

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1-2 | 2020

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Teresa GRANDE, Paolo MONTESPERELLI, Vincenza PELLEGRINO,
Massimo PENDEZA, Walter PRIVITERA, Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Francesca BIANCHI (Università di Siena), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Massimo CERULO (Università di Perugia-CERLIS, Paris V Descartes), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma III), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCELLI (Université Paris V Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Ercole Giap PARINI (Università della Calabria), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDEZA (Università di Salerno), Valérie SACRISTE (Université Paris V Descartes), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna).

Redazione a cura di RILES | Per il triennio 2019-2022

Lorenzo BRUNI, Luca CORCHIA, Gianmarco NAVARINI, Vincenzo ROMANIA

I Quaderni di Teoria Sociale utilizzano i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

I Quaderni di Teoria Sociale usufruiscono di un finanziamento del Dipartimento di Scienze Politiche, progetto di eccellenza LePa, Università degli studi di Perugia.

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. I-II | 2020. ISSN: 1824-4750

Copyright © 2020 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata. www.teoriasociale.it | redazione@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com. Stampa: novembre 2019, Digital Print, Segrate (Milano).

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1-2 | 2020

Sommario

AMBROGIO SANTAMBROGIO
Editoriale 11

MONOGRAFICO
Forme e spazi della Teoria critica,
a cura di Luca Corchia, Walter Privitera e Ambrogio Santambrogio

LUCA CORCHIA, WALTER PRIVITERA, AMBROGIO SANTAMBROGIO
Presentazione 17

Sezione prima
FORME DELLA TEORIA CRITICA

AMBROGIO SANTAMBROGIO
Illuminismo della dialettica. La razionalità nascosta nella Dialettica dell'Illuminismo 29

LUCIO CORTELLA
Salvare l'individuo. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno 47

STEFAN MÜLLER-DOOHM
Habermas e la teoria comunicativa della società 63

VIRGINIO MARZOCCHI
La pragmatica trascendentale di K.-O. Apel. Critica immanente e trascendente del sociale 85

MATTEO BIANCHIN
Ragioni, potere, dominio. Rainer Forst e la teoria critica del potere 103

LORENZO BRUNI
Riconoscimento e normatività in Axel Honneth. Variazioni normative del legame sociale 121

ELEONORA PIROMALLI		
<i>La critica critica di Rahel Jaeggi. A partire da Was ist Ideologiekritik</i>		141
GIORGIO FAZIO		
<i>Se l'accelerazione è il problema, la risonanza è la soluzione? Una rilettura ricostruttiva del nuovo programma di teoria critica di Harmut Rosa</i>		157
FRANCO CRESPI		
<i>Tornare a Adorno al di là di Habermas. Teoria critica e agire sociale</i>		179

Sezione seconda
HABERMAS E LA "SCUOLA DI FRANCOFORTE"

MARINA CALLONI		
<i>La divergente unità della "cosiddetta" Scuola di Francoforte</i>		197
JÜRGEN HABERMAS		
<i>Tre tesi sulla storia della recezione della Scuola di Francoforte</i>		215
JÜRGEN HABERMAS		
<i>La Teoria critica e l'Università di Francoforte</i>		223
JÜRGEN HABERMAS		
<i>Postfazione alla Dialettica dell'illuminismo</i>		233
JÜRGEN HABERMAS		
<i>Una generazione separata da Adorno</i>		253

Sezione terza
SFERA PUBBLICA E TEORIA SOCIALE IN HABERMAS

ROMAN YOS		
<i>Il giovane Habermas e la genesi del concetto di sfera pubblica</i>		265
WILLIAM OUTHWAITE		
<i>La sfera pubblica nella teoria dell'evoluzione sociale</i>		287
BERNHARD PETERS		
<i>La semantica del termine "sfera pubblica"</i>		307
ANTONIO FLORIDIA		
<i>Habermas e la democrazia deliberativa</i>		325

OLIMPIA AFFUSO	
<i>Le sfere pubbliche alternative. Critica di un ideal-tipo</i>	351
LUCA CORCHIA, ROBERTA BRACCIALE	
<i>La sfera pubblica e i mass media. Una ricostruzione del modello habermasiano nella communication research</i>	375
STEFAN MÜLLER-DOOHM	
<i>L'Europa di fronte al capitalismo globale</i>	405
MASSIMO PENDENZA	
<i>Cosmopolitismi e cosmopoliti. Ripensare sociologicamente il "cosmopolitismo"</i>	421
LEONARDO CEPPA	
<i>La rinascita delle religioni all'interno della democrazia</i>	443
PAOLO JEDLOWSKI	
<i>Socievolezza e sfera pubblica. Tipi di conversazione nei "luoghi terzi"</i>	459
WALTER PRIVITERA	
<i>Ragione e comunicazione. La teoria di Habermas tra filosofia e scienze sociali</i>	477

Sezione quarta

DIALOGHI SULLO SPIRITO DEL TEMPO

ANDREA BORGHINI	
<i>Norbert Elias e Jürgen Habermas. Un confronto critico</i>	497
BARBARA HENRY	
<i>Habermas e Arendt a confronto con il paradigma oblativo del potere in Marco (Mc 10,41-45)</i>	517
VINCENZO ROMANIA	
<i>Lebenswelt, motivi e normatività in Habermas e Wright Mills</i>	531
PIER LUIGI LECIS	
<i>Le aporie del paradigma epistemico fra Apel e Habermas. Fallibilismo, consenso, verità</i>	549
LAURA LEONARDI	
<i>Dahrendorf, Habermas, Giddens e il dibattito sulla "Terza via". La diagnosi del mutamento e il controverso rapporto tra teoria e prassi</i>	569

ROBERTA IANNONE, ILARIA IANNUZZI	
<i>La tirannia dell'intimità. Mondi di vita e privatizzazione in Sennett e Habermas</i>	593
LIDIA LO SCHIAVO	
<i>Il dibattito tra Foucault e Habermas. Illuminismo, critica, modernità</i>	615
MASSIMO CERULO	
<i>Sfera pubblica e opinione pubblica. Bourdieu e Habermas, una comparazione</i>	637
PAOLO COSTA	
<i>Un romanticismo critico. Charles Taylor e i disagi della modernità</i>	649
ALESSANDRO FERRARA	
<i>Habermas e Rawls. Ciò che la controversia intorno al "ragionevole" rivela</i>	665
ANTONIO DE SIMONE	
<i>Oltre il "Grand Hotel Abisso". Soggettività, politica, dominio. Passaggi attraverso Hegel, Habermas e Abensour</i>	679
MAURO PIRAS	
<i>Sui fondamenti morali della democrazia. Da Habermas a Larmore e oltre (con Rawls)</i>	699

CORRISPONDENZE

FRANCO CRESPI, LUCIO CORTELLA	
<i>Sull'ultimo libro di Jürgen Habermas</i>	723

LIBRI IN DISCUSSIONE

ENRICO CANIGLIA	
Alain Ehrenberg, <i>La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società</i> , Einaudi, Torino, 2019, 342 pp.	735
RUGGERO D'ALESSANDRO	
Edmond Goblot, <i>La barriera e il livello. Studio sociologico sulla borghesia francese moderna</i> , a cura di Francesco Pirone, Mimesis, Milano, 2019, 170 pp.	741
ANGELA PERULLI	
Sonia Floriani, Paola Rebughini (a cura di), <i>Sociologia e vita quotidiana. Sulla costruzione della contemporaneità</i> , Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, 172 pp.	745

CORRADO PIRODDI

Matteo Santarelli, *La vita interessata. Una proposta teorica a partire da John Dewey*, Quodlibet, Macerata, 2019, 222 pp.

751

Elenco dei revisori permanenti

755

Avvertenze per Curatori e Autori

757

BARBARA HENRY

Habermas e Arendt a confronto con il paradigma oblativo del potere in Marco (Mc 10,41-45)

1. *Premesse, condizioni e contesti di riferimento*

Lanciare uno sguardo *selettivo* sulle posizioni interne alle discipline politologiche ampiamente intese è la condizione di possibilità di un confronto onesto, perché contestualizzato, con una fonte imprescindibile, oggi, per chi intende proseguire sulla via di Jürgen Habermas una corretta ermeneutica di temi cardine della società post-secolare. Affrontare la nozione di potere come oblazione, così come appare nei versetti di Marco Evangelista, può aprire una stagione inedita di un confronto che voglia essere effettivamente paritetico fra filosofia, teoria sociale e teologia¹.

⁴¹Gli altri discepoli, avendo sentito, cominciarono a indignarsi con Giacomo e Giovanni. ⁴²Allora Gesù li chiamò a sé e disse loro: “Voi sapete che coloro i quali sono considerati i governanti delle nazioni dominano su di esse e i loro capi le opprimono. ⁴³Tra voi però non è così; ma chi vuole diventare grande tra voi sarà vostro servitore, ⁴⁴e chi vuole essere il primo tra voi sarà schiavo di tutti. ⁴⁵Anche il Figlio dell’uomo infatti non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti”.

Formulazioni siffatte non sono una mera replica o una silloge dei versetti

¹ Proporsi questo obiettivo è una possibile risposta alla domanda che Habermas pose come sottotitolo provocatorio *Wozu Philosophie?* (A che serve la filosofia?) al suo volume *Philosophisch-politische Profile* [1971, tr. it. 2000].

di Matteo (20, 20-48), come invece pensava Agostino d'Ipbona, quanto piuttosto assunti carichi di un plusvalore simbolico consistente, e ciò per alcune peculiari caratteristiche della dimensione salvifica a cui appartiene la concezione di potere come *oblazione* (“il servire è sacrificio di sé per gli altri/e”) – di questo si parlerà più avanti, e a partire da specifici presupposti critici, da sondare in fase preliminare.

I versetti di Marco hanno lasciato in eredità ai/lle testimoni del Vangelo la pietra dello scandalo di una visione del potere politico ribaltata rispetto al potere secolare definito, per converso, alla stregua del dominio tirannico: il potere come oblazione viene identificato da Gesù di Nazareth con la donazione di Sé, sull'esempio delle relazioni primarie autentiche, pratica esercitata volontariamente da parte di coloro che ne sono insigniti nei confronti di coloro che al potere sono assoggettati/e.

Al messaggio di Marco Evangelista fa da contrappunto la teoria sociale, prima che politica, classicamente moderna (e con antecedenti remoti) sul potere. Che sia desiderato o *abborrito* (e quest'ultima è appunto anche la posizione di Gesù di Nazareth), il potere è generalmente pensato, dall'antichità a oggi, come dominio; le teorie variano nella valutazione di esso, ma quasi tutte riconoscono nel potere la figura dell'oppressione e della costrizione, sia essa arbitrariamente subita, o razionalmente giustificata, o volontariamente desiderata.

All'assunzione circa l'esistenza di un unico paradigma, valido soprattutto per la modernità e la contemporaneità, si contrappongono in queste pagine tre prospettive di critica interna al paradigma, e comparabili alla visione evangelica, ciascuna per un aspetto specifico: a) la contrapposizione, filosofica e *politica*, al potere inteso come dominio (*Gewalt*), b) il superamento, nell'ottica della teoria dell'agire comunicativo di Habermas, della contrapposizione fra *Macht* e *Gewalt*, c) la reinterpretazione, *a più livelli di significato*, anche conflittuali, della soggezione volontaria.

Fra queste tre linee, la prima costituisce un modello, *diverso, ma altrettanto diametricale rispetto al dominio, di quello cristologico*: la nozione di “agire di concerto” di Hannah Arendt. La seconda linea, appresentata da Habermas contribuisce a rimodulare, e far dialogare, la teoria sociale e la teoria dell'agire entro la cornice della società post-secolare contemporanea, senza preclusioni

rispetto alle risorse di senso non scientifiche, ma senza alcun debito nei confronti di matrici teoriche pre-moderne, come l'aristotelismo, che invece depotenziano la prima delle tre prospettive. La terza linea persegue il fine di giungere all'autentica dimensione della "donazione di Sé senza capitolazione", *to surrender without subjugate*, ricongiungendo le dimensioni *intersoggettive* intra-psichiche con quelle extra-psichiche, e socio-politiche, in particolare. Occorre iniziare dalla concezione dominante, con cui tutti e tre paradigmi fanno i conti, e la assumiamo nella sua versione moderna.

2. *Dominio, obbedienza, potere; oltre Max Weber?*

Nel linguaggio moderno di Max Weber, potere è la capacità, di un soggetto individuale o di un gruppo, di ottenere i propri fini in una particolare sfera dell'agire contro la volontà contraria di altri/e soggetti o gruppi. La politica è a sua volta l'aspirazione al potere e lotta per la conquista di esso, e monopolio legittimo dell'uso della forza. Potere legittimo è la possibilità di trovare obbedienza, presso certe persone, ad un comando che abbia un determinato contenuto, e non mera *chance* di poter affermare la propria volontà, anche contro chi non vuole.

Esercizio di potere, questo, su una popolazione, su contenuti determinati, e, quando si tratta dello Stato politico, anche su un territorio determinato. Non è una specificazione inutile. Il potere deve riuscire a costringere perché esso, per Weber e per molti/e dopo di lui, è la capacità di imporre a qualcun altro diverso da noi di fare ciò che noi vogliamo, *ad obbedire ad un comando ben definito*, anche senza mettere effettivamente in atto la coercizione minacciata. Il potere così inteso è *Herrschaft*, talvolta tradotto come dominio gerarchico precedente [1921, tr. it. 1980, vol. I, 52]; è tale se sia giustificabile (legittimabile) dal punto di vista di chi deve obbedire ad esso. Si tratta quindi, come scriveva Alessandro Passerin d'Entrèves, di una forza "accettata" dal punto di vista del destinatario del comando, di una forza, tuttavia, che non per questo risulta anche mitigata [1962, tr. en. 1967, 31].

Il *discrimen* è fra potere e violenza, qualora il potere venga concepito *al contrario* nella forma che Arendt propone. Per l'autrice il potere non è infatti

“della stessa pasta della violenza”, nonostante la tradizione occidentale dominante consideri la violenza stessa il genere ultimo di potere, la quintessenza di esso. Charles Wright Mills, citato in forma contrappuntistica da Arendt [1970a, tr. it. 1996], ripropone, parlando di violenza, la stessa definizione dello Stato politico di Max Weber, di quella compagine istituzionale e territoriale intesa come “il dominio degli uomini sugli uomini basato sui mezzi di una violenza legittima, o quanto meno ritenuta legittima” [1956, 171].

Se dunque volessimo, come fa Arendt, rinviare allo sforzo di disambiguazione di Passerin d'Entrèves, potremmo scrivere che “potenza, potere, autorità (siano) tutte parole al cui esatto significato non si attribuisce gran peso nel discorso corrente; anche i maggiori pensatori a volte le usano a caso. Eppure, non è difficile immaginare che esse facciano riferimento a proprietà diverse, per cui il loro significato dovrebbe essere definito ed esaminato attentamente” [1962, tr. en. 1967, 32].

3. *Agire di concerto. Potere versus dominio*

Arendt costruisce la propria teoria in opposizione diametricale all'idea che tutta la riflessione sulla politica si debba ridurre alla domanda su chi governa. Si può dire con Arendt che il potere scaturisca fra gli esseri umani quando agiscono insieme e che svanisca non appena si disperdano. Parafrasando, si può dire che “potere” (*Power*) sia la capacità umana di agire di concerto; non essendo mai di proprietà di un singolo individuo, quanto di un gruppo, il potere continua a esistere soltanto finché il gruppo rimane unito per il fine collettivo. Quando diciamo di qualcuno che è “al potere”, ci riferiamo al fatto che questi sia stato messo in quella posizione direttiva da un certo numero di persone per agire in loro nome e in virtù dell'aggregazione da cui promana. Nel momento in cui il gruppo, dal quale il potere ha avuto la sua origine iniziale (*potestas in populo*) scompare, anche il potere svanisce [1970a, tr. it. 1996, 33. *trad. mod.*]. Le ulteriori definizioni derivano da questo assunto principale.

A motivo del parallelo con l'esempio tratto dalla storia romana, la seconda

nozione più rilevante è quella di autorità. Questa, che ha come sinonimo l'autorevolezza, si fonda sul riconoscimento indiscusso della propria validità ed effettività da parte di coloro cui si chiede di obbedire; non richiede né coercizione né persuasione². La potenza è la facoltà indipendente e individuale di chi è in grado di prevaricare sugli altri, la forza è l'energia "bruta" sprigionantesi dagli eventi naturali o collettivi. Una volta chiarite queste fondamentali nozioni, ci troviamo nella sfera pubblica ovvero nella dimensione della politica; in tale ambito, secondo Arendt, le parole sono chiare e distinte, le azioni si manifestano creando la realtà preziosa del potere, distintamente umana, *perché creativa, intersoggettiva, anti-gerarchica*, antitetica al dominio così come si è articolato nelle varie fasi storiche dopo la *polis*, in particolare nella modernità. Per Arendt occorre prescindere dallo Stato politico³, dall'apparato esercitante il monopolio della forza legittima su una popolazione e su un determinato territorio; questo passaggio è necessario secondo lei qualora si voglia realmente individuare la peculiare costellazione concettuale che orbita intorno al potere come dimensione costitutiva dell'agire. A questo punto occorre lasciar spazio, e con ampio margine, al contrappunto di Habermas, di cui in prima battuta sarà esposta la serrata critica interna, volta a porre le conseguenze della visione arendtiana in contraddizione con le rispettive premesse.

4. *Habermas, agire comunicativo, critica interna al paradigma arendtiano e neutralizzazione dell'agire strumentale*

Nelle sue riflessioni sulla concezione del potere in Hannah Arendt, Habermas ripropone, pur se in una forma attenuata, il confronto con la nozione weberiana [1976, tr. it. 2000, 179-180], facendo notare come quella arend-

² L'autorità (*Authority*) può risiedere nelle persone oppure in cariche, come nel Senato romano (*auctoritas in senatu*), o nelle strutture gerarchiche delle Chiese [Arendt 1970, tr. it. 1996, 34].

³ Con "Stato" si intende la configurazione assunta dalle forme istituzionali, giuridiche e amministrative in cui si esplica il potere *alias* coazione (dominio, violenza, *Gewalt*) nella modernità (occidentale) e fino a oggi [Weber 1921, tr. it. 2000, 53].

tiana provenga dal modello dell'agire comunicativo, a differenza della precedente [Weber 1921, tr. it. 1980, vol. I, 51]⁴: “Potere corrisponde alla capacità umana non solo di agire, ma di agire di concerto” [1970, tr. it. 1996, 40].

Il fenomeno fondamentale del potere (*Macht, Power*) non risiede – prosegue Habermas interprete di Arendt – nella strumentalizzazione della volontà altrui ai propri scopi, ma nella formazione di una volontà comune in una comunicazione orientata alla comprensione (*Verständigung - Understanding*) [1976, tr. it. 2000, 229-230]. Peraltro, la comprensione in Arendt riguarda i significati delle interpretazioni e delle azioni che gli interlocutori /interlocutrici condividono nello scambio che è espressivo, prima ancora che comunicativo. Tale incontro di prospettive mira alla formazione di un’“opinione su cui molti si sono pubblicamente messi d'accordo” [*“die Meinung, auf die sich viele öffentlich geeinigt haben”*] [1965, tr. it. 1996, 80]. Sotto questo profilo, Habermas si contrappone alla teoria comunicativa arendtiana con una critica interna al paradigma comunicativo, e fondato sulla intrinseca validità del principio dell'argomento migliore, che è anche il criterio fondante della critica alle illusioni e alle ideologie. Per accettare il modello arendtiano, agli occhi di Habermas sarebbe necessario individuare una misura per esercitare la critica e riuscire a distinguere fra opinioni fallaci e opinioni non fallaci. È proprio questa possibilità che Arendt contesta, a partire dall'adozione incondizionata della distinzione classica fra teoria e prassi. La prassi si basa su opinioni e convinzioni, che non sono per Arendt compatibili con pretese veritative in senso stretto: “Nessuna opinione è autoevidente. In materia di opinione – a differenza che in materia di verità – il nostro pensiero è veramente discorsivo, come se «trascorresse» per così dire da un posto all'altro del mondo e passasse attraverso tutti i generi di opinioni tra loro contrastanti, fino al momento in cui abbandona finalmente tutte queste particolarità per raggiungere una qualche generalità imparziale” [1969, 115; cfr. Habermas 1976, tr. it. 2000, 196-197]. Habermas contesta esattamente questa dicotomia. Si tratterebbe di una

⁴ La citazione originale della definizione di Arendt recita: “*Macht entspringt der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln*” [1970, 45]. Habermas [1976, tr. it. 2000, 180n] afferma anche che Talcott Parsons [1967, 310 ss.] distingue quattro tipi di esercizio del potere: “persuasione”, attivazione dell'impegno”, “incentivazione” e “coercizione”.

visione ormai superata di conoscenza teoretica, questa, che si basa sulla presunzione della sussistenza e del carattere discriminante di prove ultimative; tale ancoraggio a una visione superata impedisce ad Arendt di comprendere le questioni pratiche nella forma di costituzione razionale della volontà. In questo modo, Arendt perderebbe la possibilità di trovare una fondazione cognitiva per le convinzioni condivise in cui si innesta il potere; il potere non può risolversi nel riconoscimento fattuale di pretese di validità criticabili e risolvibili in forma discorsiva. Infatti, Arendt vede aprirsi un abisso fra conoscenza e opinione, che non è colmabile attraverso argomentazioni che ambiscano ad essere vere. Anche se l'impresa di Arendt è proprio quella di cercare al di là della teoria un diverso fondamento per il potere dell'opinione, la soluzione non pare affatto risolutiva agli occhi di Habermas. Questa diversa fonte sta nella facoltà di soggetti capaci di parola e di azione di farsi promesse e di mantenerle, dando appunto origine al potere. Il limite di questa posizione sta per Habermas non tanto nel carattere normativo di essa, quanto piuttosto nel debito insolubile con il contesto storico e la costellazione concettuale del pensiero aristotelico che la condiziona pesantemente. Conseguentemente, la categoria di potere su base comunicativa di Hannah Arendt avrebbe la chance di trasformarsi in uno strumento critico "affilato" alla sola condizione del suo distacco dalla teoria dell'azione di matrice aristotelica [Habermas 1976, tr. it. 2000, 240]. A seguito della quale, appunto, Arendt stabilisce la distinzione della prassi, per un verso, dalle dimensioni impolitiche del lavoro e della fabbricazione, e per un altro verso, dal pensiero. La prassi si identifica per lei con "il parlare e l'agire in concerto di individui nel mondo", con la dimensione a cui soltanto è riconducibile il potere come manifestazione suprema dell'agire. Il coibente, il cemento che tiene insieme i consociati si identifica con la forza vincolante insita nella "promessa di mantenere i patti", che alla fine si condensa nel contratto, nell'accordo sancito da pari e con effetti ordinanti sui loro comportamenti futuri, volto a garanzia dell'equivalenza fra libertà e potere come frutto benefico dell'agire in concerto [Arendt 1958, tr. it. 1964, 240]. In questa soluzione, Habermas vede la riproposizione, del tutto inattuale ed obsoleta, del diritto naturale. Comunque si voglia pensare in merito, con o contro Habermas, unicamente la promessa che si fa tutela della dimensione

pratica permette a Hannah Arendt di svincolare totalmente il concetto di potere dal modello teleologico di azione. Il potere si costituisce nell'agire comunicativo, è l'effetto del discorso a livello di gruppo; in tale cornice discorsiva, la comprensione è fine in sé per tutti i partecipanti. Ci si può chiedere, a questo punto seguendo più direttamente Habermas, in che forma si esplicherebbe il potere se fosse il potenziale per la realizzazione di scopi, risolvendosi in azioni basate sulla razionalità strumentale, contrariamente a quanto ritiene Arendt.

5. *Critica esterna a Arendt e tentativo di conciliazione fra il paradigma comunicativo e il paradigma teleologico*

Per rispondere alla precedente domanda, Habermas imprime una diversa direzione al confronto, che diviene una critica esterna, inserendo una terza posizione, rappresentata dalla concezione funzionalistica (sistemica) di Talcott Parsons, per chiudere il cerchio, per così dire [1976, tr. it. 2000, 180-181]. Quest'ultima intuizione interpretativa permetterebbe di uscire da una sterile contrapposizione, improduttiva sia sul versante della teoria che della prassi politica contemporanee; infatti, per Habermas, "potere" e "violenza" si potrebbero concepire semplicemente come due distinti aspetti del medesimo esercizio del dominio politico (*Herrschaft*). "Potere" verrebbe a indicare l'accordo consensuale dei sodali mobilizzati al conseguimento di fini collettivi, la disponibilità dei medesimi a sostenere una direzione politica qualsivoglia, mentre "violenza" designerebbe la capacità di disporre delle risorse e dei mezzi coercitivi mediante i quali la suddetta direzione politica assume e mette in essere decisioni vincolanti, miranti al conseguimento dei fini collettivi. Habermas ammette immediatamente che questa idea stia alla base della nozione di potere tipica della teoria dei sistemi di Luhmann e, soprattutto, di Parsons; entrambi concepiscono il potere (*Macht*) quale abilità universale di un sistema sociale qualsiasi, di "fare delle cose nell'interesse di obiettivi comuni" [Parsons 1958, ed. 1960, 181]. La mobilitazione dell'accordo consensuale produce il potere, che viene trasformato in decisioni cogenti tramite l'uso delle risorse

sociali. Parsons può dunque ricondurre ad un unico concetto unitario di potere (*Machi*) i due fenomeni che Arendt pone in antitesi, giacché egli concepisce il potere come proprietà generale di un sistema che si atteggia rispetto alle proprie componenti sempre secondo un medesimo schema [Habermas 1976, tr. it. 2000, 180]. Parsons riproduce secondo il vocabolario concettuale della teoria sistemica la medesima concezione teleologica del potere (*Machi*), inteso quale potenziale necessario alla realizzazione di scopi determinati, nozione che Max Weber ha seguito sul piano della teoria dell'azione. Habermas ammette che in entrambi i casi si vada a perdere l'elemento specifico che sottrae il potere al lessico caratteristico della violenza esercitata secondo la struttura della razionalità strumentale.

La visione di Arendt non potrebbe venir emendata neppure grazie alle critiche di Habermas, ma soltanto sostituita, attraverso un irrobustimento "sistemico" della intuizione weberiana. Né Habermas, nonostante la maggiore predisposizione al dialogo con i linguaggi teologici, né Arendt né tantomeno Weber e Parsons costituiscono i referenti adeguati rispetto al paradigma del potere oblativo, da cui si è esordito. Una situazione comunicativa ideale è certo libera da dominio, ma non si potrebbe concepire all'interno del suo perimetro il sacrificio volontario come fondamento del coibente simbolico – l'accordo sull'argomento migliore raggiunto attraverso una comunicazione ideale – necessario al conseguimento di fini in sé che siano liberamente scelti e perseguiti. Neppure si può invocare la pretesa di validità tipica per ciascun ambito in cui si esplica la comunicazione libera da dominio. La solidità di un consenso scaturito da una comunicazione del genere si misura non nei termini del successo, o del risultato, bensì della pretesa, immanente al discorso, di avere validità razionale, ossia tramite l'invocazione dell'argomento migliore. Il potere come oblazione, che sfugge all'accordo, essendo asimmetrico e unilaterale, non può essere facilmente fondato, né giustificato, seguendo le premesse di Habermas. Neppure il criterio di validità specifico per le convinzioni motivanti le azioni, l'autenticità, può risolvere il problema secondo i presupposti habermasiani; l'autenticità delle nostre convinzioni sta in piedi o viene a cadere assieme alla consapevolezza che il riconoscimento di queste pretese di validità sia motivata da argomenti, oppure no.

Cosa accade se usciamo dal mondo visibile in cui ci si manifesta e ci si

distingue per le parole e le azioni degne di memoria (Arendt), o lo si fa in relazioni intersoggettive libere da violenza (Habermas) e sostenute da argomenti sostenuti da pretese di validità? Esistono infatti “luoghi” umani altrettanto fondamentali, perché condizionanti la capacità di agire in quanto tale, ma non *fenomenicamente* spazializzati: i tessuti intra- e intersichici dell’amore primario e del suo possibile rovesciamento in sottomissione volontaria. Sono luoghi simbolicamente coinvolgenti individui concreti, calati in condizioni asimmetriche e di grandissimo impatto sulle loro vite, in cui le riflessioni di Arendt e di Habermas, fra gli atri/e, non possono giungere, per struttura concettuale intrinseca. Per converso, *proprio la concezione del potere come oblazione*, di cui parla Marco, è *in grado di arrivare al livello delle dimensioni sottratte alla luminosità tipica dell’agire*, non da ultimo grazie a massicce mediazioni critiche del pensiero laico; questo avverte che la concezione evangelica, per esser accettata, debba considerarsi *antitetica alla condizione dell’asservimento mimetico interiorizzato*. La modalità positiva è quella della resa di sé che deve avvenire, per essere “buona e giusta”, senza che l’agente si sottometta per debolezza, o per viltà, ma, al contrario, nella forma *salvifica e dialettica* del riscatto vittorioso per tutti/e. *To surrender without subjugate*.

6. *Resa senza sottomissione. Come giustificare (dopo il femminismo) il paradigma oblativo?*

Cambiando completamente il quadro di riferimento e il vocabolario, possiamo accettare la sfida che tanto il portato teologico quanto l’innovazione psicoanalitica combinata alla rivoluzione femminista ci lanciano, per riconfigurare adeguatamente, questa volta, il paradigma oblativo del potere, difficilmente riconducibile perfino al paradigma comunicativo, in tutte le sue variazioni. Recenti studi hanno mostrato la forza e la consistenza dell’amore primario, quello espresso nella diade madre-infante; contro il dettato freudiano, una diade siffatta è già interattiva, essendo ciò che apre la possibilità stessa della prospettiva intersoggettiva successiva. Essa dischiude la continuità corporea fra sé e l’altro/a, in quanto include l’esperienza precocemente relazionale degli elementi emozionali impliciti nella relazione di cura e di servizio, *libera*

da dominio; il binomio primario interagisce attraverso la tattilità e la polifonia dei sensi come nella capacità di rispondere, di far fronte all'altro/a positivamente. Una diade fisica e simbolica, che si muove già secondo il ritmo triadico della dialettica dei ruoli e dei posizionamenti.

Nelle risorse dell'amore identificativo, che si muove fra ruoli, *in primis* materni e poi paterni, fra "sottomissione seducente" e "libertà invitante", "si trova la potenzialità di uno sviluppo post-edipico, in cui si apre uno spazio di libertà in grado di allentare l'antagonismo fra atteggiamento passivo e atteggiamento attivo, motivo per cui anche l'identificazione perde la propria assolutezza, la propria fissità su l'uno o sull'altro polo. Il libero giocare con le posizioni produce qualcosa di nuovo, di Terzo, in cui le strutture complementari vengono «tolte e mantenute» in senso hegeliano e in cui si può "andar incontro alle complesse forme di manifestazione della vita in modo più aperto" [Benjamin 1993, 95. *TdA*]. Tale libertà, a sua volta, aiuta a indebolire la *fissità asimmetrica e inamovibile* delle polarità di genere che sono state invece indebitamente reificate nelle nostre, e altrui, società [Benjamin 1988; 2014]. Si può dire che il ritmo dialettico hegeliano sia un buon antidoto alla fissità lesiva dei ruoli di genere come li conosciamo; in tale soggezione senza sbocco, si è ancorato stabilmente il dominio patriarcale attraverso l'idealizzazione socialmente accreditata di un paradigma oblativo distorto, antitetico a quello evangelico perché annichilente rispetto a chi vi si sottomette.

La dimensione "terza" è invece il luogo in cui si incontrano Hegel e la psicoanalisi femminista di matrice intersoggettiva. Tale combinazione ci aiuta a) a conservare *traslando nella dimensione extrapsichica* "l'altro/a esterno al Sé", e nel suo spessore situato; b) a non sottovalutare la permanente fatica che il riconoscimento fattuale di tale "altro/a concreto e irriducibile", comporta per il Sé, altrettanto concreto, finito, vulnerabile. Il processo di un riconoscimento ben riuscito si verifica quando il soggetto e l'altro/a si concepiscano reciprocamente in quanto riflesso mutevole del rispettivo interlocutore, in modo tale che il rispecchiamento non sia né mimetico né sfavorevole per alcuna delle parti in gioco. Piuttosto, il gioco dei posizionamenti reciproci è un continuo trascorrere di polarità che non si fissa in una forma oppositiva (*doer-done-to*) data una volta per tutte, consentendo invece un divenire aperto negli esiti.

Questo fluire, il Terzo, è lo spazio dinamico, mentale e simbolico, dello scambio emotivo e cognitivo fra le polarità; è la dimensione condivisa e *dinamicamente asimmetrica*, nel senso di una positiva superiorità del momento “terzo” del movimento che non ricade, almeno secondo il dispiegamento sano del movimento, nella diade senza sbocco “soggiogante-soggiogato”. L’obiettivo è il superamento della logica diadica “agente / paziente” (*doer-done to*), per giungere all’autentica dimensione triadica della “donazione di sé senza capitolazione”, *to surrender without subjugate*. La dialettica psicanalitica del “Terzo” *potrebbe* permetterci di arrenderci senza sottometterci, riscattando pur senza garanzie di successo le debolezze proprie e altrui a favore di una vita pienamente dispiegata. L’utilità del modello sta nella sua dialetticità modale; il terzo non è un momento, o una fase, ma è la polarità che non si fissa mai nello *splitting* fra agente e paziente. Ma paradossalmente ha il limite di potersi dispiegare efficacemente soltanto estrinsecamente ed *ex post*, in casi esemplari di terapia o di *restorative justice* ben riusciti. Ovvero, dalla dimensione dell’amore primario e dalla cura delle sue distorsioni attraverso la dialettica, occorre ritornare al principio di essa, irrobustito e ispessito dal precedente approfondimento; è la psicoanalisi femminista e dialettica che attraversa, come una corrente che ne scioglie le rigidità, le dimensioni, già intersoggettive, sottostanti al potere manifesto e collettivo, quello che appare alla luce del giorno.

Torniamo alle origini hegeliane. Secondo il *Frammento* del periodo di Francoforte (1797-99), “Tragedia nell’ethos”, possiamo dire che “la vita è unione dell’unione e della non unione” [Hegel 1800, tr. it. 1972, 475]. Significa sinossi/superamento (unione fra unione e non-unione), a partire dall’immediatezza (unione), e tramite la scissione (non-unione); è riunificazione finale *mai statica* fra finito e infinito, e a partire da una precedente unità, dapprima immediata. Una unità immediata, questa, che deve concedersi, usando la stessa metafora impiegata altrove da Hegel, alla passione e alla morte per poter risorgere nella pienezza in cui si è articolato. È questo un terreno comune, e luogo di dialogo, con il portato simbolico e lo stile espressivo del sapere teologico. Un credente, cosa che non è chi scrive, potrebbe riprendere la lettera del messaggio cristologico: Gesù di Nazareth, incarnandosi, ha spezzato lo scettro del potere divino facendosi carico attraverso la morte in croce della massima umiliazione degli ultimi/e, per riscattarla con la Resurrezione e

la trasfigurazione del corpo, che vive in eterno. Meno semplice resta emulare tale *eccedenza salvifica, duratura e collettiva*, nella nostra limitata e mondana umanità, laica o, diversamente credente, o atea. Questo è indubbio, anche se l'evitare l'umiliazione della sottomissione tanto agli altri/e quanto a sé stessi/e (con l'agire vigile della comunicazione critica e libera da dominio e delle istituzioni che ne sono condizione), è l'obiettivo permanente e asintotico, e la ragion d'essere, di tutte le forme di governo e di società civile democratiche, o non orientate al dominio autocratico, di cui abbiamo nozione. La teodicea politica intrinseca al principio della forma repubblicana e democratica di cui parlava Cassirer ne è il correlato non utopistico nella storia della filosofia politica. Il paradigma del potere dialettico e comunicativo lo è nella filosofia politica *in actu*.

Riferimenti bibliografici

ARENDT H.,

1958, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1964.

1965, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996.

1967, *Truth and Politics*, in P. Laslett, W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, Blackwell, Oxford, pp. 104-133.

1970, *Sulla violenza*, Guanda, Parma, 1996.

BENJAMIN, J.,

1988, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, feminism and the problem of domination*, Pantheon Books, New York.

1993, *Phantasie und Geschlecht. Psychoanalytische Studien über Idealisierung, Anerkennung und Differenz*, Stroemfeld/Nexus, Frankfurt a.M..

2014, *The Bonds of Love, Revisited*, Karnac Books, New York.

HABERMAS, J.,

1971, *A che cosa serve ancora la filosofia?*, in Id., *Profili politico-filosofici*, a cura di L. Ceppa, Guerini Associati, Milano, 2000, pp. 17-38

1976, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in Id., *Profili*

*** | BARBARA HENRY

politico-filosofici, cit., pp. 179-198.

HEGEL, G.W.F.,

1800, *Frammento di sistema del 1800*, in Id., *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida Editori, Napoli, 1972, pp. 473-479.

PARSONS, T.,

1958, *Authority, Legitimation and Political Action*, in Id., *Structure and Process in Modern Societies*, Free Press, Glencoe (Ill.), 1960, pp. 170-198.

1967, *On the Concept of Power*, in Id., *Sociological Theory and Modern Society*, The Free Press, New York, 1967, pp. 297-354.

PASSERIN D'ENTREVES, A.,

1967, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli, Torino.

WEBER, M.,

1921, *Economia e società. Vol. I. Teoria delle categorie sociologiche*, Milano, Edizioni di Comunità, 2000.

WRIGHT MILLS, C.,

1956, *The Power Elite*, Oxford University Press, New York.

Barbara Henry

Habermas e Arendt a confronto con il paradigma oblativo del potere in Marco (Mc 10,41-45)

Abstract

All'assunzione, molto influente per secoli in Occidente, circa l'esistenza di un unico paradigma *egemonico e valido* per definire il potere, quello che lo equipara al dominio/coazione, si contrappongono in queste pagine tre prospettive di critica interna al paradigma; sono comparabili alla visione evangelica di 'potere oblativo', ciascuna per un aspetto specifico: a) la contrapposizione, filosofica e *politica*, al potere inteso come dominio (*Gewalt*), b) il superamento, nell'ottica della teoria dell'agire comunicativo di Habermas, della contrapposizione fra *Macht* e *Gewalt*, c) la reinterpretazione, *a più livelli di significato*, anche conflittuali, della soggezione *volontaria e liberatoria*.

Parole chiave

Potere, violenza, oblazione, paradigma comunicativo/dialettico

Profilo dell'Autrice

Barbara Henry è ordinaria di Filosofia Politica presso la Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. Ha svolto ricerca presso l'Università di Bochum, Saarland, Erlangen-Nürnberg, Lucerna, Berlino (Humboldt), Monaco, Pechino, e insegnato presso l'Università di Francoforte sul Meno e di Monaco. Coordina il Ph.D in *Human Rights and Global Politics* presso la Scuola Superiore Sant'Anna; è stata responsabile di svariati progetti nazionali ed europei nonché Commissaria per la Abilitazione Scientifica nazionale (2012-2016) per la propria disciplina. I suoi temi e interessi di ricerca sono la filosofia classica tedesca, il neokantismo, la teoria del giudizio politico e l'ermeneutica, l'identità politica e culturale, la tolleranza, il multiculturalismo e l'interculturalità, i *gender issues* e i femminismi, i miti politici e l'immaginario contemporaneo, gli studi ebraici sugli umanoidi artificiali, la filosofia della tecnica e la roboetica. Tra i suoi ultimi scritti: *Dal Golem ai cyborgs. Trasmigrazioni nell'immaginario* [2016], *El sometimiento voluntario como lado oscuro de la preferentia adaptiva. La contribución del psicoanálisis relacional a la filosofía política* [2018].