

Ragione, linguaggio, modernità

Stefano Petrucciani¹

La pubblicazione, nel 1981, di *Teoria dell'agire comunicativo* (trad. it. di P. Rinaudo, introduzione e cura di G. E. Rusconi, II voll., Il Mulino, Bologna 1986) rappresenta per Habermas il frutto di un itinerario di ricerca decennale che segna, al contempo, la sua piena maturazione filosofica. Questa ponderosa opera può essere considerata a tutti gli effetti una vera e propria *summa* del pensiero habermasiano, sia per la vastità dei temi e dei problemi che vengono sollevati al suo interno, sia per la ricchezza e la solidità del bagaglio concettuale e metodologico impiegato nell'affrontarli. Per avvalorare ancora l'importanza dell'opera si potrebbe affermare, con una battuta, che grazie alla stesura della *Teoria dell'agire comunicativo* (d'ora in avanti, semplicemente, *Teoria*) Habermas non si sia fatto trovare impreparato di fronte alla caduta del Muro di Berlino nel 1989, avendo constatato, lucidamente e in notevole anticipo rispetto al corso degli eventi, che con il capitalismo si sarebbe dovuto, volenti o nolenti, convivere. Prima di illustrare i nodi principali che costituiscono la trama del testo è utile premettere che Habermas, dopo vari lavori preparatori che si sono susseguiti nell'arco di un decennio, propone nella *Teoria* una saldatura tra una teoria della società e dell'evoluzione sociale, che trova in Marx, Durkheim, Weber, Mead, Parsons e nei pensatori della Scuola di Francoforte i suoi interlocutori privilegiati, e una teoria pragmatica del linguaggio, inscritta nel solco della «svolta linguistica» della filosofia, che ha come precursore Wittgenstein e come riferimenti di maggior rilievo per Habermas, Austin, Searle e Apel. Il risultato di questa originale e impegnativa operazione teorica, che delinea il profilo dell'intera opera, è un grande affresco sociologico articolato nei termini di una teoria del linguaggio e della azione/razionalizzazione sociale, che offre una chiave di lettura per cogliere in tutta la loro complessità le dinamiche e i processi di integrazione delle società moderne, mettendone in luce gli aspetti di razionalità ed emancipazione, così come le distorsioni e i limiti. Nell'architettura concettuale della *Teoria*, linguaggio, ragione e modernità si richiamano a vicenda; sono gli architravi su cui si sviluppa l'intera costruzione, e lo svolgimento del loro intreccio costituisce l'obiettivo di questo intervento.

¹ Ringrazio Paolo Molinari e Arianna Milone, che hanno rivisto la sbobinatura delle conferenze, e Duccio Zola, che ha collaborato con me nel rivedere il testo delle conferenze per la pubblicazione.

Muovendo da questa premessa è possibile introdurre il tema del linguaggio, che viene appunto pensato da Habermas come «tessitura di razionalità», cioè come vettore di un'interazione sociale basata sul coordinamento delle azioni attraverso uno scambio discorsivo che può essere razionalmente fondato, giustificato e criticato. Ciò è vero in quanto in ogni atto linguistico rivolto da un parlante nei confronti di un interlocutore vengono sollevate delle «pretese di validità» che permettono ai due attori di intendersi su qualcosa nel mondo, ad esempio la definizione di una situazione, la constatazione di un fatto, la verifica di un'affermazione. La relazione che si instaura con l'atto linguistico ha una natura particolare, poiché chi afferma qualcosa di fronte ad altri contrae al contempo un impegno e veicola una pretesa nei loro confronti: che concordino con lui o che abbiano validi motivi e ragioni per dissentire. Pertanto il linguaggio, in virtù del vincolo «illocutivo» che lo caratterizza, rivela un nesso intimo sia con l'azione, innescando, per così dire, una relazione intersoggettiva, sia con la dimensione della razionalità, dal momento che attraverso un'espressione comunicativa il parlante avanza una pretesa *criticabile* di validità e si impegna a riscattarla, sottoponendola a eventuali obiezioni, in vista del perseguimento di un'intesa razionalmente motivata. In altre parole, le pretese di validità «sono *internamente* connesse con ragioni» (*Teoria*, cit., vol. I, p. 413) che, a loro volta, conferiscono all'interazione sociale una forza razionalmente motivante. Già a partire dall'inizio degli anni '70, Habermas (una raccolta di alcuni suoi saggi di questo periodo si trova in *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, trad. it. di G. Bonazzi, introduzione di G. E. Rusconi, Il Mulino, Bologna 1980) distingue quattro classi di pretese di validità:

- pretesa di comprensibilità: «il parlante deve scegliere un'espressione *comprensibile* in modo che parlante e ascoltatore possano *comprendersi reciprocamente*»;
- pretesa di verità: «il parlante deve avere la pretesa di comunicare un contenuto proposizionale vero, in modo che l'ascoltatore possa *condividere il sapere* del parlante»;
- pretesa di giustizia o correttezza normativa: «il parlante deve scegliere un'espressione *corretta* in riferimento a norme e valori dati, in modo che l'ascoltatore possa accettare l'espressione ed entrambi, parlante ed ascoltatore, *possano trovarsi d'accordo* sull'enunciazione in rapporto a uno sfondo normativo riconosciuto»;
- pretesa di veridicità/sincerità: «il parlante deve voler esprimere le sue intenzioni in modo *veritiero*, in modo che l'ascoltatore possa *credere* all'enunciazione del parlante (avere fiducia in lui)».

Le pretese di validità sono pretese *universali* e come tali appartengono a ogni atto linguistico che un parlante rivolge a un interlocutore, anche se è

opportuno sottolineare che, di volta in volta, sarà esplicitamente tematizzata una determinata pretesa di validità. Per essere più precisi, una relazione in occasione di un congresso scientifico solleverà innanzitutto una pretesa di verità, un comando impartito solleverà invece una pretesa di correttezza normativa, una confessione solleverà, infine, una pretesa di sincerità. Ogni atto linguistico istituisce così una relazione intersoggettiva governata da un sistema di regole, accessibile grazie al lavoro ricostruttivo dello scienziato sociale. Del resto, come abbiamo accennato poc' anzi, affinché l'interazione discorsiva sia possibile, i partecipanti non soltanto devono capire ciò che dicono gli interlocutori, ma devono anche essere capaci di raggiungere un'intesa razionalmente motivata, dal momento che l'atto linguistico dell'uno «riesce soltanto se l'altro accetta l'offerta in esso contenuta prendendo posizione [...] con un sì o con un no su pretese di validità criticabili in linea di principio» (*Teoria*, cit., p. 396).

Siamo giunti così a uno dei punti cruciali di tutta la riflessione habermasiana: l'*intesa discorsiva*. Quest'ultima, nel suo duplice significato di comprensione e di accordo razionale, inerisce come *telos* al linguaggio, il parlare e l'intendersi «si interpretano reciprocamente» (*ibidem*). La modalità originaria della comunicazione umana è rappresentata proprio dall'uso linguistico orientato all'intendersi, rispetto a cui gli usi manipolativi, persuasori o ingannevoli del linguaggio si rivelano parassitari. Persuasione, manipolazione e menzogna sussistono pur sempre sullo sfondo dell'intesa, poiché si può raggirare soltanto chi abbia prima compreso il senso delle asserzioni e delle pretese di validità del parlante. In altri termini, è sempre possibile fare un uso manipolativo del linguaggio, ma quest'ultimo non può essere ridotto a mera manipolazione e non può essere pensato senza il riferimento al concetto di un possibile, valido e fondato, accordo razionale: senza il presupposto dell'intesa, o meglio ancora, senza l'assunzione e la convinzione condivisa dai parlanti che l'intesa sia sempre perseguibile, non avrebbe alcun senso entrare in una prassi discorsiva. L'approccio «universalpragmatico» della *Teoria* al problema del linguaggio e della razionalità è rivolto proprio all'individuazione delle regole e dei presupposti dello scambio discorsivo che tutti i parlanti, seppur in modo intuitivo, padroneggiano nell'interazione linguistica; si tratta di norme inaggirabili, *constitutive*, di cui è intessuto il linguaggio, che conferiscono a quest'ultimo un duplice volto di immanenza e di trascendenza, fatticità e validità. In questo senso, pur sapendo che il modello di una discussione razionale volta al perseguimento di un'intesa motivata rappresenti, nell'esperienza quotidiana, più la regola che l'eccezione, se partecipiamo a una discussione scientifica non possiamo fare a meno di assumere che essa sia presa sul serio da tutti i partecipanti. I processi dell'intesa

dipendono infatti da una corona di idealizzazioni attraverso cui ogni parlante anticipa *controfattualmente* ciò che Habermas chiama una «situazione discorsiva ideale», cioè una condizione comunicativa di parità, autonomia e simmetria tra gli interlocutori in cui è esclusa qualsiasi distorsione sistematica della comunicazione e «ogni coazione all'infuori di quella dell'argomento migliore» (ivi, p. 83), in modo tale che i partecipanti offrano il proprio contributo alla ricerca cooperativa della verità attenendosi seriamente a quelle norme che, in quanto sollevano pretese di validità gli uni nei confronti degli altri, hanno già da sempre riconosciuto. Nella situazione discorsiva ideale si profila quindi un punto di riferimento critico rispetto alla realtà data, visto che la razionalità delle norme dell'interazione linguistica e dei comportamenti che da essa conseguono implica, come abbiamo visto, la parità tra tutti gli interlocutori. È all'altezza di questo snodo teorico, nel delineare il tema dell'intesa linguistica e dei suoi presupposti, che Habermas pone un'interrogazione, foriera di fondamentali sviluppi sul piano della teoria sociale, sul senso della critica e sui suoi criteri identificativi. In quest'ottica, un'affermazione *vera* non è quella che riceve un consenso empirico, di fatto, da parte degli interlocutori, ma è quella a cui accorderebbero il loro consenso dei parlanti competenti in condizioni ideali. La teoria discorsiva della verità habermasiana assume quindi una veste normativa: l'unica via alla ricerca della verità consiste nel rimettersi ai risultati di una discussione critica che deve approssimarsi il più possibile a una forma ideale di situazione discorsiva. Nel linguaggio alberga un potenziale di razionalità che attende di essere attualizzato nella prassi quotidiana.

Procedendo lungo questa linea programmatica di ricerca, nel mostrare l'intreccio e il nesso interno tra linguaggio e ragione, Habermas evidenzia anche che nello scambio discorsivo, oltre all'instaurazione di un rapporto tra i parlanti inscrivibile in un quadro di razionalità, si istituisce una relazione linguisticamente mediata tra questi e il mondo che li circonda. Un attore orientato all'intesa solleva infatti delle pretese di validità, rivendicando, oltre alla comprensibilità delle proprie affermazioni, «verità per enunciazioni o presupposti di esistenza, giustizia per azioni regolate in modo legittimo e il loro contesto normativo e veridicità per la rivelazione di esperienze soggettive vissute» (ivi, p. 176). In questo modo sono proprio gli attori, nel perseguire l'intesa sulla base della pretesa verità, giustizia e veridicità delle loro ragioni, a richiamare l'aderenza tra l'atto linguistico avanzato e, rispettivamente, il mondo oggettivo, «in quanto totalità delle entità sulle quali sono possibili enunciazioni vere», il mondo sociale, «in quanto totalità di tutte le relazioni interpersonali regolate in modo legittimo», e il

mondo soggettivo, «in quanto totalità delle esperienze vissute dal parlante accessibili in modo privilegiato» (*ibidem*). Al riferimento atto linguistico-mondo si aggiunge inoltre quello tra l'atto linguistico e il tipo di discorso possibile. Già in *Conoscenza e interesse* (trad. it. di G. E. Rusconi, Laterza, Roma-Bari 1970) del 1968, Habermas aveva distinto il discorso teoretico, in cui si sollevano pretese di verità, dal discorso pratico, in cui s'avanzano pretese di giustizia normativa; nella *Teoria*, egli introduce un terzo ambito, il discorso della critica estetica e quello della critica terapeutica, che si ricollegano entrambi, anche se indirettamente, alla pretesa di veridicità: la veridicità delle asserzioni di un parlante, infatti, non si fonda con argomenti, ma si mostra nelle azioni. Lo scambio discorsivo, d'altra parte, avviene sempre sullo sfondo di un'ampia riserva di sapere non tematizzato e *aproblematico* dal punto di vista dei parlanti, che Habermas chiama, mutuando un termine husserliano, «*Lebenswelt*» o «mondo vitale». In altre parole, i soggetti che interagiscono in modo comunicativo «si intendono sempre nell'orizzonte di un mondo vitale» (*Teoria*, cit., vol. I, p. 138) e soltanto la parte di questa riserva di sapere che i partecipanti all'interazione di volta in volta utilizzano per le loro interpretazioni viene, per così dire, messa alla prova. Il dispiegamento della razionalità sociale presuppone quindi l'esistenza di un mondo vitale al cui interno possano prodursi quei processi di coordinamento delle azioni in virtù dell'intesa linguistica che caratterizzano l'*agire comunicativo*, il vero e proprio centro della *Teoria*. Nelle azioni comunicative, infatti, «i progetti di azione degli attori partecipi non vengono coordinati attraverso egocentrici calcoli di successo, bensì attraverso atti dell'intendersi» (ivi, p. 394). Vi è quindi un'importante distinzione tra le azioni orientate all'intesa, che si inscrivono nell'orizzonte dell'*agire comunicativo*, e le azioni orientate al successo, a loro volta suddivise in azioni strumentali e azioni strategiche, che «possono essere giudicate sotto l'aspetto della loro efficacia» (ivi, p. 451) e che meritano pertanto di essere definite razionali nella misura in cui realizzano teleologicamente uno scopo prefissato in base a un sapere e a mezzi adeguati. All'interno della sfera dell'*agire comunicativo*, inoltre, Habermas opera una classificazione di tre «tipi puri» di interazione sociale mediata dal linguaggio:

- la «conversazione», relativa al perseguimento di un'intesa razionale sull'interpretazione di una situazione;
- l'«*agire regolato da norme*», relativo al perseguimento di un'intesa razionale sulla legittimità delle norme stesse;
- l'«*agire drammaturgico*» (o espressivo), relativo al perseguimento di un'intesa razionale su autorappresentazioni veridiche.

Se, a questo punto, teniamo ferma la tesi fondamentale secondo cui

il linguaggio costituisce il fondamentale vettore e connettore dell'interazione sociale e ripercorriamo il complesso itinerario intrapreso nella *Teoria*, si può ben vedere come da una «pragmatica universale» che si occupa dei presupposti e delle condizioni della comunicazione razionale rivolta all'intesa, Habermas sia giunto a proporre un'analisi degli aspetti della razionalità dell'azione comunicativa e teleologico-strumentale; un'analisi che, a sua volta, rappresenta il filo conduttore grazie al quale sviluppare una teoria della razionalizzazione sociale e della modernità, due termini, come vedremo subito, saldamente intrecciati. In tal senso, si potrebbe affermare che nella trama logica e concettuale della *Teoria* la filosofia del linguaggio agisca alla stregua di una metasociologia. A una teoria dell'agire comunicativo che si fonda sulle prestazioni d'intesa legate all'universale riconoscimento e riscattabilità delle pretese di validità veicolate nella prassi discorsiva, si accompagna così lo studio dei processi di razionalizzazione sociale, concepiti come l'esito dell'attualizzazione, sempre parziale, del potenziale *universalistico* di razionalità presente nella struttura dell'azione umana. Queste acquisizioni forniscono le basi concettuali per una comprensione critica della modernità, a partire da un confronto con la grande tradizione sociologica otto-novecentesca. In particolare, Habermas rimprovera sia a Weber sia a Horkheimer e Adorno, tra i suoi principali riferimenti nella *Teoria*, la mancanza di un concetto sufficientemente ampio e comprensivo di razionalità, che conduce, nel primo caso, alla perdita del senso e della libertà connessa all'affermazione di un'unica dimensione di razionalizzazione possibile, quella strumentale, e nel secondo caso alla conversione – una sorta di nemesi – della ragione strumentale, cifra stessa della modernità per i due francofortesi, in irrazionalità. Anche per Habermas esiste un nesso inscindibile tra modernizzazione e razionalizzazione, ma nella sua prospettiva, più articolata sotto il profilo sociologico rispetto a quella dei suoi interlocutori, viene affermata l'implementazione nei diversi ordinamenti della società di forme *differenziate* di razionalità sociale. Sviluppando il confronto con Weber e integrandolo in modo decisivo con gli apporti delle teorie di Durkheim e Mead e della sociologia sistemica di Parsons, Habermas propone infatti una ramificazione delle sfere di valore in tre dimensioni strutturali di modernizzazione: cultura, società, personalità. Sul piano della *cultura*, l'approdo alla modernità implica infatti che:

- la scienza e la tecnica, che si richiamano a un sapere oggettivo radicato nelle pretese di verità e veicolato nel discorso teoretico, si svincolino dal loro precedente ancoraggio metafisico;
- il diritto e la morale, rispondenti a un sapere pratico e a pretese di giustizia normativa, si separino tra loro, autonomizzandosi – come «diritto formalizzato» e «morale di ragione» – rispetto alle immagini

- metafisico-religiose del mondo;
- l'arte, che demanda al discorso espressivo la verifica dei propri canoni, si emancipi dall'autorità sacrale, affinando liberamente le tecniche espressive.

Sul piano della *società*, si costituiscono invece due ambiti di agire razionale rispetto allo scopo: l'economia di mercato capitalistica e l'apparato centralizzato, burocratico e giuridicamente organizzato dello Stato-nazione moderno. Questi due sistemi istituzionalizzati, specializzati e distinti da quelli socioculturali, si affidano, rispettivamente, al *denaro* e al *potere* come strumenti di coordinamento delle azioni. Sul piano della *personalità*, infine, la modernizzazione comporta una progressiva individualizzazione nelle scelte, negli orientamenti di valore e nelle disposizioni all'azione delle persone, ispirata a una *condotta metodica di vita* «retta da principi, autocontrollata, basata sull'autonomia dell'Io, che compenetra sistematicamente ogni ambito di vita» (ivi, p. 254) e che, secondo la classica tesi weberiana ripresa da Habermas, trae origine da un'etica della convinzione di matrice protestante.

Con la modernità si afferma pertanto un progetto di emancipazione cognitiva, politico-giuridica, motivazionale, centrato sul dispiegamento di un rapporto critico e riflessivo con la tradizione, che, contro il relativismo della posizione teorico-metodologica weberiana rispetto al tema della ragione moderna – Habermas insiste criticamente sull'avalutatività, sull'orientamento quasi esclusivo al rapporto mezzo-scopo, sul politeismo valoriale, sugli esiti nichilisti della riflessione di Weber – esprime un potenziale di razionalità dotato di valore universale. Sotto la lente sociologica habermasiana, la società moderna appare internamente differenziata: da un lato i due ambiti sistemici dell'economia di mercato capitalistica e dello Stato amministrativo, dall'altro lato il già citato mondo della vita, intessuto di relazioni linguisticamente mediate, di cui fanno parte i processi e le istituzioni che appartengono alle sfere della:

- «riproduzione culturale», attraverso cui si veicola l'acquisizione e la trasmissione del sapere dal punto di vista riflessivo di una tradizione di pensiero critico;
- «integrazione sociale», che si produce grazie al coordinamento delle azioni all'interno di un quadro comune di *solidarietà* assicurato dal riconoscimento intersoggettivo di pretese di validità;
- «socializzazione», legata alla formazione dell'identità personale, all'inculturazione e all'interiorizzazione dei valori da parte dei membri delle nuove generazioni.

Gli ordinamenti del mondo vitale, nel loro complesso, presiedono alla «riproduzione simbolica» della società, inscrivendosi nella dimensione dell'agire comunicativo e servendosi dell'intesa discorsiva come mezzo

di coordinamento delle azioni. Dal momento che le strutture simboliche del mondo vitale si riproducono tramite la continuazione del sapere, la stabilizzazione della solidarietà tra gli attori sociali e la socializzazione di individui responsabili, i processi riproduttivi che si sviluppano al suo interno «possono essere valutati in conformità alla *razionalità del sapere*, alla *solidarietà degli appartenenti* e all'*imputabilità della persona adulta*» (*Teoria*, cit., vol. II, p. 735). L'economia e lo Stato, d'altra parte, provvedono alla «riproduzione materiale» della società, attraverso i media di regolazione e controllo *anonimi*, cioè slegati dalle prestazioni dell'intesa linguistica, del denaro e del potere burocratico, che «codificano una relazione razionale con quantità calcolabili di valore e consentono un'influenza strategica generalizzata sulle decisioni di altri partecipanti all'interazione, *evitando* processi di formazione del consenso tramite il linguaggio» (ivi, p. 790). In tal senso, non è necessario convincere un commerciante a venderci la sua merce, è sufficiente corrispondergli un importo monetario; allo stesso modo, non è necessario che un vigile ci convinca a rispettare il semaforo rosso, è sufficiente che commini una multa in caso di trasgressione. Vi è dunque una vera e propria divisione del lavoro nel processo di integrazione complessiva della società tra riproduzione simbolica e materiale. Da questo punto di vista, in una prospettiva evolutiva che procede lungo i binari della razionalizzazione, le società tradizionali, chiuse e indifferenziate, rigidamente integrate dai vincoli sacrali di un'«eticità sostanziale», si disgregano sotto la spinta modernizzatrice della secolarizzazione religiosa, del progresso tecnico-scientifico, dello sviluppo economico capitalistico e di quello culturale, della formazione delle compagini statali burocraticamente dirette; al loro posto si affermano le società moderne, complesse e articolate, integrate tramite l'intesa linguistica nel mondo della vita e dai *media* del denaro e del potere nei sistemi dell'economia capitalistica e della burocrazia centralizzata statale.

L'evoluzione sociale può essere allora pensata nei termini di un processo in cui «sistema e mondo vitale si differenziano, a mano a mano che cresce la complessità dell'uno e la razionalità dell'altro» (ivi, p. 749). Occorre sottolineare però che i due complessi sistemici d'azione devono pur sempre rimanere ancorati al mondo della vita e legittimati rispetto ad esso: se infatti i codici burocratici ed economici, altamente specializzati, si rivelassero insensibili ai messaggi ricchi di contenuto normativo provenienti dalle sfere simboliche discorsivamente coordinate, l'integrazione sociale complessiva risulterebbe compromessa. Questa indispensabile funzione di «cerniera» viene svolta dal diritto, sia pubblico sia privato, che istituisce un piano di raccordo operando come trasformatore entro la circolazione comunicativa che, attraverso tutto il

corpo sociale, si instaura tra sistemi, da un lato, e mondo della vita, dall'altro. L'articolazione della società in sfere d'azione mediate da strumenti integrativi differenti e soggette a una regolazione giuridica che trae il fondamento della propria legittimità dall'idea di un «consenso razionalmente motivato» (p. 969) permette agli apparati sistemici di organizzare funzionalmente i rispettivi ambiti di competenza senza dover ricorrere ai dispendiosi e soprattutto incerti processi dell'intesa comunicativa, conseguendo una razionalizzazione e un aumento delle forze produttive. Questa stessa articolazione sociale consente inoltre di svincolare le risorse critiche ed emancipative che albergano nelle relazioni mediate linguisticamente. In questo caso, in particolare, Habermas si riferisce alla «razionalizzazione della *Lebenswelt*», cioè alla liberazione del potenziale di razionalità racchiuso nell'agire comunicativo tramite il dispiegamento e il potenziamento delle prestazioni d'intesa del dialogo intersoggettivo nei diversi ordinamenti che costituiscono il mondo vitale. Sul piano dell'evoluzione storico-sociale tutto ciò comporta «per la cultura uno stato di revisione permanente di tradizioni fluidificate, divenute riflessive; per la società uno stato di dipendenza degli ordinamenti legittimi da procedimenti formali della statuizione e della fondazione normativa; e per la personalità uno stato di stabilizzazione continuamente autoguidata da un'identità dell'io altamente astratta» (ivi, pp. 740-741). La razionalizzazione del mondo vitale corrisponde a una progressiva estensione delle relazioni dialogico-consensuali e alla parallela differenziazione tra le sue componenti strutturali della cultura, della società e della personalità, in modo tale, ad esempio, che la legittimazione dei sistemi istituzionali attraverso cui si realizza l'integrazione sociale non debba dipendere da immagini del mondo trasmesse culturalmente, ma da procedure democratiche, appositamente formalizzate e normate, di formazione discorsiva della volontà collettiva. Pertanto, con questa teoria sociologica della razionalità differenziata si pongono le condizioni per implementare le potenzialità contenute nelle diverse forme di interazione linguistica e di azione sociale e, al contempo, si affermano le basi di una prospettiva normativa in grado di cogliere le patologie che affliggono le società moderne, mostrandosi all'altezza del compito di comprendere criticamente l'evoluzione di sistemi sociali sempre più complessi. In questo senso, Habermas sostiene la tesi di una «colonizzazione del mondo della vita», ovvero di uno sconfinamento e di un'invasione delle logiche monetarie e burocratiche negli ambiti vitali della cultura, della società e della personalità, regolati dalle prestazioni d'intesa dell'agire comunicativo, che provoca una grave perturbazione della stabilità sociale, compromettendo la legittimità degli ordinamenti socioculturali e politici che regolano la convivenza umana, prosciugando le fonti discorsive del senso e della solidarietà sociale,

impoverendo il tessuto motivazionale degli individui legato alla sicurezza di un'identità collettiva elaborata sul piano culturale.

La parabola del *welfare State*, che per un verso rappresenta una preziosa conquista, dall'altro mette in luce la perniciosa metamorfosi del cittadino titolare della sovranità politica in cliente delle burocrazie pubbliche e del mercato, esemplificando i processi degenerativi legati alla colonizzazione del mondo della vita e l'ipertrofica espansione del complesso economico-amministrativo a scapito dell'integrazione discorsiva della sfera privata e pubblica: la sfera privata degli individui appare così burocratizzata ed esposta al messaggio consumistico, la sfera pubblica, da luogo del dibattito critico e della libera articolazione delle convinzioni politiche, diviene serbatoio di una lealtà di massa, ostaggio delle manipolazioni strumentali dell'impresa capitalistica e del partito politico. L'invadenza sistemica genera inevitabilmente conflitti che si collocano sulla linea di frontiera tra sistemi e mondi della vita e che sono rivolti «contro la monetarizzazione di servizi, relazioni e tempi, contro la ridefinizione consumistica di ambiti personali di vita e di stili personali di vita» (ivi, p. 1077). La modernizzazione assume così un volto problematico e contraddittorio, evidenziando una forte tensione tra le sfere sistemiche e il mondo vitale, tra il capitalismo burocratico e la democrazia, intesa come regime fondato sulla libera espressione del consenso e sulla formazione discorsiva e razionale dell'opinione e della volontà. Con questo, Habermas si ricollega alla lettura weberiana e primo-francofortese della modernità razionalizzata, ma al contempo se ne distacca in modo decisivo, dal momento che il ruolo della critica, come abbiamo visto, deve adeguarsi alla prospettiva di una razionalità internamente differenziata e all'esigenza di tematizzare l'intera ampiezza del suo arco. I grandi progetti di trasformazione ed emancipazione sociale, e in primo luogo per Habermas quello marxiano, sono storicamente falliti proprio perché non si sono rivelati in grado di comprendere le logiche dell'evoluzione sociale che si sviluppano attraverso sistemi sempre più complessi. Da questo punto di vista, se si vogliono arginare gli effetti della colonizzazione del mondo vitale occorre articolare una critica che non avanzi alcuna pretesa palingenetica, ma che sia piuttosto capace di sempre maggiore differenziazione: la salvaguardia dell'integrazione della società, delle sue forme di riproduzione e della legittimità dei suoi ordinamenti dalla deriva patologica della colonizzazione passa in altre parole dalla necessità di ristabilire l'equilibrio tra mondi vitali e sistemi funzionali, rivitalizzando tutte le «possibilità espressive e comunicative bloccate» (ivi, p. 1076). La *Teoria dell'agire comunicativo* rappresenta in questo senso un contributo di fondamentale importanza per ripensare una puntuale ed effettiva critica

filosofica e sociologica che possa contenere la deriva delle due *potenze* dello Stato e del mercato, governandone le tendenze espansive.

Dibattito

Sono state formulate, tra le altre, queste domande.

Piero Zanelli. Rispetto alla contraddizione tra imperativi sistemici e mondo vitale, come portare a compimento la modernità?

Augusto Mazzoni. Che relazione esiste tra la nozione di *Lebenswelt* in Husserl e in Habermas? Che ruolo gioca l'estetica nel progetto critico di Habermas? Riferimento ad A. Wellmer.

Mario Bussi. Rispetto all'elemento teoretico, Habermas presuppone ciò che pretende di dimostrare. Quale è il presupposto in relazione alla tensione tra normativo e fattuale?

Paolo Molinari. Se le condizioni della critica sono l'autonomia e l'universalità, quale è il luogo della razionalità critica habermasiana rispetto ad un concetto più articolato e differenziato di ragione (sfera pubblica)? Che relazione si può instaurare con il pensiero di M. Foucault che intende l'esercizio della critica come "arte di non farsi troppo governare"?

Replica di Stefano Petrucciani

Le domande toccano una grande quantità di problemi, che è molto difficile affrontare in poche battute. Mi limiterò perciò ad alcune rapidissime osservazioni. Rispetto alla contraddizione tra imperativi sistemici e mondo vitale, l'indicazione che Habermas fornisce, e che mi pare di grande interesse, è che sviluppare il progetto della modernità significa ricercare un nuovo equilibrio tra le sue diverse dimensioni, evitando che alcune di esse (oggi soprattutto quella del mercato capitalistico globale) finiscano, con la loro potenza colonizzatrice, per fagocitare tutte le altre. Perciò secondo Habermas bisogna difendere i mondi vitali (concetto che Habermas riprende da Husserl, ma soprattutto attraverso la mediazione di Alfred Schutz) e la loro sostanza comunicativa, minacciata dagli imperativi sistemici.

Alla radice di tutto il ragionamento vi è un assunto fondamentale, e cioè quello che il parlare è possibile solo presupponendo delle idealizzazioni,

che non sempre trovano riscontro nella realtà esistente, e anzi possono costituire una leva per criticarla. Non si tratta però di presupposti arbitrari, ma di presupposizioni normative (come per esempio il rispetto dovuto a tutti gli interlocutori) delle quali non possiamo fare a meno, perché altrimenti si dissolverebbe la stessa interazione linguistica come pratica che incorpora la dimensione della validità.

Da questo punto di vista, perciò, la distanza rispetto a un autore come Foucault mi sembra notevole: infatti ciò che manca in Foucault, e che troviamo in Habermas, è proprio il mostrare che la critica non è semplicemente un punto di vista, ma è una presa di posizione rispetto alle circostanze date che si radica in presupposizione normative che sono connaturate agli stessi processi di intesa linguistica, e alle quali pertanto nessuno può sottrarsi, neppure i seguaci di Nietzsche, di Foucault o di qualsiasi altra forma di nichilismo.