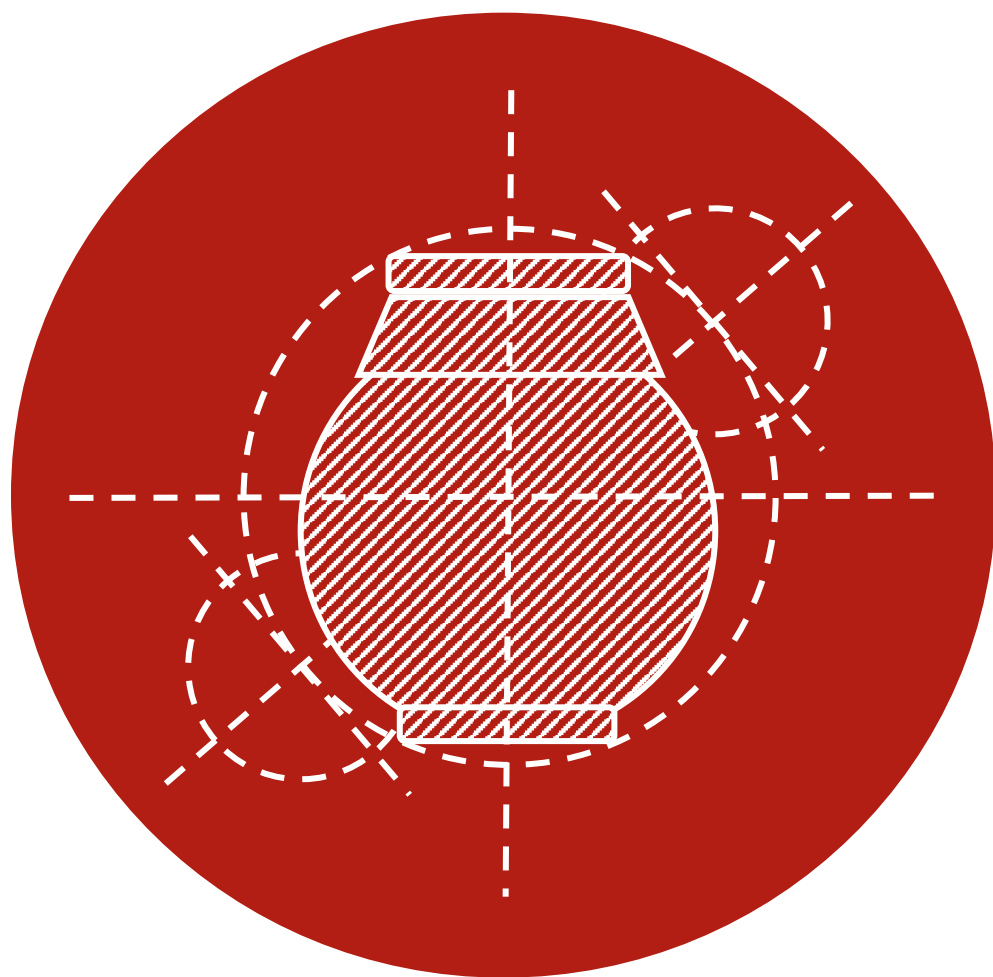


PERCORSI FILOSOFICI

IL MOMENTO HEGELIANO IN JÜRGEN HABERMAS

Il percorso della detrascendentalizzazione.



CONVEGNO NAZIONALE DEI DOTTORATI DI RICERCA IN FILOSOFIA 2008
ISTITUTO BANFI

ALESSIO FARINA

IL BARATTOLO DELLE IDEE

Seguimi su www.ilbarattolodelleidee.org

PREFAZIONE

Per motivi di riordino dell'assetto del mio Blog ho deciso di indicizzare meglio i vari post. Sono incappato in un vecchio sfogo del 2008. Ero appena tornato da Reggio, dove avevo partecipato al convegno nazionale dei dottorati di ricerca in Filosofia 2008, presso l'Istituto Banfi.

La relazione andò molto male. Subì molte critiche. Di quella giornata ricordo tanta nebbia, la stanchezza degli ascoltatori, visto che il mio era l'ultimo intervento e il mio mal di gola. Il risultato fu un pianto liberatorio di cui conservò ancora la foto.

Tutta la mia tesi fu improntata sul tentativo di dimostrare la distanza tra Habermas e Apel. La tesi di fondo è che per Habermas la ragione detrascendentalizzata non poteva assumere i principi del discorso come quasi-trascendentali al di sopra del discorso stesso. Anche le regole fondamentali del discorso, potevano e possono di fatto entrare nel discorso.

Il fondamento viene a sua volta fondato da ciò che dovrebbe fondare? Non c'è una circolarità di fondo? Sì e no. I trascendentali sono in realtà risultato di un processo di fondazione. Ciò vuol dire che la teoria critica della conoscenza, deve essere fondata da una teoria critica della società. La coscienza trascendentale ha bisogno del "momento hegeliano", ovvero dell'analisi della storia della propria formazione.

Quello che sul piano della filosofia della conoscenza comportava grosse difficoltà teoriche, sul piano della filosofia del linguaggio era già risolto fin dall'inizio. Il linguaggio ordinario è infatti meta linguaggio di se stesso e di tutti i meta linguaggi possibili.

Avrei allora dovuto leggere anche Peirce e la sua critica al dubbio di carta per rendermi conto come la questione fosse stata affrontata e purtroppo per me non degna di una tesi di Dottorato. Il dubbio non è mai iperbolico. Quando si dubita cioè si dubita su una cosa per volta, lasciando tutto lo sfondo delle nostre conoscenze intonso. Una fondazione ultima della conoscenza, insomma, non solo non è possibile ma neppure è necessaria.

L'Intesa universale poi resta ancora la riconciliazione del particolare con l'universale. Resta il momento nel quale tutte le differenze vengo TOLTE. Proprio per questo bisogna tuttavia mantenere come già in Adorno il dialogo (dialettica) negativo. Bisogna cioè non già tendere all'intesa universale, ma contrapporre ad essa il MALINTESO come momento nel quale il singolo, il dissonante, viene salvaguardato.

Ho avuto bisogno di molto tempo per chiarirmi questa posizione. Adesso la cornice generale dell'autore mi è chiara. Adesso potrei cominciare una tesi di dottorato su Habermas. Sono però passati dieci anni da allora.

Bene vi lascio alla lettura della mia relazione, che ho voluto non ritoccare in nessun punto.

Sommario

INTRODUZIONE.....	3
Conoscenza ed interesse: La critica di Hegel a Kant.....	5
La struttura della razionalità in Conoscenza ed interesse:.....	7
Dopo la svolta linguistica.....	9
CONCLUSIONI	11
BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE	12
JÜRGEN HABERMAS.....	12
ALTRE FONTI	13

INTRODUZIONE

Il concetto di detranscendentalizzazione si affaccia piuttosto recentemente nella discussione di e su Jürgen Habermas¹. Tale concetto si aggiunge ad un precedente “imbarazzo”² nell’uso del termine trascendentale che ha sempre caratterizzato la produzione filosofica del francofortese, il quale ha piuttosto preferito parlare di “quasi-trascendentale”, “semi-trascendentale” e persino di carattere “empirico” della ricerca filosofica³. La critica, fin dalla pubblicazione di *Conoscenza ed interesse*, ha sollevato grossi dubbi sulla strategia con la quale Habermas intendeva fondare e con ciò rinnovare tanto la teorica critica della società quanto la base razionale che ad essa sottende⁴.

La nostra tesi di fondo è che tale ambiguità, attribuita dai critici ad Habermas, emerga quale effetto di un’enfaticizzazione del “momento kantiano”, pur fondamentale nella struttura della razionalità habermasiana e da una corrispondente emarginazione di alcune soluzioni di matrice hegeliana che potrebbero, a nostro giudizio, meglio rendere conto della complessa posizione del nostro sul punto.

Il problema di fondo, all’indomani della “svolta linguistica” nel suo pensiero, è che Habermas intende affidare al metodo delle scienze ricostruttive, di ambiente analitico, il compito della fondazione e giustificazione delle regole universali dell’espressione (*Äußerung*)⁵. La filosofia allora viene a trasformarsi in una “pragmatica universale” che ha il compito di ricostruire *ex-post*, ovvero a partire dalla condotta linguistica quotidiana, le condizioni procedurali inevitabili dell’agire orientato all’intesa. Viene così messo in discussione il carattere a-priori⁶ delle pretese universali avanzate dall’agire comunicativo, in quanto esse verrebbero giustificate non attraverso una fondazione ultima di tipo trascendentale, ma attraverso il loro essere radicate nel mondo della vita quotidiano. La loro inevitabilità deriverebbe, infatti, da una particolare condizione dell’azione umana (comunicativa per essenza) e sulla quale poggierebbe la certezza implicita dell’azione.

La *Lebenswelt* verrebbe dunque ad assumere, nella “fondazione dal basso”⁷ tentata da Habermas, un ruolo normativamente forte, da cui sarebbe possibile derivare la normatività vincolante delle descrizioni *ex-post*. La problematicità di tale operazione sussiste come osserva lo stesso Karl-Otto Apel, qualora s’intenda utilizzare questo metodo anche per la ricostruzione dei principi universali della comunicazione⁸. Inserendo nel discorso la verifica delle regole del discorso stesso, la ragione comunicativa si “incarna” totalmente nella storicità del linguaggio; restando

¹ Cfr. WR; NR. In particolare *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, pp. 27-83.

² Cfr. G. E. Rusconi *Introduzione all’edizione italiana* in TKH, pp. 9-41, A. A. V. V. (1992). Sul tema dell’ambiguità a titolo di esempio Carmagnola (1983), Privitera (1993).

³ L’espressione “quasi-trascendentale” compare in EI, “semitrascendentale” in TKH, mentre si parla di carattere empirico della ricerca nella introduzione di TP.

⁴ Cfr. in particolare A. A. V.V. (1986), Apel (1989), A.A.V.V. (1992), A.A.V.V. (2000).

⁵ Cfr. WT, WP, TkK.

⁶ «Non possiamo eliminare o ancora escludere a-priori la circostanza per la quale, pur ritenendo qui e adesso come le migliori possibili un certo genere di ragioni, in un altro contesto vengano convalidate altri generi di ragioni. [...] Il senso fallibilistico del gioco argomentativo mette in conto solo la circostanza per la quale debbano essere sollevate fattualmente pretese di validità universali, proprio nei rispettivi contesti, che non restano affatto muti e cambiano. Se le trasformazioni contestuali immediate di un giorno hanno effetti anche sulla fondazione accettabile qui e adesso come sufficiente, questo è un fatto che non possiamo prevedere (*Entgegnung*, in A.A.V. V. (1998) p. 351, traduzione nostra)».

⁷ Marzocchio (2002).

⁸ Apel (1989).

coinvolta nel vincolo di falsificabilità e revedibilità che essa stessa, in quanto ragione post-metafisica, impone ad ogni suo oggetto. Il «situamento della ragione»⁹ sarebbe, dunque, incompatibile con le pretese universalistiche forti che Habermas pretendere per la sua ricostruzione razionale. È nostra intenzione mostrare come invece la storicizzazione del trascendentale sia da inquadrare in uno spazio teorico alternativo che conduce ad un suo sostanziale deflazionamento.

⁹ Cfr. ND.

Conoscenza ed interesse: La critica di Hegel a Kant.

Secondo la critica hegeliana, ripresa dal nostro nel contesto di *Conoscenza e interesse*, la teoria della conoscenza kantiana procede con una pretesa di auto-fondazione che eredita dalla precedente tradizione metafisica. Il sistema del dubbio radicale, attraverso il quale la modernità vorrebbe fondare con mezzi razionali l'incondizionato non si rivela adeguato rispetto alle sue stesse intenzioni. In quanto la critica della conoscenza è già conoscenza, l'auto-accertamento critico della ragione si rivela viziato da una circolarità strutturale¹⁰.

L'operazione autoriflessiva non è tale da poter assumere come cominciamento un dubbio radicale e dunque l'auto-identità dell'io quale soggetto di tale cominciamento: «Hegel al contrario comprende che la critica della conoscenza kantiana inizia con una coscienza non trasparente a se stessa¹¹». L'intuizione hegeliana, evidentemente assunta dallo stesso Habermas, è che «prima deve essere ricostruita la genesi, che muove dalla coscienza naturale, fino al punto di vista che lo spettatore fenomenologico ha dovuto prendere provvisoriamente; allora la posizione della critica della conoscenza può coincidere con la costituita autocoscienza di una coscienza consapevole del proprio processo di formazione¹²».

I presupposti che si rivelano ad un tempo ingiustificati ed erronei della filosofia trascendentale kantiana sono: 1) l'idea di un determinato concetto di scienza e di soggetto conoscente, "silenziosamente" mutuati dalla matematica e dalla fisica; 2) «l'assunzione di un soggetto fisso della conoscenza, o altrimenti detto un concetto normativo dell'io»¹³; 3) la separazione tra ragione teoretica e ragion pratica. Dalla critica dei presupposti della ragione, Habermas lascia emergere elementi positivi di correzione del modello kantiano. L'idea fondamentale è che nessuno dei presupposti possa valere come «criterio a priori, ovvero non dimostrato e tuttavia assunto come vincolante»¹⁴.

Dalla critica del primo presupposto Habermas ricava il primo assunto fondamentale di una teoria critica rinnovata. Essa deve nel suo cominciamento «trattenersi dal pregiudizio su ciò che deve valere come scienza»¹⁵. In questo modo punto di partenza deve essere l'intero del "mondo della vita", quale correlato oggettivo di una razionalità comunicativa, base a-problematica nella quale è inserita tanto la coscienza che fa esperienza, quanto la stessa esperienza fenomenologica:

«La critica della conoscenza assume come rappresentazione del sapere fenomenico il filo dell'esperienza fenomenologica del mondo della vita quotidiano, nelle forme che la coscienza si è data e nelle quali ci troviamo [...]. Portando a compimento il processo di formazione della coscienza essa <l'indagine gnoseocritica> vede come ad ogni grado i parametri del precedente grado si dissolvano e ne nascano dei nuovi»¹⁶.

¹⁰Cfr. EI, tr. it. p. 10.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi* p. 19.

¹³ EI, tr. it. p. 18.

¹⁴ *Ivi*, p. 17 (corsivo nostro).

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*. p. 18.

Dalla critica del secondo presupposto si ricava, invece, l'idea che «il soggetto dell'accertamento gnoseocritico non è disponibile a richiesta della coscienza che vuole direttamente procedere a verifica; esso è dato solo come risultato del suo accertamento»¹⁷. L'auto-identità dell'Io è un risultato essa «è demandata solo a ciò che Hegel chiama *l'esperienza fenomenologica*¹⁸», la quale non si muove sotto condizioni trascendentali, ma presenta «la dimensione in cui si formano le stesse determinazioni trascendentali»¹⁹.

Occorre nello specifico ragionare sui ruoli che nella struttura della *Fenomenologia dello Spirito* giocano il *per-sé* della coscienza che fa esperienza e il *per-noi* della coscienza, che sospendendo la propria esperienza, si riappropria attraverso *l'Erinnerung*, criticamente, del processo di formazione del genere umano. In questa struttura la divisione è dunque operata tra l'azione, intesa quale esperienza della coscienza e il riconoscimento. La prospettiva dell'osservatore "fenomenologico" è guadagnata dall'interno, attraverso un procedimento di *sospensione* dell'esperienza, che rende le certezze d'azione ipotesi verificabili. Tale sospensione, che stacca la coscienza dal suo punto di vista individuale e la immette nel circuito dialogico del riconoscimento reciproco, permette alla coscienza naturale di sollevarsi dal proprio punto di vista e guadagnare il ruolo dell'osservatore imparziale.

In-sé, per sé e per noi assumono, dunque, per Habermas il significato minimale di dimensioni che «indicano il sistema di coordinate nel quale si muove l'esperienza della riflessione»²⁰. La stessa coscienza critica, il *per-noi*, «risulta dalla riflessione della genesi della coscienza»²¹.

La rimozione del terzo presupposto infine supera il dualismo ragion pura/ragion pratica in favore di un concetto di "interesse" che rappresenta l'elemento oggettivo dal lato del soggetto, l'ipotesi razionale che guida la conoscenza lungo il suo procedere, la connessione quasi-trascendentale tra il pensiero e il suo correlato oggettivo.

A questo punto, segnato il luogo della massima convergenza strutturale tra il concetto di "interesse emancipativo" e quella che potremmo definire "riflessione fenomenologica", il nostro autore precisa l'impossibilità di ripiegare verso la soluzione proposta dall'idealista tedesco. Il *per-noi* in Hegel, infatti, è esso stesso il risultato di una coscienza che si è elevata al punto di vista dell'assoluto; è dunque fatto coincidere con *l'in-sé* e *per-sé* della coscienza: Habermas rifiuta tale coincidenza.

Cosa succede al fine intrinseco della storia del processo di formazione del genere umano se salta il suo rapporto con la possibilità di una sintesi assoluta?

Tale intenzione emerge nello specifico in *Lavoro ed interazione* dove Habermas individua una possibilità di mediazione intersoggettiva concorrente a quella operata successivamente dall'Hegel maturo, nei quali i media di *linguaggio, lavoro e interazione* non verrebbero legati dialetticamente ma resterebbero interdipendenti e tuttavia sciolti l'uno dall'altro²².

¹⁷ *Ivi*, p. 19.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi* p. 20.

²² Cfr. AI, tr. it. p. 26.

La struttura della razionalità in Conoscenza ed interesse:

L'unità d'azione e riconoscimento, lavoro e interazione, viene rimandata quale idealizzazione assunta contro-fattualmente sul piano concreto. Viene cioè spezzata la circolarità che risolve l'azione nel riconoscimento.

La struttura duale della razionalità in Habermas non è, dunque, quella sussistente tra agire comunicativo e agire strumentale, ma quella tra azione e riconoscimento. Occorrerà perciò dimostrare che la struttura della razionalità pensata da Habermas è *idealmente* unitaria, in quanto legata all'unità pre-differenziata del linguaggio ordinario e del mondo della vita; mentre dall'altro lato occorrerà legare la differenza al piano della storicità, analizzato in una sorta di «filosofia della storia materiale²³», ovvero attraverso gli strumenti della sociologia e della psicologia cognitiva.

Occorre perciò riflettere sul fatto che l'agire strumentale è pensato da Habermas come un'astrazione, un "caso limite", «in cui il linguaggio è svincolato dai suoi addentellati con le interazioni e nomologicamente chiuso²⁴». L'ambito d'oggetto della scienza è dunque costruito artificialmente mentre di contro quello delle scienze dello spirito «lo si trova già costituito»²⁵. Così mentre per le scienze della natura le strutture della ricerca acquistano valore trascendentale, inteso quest'ultimo come meta-piano rispetto all'ambito d'indagine «l'interprete [...] si muove non *sotto* regole trascendentali, *ma sul piano* delle connessioni trascendentali stesse»²⁶.

Esiste, dunque, un primato genetico e normativo dell'agire comunicativo che lo lega immediatamente all'agire emancipativo, senza che tra di essi sia possibile stabilire una gerarchia²⁷. Le scienze, siano esse della natura che dello spirito, non perdono con ciò l'esigenza di un chiarimento critico: «Come già un tempo la logica trascendentale, essa cerca una risposta all'interrogativo sulle condizioni a priori della possibilità della ricerca. *Queste condizioni sono a priori certo non più in sé, ma solo per il processo della ricerca* [...]. Questi sistemi di riferimento hanno un valore di posizione trascendentale, ma determinano l'architettonica dei processi di ricerca, non quella della coscienza trascendentale in generale»²⁸.

Il percorso affrontato da Habermas ha visto mutare l'idea di soggetto, il quale è piuttosto da intendersi quale inter-soggetto e l'idea stessa della ragion pura, che sotto la categoria dell'interesse guida della conoscenza è piuttosto diventata una metodologia di ricerca²⁹:

²³ Cfr. Gripp (1984).

²⁴ EI, tr. it. p. 190.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*. Anche: «Le scienze ermeneutiche colgono la realtà non da un altro punto di vista trascendentale, piuttosto si volgono alla costruzione trascendentale di diverse forme fattuali. (EI, tr. it. p. 192)».

²⁷ Di primato genetico e normativo parlano in particolare Schänelbach (1986), J. Alexander (1986).

²⁸ EI, tr. it. p. 190.

²⁹ «La logica delle scienze della natura e dello spirito non ha a che fare come la logica trascendentale con l'apparato della pura ragion teoretica, ma con le regole metodologiche dell'organizzazione di processi di ricerca (EI, tr. it. p. 191)».

Si assiste dunque ad una sorta di prospettivizzazione del trascendentale, il quale si riferisce adesso ad architettoniche di ricerca, rispetto alle quali gli interessi guida hanno *valore di posizione* (*Stellenwert*) trascendentale:

Queste regole non hanno più lo *status* di pure regole trascendentali; esse hanno un valore di posizione trascendentale, ma derivano da connessioni di fatto della vita: da strutture di un genere umano che riproduce la propria vita³⁰.

L'azione storica è dunque il luogo di formazione dei trascendentali, che devono tuttavia portarsi a consapevolezza dal lato dell'agente stesso attraverso un processo emancipativo che elevi l'interesse del singolo all'interesse universale della specie.

Se la ragione è legata ad un insieme di connessioni vitali concrete saranno i suoi *interessi* a fornire alla sua azione una guida, ad orientarla in funzione di uno sviluppo tecnico o del miglioramento di una prassi vitale. È dunque la categoria d'interesse a sottrarsi «alla distinzione tra determinazioni empiriche e trascendentali»³¹.

L'esperienza della riflessione, che abbiamo visto svolgersi sullo stesso piano delle connessioni vitali, emerge, dunque, similmente a quanto accade tra *per-noi* e *per-sé*, da una sospensione dell'azione ordinaria. L'idea di un processo di formazione, sviluppato da Hegel e accolta da Marx con presupposti materiali, viene sulla base del positivismo inteso come ricaduta su presupposti metafisici. La strada per recuperare tale processo di formazione è, per Habermas, individuata da Peirce e Dilthey quando riflettono sulla genesi della scienza all'interno di una connessione di vita oggettiva³². «Ma né Peirce né Dilthey [...] colgono a fondo ciò che fanno. Altrimenti non avrebbero potuto sottrarsi a quell'esperienza della riflessione che Hegel per primo ha sviluppato nella *Fenomenologia*. E intendo l'esperienza della forza emancipativa della riflessione che il soggetto prova in sé nella misura diventa trasparente a sé stesso nella propria genesi»³³.

³⁰ *Ivi* p. 192.

³¹ *Ivi* p. 193.

³² p. 194.

³³ *Ibidem*.

Dopo la svolta linguistica

In questa sede non è possibile né illustrare adeguatamente la teoria dell'agire comunicativo, né, tanto meno, mostrare esaustivamente la serie delle equivalenze che è possibile stabilire tra il modello sin qui costruito e quello che emerge dopo la svolta paradigmatica. Perciò ci limitiamo ad una breve illustrazione programmatica.

La razionalità, all'indomani della svolta linguistica, viene intesa come una disposizione di soggetti predisposti al linguaggio e all'azione³⁴. Le condizioni di possibilità della razionalità diventano condizioni di soddisfazione delle pretese di validità avanzate, almeno implicitamente, nelle espressioni (*Äusserungen*) linguistiche.

Del primato genetico e normativo della razionalità comunicativa, abbiamo già avuto modo di parlare. Esso resta immutato, anche all'interno del nuovo paradigma, l'unica forma di razionalità idealmente concessa all'essenza umana è quella comunicativa. La razionalità comunicativa è, dunque, anche in questo caso, scissa tra un momento di ideale unità, presentato dalla ricostruzione filosofica, ed una concreta differenziazione, analizzata con gli strumenti della sociologia. Così, mentre il filosofo fornisce il punto di vista ideale su cui puntellare la critica alla società, il sociologo riempie di contenuti le pure forme procedurali individuate dal primo.

Ogni proposizione avanza quattro pretese di validità: comprensibilità, verità, giustizia normativa, e veridicità. Di queste, tuttavia, solo verità e giustizia normativa sono verificabili discorsivamente, mentre la veridicità (la corretta disposizione all'intesa del parlante) e la comprensibilità possono essere considerate quali "condizioni di ingresso" all'agire comunicativo. La struttura duale della razionalità pensata in *Conoscenza ed interesse*, tra tecnica e prassi, viene dunque conservata, mentre la razionalità emancipativa evolve nella logica dell'argomentazione, o discorso (*Diskurs*), forma riflessiva dell'espressione linguistica. Nel caso in cui l'azione venga ad interrompersi per un cortocircuito al suo interno è necessario sospendere l'azione ed esplicitare le pretese di validità che essa avanza sul piano dell'argomentazione, la quale in quanto circuito teleologicamente organizzato in direzione dell'intesa, apre la possibilità di un confronto dialettico che volge a ripristinare l'intesa interrotta.

Sul piano della riflessione linguistica è determinante la distinzione tra azione e argomentazione, tra *Know how* e *Know that*, le quali ripropongono, nostro avviso, il rapporto tra *per-sé* e *per-noi*.

Il discorso (*Rede* e non *Diskurs*) è infatti caratterizzato da una doppia struttura una che riguarda il contenuto (con la terminologia di Austin locuzione) della comunicazione e l'altra con la relazione meta-comunicativa (illocuzione nel linguaggio di Austin). Come avverte correttamente Habermas, non bisogna però confondere la meta-comunicazione, il livello della struttura, con un meta-linguaggio, in quanto comunicazione e meta-comunicazione risiedono sullo stesso piano:

³⁴ «Possiamo riassumere le nostre considerazioni in modo da intendere la razionalità come una disposizione di soggetti capaci di linguaggio e di azione (TKH I, tr. it. 79)».

Qui l'espressione «meta-comunicazione» potrebbe certamente essere fuorviante, giacché essa viene associata a «metalinguaggio» e collegata all'idea di livelli [*Stufen*] linguistici, secondo la quale il rispettivo livello più basso potrebbe essere costruito [*gemacht*] a partire da tutti gli enunciati del livello superiore che hanno per oggetto il linguaggio stesso³⁵.

A chi agisce è sempre data la scelta di oggettualizzare nei discorsi (*vergegenständlichen*) l'atto illocutivo rendendolo quale contenuto di un discorso:

In ogni caso, a colui che prende parte alla comunicazione è sempre data, in condizioni normali, la scelta oggettualizzare, come contenuto di un ulteriore atto linguistico (constativo), l'atto illocutivo <precedentemente>³⁶.

E nello stesso senso:

Non esiste un meta-discorso nel senso di un discorso di livello superiore in grado di descrivere le regole di un discorso sottostante. Il gioco dell'argomentazione non dà luogo a nessuna gerarchia. Il discorso regola sé stesso³⁷.

35 WP, p. 407 (traduzione nostra).

36 WP, p. 408.

37 *Entgegnung*, p. 350 (traduzione nostra).

CONCLUSIONI

Ci rendiamo conto che nel breve spazio di una conclusione è difficile affrontare questo ragionamento. Brevemente, è possibile sostenere che l'analisi del linguaggio ordinario semplifica, proprio per una sua peculiarità, il complesso intreccio teorico costruito a partire da *Conoscenza ed interesse*. Rifacendoci a questo testo abbiamo già visto, tuttavia, come Habermas sostenesse la necessità di un "situamento" del trascendentale in un'azione storica concreta e di separare da questa, senza tuttavia creare livelli gerarchici, il livello della riflessione discorsiva. L'azione ordinaria (unità interrogativa), la ricerca del teorico (differenziazione razionale) e l'argomentazione (ripristino dell'intersoggettiva interrotta) non danno luogo ad un'architettura gerarchizzata in cui la filosofia si trova al vertice e tuttavia non vengono neanche riorganizzati secondo un movimento dialettico, in quanto l'argomentazione non svolge un ruolo di vera e propria sintesi. In essa, infatti, le pretese di validità si mantengono autonome e reciprocamente indifferenti. L'argomentazione non può, infatti, oggettualizzare contemporaneamente tutte e tre le pretese di validità, ma solo una per volta. L'unità delle pretese di validità, contenuta nella *Ässerung* e che l'intesa universale recupererebbe in sé, è segnata sul piano argomentativo piuttosto da un'interscambiabilità di principio dei piani argomentativi.

Azione (interesse pratico e tecnico/*Aussagen* e *Sätze*) e riconoscimento (interesse emancipativo/ argomentazione), rimandano la loro unità ad una idealizzazione che ritorna sul piano dell'azione come costitutiva e tuttavia contro-fattuale, mentre restano di fatto elementi non interamente riducibili l'uno all'altro. Essi vivono, allora, un gioco di rimandi continui, un equilibrio riflessivo, "sorvegliato" dalle idealizzazioni. Per questa ragione l'azione concreta non si fa mai interamente inter-condivisa, lasciando ampi margini d'azione a fini egoici. L'unità di principio della ragione comunicativa coabita allora, quale pungolo critico, con la differenziazione razionale in una tensione irrisolta tra "fattualità e validità". L'ambiguità del pensiero di Habermas nell'uso del termine trascendentale sarebbe dunque da attribuire a questo doppio livello della riflessione, che per un verso "approfondisce" il momento della scissione e della differenziazione scovandone l'originaria unità, per altro non è in grado di superarla.

Il trascendentale viene così deflazionato ad "architettura di processi di ricerca", a regole implicite d'azione che valgono come quadri metodologici generali, qualora vengano esplicitati sul piano della riflessione. Essi valgono a-priori solo in quanto "incarnati" in un'azione e solo per quel particolare contesto.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

JÜRGEN HABERMAS

AI – *Arbeit und Interaktion in Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969, pp. 9-47, tr. it. *Lavoro ed interazione*,

Eul – *Erkenntnis und Interesse* (1965) in *Technik und Wissenschaft* op. cit., pp.146-168, tr. it. *Conoscenza ed interesse. Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, 1978, pp. 3-65.

EI – *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968; tr. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari, 1970.

TP – *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971; tr. it. *Prassi politica nella società tecnologica*, Il Mulino, 1973.

TkK – *Vorbereite Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz* in *Theorie der Gesellschaft oder sozialtechnologie*, pp.142-284., tr. it. *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas,1973, pp. 95-190.

WT – *Wahrheit Theorien*, 1972, in *Vorstudien und Ergänzungen zu der Theorie der kommunikativen Handeln*, Suhrkamp, 1984, pp. 127 -186.

WP – *Was heißt universal Pragmatik?*(1976) in *Vorstudien* op. cit., pp. 353-440.

TKH – *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, tr. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1986.

Entgegnung – in A. A. V.V. (1988), pp. 327- 405.

ND – *Nachmetaphysisches Denken. Philosophie Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987, tr. it. *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, 1991.

WR – *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999; tr. it. *Verità e giustificazione*, Laterza, 2000.

NR – *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt, 2005, tr. it. parziale *Tra scienza e fede*, Laterza, 2006.

ALTRE FONTI

A.A.V.V.(1983) *Ragione emancipativa. Studi sul pensiero di Jürgen Habermas*, Ila Palma. Palermo

A. A. V. V. (1986) *Kommunikatives Handeln* A. Honneth e H. Joas (a cura di), Suhrkamp, Frankfurt.

A.A.V.V. (1989) *Zwischen betrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt.

A.A.V.V. (1992) *Fondazione e critica della comunicazione*, M. Ostelli, V. Pedroni (a cura di), Angeli, Milano.

A.A.V.V. (2000) *Das Interesse der Vernunft* S. M. Doohm (a cura di), Suhrkamp, Frankfurt.

APEL K. O., (1989) *Normative Begründung der »Kritische Theorie« durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?* in A. A. V. V. (1989) pp. 15-65, tr. it. *Fondazione normativa della teoria critica tramite il ricorso all'eticità del mondo della vita?* in *Discorso, verità e responsabilità*, Guerini e associati, 1997.

CARMAGNOLA F.(1983), *Dentro e oltre la crisi: Jürgen Habermas* in A.A.V.V.(1983) pp. 23-85.

GRIPP H. (1984), *Jürgen Habermas. Und es gibt sie doch – Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas*. Surhkamp, Frankfurt

HORSTER D. (2006), *Jürgen Habermas, zur Einführung*, junius, Hamburg.

MARZOCCHIO (2002) *Introduzione del curatore*, in G. B. Clemente, *Svolta linguistica o fondazione ultima?* Franco Angeli, Milano, pp. 9-30.

SCHNÄDELBACH H. (1986) , *Transformation der kritischen Theorie*, in A.A.V.V. (1986) pp. 15-34.

SELL M. (1986) *Die Zwei Bedeutungen >kommunikativer< Rationalität. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft*. in A.A.V.V. (1986) 53-72.

TAYLOR C. (1896), *Sprache und Gesellschaft*, in A. A. V.V. (1986) pp. 35-52.

WALTER P. (1993) *Pensiero e comunicazione nella filosofia di K. O. Apel e J. Habermas*, Guerini e Associati, Napoli.