudi, 1984.
- Lemert E.M., *Social Pathology*, New York, MacGraw-Hill, 1951.
- Lenneberg E.H., tr. it. *Fondamenti biologici del linguaggio*, Torino, Boringhieri, 1971.
- Lenk K. (a cura di) *Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Neuwied, 1961.
- Id.*, (a cura di), *Neu Aspekte der Wissenschaftstheorie*, Braunschweig, 1971.
- Lenski G., *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, New York, McGraw Hill, 1966.
- Id.*, *History and Social Change*, in «*American Journal of Sociology*», LXXXII, 3, 1976, pp. 548-564.
- Leonardi F., *Forme e processi culturali*, in Braga G. – Diena L. – Leonardi F. (a cura di), *Elementi di sociologia. Vol. III*, Milano, FrancoAngeli, 1974⁴.
- Lepeneis W., tr. it. *Le tre culture. Sociologia fra letteratura e scienza*, Bologna, Il Mulino, 1987.

- Lévi-Strauss C., tr. it. *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1969.
- Id.*, tr. it. *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1960.
- Id.*, tr. it. *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1975.
- Id.*, tr. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1964.
- Id.*, tr. it. *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli, 1964.
- Levy-Bruhl L., tr. it. *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1966.
- Id.*, tr. it. *Psiche e mentalità primitiva*, Milano, Newton Compton, 1970.
- Lindon R., tr. it. *Lo studio dell'uomo*, Bologna, Il Mulino, 1971.
- Lippitz W., *Der phänomenologische Begriff der Lebenswelt*, in «*Zeitschrift für Philosoph. Forsch.*», XXXII, 1972, pp. 416 ss.
- Lippmann W. tr. it. *La giusta società*, Torino, Einaudi, 1945.
- Lipset S.M., *Sociologist Looks at History*, in «*Pacific Sociological Review*», I, 1958.
- Livolsi M., *Manuale di sociologia della comunicazione*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Longo M., *Strategie della comprensione e del fraintendimento. Note a margine di Schütz, Garfinkel, Luhmann*, in Muzzetto L. – Segre S. (a cura di), *Prospettive sul mondo della vita. Sociologia fenomeno-logica ed etnometodologia: materiali per un confronto*, Milano, Franco-Angeli, 2005, pp. 61-86.
- Lopez S., *La nascita dell'Europa. Secoli V-XIV*, Torino, Einaudi, 1966.
- Lorenz L., *Der dialogische Wahrheitsbegriff*, in «*Neue Hefte für Philosophie*», 2-3, 1972, pp. 111-123.
- Lorenzen P., *Wie ist Objektivität in der Physik möglich?*, in *Id.*, *Argumentationen, Festschrift f. J. König*, Göttingen, 1964, pp. 143 ss.
- Id.*, *Methodisches Denken*, Frankfurt a.M., 1968.
- Id.*, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim, 1969.
- Lorenzen P. – Kamlah W., *Logische Propädeutik*, Mannheim, 1967.
- Lorenzen P. – Mittelstrass J., *Die Hintergebarkeit der Sprache*, in «*Kantstudien*», LVIII, 1967, pp. 187-208.
- Id.*, *Die Ergreifung des Wirklichen*, Frankfurt a.M., 1969.
- Löwenthal L., *Gesammelte Schriften. Vol. II. Das bürgerliche Bewusstsein in der Literatur*, Frankfurt a.M., 1981.
- Lowie R., *The Origin of the State*, New York, 1927.
- Löwith K., tr. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 1950.
- Id.*, tr. it. *La sinistra hegeliana*, Bari, Laterza, 1960.
- Id.*, tr. it. *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, Morano, 1967.
- Id.*, tr. it. *Significato e fine della storia*, Milano, Il Saggiatore, 1989.
- Luckmann Th., *On the Boundaries of the Social World*, in M. Natanson (a cura di), *Phenomenology and Social Reality*, Den Haag, 1970.
- Id.*, *Phenomenology and Sociology*, New York, Penguin Book, 1978.
- Id.*, *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn 1980.
- Id.*, *Life World and Social Realities*, London, Heinemann, 1983.
- Id.*, *On Meaning in Everyday Life and in Sociology*, in «*Current Sociology*», XXXVII, 1, 1989, pp. 13 ss.
- Ludz P. (a cura di), *Soziologie und Sozialgeschichte*, in «*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*», Opladen, 1972.
- Luhmann N., *Knappheit, Geld und die bürgerliche Gesellschaft*, in «*Jahrbuch für Sozialwissenschaft*», XXIII, 1972, pp. 186 ss.
- Id.*, *Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien*, in «*Zeitschrift für Soziologie*», 6, 1974, pp. 236-255.
- Id.*, tr. it. *Sistemi sociali*, Bologna, Il Mulino, 1984.

- Id.*, tr. it. *La differenziazione del diritto*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- Lukács G., tr. it. *Teoria del romanzo*, Milano, SugarCo, 1962.
- Id.*, tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Milano, SugarCo, 1977.
- Id.*, tr. it. *Marxismo e critica letteraria*, Torino, Einaudi, 1953.
- Id.*, tr. it. *Il giovane Hegel*, Torino, Einaudi, 1960.
- Id.*, tr. it. *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959.
- Lukes S., *Some Problems about Rationality*, in Wilson B.R. (a cura di), *Rationality*, pp. 190-205.
- Lüthy H., *Variationen über ein Thema von Max Weber*, in Seyfarth C. – Sprondel W.M. (a cura di), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, pp. 99-122.
- Lynd H.M., *The Nature of Historical Objectivity*, in «*The Journal of Philosophy*», 2, 1950.
- Macek J., trad. it. *Il rinascimento italiano*, Roma, Editori Riuniti, 1972.
- Mackie J.L., *Etics*, New York, 1977.
- Mackie J.L., *Can there be a right-based Moral Theory?*, in Waldron J. (ed), *Theory of rights*, Oxford, 1984, pp. 168-181.
- Mac Intyre A., *Against the Self Images of the Age*, London, 1971.
- MacPherson C.B., tr. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Milano, Mondadori, 1973.
- Magris A., *Invito al pensiero di Plotino*, Milano, Mursia, 1986.
- Mair L., tr. it. *Introduzione all'antropologia sociale*, Feltrinelli, Milano, 1882.
- Maiwald S., *Das Reich als Funktion gesellschaftlicher Prozesse*, in «*Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*», XL, 1952-53, pp. 155 ss.
- Malewski A., *Two models of Sociology*, in H. Albert (a cura di), *Theorie und Realität*, Tübingen, 1964, pp. 103 ss.
- Malinowski B., *Magic, Science and Religion*, New York, The Free Press of Glencoe, 1948.
- Id.*, tr. it. *Argonauti del Pacifico occidentale*, Roma, Newton Compton, 1973.
- Id.*, tr. it. *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Roma, Feltrinelli, 1962.
- Id.*, tr. it. *Il problema del significato nelle lingue primitive*, in Ogden C.K. – Richards I.A., *Il significato del significato*, Milano, 1966, pp. 312 ss.
- Mandel E., tr. it. *Che cos'è la teoria marxista dell'economia*, Roma, Samonà e Savelli, 1967.
- Mannheim K., tr. it. *Ideologia e Utopia*, Bologna, Il Mulino, 1957.
- Id.*, tr. it. *Uomo e società in un'era di ricostruzione. Studi sulla struttura sociale moderna*, Roma, 1972.
- Id.*, tr. it. *Sociologia della conoscenza*, Bari, Dedalo, 1974
- Marcuse H., *Some Implications of Modern Technology*, in «*Zeitschrift für Sozialforschung*», IX, 1941, pp. 414 ss.
- Id.*, tr. it. *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1964.
- Id.*, tr. it. *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1967.
- Id.*, tr. it. *Cultura e società*, Torino, Einaudi, 1967.
- Marini G., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella filosofia del diritto hegeliana*, Napoli, Morano, 1990.
- Marrou H.-I., tr. it. *La conoscenza storica*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- Marshall T.H., tr. it. *Cittadinanza e classe sociale*, Torino, Utet, 1976.
- Martelli S., *La religione nella società post-moderna*, Bologna, EDB, 1990.
- Martin R.M., *Truth and its Illicit Surrogates*, in «*Neue Hefte für Philosophie*», 2-3, 1972.
- Martinelli A., tr. it. *Economia e società*, Milano, Ed. di Comunità, 1999⁴.
- Marx K., tr. it. *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1968.
- Id.*, tr. it. *Opere complete. Vol. III*, Roma, Editori Riuniti, 1976.

- Id.*, tr. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1968.
- Id.*, tr. it. *Miseria della filosofia*, Roma, Samonà e Savelli, 1968.
- Id.*, tr. it. *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969².
- Id.*, tr. it. *Lineamenti della critica dell'economia politica*, Torino, Einaudi, 1976.
- Id.*, tr. it. *Il Capitale. Voll. 3*, Roma, Editori Riuniti, 1965.
- Id.*, tr. it. *Critica al programma di Gotha*, Roma, Editori Riuniti, 1976.
- Id.* – Engels F., tr. it. *Manifesto del partito comunista*, Torino, Einaudi, 1962.
- Id.* – *Id.*, tr. it. *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1967.
- Maucke A., tr. it. *La teoria delle classi in Marx ed Engels*, Milano, Jaka Book, 1971.
- Maus L., *Entwicklung und Funktionswandel der Theorie des bürgerlichen Rechtsstaates*, in Tohidipur M. (a cura di), *Der bürgerliche Rechtsstaat*, vol. I, Frankfurt a.M., 1978, Suhrkamp, pp. 13 ss.
- Id.*, *Volk und Nationen im Denken der Aufklärung*, in «*Blätter für deutsche und internationale Politik*», V, 1994, pp. 601 ss.
- Mauss M., tr. it. *Saggio sul dono*, Torino, Einaudi, 1965.
- Id.*, tr. it. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965.
- Mauzi R., *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, 1960.
- Mayrl W.M., *Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness*, in «*Theory and Society*», V, 1978, pp. 19 ss.
- Mazzarino S., *La fine del mondo antico*, Milano, 1959.
- McCarthy Th. A., *The Problem of Rationality in Social Anthropology*, in «*Stony Brook Study in Philosophy*», 1974, pp. 1 ss.
- Id.*, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt a.M., 1980.
- McDowell J., *Virtue and Reason*, in «*Monist*», LXII, 1979.
- Id.*, *Comment on Robert Brandom's Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, in «*European Journal of Philosophy*», VII, 2, 1999, pp. 190-193.
- Id.*, tr. it. *Mente e mondo*, Torino, Einaudi, 1999.
- McHugh P., *On the Failure of Positivism*, in J.D. Douglas (a cura di), *Understanding Everyday Life*, London, 1971, pp. 320 ss.
- Id.*, *On the Beginning of Social Inquiry*, London, 1974.
- McIlwain C.H., tr. it. *Il pensiero politico occidentale dai greci al tardo medioevo*, Venezia, Neri Pozza, 1959.
- McLellan D., tr. it. *Il pensiero di Marx*, Torino, Einaudi, 1975.
- Id.*, tr. it. *Karl Marx: la sua vita e il suo pensiero*, Milano, Rizzoli, 1976.
- McPherson C.B., tr. it., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero politico borghese*, Milano, Iseidi, 1973.
- Mead, G.H., tr. it. *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze, 1966.
- Id.*, tr. it. *La filosofia del presente*, Napoli, Guida Editori, 1986.
- Menne K. - Looser M. – Osterland A. – Brede K. – Moersch E., *Sprache, Handlung und Unbewusstes*, Ff, 1976.
- Merton R.K., tr. it. *Teoria e struttura sociale. Voll. 3*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- Metz J.B., tr. it. *La fede, nella storia e nella società*, Brescia, Queriniana, 1978.
- Miccoli P., *Filosofia della Storia. Antologia di testi*, Roma, Città Nuova, 1985.
- Milella S., *La metodologia nei classici: appunti su M. Weber e A. Schütz*, in Givigliano A. – Milella S. – Brunetti S. (a cura di), *Appunti di Metodologia della ricerca sociale*, Pisa, Seu, 2001, pp. 29-48.
- Miller D.R., *G.H. Mead: Self, Language and the World*, Chicago, 1980.
- Miller M., *Moral Argumentation als moralische Lernprozesse*, in «*Zeitschrift für Pädagogik*», XXVIII, 1982.

- Mills C. W., tr. it. *Le élites del potere*, Milano, Feltrinelli, 1959.
- Id.*, tr. it. *L'immaginazione sociologica*, Milano, Il Saggiatore, 1962.
- Id.*, tr. it. *Immagini dell'uomo*, Milano, Ed. di Comunità, 1982.
- Mittner L., tr. it. *Storia della letteratura tedesca. Dal Pietismo al Romanticismo (1700-1820)*, Torino, Einaudi, 1964.
- Momigliano A., *Fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi, 1984.
- Id.*, *Le radici classiche della storiografia moderna*, Sansoni, Firenze, 1992.
- Mondolfo R., *Rousseau e la coscienza moderna*, Firenze, La Nuova Italia, 1954.
- Id.*, *Il pensiero antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.
- Id.* – Pesce D. (a cura di), *Il pensiero neoplatonico*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.
- Monod J., tr. it. *Il caso e la necessità*, Milano, Mondadori, 1970.
- Moravia S., *Il tramonto dell'illuminismo*, Bari, Laterza, 1968.
- Id.*, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, Laterza, 1970.
- Id.*, *Filosofia e scienze umane nell'età dei lumi*, Sansoni, Firenze, 1982.
- Morgan L.H., tr. it., *La società antica. Linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Milano, Feltrinelli, 1970.
- Morgen R., tr.it. *Medioevo cristiano*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- Morin E., tr. it. *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Milano, Bompiani, 1974.
- Id.*, tr. it. *L'industria culturale. Saggio sulla cultura di massa*, Bologna, Il Mulino, 1963.
- Id.*, tr. it. *La conoscenza della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1989.
- Moritz K. Ph., tr. it. *Anton Reiser. Romanzo psicologico*, Pisa, Jacques e i suoi quaderni, 1996.
- Id.*, tr. it. *Scritti di Estetica*, Palermo, A00esthetica edizioni, 1990.
- Mortara Garavelli B., *Manuale di retorica*, Milano, Bompiani, 1995⁹.
- Mosse G.L., tr. it. *La cultura dell'Europa occidentale nell'Ottocento e nel Novecento*, Milano, Mondadori, 1986.
- Müller M. – Bredekamp H.E., *Autonomie der Kunst*, Frankfurt a.M., 1972.
- Münch R., *Theorie des Handelns – Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber*, Frankfurt a.M., 1982.
- Id.*, *Theory ad Action – Toward a New Synthesis Going Beyond Parsons*, London, 1988.
- Id.* – Smelser N.J., *Theory of Culture*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Münkler H., *Die Nation als Modell politischer Ordnung*, in «*Staatswissenschaft und Staatpräzis*», V, 3, 1994, pp. 380 ss.
- Muzzetto L., *Sviluppi della sociologia post-weberiana*, in Toscano M.A. (a cura di), *Introduzione alla sociologia*, Milano, FrancoAngeli, 1996, pp. 231-281.
- Id.*, *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, Milano, FrancoAngeli, 1997.
- Id.*, *Il pensiero sociologico classico e l'etnometodologia*, Pisa, Edizioni ETS, Working paper del DSS, Università degli Studi di Pisa, III, 6, 1999.
- Id.*, *Il costruttivismo metodologico di Alfred Schütz*, in «*Sociologia e ricerca sociale*», LX, 1999, pp. 23-49.
- Id.*, *Il problema dell'intersoggettività e l'approccio dialogico*, Pisa, Edizioni ETS, Working paper del DSS, Università degli Studi di Pisa, VI, 13, 2002.
- Id.*, *Frammenti di una teoria del sé in Schütz e Gurwitsch*, in Muzzetto L. – Segre S. (a cura di), *Prospettive sul mondo della vita. Sociologia fenomenologica ed etnometodologia: materiali per un confronto*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 87-120.
- Id.*, *Time and Meaning in Alfred Schütz*, in «*Time & Society*», XV, 1, 2006, pp. 5-31.
- Id.*, *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, Milano, FrancoAngeli, 2006.
- Muzzetto L. – Segre S. (a cura di), *Introduzione: i rapporti tra fenomenologia dell'azione ed etnometodologia*, in *Id.* (a cura di), *Prospettive sul mondo della vita. Sociologia fenomenolo-*

gica ed etnometodologia: materiali per un confronto, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 9-31.

Nadel S.F., *The Theory of Social Structure*, London, 1957.

Napoleoni C., *Smith, Ricardo, Marx. Considerazioni sulla storia del pensiero economico*, Torino, Boringhieri, 1970.

Natanson N., *The Social Dynamics of G.H. Mead*, Washington, 1956.

Id., *Alfred Schütz on Social Reality and Social Science*, in *Id.* (a cura di), *Phenomenology and Social Reality. Essay in Memory of Alfred Schütz*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.

Id., *Phenomenology and Typification: A Study in the Philosophy of Alfred Schütz*, in «*Social Research*», XXXVII, 1, 1970, pp. 1-22.

Id., *Phenomenology and the Social Sciences*, Evanston, Northwestern University Press, 1973.

Id., *Anonymity: A Study in the Philosophy of Alfred Schütz*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

Needham J., *Wissenschaften und Zivilisation. 'Osten' und 'Western'. J. Needham und Max Weber*, in *Id.*, *Der Ursprung der Moderne*, Frankfurt a.M., 1977, pp. 7 ss.

Id., *Wissenschaften Universalismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977.

Nelson B., *The Early Modern Revolution in Science and Philosophy*, in «*Boston Studies*», III, 1968, pp. 1-40.

Id., *Scholastic Rationales of Conscience*, in «*Journal for Sociological Studies in Religion*», VII, 1968, pp. 157-177.

Id., *Conscience and the Making of Early Modern Culture: The Protestant Ethic beyond Max Weber*, in «*Sociological Research*», XXXVI, 1969.

Id., *Weber's Protestant Ethic*, in Glock C. – Hammond P. (a cura di), *Beyond the Classics*, New York, 1973, pp. 71-130.

Id., *Science and Civilization, East and West: J. Needham and Max Weber*, in «*Boston Studies*», XI, 1974, pp. 445-488.

Nelson D., tr. it. *Taylor e la rivoluzione manageriale*, Torino, Einaudi, 1988.

Neumann F., *Die Funktionswandel des Gesetz im Recht der Bürgerlichen Gesellschaft*, in «*Zeitschrift für Soziologie*», VI, 3, 1937.

Neuendorff H., *Der begriff des Interesses*, Frankfurt a.M., 1980.

Nielsen K., *Rationality and Relativism*, in «*Philosophy of the Social Science*», IV, 1974, pp. 313 ss.

Nietzsche F., tr. it. *La nascita della tragedia*, Roma-Bari, Laterza, 1982.

Nilsson M.P., *Greek religion*, New York, Norton Library, 1964.

Id., *Imperial Rome*, New York, Norton Library, 1964.

Niocotera F., *Costrutti scientifici e iper-razionalità: Schütz alla prova della teoria dell'azione*, in Muzzetto L. – Segre S. (a cura di), *Prospettive sul mondo della vita. Sociologia fenomenologica ed etnometodologia: materiali per un confronto*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 121-136.

Nisbet R., tr. it. *Storia e cambiamento sociale. Il concetto di sviluppo nella tradizione occidentale*, Mialno, Isedi, 1977.

Nissen H.W., *Phylogenetic Comparison*, in Stevens S.S. (a cura di), *Handbook of Experimental Psychology*, New York, 1951, pp. 347 ss.

Nussbaum M.C., *Human Functioning and Social Justice*, in «*Politic Theory*», XX, 1992, pp. 202-246.

Ocáriz F., tr. it. *Il marxismo. Ideologia della rivoluzione*, Milano, Edizioni Ares, 1977.

Oevermann U., *Sprache und Soziale Herkunft*, Frankfurt a.M., 1972.

Id., *Kompetenzen und Performanz*, Berlin, Institut für Bildungsforschung, 1973.

Id., *Programmatische Überlegungen zu einer Theorie der Bildungsprozesse und einer Strategie*

- der Sozialisationsforschung, in K. Hurrelmann, *Sozialisation und Lebenslauf*, Heidelberg, 1976, pp. 34 ss.
- Offe C., tr. it. parz. *Lo stato nel capitalismo maturo*, Milano, Etas, 1977.
- Oser F., *Die Theorie von Kohlberg im Kreuzfeuer der Kritik*, in «Bildungsforschung Bildungspraxis», III, 1981, pp. 51 ss.
- Otto R., tr. it. parz. *Il sacro. L'irrazionale nell'era del divino e la sua relazione col razionale*, Milano, Feltrinelli, 1966.
- Paine T., *Common sense*, New York, Lib. Bobbs, 1953.
- Id.*, *The Rights of Man*, London, Everyman, 1958.
- Palmer R.R., tr. it. *L'era delle rivoluzioni democratiche*, Milano, Rizzoli, 1971.
- Padovani G., *Per una sociologia di stile fenomenologico*, in *Id.*, *Problemi della ricerca in sociologia*, Urbino, Quattroventi, 2001, pp. 147-209.
- Palazzo A., *Autorità e potere*, Milano, Giuffrè, 1964.
- Paolo da Tarso, tr. it. *Lettere di San Paolo*, Alba, Edizioni Paoline, 1979.
- Pareto V., *Trattato di sociologia generale*, Milano, Ed. di Comunità, 1964.
- Pareyson L., *L'estetica dell'idealismo tedesco: Kant, Schiller, Fichte*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1950.
- Parsons T., tr. it. *La struttura dell'azione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1962.
- Id.*, tr. it. *Il sistema sociale*, Milano, Ed. di Comunità, 1965.
- Id.*, *Essay in Social Theory*, New York, The Free Press of Glencoe, 1954.
- Id.*, *Evolutionary Universals in Society*, in «*American Sociological Review*», 29, 1964, pp. 339-357.
- Id.*, *Some Consideration on the Theory of Social Change*, in S.N. Eisenstadt (a cura di) *Readings in Social Evolution and Development*, Oxford, Pergamon Press, 1970, pp. 95-139.
- Id.*, tr. it. *Teoria sociologica e Società moderna*, Milano, Etas, 1971.
- Id.*, tr. it. *Sistemi di società. I. Le società tradizionali*, Bologna, Il Mulino, 1971.
- Id.*, tr. it. *Sistemi di società. II. Le società moderne*, Bologna, Il Mulino, 1973.
- Id.*, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York, Free Press of Glencoe, 1977.
- Id.*, *Action Theory and the Human Condition*, New York, Free Press of Glencoe, 1978.
- Parsons T. – Shils E.A., *Toward a General Theory of Action*, Harvard, 1951.
- Parsons T. – Bales R. – Shils A., *Working Papers in the Theories of Action*, New York, 1953.
- Passerin d'Entrèves G., *La dottrina del diritto naturale*, Milano, Ed. di Comunità, 1954.
- Pastore G., *Democrazia Informazione. Una riflessione sui movimenti free software e open source*, Anzi, Erreci Edizioni, 2009.
- Patterson J.W., *Moral Development and Political Thinking*, in «*Western Political Quarterly*», 1979, pp. 7 ss.
- Patzig G., *Tatsachen, Normen, Sätze*, Stuttgart, Reclam, 1980.
- Peirce C.S., tr. it. *Semiotica*, Torino, 1980.
- Id.*, tr. it. *Scritti di logica*, Firenze, La Nuova Italia, 1981.
- Id.*, tr. it. *Le leggi dell'ipotesi*, Milano, 1984.
- Id.*, tr. it. *Categorie*, Roma-Bari, Laterza, 1992.
- Perelman C. – Olbrecht-Tyteca L., tr. it. *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi, 2001³.
- Pertini T., *Che cosa ha veramente detto Kierkegaard*, Roma, Ubaldini Editore, 1968.
- Petrillo G., *Rivoluzione* in AA.VV., *Dizionario di storia*, Milano, Il Saggiatore, 1993, pp. 1078-79.
- Petruciani S., *Etica dell'argomentazione*, Genova, Marietti, 1988.
- Petter G., tr. it. *Lo sviluppo mentale nelle ricerche di J. Piaget*, Firenze, Giunti-Barbera, 1972.
- Philippus D.L. – Mounce H.O., *Moral Practices*, London, 1970.

- Piaget J., tr. it. *Lo sviluppo mentale del bambino e altri studi di psicologia*, Torino, Einaudi, 1967.
- Id.*, tr. it. *Lo strutturalismo*, Milano, Il Saggiatore, 1969.
- Id.*, tr. it. *L'epistemologia genetica*, Bari, Laterza, 1971.
- Id.*, tr. it. *Il giudizio morale nel fanciullo*, Firenze, Giunti-Barbera, 1972.
- Id.*, tr. it. *Psicologia dell'intelligenza*, Firenze, Editrice Universitaria, 1952.
- Piaget J. – Inhelder B., tr. it. *La psicologia del bambino (1966)*, Torino, Einaudi, 1970.
- Pippin R.B., *Idealism as Modernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Pirenne H., tr. it. *Storia europea*, Firenze, Sansoni, 1956.
- Pitkin H., *Wittgenstein and Justice*, Berkley, 1972.
- Pizzorusso A., *Lezioni di diritto costituzionale*, Roma, Edizioni de 'Il Foro Italiano', 1978.
- Platone, tr. it. *Dialoghi*, Torino, Einaudi, 1970.
- Plebe A., *Che cos'è l'Illuminismo*, Ubaldini, Roma 1966.
- Plessner H., *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Stuttgart, 1959.
- Plotino, tr. it. *Enneadi*, Bari, Laterza, 1947-49.
- Plumb H., *The Renaissance*, New York, Harper, 1971.
- Polany K., tr. it. *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 1974.
- Id.*, tr. it. *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Torino, Einaudi, 1980.
- Id.*, tr. it. *La sussistenza dell'uomo. Il ruolo dell'economia nelle società antiche*, Torino, Einaudi, 1983.
- Pollini G., *Appartenenza e identità*, Milano, Franco Angeli, 1987.
- Pollner M., *Left of Ethnomethodology: the Rise and Decline of Radical Reflexivity*, in «*American Sociological Review*», LVI, 1991, pp. 370-380.
- Id.*, tr. it. *La ragione mondana. La realtà nella vita quotidiana e nel discorso sociologico*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Popper K. R., tr. it., *La società aperta e i suoi nemici. Vol. II*, Roma Armando Editore, 1994.
- Id.*, tr. it. *Congetture e confutazioni*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- Id.*, tr. it. *Conoscenza oggettiva*, Roma, Armando Editore, 1975.
- Possenti I. (a cura di), *Williams James, Alfred Schütz. Le realtà multiple e altri scritti*, Pisa, Edizioni ETS, 2005.
- Postan M.M., tr. it. *Storia e scienze sociali. Scritti di metodo*, Torino, Einaudi, 1976.
- Preuss U.K., *Zum staatsrechtlichen Brief des Öffentlichen*, Stuttgart, Klett, 1969.
- Protti M., *Alfred Schütz. Fondamenti di una sociologia fenomenologica*, Milano, Unicopli, 1995.
- Id.*, *Credenze, ideologie, sapere quotidiano (a partire da Alfred Schütz)*, in Muzzetto L. – Segre S. (a cura di), *Prospettive sul mondo della vita. Sociologia fenomenologica ed etnometodologia: materiali per un confronto*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 137-156.
- Puech H. Ch., tr. it. *Sulle tracce della gnosi*, Milano, Adelphi, 1985.
- Puntel L.B., *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- Rabinow P. – Sullivan W. (a cura di), tr. it. *Interpretative Social Science*, Berkeley, 1979.
- Radcliffe-Brown A., tr. it. *Struttura e funzione nella società primitiva*, Milano, Jaca Book, 1968.
- Raffo F., *Elementi di logica proposizionale*, manoscritto, 2000.
- Ragone G., *Stratificazione e mobilità sociale*, in Toscano M.A. (a cura di), *Introduzione alla sociologia*, Milano, FrancoAngeli, 1996, pp. 463-545.
- Raiser K., *Identität und Sozialität*, München, 1971.
- Ramsey F.P., *Facts and Propositions*, in «*Proceedings of the Aristotelian Society*», III, 1927.
- Ratti F. – Corchia L., *Esercizi di sociologia della letteratura. Itinerari della ricerca di sé nella*

- letteratura autobiografica tedesca di fine '700: Anton Reiser (1785-1790) di Karl Philipp Moritz*, Pisa, PLUS – Press University Press, 2009.
- Rawls J., *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in «*The Journal of philosophy*», LXXVII, 1980, pp. 515 ss.
- Id., tr. it. *Teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982.
- Id., tr. it. *Liberalismo politico*, Milano, Ed. di Comunità, 1999.
- Reale G., *Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1974.
- Id., *Immagini dell'uomo. Vol. I. Antichità e Medioevo*, Milano, Garzanti, 1989.
- Reik T., tr. it. *Il rito religioso – Studi psicoanalitici*, Torino, Bollati Boringhieri, 1969.
- Rémondon R., *La crisi dell'impero romano*, Milano, 1975.
- Rex J., *Key Problems of Sociological Theory*, New York, 1975.
- Ricci Bitti P.E. – Zani B., *La comunicazione come processo sociale*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- Ringer F.K., *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- Ritter G., *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, in «*Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*», XLVI, 1960, pp. 179 ss.
- Id., *Naturrecht bei Aristoteles*, in «*Res publica*», VI, 1961.
- Id., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969.
- Id., tr. it., *La formazione dell'Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1976.
- Roberson I., tr. it. *La cultura*, in Id., *Sociologia*, Bologna, Zanichelli, 1975, pp. 51-81.
- Romano R. – Tenenti A., *Alle origini del mondo moderno (1350-1550)*, Milano, Feltrinelli, 1967.
- Roper T., tr. it. *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Bari, Laterza, 1972.
- Rorty R. tr. it. *La svolta linguistica*, Milano, Garzanti, 1994.
- Id., tr. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1986.
- Id., tr. it. *La filosofia dopo la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- Id., tr. it. *Wittgenstein, Heidegger e la reificazione del linguaggio*, in Id., *Scritti filosofici. Vol II*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 71-92.
- Id., *What do you do when they call you a Relativist?*, in «*Philosophical and Phenomenological Research*», LVII, 1997.
- Rossano P. (a cura di), *I vangeli e gli atti degli apostoli*, Alba, Edizioni Paoline, 1975.
- Rossi Paolo, *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Torino, Einaudi, 1969.
- Id., *La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton*, Torino, Loescher, 1973.
- Id., *I filosofi e le macchine*, Milano, Feltrinelli, 1973.
- Rossi Pietro, *La sociologia di Max Weber*, in «*Quaderni di sociologia*», 12-13, 1954.
- Id., *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1956.
- Id., (a cura di), *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Torino, Einaudi, 1970.
- Id., *La teoria della razionalità in Max Weber*, in «*Rassegna italiana di sociologia*», 1980, pp. 491-518.
- Id., *Max Weber. Razionalità e razionalizzazione*, Milano, Il Saggiatore, 1982.
- Id., *Cultura e antropologia*, Torino, Einaudi, 1983.
- Id., *La memoria del sapere*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- Rostovtzeff M., tr. it. *Storia del mondo antico*, Firenze, Sansoni, 1965.
- Id., tr. it. *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- Rotelli E. – Schiera P. (a cura di) *Lo stato moderno*, Bologna, Il Mulino, 1979.
- Roth G., tr. it. *La prospettiva storico-comparata di Max Weber*, in «*Rassegna italiana di sociologia*», XX, 4, 1970.
- Rothacker E., *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn, 948.
- Rousseau J.J., tr. it. *Il contratto sociale*, Torino, Einaudi, 1971.

- Id.*, tr. it. *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, Milano, Rizzoli, 1979.
- Ruggerone L., *Da Husserl a Schütz: la fenomenologia e le scienze sociali*, in «*Studi di sociologia*», XXXVIII, 2, 1999, pp. 167-191.
- Id.*, *Parlare per vivere. Linguaggio ed esperienza nell'etnometodologia*, Milano, FrancoAngeli, 2000.
- Id.*, *Scienza e mondo della vita: Husserl, Schütz, Garfinkel*, in Muzzetto L. – Segre S. (a cura di), *Prospettive sul mondo della vita. Sociologia fenomenologica ed etnometodologia: materiali per un confronto*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 47-60.
- Runciman W.G., *Social Science and Political Theory*, Frankfurt a.M., 1963.
- Rusconi G.E., *Tra memoria e storiografia*, in *Id.*, (a cura di), *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Torino, Einaudi, 1987, pp. VII-XLIII.
- Rüsen J., *Begriffe Geschichte*, Paderborn, vol. II, Göttingen, 1969.
- Id.*, *Zur Logik der historischen Erkenntnis*, in «*Philosophische Rundschau*» 20/21, 1974, pp. 269-286, 24-55.
- Id.*, *Für eine erneuerte Historik*, Stuttgart, 1976.
- Russel J.B., *Religious Dissent in the Middle Age*, New York, 1971.
- Sabine G.H., tr. it. *Storia delle dottrine politiche*, Milano, Etas Libri, 1978.
- Sahlins M. – Service E. (a cura di), *Evolution and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.
- Santambrogio A., *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- Santuca A. (a cura di), *Interpretazioni dell'illuminismo*, Bologna, Il Mulino, 1979.
- Sacchetti F., *Uno nel molteplice. Alfred Schütz e l'identità del Sé*, Pisa, Plus – Pisa University Press, 2007.
- Sandel M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge Mass. – New York, Cambridge University Press, 1982.
- Sanford N., *Self and Society*, Mew York, 1966.
- Sarbin T.R., *Role-Theory*, in Lindsey G. (a cura di), *Handbook of Social Psychology. Vol. I*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1954, pp. 223-258.
- Sassatelli R., *Consumo, cultura e società*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- Sasso G., *Tramonto di un mito. L'idea di «progresso» tra Ottocento e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- Schadewaldt W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt a.M., 1978.
- Scheit H., *Studien zur Konsensustheorie der Wahrheit*, München, 1981.
- Schelling F.W.J., tr. it. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Bari, Laterza, 1926.
- Schelsky H., *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf, 1965.
- Schermerhorn R.C., tr. it. *Società e potere*, Roma, Armando, 1967.
- Scheuner U., *Grundfrage des modernen Staates*, in Wandersleb H. (a cura di), *Recht, Staat und Wirtschaft*, Düsseldorf, 1951, pp. 74-96.
- Schickhardt B., *Die Erklärung der Menschen – und Bürgerrechte in den Debatten der National-Versammlung*, Berlin, 1931.
- Schieben-Lange B., *Linguistische Pragmatik*, Stuttgart, 1975.
- Schiller F., tr. it. *Lettere sull'educazione estetica e altri scritti*, Firenze, La Nuova Italia, 1927.
- Schlegel F., *Kritische Ausgabe. Vol II*, Zürich, Ed. Hans Eichner, 1967, p. 317.
- Schluchter W., *Wertfreiheit und Verantwortungsethik, zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*, Tübingen, 1971.
- Id.*, tr. it. *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*, Napoli, Liguori Editore, 1987.
- Id.*, tr. it. *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1987.

- Schnädelbach H., *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983.
- Id.*, *Philosophie*, in Martens E. – Schnädelbach H. (a cura di), *Grundkurs Philosophie*, Hamburg, 1985, pp. 46-76.
- Id.*, *Vernunft*, in Martens E. – Schnädelbach H. (a cura di), *Philosophie*, Hamburg, 1985, pp. 77-115.
- Id.*, *Thesen über Geltung und Wahrheit*, in *Id.*, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt a.M., 1992, pp. 104-115.
- Schulin E. (a cura di), *Universalgeschichte*, Köln, 1974.
- Schumpeter J., tr. it. *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Milano, Etas Kompass, 1970.
- Schulze H., *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, München, 1994.
- Schütz A., *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna, Il Mulino, 1974.
- Id.*, tr. it. *Il problema della rilevanza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1975.
- Id.*, tr. it. parz., *Saggi sociologici*, Torino, Utet, 1979.
- Id.*, *Life Forms and Meaning Structure*, London, Routledge & Keagan Paul, 1982.
- Id.* – Parsons T., *The Theory of Social Action. The Correspondence of Alfred Schütz and Talcott Parsons*, Bloomington, Indiana University Press, 1978.
- Id.* – Luckmann Th., *The Structures of the Life-World. Vol I*, Evanston, Northwestern University Press, 1973.
- Id.* – *Id.*, *The Structures of the Life-World. Vol II*, Evanston, Northwestern University Press, 1989.
- Schütze F. – Meinfeld W. – Springer W. – Weymann A., *Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodisch Kontrollierten Fremdverstehens*, in Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, *Alltagwissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, Heidelberg, 1973, pp. 433 ss.
- Searle J., tr. it. *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976.
- Id.*, *Expression and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Id.*, tr. it. *Dell'intenzionalità*, Milano, Bompiani, 1985.
- Id.*, tr. it. *Mente, cervello e intelligenza*, Milano, Bompiani, 1988.
- Id.*, tr. it. *La costruzione della realtà sociale*, Milano, Ed. di Comunità, 1996.
- Seel M., *Über Richtigkeit und Wahrheit*, in «*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*», 41, 1993, pp. 509-524.
- Seiman St. – Gruber M., *Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber*, in «*British Journal of Sociology*», 28, 1977, pp. 498 ss.
- Selman R.L., *The Growth of Interpersonal Understanding*, Academic Press, New York, 1980.
- Sertillanges A.D., tr. it. *Il cristianesimo e le filosofie*, Brescia, Morcelliana, 1947.
- Settembrini F., *Cultura*, in Toscano M.A. (a cura di), *Introduzione alla sociologia. Nuova edizione*, Milano, FrancoAngeli Editore, 2006, pp. 227-250.
- Severino E., *L'essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982.
- Id.*, *La filosofia antica*, Milano, Rizzoli, 1984.
- Id.*, *La Filosofia moderna*, Milano, Rizzoli, 1985.
- Simmel G., tr. it. *Sociologia*, Milano, Ed. di Comunità, 1989.
- Simondo P. (a cura di), *Il pensiero logico medioevale*, Torino, SEI, 1976.
- Skjervheim H., *Objectivism and the Study of Man*, Oslo, 1959.
- Sklair L., *The Sociology of Progress*, London, 1970.
- Smelser N.J., *Essays in Sociological Explanation*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1968.
- Id.*, tr. it. *Il mutamento sociale nella rivoluzione industriale*, Milano, Etas, 1978.
- Id.*, tr. it. *La comparazione nelle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- Id.*, tr. it. *Manuale di sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1995³.
- Smend R., *Integrationslehre*, in *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Stuttgart, 1956, pp.

- 299 ss.
- Smith A., tr. it. *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Torino, Utet, 1954.
- Sprondel W.M. – Seyfarth C. (a cura di), *Max Weber und das Problem der gesellschaftlichen Rationalisierung*, Stuttgart, 1979.
- Sombart W., tr. it. *Il capitalismo moderno*, Torino, Utet, 1967.
- Sorokin P.A., tr. it. *Dinamica sociale e culturale*, Torino, Utet, 1969.
- Spencer H., tr. it. *Principi di sociologia. Voll. 2*, Torino, Utet, 1967.
- Spuhler J.N. (a cura di), *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, Detroit, 1965.
- Steenberghen F. van, tr. it. *La filosofia nel secolo XIII*, Milano, Vita e pensiero, 1972.
- Steiner F.B., tr. it. *Tabù*, Torino, Bollati Boringhieri, 1980.
- Steward J., tr. it. *Teoria del cambiamento culturale*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- Strachey J., tr. it. *Il capitalismo contemporaneo*, Milano, Feltrinelli, 1957.
- Strawson P.F., tr. it. *Introduzione alla logica*, Torino, Einaudi, 1961.
- Id.*, *Freedom and Resentment*, London, 1974.
- Id.*, tr. it. *Intenzione e convenzione negli atti linguistici*, in Sbisà M. (a cura di), *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- Sweezy P., tr. it. *Teoria dello sviluppo capitalistico*, Torino, Einaudi, 1951.
- Id.*, tr. it. *Il presente come storia*, Torino, Einaudi, 1962.
- Szondi P., tr. it. *Poetica del romanticismo tedesco*, Torino, Einaudi, 1974.
- Taliani E., *Mutamento e razionalità*, Milano, FrancoAngeli, 1993.
- Tarn W.W., tr. it. *La civiltà ellenista*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.
- Tarski A., *The semantic conception of truth*, in «*Philosophy and Phenomenological Research*», 4, 1944.
- Tawney , tr. it. *La religione e la genesi del capitalismo*, Milano, Feltrinelli, 1967.
- Taylor Ch., tr. it. *Hegel e la società moderna*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Taylor Ch., tr. it. *Multiculturalismo. La* , Milano, Anabasi, 1993.
- Taylor E.B., *Primitive Culture*, London, Murray, 1871.
- Taylor F.W., tr. it. *L'organizzazione scientifica del lavoro*, Milano, Ed. di Comunità, 1952.
- Taylor P.W., *Normative Discourse*, Enclwood Cliffs, 1961.
- Tenbruck F.H., *Die Genesis der Methodologie Max Webers*, in «*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*», 11, 1959, pp. 573 ss.
- Id.*, *Die Soziologie von der Geschichte*, in Ludz P. (a cura di) *Soziologie und Sozialgeschichte*, in «*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*», Opladen, 1972, pp. 29 ss.
- Id.*, *Das Werk Max Webers*, in «*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*», 27, 1975.
- Tentori T., *Antropologia culturale*, Roma, Editrice Studium, 1960.
- Tessarolo M., *La comunicazione interpersonale*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Thebom G., tr. It. *Scienza, classi e società. Uno studio sui classici della sociologia e sul pensiero di Marx*, Torino, Einaudi, 1982.
- Theunissen M., *The Andere*, Berlin, 1965.
- Id.*, *Sein und Schein*, Frankfurt a.M., 1978.
- Id.*, *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in Henrich D. – Horstmann R.P. (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart, 1982, pp. 317-381.
- Id.*, *Das Selbstauf dem Grund der Verzweigung*, Frankfurt a.M., 1991.
- Thomas D., *Sociology and common Sense*, in «*Inquiry*», XXI, 1, 1978.
- Thompson J.B., *Studies in Theory of Ideology*, Berkley, 1984.
- Tilly C., tr. it., *La formazione degli Stati nazionali nell'Europa occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1984.

- Tönnies F., tr. it. *Comunità e società*, Ed. di Comunità, Milano 1963.
- Topitsch E. (a cura di), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln, 1965.
- Topolski J., tr. it. *Metodologia della ricerca storica*, Bologna, Il Mulino, 1975.
- Toscano M.A., *Evoluzione e crisi del mondo normativo*, Bari, Laterza, 1975.
- Id., *Malgrado la storia. Per una lettura critica di Herbert Spencer*, Milano, Feltrinelli, 1980.
- Id., *Marx e Weber. Strategie delle possibilità*, Napoli, Guida, 1988.
- Id., *Divenire, dove essere. Lessico della sociologia positivista*, Milano, FrancoAngeli, 1990.
- Id., *Il problema sociologico*, in Id., (a cura di), *Introduzione alla sociologia*, Milano, FrancoAngeli, 1996, pp. 25-118.
- Id., *Spirito sociologico*, Milano, FrancoAngeli, 1998.
- Id., *L'ovvio quotidiano. Memorie del senso compiuto*, Napoli, Guida, 2004.
- Id., *Religione e relazioni sociali nella prospettiva di Max Weber*, in Di Costanzo G. – Pecchi-nenda G. – Savarese R. (a cura di), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 113-132.
- Id., *Sulla religione. Percorsi da Comte a Weber*, Anzi, Erreci Edizioni, 2009.
- Id., *Jürgen Moltmann. Attualità di un teologo inattuale*, in L. Corchia, *I cinque cerchi diabolici. Sulla nuova teologia politica di Jürgen Moltmann*, Firenze, Le Lettere, 2009, pp. 7-17.
- Id., *Alfabeto. Letture elementari*, Firenze, Le Lettere, 2009.
- Totaro F., *Weber e la religione*, in «Vita e pensiero», 1983, pp. 45-50.
- Toulmin S., tr. it. *Gli usi dell'argomentazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1975.
- Toynbee A. J., tr. it. *Il mondo ellenico*, Torino, Einaudi, 1967.
- Treves R., *La sociologia del diritto*, Milano, Ed. di Comunità, 1965.
- Id., *Sociologia del diritto. Origini, ricerche, problemi*, Torino, Einaudi, 1987.
- Troeltsch E., tr. it. *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani. Voll. 2*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.
- Id., tr. it. *Lo storicismo e i suoi problemi*, Napoli, Guida, 1985.
- Trousson R., *Utopie, Geschichte, Fortschritt*, in Vosskamp W. (a cura di), *Utopieforschung*, Stuttgart, 1982, pp. 15 ss.
- Tugendhat E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, de Gruyter, 1967.
- Id., tr. it. *Introduzione alla filosofia analitica*, Genova, Marietti, 1989.
- Id., *Der Absolutheitsanspruch der Moral und die historische Erfahrung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.
- Id., *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.
- Id., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992.
- Tullio-Altan C., *Manuale di antropologia culturale. Storia e metodo*, Milano, Bombiani, 1975³.
- Turner R. (a cura di), *Ethnomethodology*, Aylesbury, Penguin, 1984.
- Unger R.M., *Law and Society*, New York, 1972.
- Utz P.J., *Evolutionism Revisited*, in «Comparative Studies in Society and History», XV, 1973, pp. 227-240.
- Valin R.D. van, *Meaning and Interpretation*, in «Journal of Pragmatics», 4, 1980, pp. 213 ss.
- Vallier I., *Comparative Methods in Sociology. Essays on Trends and Applications*, Berkley, University California Press, 1972.
- Varcellone F., *Lessico dell'estetica. Sez. III. L'estetica dell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- Vasoli C., *La filosofia medioevale*, Milano, Feltrinelli, 1961.
- Veblen T., tr. it. *La teoria della classe agiata*, Torino, Einaudi, 1971.
- Vegetti M., *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- Vendler Z., *Linguistic in Philosophy*, New York, 1967.

- Venturi F., *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970.
- Venturini R., *Alfred Schütz e le province finite di significato*, Pisa, Edizioni ETS, Working paper del DSS, Università degli Studi di Pisa, V, 10, 2001.
- Id., *Da Schütz a Cicourel: teoria dell'attore e metodologia di ricerca*, in Muzzetto L. – Segre S. (a cura di), *Prospettive sul mondo della vita. Sociologia fenomenologica ed etnometodologia: materiali per un confronto*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 157-185.
- Id., *La terza via di Cicourel. Le radici della sociologia cognitiva tra fenomenologia sociologica ed etnometodologia*, Milano, FrancoAngeli, 2008.
- Verdross A. – Simma B., *Universelles Völkerrecht*, Berlin, 1984.
- Vernant J.P., tr. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, Einaudi, 1970.
- Vernant J.P., tr. it. *Mito e società nell'antica Grecia. Religione greca, religione antica*, Torino, Einaudi, 1981.
- Vierhaus R., *Geschichtswissenschaft und Soziologie*, in Schulz G. (a cura di), *Geschichte heute*, Göttingen, pp. 69 ss.
- Villari L., *Addio al Settecento. Cultura e politica nell'età dei lumi*, Milano, Bompiani, 1985.
- Voegelin E., *Der Sinn der Erklärung der Mensch – und Bürgerrechte*, in «*Zeitschrift für öffentliches Recht*», VIII, 1928, pp. 82 ss.
- Voigt R., *Verrechtlichung in Staat und Gesellschaft*, in Id., *Verrechtlichung*, Frankfurt a.M., 1980, pp. 1 ss.
- Vossler O., *Studien zur Erklärung der Menschenrechte*, in «*Historische Zeitschrift*», 142, 1930, pp. 516 ss.
- Vovelle M. (a cura di), tr. it. *L'uomo dell'illuminismo*, Bari, Laterza, 1992.
- Wagner H.R., tr. de. *Sämtliche Schriften und Dichtungen. Vol X*, Leipzig, E.W. Fritsch, 1976.
- Wallace R.A. – Wolf A., tr. it. *La teoria sociologia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- Wallerstein I., tr. it. *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1978.
- Wallis R. – Bruce S., *Accounting for Action – Defending the Common Sense Heresy*, in «*Sociology*», XVII, 1, 1983.
- Walsch W.H., *An Introduction to Philosophy of History*, London, Hutchinsons' University Library, 1951.
- Id., *Meaning in History*, in Gardiner P.L. (a cura di), *Theories of History*, New York, The Free Press of Glencoe, 1959, pp. 296 ss.
- Warner W.R., *Social Life of a Modern Community*, New Haven, Yale University Press, 1941.
- Watzlawick P. - Beavin J.H.- Jackson D.D., tr. it. *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma, Astrolabio, 1971.
- Weber A., tr. it. *Storia della cultura come sociologia della cultura*, Palermo, Novecento, 1983.
- Weber M., tr. it. *Sociologia della religione, Voll. 4*, Milano, Ed. di Comunità, 2002².
- Id., tr. it. *Economia e società. Voll. 5*, Torino, Ed. di Comunità, 1952.
- Id., tr. it. *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1948.
- Id., tr. it. *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 1958.
- Id., tr. it. *Storia economica e sociale dell'antichità*, Roma, Editori Riuniti, 1981.
- Wehler H.U. (a cura di), *Geschichte und Soziologie*, Köln, 1972.
- Id., *Das Deutsche Kaiserreich 1871-1919*, Göttingen, 1973.
- Id., *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen, 1975.
- Id., *Nationalismus und Nation in der deutschen Geschichte*, in Berding H. (a cura di), *Nationales Bewusstsein*, Göttingen, 1977, pp. 174 ss.
- Weisgerber L. *Die Muttersprache im Aufbau unsere Kultur*, Düsseldorf, 1957.
- Weiss J., *Max Weber Grundlegung der Soziologie*, München, 1975.
- Id., tr. it. *La «posizione cautamente universalistica» di Max Weber*, in Di Costanzo G. – Pecchi-nenda G. – Savarese R. (a cura di), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, Milano, FrancoAngeli,

- 2007, pp. 103-112
- Wellmer A., *Methodologie als Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M., 1967.
- Id.*, *Ethik und Dialog*, Frankfurt a.M., 1986.
- Id.*, *Wahrheit, Kontingenz, Moderne*, in *Id.*, *Endspiele*, Frankfurt a.M., 1993.
- Werner E. – Erbstösser M. (a cura di), *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejentums*, Berlin, 1960
- Werner H. – Kaplan B., *Symbol Formation*, New York, 1963.
- Wesel U., *Frühformen des Rechts in vorsätzlichen Gesellschaften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985.
- White L.A., tr. it. *La scienza della cultura*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.
- Id.*, tr. it. *Tecnica e società nel medioevo*, Milano, Il Saggiatore, 1975.
- Whorf B.L., tr. it. *Linguaggio, pensiero e realtà*, Torino, Boringhieri, 1970.
- Wiedmann F. (a cura di), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München, 1985, pp. 51 ss.
- Wieviorka M., tr. it. *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 46.
- Williams M., *Do we (Epistemologists) need a Theory of Truth?*, in «*Philosophic Topics*», XIV, 1986, pp. 223-242.
- Id.*, *Unnatural Doubts*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Williams R., tr. it. *Sociologia della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- Wilson T.P., *Conception of Interaction and Form of Sociological Explanation*, in «*American Sociological Review*», XXXV, 4, 1970, pp. 697-710.
- Wimmer R., *Universalisierung in der Ethik*, Frankfurt a.M., 1980.
- Winch P., tr. it. *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Milano, Il Saggiatore, 1972.
- Winkelmann J., *Legitimität und Legalität in M. Weber Herrschaftssoziologie*, Tübingen, 1952.
- Wingert L., *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt a.M., 1993.
- Wittfogel K.A., *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, Leipzig, 1931.
- Wittgenstein L., tr. it. *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1968².
- Id.*, tr. it. *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967.
- Id.*, tr. it. *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Torino, Einaudi, 1978.
- Wright G.H. von, tr. it. *Spiegazione e comprensione*, Bologna, Il Mulino, 1977.
- Wright Mills C., tr. it. *Saggi di sociologia della conoscenza*, Milano, 1971.
- Youniss J., *Dialectical Theory and Piaget on Social Knowledge*, in «*Human Development*», 1978, pp. 234 ss.
- Zabrebelsky G., *Il diritto mite*, Torino, Einaudi, 1993.
- Zani B., *La comunicazione interpersonale*, in Emiliani F. - Zani B., *Elementi di psicologia sociale*, Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 185-231.
- Zapf W. (a cura di), *Theorien des sozialen Wandels*, Köln, 1969.
- Id.*, *Die soziologische Theorie der Modernisierung*, in «*Soziale Welt*», XXVI, 1975, pp. 212 ss.
- Zaret D., *From Weber to Parsons and Schütz. The Ellipse of History in Modern Social Theory*, in «*American Journal of Sociology*», 85, 1980, pp. 1180 ss.
- Zimmerman J., *Sprachanalytische Ästhetik*, Stuttgart, 1980.
- Zimmermann D.H., *Ethnomethodology*, in «*American Sociologist*», XIII, 1978, pp. 6-14.
- Zimmermann D.H. – Pollner M., tr. it. *Il mondo quotidiano come fenomeno*, in P.P. Giglioli – A. Dal Lago (a cura di), *Emometodologia*, Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 89-117.
- Zolberg V., tr. it. *Sociologia dell'arte*, Bologna, Il Mulino, 1994.

INDICE DEI NOMI

- Archimede di Siracusa, 173;
Adorno T.W., 51, 52,78, 129, 135, 160, 238,
242, 252;
sant' Agostino, 125, 132;
Albert A., 51;
Alexy R., 224, 226;
sant' Ambrogio, 157;
Ampola M., 11, 136n, 181n, 224n, 274n;
Antiseri D., 66n;
Apel K.O., 17, 89, 91, 93n, 106, 204, 217, 222,
224;
Arens E., 136n;
Aristotele, 80, 82n, 84, 88, 124, 125, 129, 131,
167, 195, 203;
Assman J., 121;
Austin J.L., 61, 63, 64;

Bahr H.E., 137n;
Barthes R., 114;
Barone F., 51n;
Baudelaire Ch., 242, 243;
Baumgarten A.G., 244;
Baumgartner H.M., 42, 46;
Bacon F., 174, 175, 279;
Bellah R. N., 123, 139;
Benjamin W., 135, 136, 231n, 238, 242, 243,
251, 252n;
Bennet J., 65;
Berger P., 13, 25n, 36;
Birnbau N., 139n;
Bittner R., 236;
Bloch E., 135, 238, 252n;
Blumenberg H., 118;
Boezio, 133;
Böhler K.H., 106;
Bohrer K.H., 249n;
Borghini A., 66n;
Borradori G., 281;
Bottini F., 169n;
Boudon R., 140;
Brandom R., 79, 125;
Brena G.L., 136n;
Brunner O., 283;
Bühler K., 61, 64-65;

Calogero G., 46;
Carnap R., 51;

Cassirer E., 51, 116;
Cavalli L., 139n, 164n;
Cellucci C., 82n;
Ceppa L., 136n, 204, 251;
Cesareo V., 30n;
Chaplin C., 179;
Chomsky N., 57, 62, 68, 69;
Cicourel A.V., 13, 27, 32, 33, 36, 50;
Clemente Alessandrino, 156;
Cohen H., 51;
Comte A., 8;
Condorcet J.M.A.N.C., 175, 272;
Confucio, 133;
Costadura E., 241n;
Costantino, 154;
Costanzo G., 5n;
Craveri Croce E., 241n;
Costazza A., 241n;
Crespi F., 5, 29n, 111;
Cristo, 145, 146, 148, 150, 154, 156;
Croce B., 46;

Dahrendorf R., 250;
Damari C., 73n;
Danto A.C., 36, 42-44, 47;
Davidson D., 99;
De Angelis E., 11, 241n, 251n;
Descartes R., 125;
De Simone A., 100n;
Destruitt de Tracy A.L.C., 279;
Dilthey W., 36, 51;
Döbert R., 8, 123, 139, 216, 255;
Dun Scoto J., 129;
Dummett M., 65;
Durkheim E., 8, 13, 113, 115, 117, 119, 141,
149, 159, 184, 190, 194, 201, 213, 225, 239,
259, 261;

Eder K., 123, 139, 216, 255, 258;
Eudosso di Cnido, 173;
Euripide, 249n;
Evans-Pritchard E., 115, 117;

Fele G., 27n;
Ferrara A., 159n;
Ferrarotti F., 164n;
Fichte G.A., 125;

- Flavell J., 139, 258;
 Foucault M., 106, 251n;
 Frank M., 249;
 Franzini E., 231n;
 Frege G., 65, 125;
 Freier H., 139n;
 Freud S., 13, 57, 69, 206, 253;

 Gadamer H.G., 9, 13, 14, 15n, 36, 47, 54-56,
 100, 101, 103-106;
 Galasso G., 46n;
 Galilei G., 173, 174;
 Gallino L., 25n;
 Garfinkel H., 27, 32-34, 36, 49;
 Giddens A., 29;
 Giglioli P.P., 27n;
 Givone S., 231n;
 Godelier M., 115, 116;
 Goffman E., 36, 192, 235;
 Gollwitzer H., 135;
 Grice H.P., 64;
 Gurvitch G., 279;

 Hampshire S., 236;
 Hare R.M., 196;
 Hartmann N., 51;
 Hegel G.W.F., 59, 60, 105, 125, 135, 146, 215,
 244, 246n, 247, 248;
 Heidegger M., 13, 17, 22, 23, 36, 55, 97-99,
 104, 105, 125, 126, 137, 249n, 251;
 Heine H., 250;
 Helvétius C.A., 279;
 Henrich D., 129;
 Hobbes Th., 195;
 Holbach P.H. d', 279;
 Hölderlin F., 247, 248, 249n;
 Horkheimer M., 129, 135, 160, 270;
 Hume D., 82, 170;
 Humboldt W. von, 13, 16, 24, 96, 99, 100, 104;
 Husserl E., 13, 19-20, 22, 33, 36-38;

 Isenberg A., 236;
 Iwand H.J., 135;

 James W., 73;
 Jarvie I.C., 66;
 Jaspers K., 123, 150;
 Jauss H.R., 245;

 Kalberg S., 139;
 Kant I., 59, 60, 82, 95, 125, 211, 222, 244, 277,
 278;
 Kierkegaard S., 195, 239, 240;
 Kippenberg H.G., 137n;
 Kohlberg L., 8, 13, 57, 139, 160, 216, 255, 258;
 Koch T., 137n;
 Kocka J., 139n;
 Koselleck R., 42;
 Koyré A., 172, 173n;
 Kroeber A.L., 94;
 Kuhn Th., 56;
 Kymlicka W., 29n;

 Lafont C., 23;
 Landshut S., 139n;
 Leibniz G., 82, 83, 125;
 Leiter K., 32;
 Lenk K., 283;
 Lévi-Strauss C., 115-117;
 Lévy-Bruhl L., 115;
 Licinio, 154;
 Löwenthal L., 238, 241;
 Löwith K., 135, 139n;
 san Luca, 146;
 Luckmann T., 13, 20, 36-39;
 Luhmann N., 137n, 140, 200, 221;
 Lukács J., 238, 250;

 MacIntyre I., 97, 99;
 Malinowski B., 94;
 Mannheim K., 25n;
 san Matteo, 146, 150, 154;
 Marcuse H., 180, 252n;
 Marx K., 8, 68, 139, 148, 162, 252n, 262, 268,
 280, 283;
 Mauss M., 257;
 McDonald M., 236;
 McHugh P., 49;
 Mead G.H., 13, 36, 57, 113, 139, 159, 205, 206,
 210, 253, 259, 261;
 Meinecke F., 51;
 Meinfeld W., 49n;
 Mendieta E., 152;
 Menne F.W., 137n;
 Merton R. K., 25n, 201;
 Metz J.B., 136, 137;
 Moritz K.Ph., 241, 247;
 Morris C., 51;
 Muzzetto L., 32, 33, 73n;

 Natorp P., 51;
 Needham J., 134;

- Negt O., 137n;
 Nelson B., 134;
 Neurath O., 51;
 Nietzsche F., 10, 127;
 Novalis, 245, 246;
 Nunner-Winkler G., 255;

 Ockham G., 169, 170;
 Origene, 156;
 Övermann U., 68, 216;

 san Paolo di Tarso, 145, 146, 148, 154;
 Parmenide, 124, 125;
 Parsons T., 8, 123, 140, 149, 159, 194, 225,
 229, 230, 239, 260;
 Peirce Ch.S., 21, 23, 76, 92, 107, 115;
 Piaget J., 8, 13, 57, 66, 68-69, 112, 115, 139,
 160, 205, 206, 216, 253, 255, 257, 258, 274;
 Platone, 124, 125, 131;
 Plessner H., 13, 250;
 Plotino, 125, 126, 131;
 Pollner M., 31, 32;
 Popper K.R., 51, 66, 78, 169, 195;
 Possenti I., 73n;
 Pollner M., 31, 32, 49n;
 Putnam I., 95;

 Rabinow P., 55;
 Raffo F., 82n;
 Ranke L. von, 44;
 Ratti F., 241n;
 Rawls J., 196;
 Reid Th., 25;
 Rickert H., 51;
 Ringer F.K., 250;
 Rorty R., 94-96, 99;
 Rosati M., 136n;
 Rossi Paolo, 46n;
 Rossi Pietro, 164n;
 Rousseau J.J., 239-240;
 Rusconi G.E., 198, 251n;
 Rügen J., 42;

 Sacchetti F., 73n;
 Santambrogio A., 25;
 Sartre J.P., 137;
 Schelling F.W.J., 125, 135, 245-248;
 Schiffer S., 65;
 Schiller F., 245-248;
 Schlegel F., 244-246, 248-250;
 Schlick M., 82;
 Schluchter W., 8, 139, 216, 258, 275;
 Schmitt C., 221;

 Scholem G., 135;
 Schütz A., 13, 18, 20n, 22, 25-27, 33, 36-41,
 58, 73;
 Schütze F., 49n;
 Searle J., 19, 61, 63, 65;
 Seel M., 23;
 Segatori R., 29n;
 Selman R., 139, 258;
 Sharrock W., 32;
 Simmel G., 51;
 Sölle D., 137n;
 Sorokin P., 8;
 Spengler O., 51;
 Spencer H., 176;
 Spinoza B., 123;
 Springer W., 49n;
 Stevenson C.L., 195;
 Strawson P.F., 82n, 187;
 Sullivan W., 55;

 Taylor Ch., 29n;
 Taylor F.W., 179;
 Tenbruck H., 139, 258;
 Tentori T., 94n;
 san Tommaso d'Aquino, 125;
 Tönnies F., 194;
 Toscano M.A., 10n, 11, 25n, 119n, 134n, 140n,
 176n;
 Troeltsch E., 51;
 Topitsch E., 129;
 Toulmin S., 80, 81, 233;
 Tullio-Altan C., 94n;

 Uexküll J.J. von, 13;

 Veblen Th., 25;
 Venturini R., 27n, 73n;

 Wackenroder W.H., 246;
 Wagner R., 248;
 Weber M., 8, 56, 112, 123, 132-134, 138-142,
 144, 146, 148, 152-154, 159, 160, 162-164,
 168, 172, 178, 184, 192, 216, 221, 225, 227,
 230, 243, 253, 254, 257, 258, 269-271;
 Wellmer A., 226;
 Weymann A., 49n;
 Wieviorka M., 29;
 Wilson T.W., 34;
 Windelband W., 51;
 Wittgenstein L., 13, 17, 19, 20n, 25, 40, 56, 65,
 97-101, 125, 134;
 Zimmermann D.H., 31, 49n, 233, 236.

INDICE GENERALE

Introduzione	5
Capitolo primo	
I SAPERI IMPLICITI: GLIA- <i>PRIORI</i> SEMANTICI	13
1. Il sapere di sfondo: l'apertura linguistica del mondo	14
2. Il sapere contestuale in primo piano: il senso comune	25
2.1. I sistemi di rilevanza: biografie e subculture	26
2.2. L'indicalità delle pratiche interpretative	31
3. Il sapere quotidiano	35
3.1. Le strutture narrative	36
3.2. La prospettiva temporale	42
4. Nota metodologica: i limiti delle scienze empiriche	49
Capitolo secondo	
I SAPERI IMPLICITI: GLIA- <i>PRIORI</i> PRAGMATICI	59
1. I mondi formali: oggettivo, sociale e soggettivo	62
2. L'intreccio tra prospettive esperienziali e comunicative	68
3. Dall'agire comunicativo al discorso	70
4. Aspetti generali dell'argomentazione	74
4.1. Argomentazione come procedura: la competizione delle ragioni	77
4.2. Argomentazione come prodotto: i discorsi e le critiche	79
4.3. Argomentazione come processo: la situazione linguistica ideale	87
5. Alcuni argomenti contro il relativismo culturale in filosofia	94
Capitolo terzo	
I SAPERI ESPLITICI: LE VISIONI DEL MONDO	111
1. La mitologia	113
2. La metafisica	123
3. La teologia	134
3.1. La razionalizzazione etica	142
3.2. Le funzioni sociali della religione	147

Capitolo quarto	
I SAPERI ESPLICITI: LE FORME SPECIALISTICHE	159
1. Le scienze e le tecniche	163
1.1. Dalle zioni strumentali e strategiche ai discorsi teoretici	163
1.2. L'oggettivazione dell'esperienza del mondo	174
2. Le dottrine morali e giuridiche	182
2.1. Dall'agire normativo ai discorsi pratici	185
2.2. La razionalizzazione etica moderna	205
3. L'estetica e le arti	231
Conclusioni	
SUL CONTENUTO SOCIOLOGICO DELLA RIFLESSIONE DI HABERMAS	253
1. Tendenze evolutive nella logica dello sviluppo culturale	255
2. La dinamica dei processi culturali e la dialettica del progresso	262
3. Pretese di validità e di potere: manipolazione e ideologia	273
FONTI	
1. Gli scritti di Jürgen Habermas	289
2. Letteratura critica	295
3. Opere di riferimento	305
INDICE DEI NOMI	333

Stampato da PRIMA Soc. Coop. per conto della ECIG
Genova, luglio 2009

Al centro della riflessione della filosofia e delle scienze sociali, il concetto di cultura ha assunto uno spettro di significati difficilmente riassumibile in una definizione che non sia multidimensionale. Numerose sono le province di significato in cui tale concetto ricorre riflessivamente portando in primo piano ordini di realtà e punti di vista analitici differenziati. Oltre all'identità multiforme le analisi della cultura presentano sul piano storico un contesto di genesi prettamente moderno la cui rilevanza è crescente. Accanto alla coltivazione dello "spirito", come erudizione e raffinatezza personale, saranno le scienze storiche e l'antropologia, tra l'inizio e la fine dell'800, a dischiudere la nuova conoscenza verso quella "tela di ragno" di rappresentazioni, costumi e disposizioni di cui gli esseri umani sono, al contempo, artefici e prodotto.

Il presente volume sistematizza le complesse riflessioni di Jürgen Habermas sulle forme di sapere "implicite" ed "esplicite" alla base dei processi di comprensione e di apprendimento: il linguaggio simbolico e grammaticale, il senso comune, le immagini del mondo (la mitologia, le religioni e la metafisica), le sfere di valore specialistiche (le scienze e le tecniche, le morali e il diritto, l'estetica e le arti), i loro prodotti e le procedure, ma anche le competenze cognitive, sociali ed espressive necessarie per "maneggiare" tali argomenti. Si tratta di una ricostruzione che, all'interno di un "programma di ricerca" che Habermas recupera dai classici del pensiero sociologico, lascia emergere la riproduzione culturale come una sfera analiticamente distinta della società ma interdipendente con i processi di integrazione sociale e di socializzazione.

Luca Corchia è dottore di ricerca in *Memoria culturale e tradizione europea* presso l'Università di Pisa. Collabora con il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali ed è segretario di redazione della rivista *Lab's Quarterly* nel medesimo Ateneo. Tra le sue monografie si segnalano *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, in collaborazione con M. Ampola, Edizioni ETS, 2007; *La teoria della socializzazione in Jürgen Habermas*", Edizioni ETS, 2009; *I cinque cerchi diabolici. La nuova teologia politica di Jürgen Moltmann*, Le Lettere, 2009. Si interessa a temi di sociologia politica e di sociologia della cultura su cui ha pubblicato diversi articoli.

In copertina,
Maurizio Rivieri, Senza titolo, 2006

€ 26,00