

*Quaderni  
di Teoria Sociale*

numero  
1-2 | 2020



Morlacchi Editore

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 PENDENZA, 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 “Tor Vergata”), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (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 PENDENZA (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 2019-2021*

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](mailto:redazioneQTS@gmail.com).

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: [redazione@morlacchilibri.com](mailto: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](http://www.teoriasociale.it) | [redazione@morlacchilibri.com](mailto:redazione@morlacchilibri.com) | [www.morlacchilibri.com](http://www.morlacchilibri.com). Stampa: novembre 2020, Digital Print, Segrate (Milano).

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1-2 2020



## Sommario

AMBROGIO SANTAMBROGIO <i>Editoriale</i>	11
--	----

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

LUCA CORCHIA, WALTER PRIVITERA E AMBROGIO SANTAMBROGIO <i>Presentazione</i>	17
--	----

Sezione prima  
FORME DELLA TEORIA CRITICA

AMBROGIO SANTAMBROGIO <i>Illuminismo della dialettica. La razionalità nascosta nella Dialettica dell'illuminismo</i>	29
---	----

LUCIO CORTELLA <i>Salvare l'individuo. Compito e oggetto della teoria critica in Adorno</i>	49
--	----

STEFAN MÜLLER-DOOHM <i>Habermas e la teoria comunicativa della società. Una mappa tematica</i>	67
---	----

VIRGINIO MARZOCCHI <i>La pragmatica trascendentale di K.-O. Apel. Critica immanente e trascendente del sociale</i>	91
---	----

MATTEO BIANCHIN <i>Ragioni, potere, dominio. Rainer Forst e la teoria critica del potere</i>	109
---	-----

LORENZO BRUNI	
<i>Riconoscimento e normatività in Axel Honneth. Variazioni normative del legame sociale</i>	129
ELEONORA PIROMALLI	
<i>La teoria critica di Rahel Jaeggi. A partire da Che cos'è la critica dell'ideologia?</i>	151
GIORGIO FAZIO	
<i>Se l'accelerazione è il problema, la risonanza è la soluzione? Una lettura ricostruttiva del nuovo programma di teoria critica di Harmut Rosa</i>	169
FRANCO CRESPI	
<i>Tornare ad Adorno al di là di Habermas. Teoria critica e agire sociale</i>	191

Sezione seconda  
HABERMAS E LA "SCUOLA DI FRANCOFORTE"

MARINA CALLONI	
<i>La divergente unità della "cosiddetta" Scuola di Francoforte</i>	209
JÜRGEN HABERMAS	
<i>Tre tesi sulla storia della recezione della Scuola di Francoforte</i>	229
JÜRGEN HABERMAS	
<i>La Teoria critica e l'Università di Francoforte</i>	237
JÜRGEN HABERMAS	
<i>Postfazione alla Dialettica dell'illuminismo</i>	247
JÜRGEN HABERMAS	
<i>Una generazione separata da Adorno</i>	269

Sezione terza  
SFERA PUBBLICA E TEORIA SOCIALE IN HABERMA

ROMAN YOS	
<i>Il giovane Habermas e la genesi del concetto di sfera pubblica</i>	281

WILLIAM OUTHWAITE	
<i>La sfera pubblica nella teoria dell'evoluzione sociale</i>	303
BERNHARD PETERS	
<i>La semantica del termine "sfera pubblica"</i>	323
ANTONIO FLORIDIA	
<i>Habermas e la democrazia deliberativa</i>	341
OLIMPIA AFFUSO	
<i>Le sfere pubbliche alternative. Critica di un ideal-tipo</i>	367
LUCA CORCHIA, ROBERTA BRACCIALE	
<i>La sfera pubblica e i mass media. Una ricostruzione del modello habermasiano nella communication research</i>	391
STEFAN MÜLLER-DOOHM	
<i>L'Europa di fronte al capitalismo globale</i>	423
MASSIMO PENDENZA	
<i>Cosmopolitismi e cosmopoliti. Ripensare sociologicamente il cosmopolitismo</i>	441
LEONARDO CEPPA	
<i>La rinascita delle religioni all'interno della democrazia</i>	463
PAOLO JEDLOWSKI	
<i>Socievolezza e sfera pubblica. Tipi di conversazione nei "luoghi terzi"</i>	481
WALTER PRIVITERA	
<i>Ragione e comunicazione. La teoria di Habermas tra filosofia e scienze sociali</i>	501



Sezione quarta  
DIALOGHI SULLO SPIRITO DEL TEMPO

ANDREA BORGHINI	
<i>Norbert Elias e Jürgen Habermas. Un confronto critico</i>	521
BARBARA HENRY	
<i>Habermas e Arendt a confronto con il paradigma oblativo del potere in Marco (Mc 10,41-45)</i>	543
VINCENZO ROMANIA	
<i>Lebenswelt, motivi e normatività in Habermas e Wright Mills</i>	559
PIER LUIGI LECIS	
<i>Le aporie del paradigma epistemico fra Apel e Habermas. Fallibilismo, consenso, verità</i>	577
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>	597
ROBERTA IANNONE, ILARIA IANNUZZI	
<i>La tirannia dell'intimità. Mondi di vita e privatizzazione in Sennett e Habermas</i>	623
LIDIA LO SCHIAVO	
<i>Il dibattito tra Foucault e Habermas. Illuminismo, critica, modernità</i>	647
MASSIMO CERULO	
<i>Sfera pubblica e opinione pubblica. Habermas e Bourdieu. Una comparazione</i>	669
PAOLO COSTA	
<i>Un romanticismo critico. Charles Taylor e i disagi della modernità</i>	681
ALESSANDRO FERRARA	
<i>Habermas e Rawls. Ciò che la controversia intorno al "ragionevole" rivela</i>	699

ANTONIO DE SIMONE  
*Oltre il "Grand Hotel Abisso". Soggettività, politica, dominio. Passaggi attraverso Hegel, Habermas e Abensour* 713

MAURO PIRAS  
*Sui fondamenti morali della democrazia. Da Habermas a Larmore e oltre (con Rawls)* 735

CORRISPONDENZE

FRANCO CRESPI, LUCIO CORTELLA  
*Sull'ultimo libro di Jürgen Habermas* 759

LIBRI IN DISCUSSIONE

ENRICO CANIGLIA  
*Alain Ehrenberg, La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società, Einaudi, Torino, 2019, 342 pp.* 771

RUGGERO D'ALESSANDRO  
*Edmond Goblot, La barriera e il livello. Studio sociologico sulla borghesia francese moderna, a cura di Francesco Pirone, Mimesis, Milano, 2019, 170 pp.* 777

ANGELA PERULLI  
*Sonia Floriani, Paola Rebughini (a cura di), Sociologia e vita quotidiana. Sulla costruzione della contemporaneità, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, 172 pp.* 781

CORRADO PIRODDI  
*Matteo Santarelli, La vita interessata. Una proposta teorica a partire da John Dewey, Quodlibet, Macerata, 2019, 222 pp.* 787

\*\*\*

*Elenco dei revisori permanenti* 793  
*Avvertenze per Curatori e Autori* 795

VINCENZO ROMANIA

## *Lebenswelt*, motivi e normatività in Habermas e Wright Mills

In questo articolo ricostruiremo la concettualizzazione del “mondo-di-vita”<sup>1</sup> offerta da Jürgen Habermas nei testi *Teoria dell’agire comunicativo* [1981, tr. it. 1986] e *Verbalizzare il sacro* [2015, tr. it. 2012]. A partire da ciò, approfondiremo gli aspetti normativi del mondo-di-vita e il loro rapporto con i motivi pubblicamente plausibili, nell’accezione data da Max Weber prima e da Charles Wright Mills poi. Come sosterremo, da punti di vista differenti, Habermas e Wright Mills affermano la centralità delle pratiche performative di narrazione e gli usi strategici delle ragioni normative nella definizione di un ordine sociale situato. Entrambi, ancora, dimostrano come non sia possibile eludere la componente normativa nei processi di comprensione esplicativa (*Erklärendes Verstehen*) dell’azione sociale.

---

1. Ci riferiamo al celebre concetto di *Lebenswelt*, introdotto in filosofia e sociologia da Husserl. Fra la traduzione offerta da Leonardo Ceppa in *Verbalizzare il Sacro. Sul lascito religioso della filosofia* [2015], che traduce il termine come “mondo-di-vita” e quella di Gian Enrico Rusconi [1986], che in *Teoria dell’agire comunicativo* rende il termine come “mondo vitale” preferiamo la prima, poiché più vicina al concetto fenomenologico di vita e più disambigua rispetto a possibili accezioni socio-biologiche. Per tale ragione, parleremo in tutto l’articolo di mondo-di-vita, correggendo coerentemente le citazioni letterali della traduzione di Rusconi.

### 1. *Mondi-di-vita e agire comunicativo*

Publicato originariamente nel 1981, *Teoria dell'agire comunicativo* rappresenta uno snodo focale nella carriera intellettuale di Jürgen Habermas. Nei due volumi del testo vengono infatti a compimento sia il tentativo di superare i limiti della teoria critica, a partire dal concetto weberiano di razionalizzazione; sia, ancora, la definizione – cumulativa, in senso scientifico – di un più ampio paradigma dell'azione sociale; sia, infine, il tentativo di trascendere i limiti di astrazione della ragione funzionalistica, distinguendo fra sistemi sociali e mondi-di-vita (cfr. *intra*). Il testo ha ancora la pretesa di offrire un modello integrato e multifattoriale di teoria sociale; analizzare criticamente le radici sociali, linguistiche, semantiche, biologiche e psicologiche dell'azione sociale; proporre una nuova epistemologia, fondata sulle radici della sociologia comprendente e dell'ermeneutica, in antitesi alle scienze naturali.

In tale impresa, un contributo fondamentale è dato dalla fenomenologia e in particolare dal concetto husserliano di *Lebenswelt*, che Habermas sviluppa – e, in un certo senso, operativizza – in termini linguistico-comunicativi, quale sfondo implicito di tutta l'azione sociale.

Nella *Teoria dell'agire comunicativo*, il filosofo tedesco distingue fondamentalemente fra due modelli di coordinamento dell'azione sociale: l'“agire comunicativo”, caratterizzato dall'intenzione – anzi meglio dal *télos* – di intendersi; e l'“agire strategico”, che invece mira solo all'auto-affermazione, al successo, alla influenza di *Ego* su *Alter*<sup>2</sup>. Habermas propone perciò un doppio posizionamento – tutt'altro che semplicistico – rispetto alla classica dicotomia hobbesiana: interesse soggettivo *vs.* legame sociale.

I processi comunicativi conducono infatti al realizzarsi pragmatico e normativo di una razionalità trans-soggettiva, fondata su di un consenso valorialmente orientato. La forza dei valori non dipende infatti dalla loro universalità, ma dalla plausibilità rispetto a un particolare mondo-di-vita<sup>3</sup> condiviso dai soggetti inte-

---

2. La distinzione segna anche una presa di distanza dalla teoria weberiana dell'azione sociale, che Habermas considera troppo schiacciata sull'agire strumentale razionale rispetto allo scopo.

3. “I valori culturali non vengono considerati universali. Come dice il nome, essi sono circoscritti all'orizzonte nel [mondo-di-vita] di una determinata cultura. I valori possono

ragenti, un mondo che si pone a monte – e a premessa – dei mondi oggettivo, sociale e soggettivo. Ma che cos'è tale mondo-di-vita che fa da sfondo e premessa necessaria a ogni scambio comunicativo?

## 2. Le componenti del *Lebenswelt*

La sua definizione nell'opera di Habermas non è semplice, né lineare. Essa si articola secondo schemi di sottodimensioni e di confronto teorico con altri autori, fino a includere, secondo lo schema che di seguito proponiamo, almeno sei componenti: a1) un sapere di riserva implicito, in senso fenomenologico; a2) l'insieme culturale su cui poggia la definizione della situazione, a3) il consenso normativo implicito, che Habermas riferisce al concetto meadiano di altro generalizzato; a4) la coscienza collettiva, in senso durkheimiano; a5) una dimensione epistemica, nella distinzione fra sistema e mondo-di-vita; e, infine, a6) la vita quotidiana come esperienza partecipata e narrativa.

a1) *Il mondo-di-vita come sapere di riserva*. Secondo Habermas, in analogia alla classica concettualizzazione di Edmund Husserl, il *Lebenswelt* è un insieme composto, definito ma non delimitato, formato da “convincimenti, non necessariamente razionali, ma legittimati dalla tradizione. Costituisce l'insieme delle premesse condivise perché ap problematiche su cui gli interlocutori possono fondare una discussione – volta alla comprensione” [ivi, 138]. Ha quindi la caratteristica ambivalente dell'essere dato per scontato e accettato in quanto tale da tutti i membri di una comunità o di un gruppo<sup>4</sup>, da una parte; e del non essere definito e problematizzato, dall'altra. È la base implicita, il “sapere di sfondo” (*Hintergrundwissen*) atematico in senso schütziano, su cui è possibile fondare l'intesa fra gli interlocutori. Ha un carattere conservatore e inerziale, che indirizza ermeneuticamente la stabilità delle azioni sociali: “è il contrappeso conservatore contro il rischio di dissenso che sorge con ogni processo effettivo dell'intendersi” [*Ibidem*].

---

essere resi altresì plausibili soltanto nel contesto di una particolare forma vitale” [ivi, 104].

4. Non sono mai del tutto definiti i confini di ciò che Habermas valuta come gruppo di riferimento dei mondi-di-vita stessi, dato il loro già citato carattere aperto, poroso e indefinito.

a2) *Il mondo-di-vita come definizione della situazione*. Tale aspetto è definito da Habermas come sintesi di almeno tre grandi tradizioni: la già citata fenomenologia, il pragmatismo di William Isaac Thomas<sup>5</sup> e la sociologia drammaturgica di Erving Goffman. La situazione è infatti concepita come un accordo operativo che si basa su premesse di senso comune condivise, derivanti dal mondo-di vita, che i soggetti rielaborano e adattano vicendevolmente durante l'interazione. La situazione si trasforma così in *frame*, tramite cui le premesse del mondo-di-vita vengono accordate alle contingenze dell'interazione: “La situazione di azione costituisce di volta in volta per i partecipanti il centro del loro mondo-di-vita; essa ha un orizzonte mobile poiché rimanda alla complessità del mondo-di-vita”. [ivi, 709-711].

Il concetto di definizione della situazione è ancora una volta normativamente orientato e orientante. Habermas infatti dimostra come è dalle situazioni quotidiane di definizione della situazione che emerge, come reagente, l'aspetto regolatore e stabilizzante dei mondi-di-vita.

a3) *L'altro generalizzato*. I mondi-di-vita rappresentano ancora il sapere a disposizione ove si conservano i significati oggettivi propri dell'agire simbolico. L'oggettivazione collettiva dei significati trasforma i gesti in simboli e marca la distinzione comportamentale fra l'uomo – in quanto *homo symbolicus* – e gli animali, capaci soltanto di risposte dirette, ego-centrate e impulsive. In tali passaggi, Habermas riprende in pieno le teorie ontogenetiche del sociale e del simbolico di Mead<sup>6</sup>, il quale a sua volta rielabora la teoria dei gesti di Wundt. Secondo Mead<sup>7</sup>, il sé si forma tramite una interazione di gesti che ogni soggetto conduce riflessivamente e prospetticamente, prima durante e dopo una interazione,

---

5. Nell'opera di Thomas, il concetto di definizione della situazione incontra una progressiva evoluzione concettuale e tematica [cfr. Romania 2016].

6. Sul legame fra l'opera di Habermas e la psicologia sociale di Mead cfr. Hinkle 1992 e Corchia 2009.

7. Habermas introduce il pensiero del sociologo americano nella seconda parte della *Teoria dell'agire comunicativo* (cap. V), accostandolo significativamente all'ultimo Durkheim, quello più idealista. Entrambi gli autori sono infatti accomunati da una spiegazione dell'azione sociale e dei sistemi sociali fondata sulla centralità delle rappresentazioni sociali e della comunicazione interpersonale, per quanto Mead parta da un *background* filosofico più esplicitamente pragmatista.

tramite il dialogo interiore. La mente, in altre parole, è lo spazio ove l'individuo conosce e determina il sé, distinguendolo dal mondo esterno, tramite una forma riflessiva-evolutiva di conversazione internalizzata<sup>8</sup>. È attraverso il linguaggio della comunità che l'individuo definisce la propria personalità e i propri ruoli, tale simbolismo “compenetra altresì le [sue] motivazioni e il [suo] repertorio comportamentale” [Habermas 1981, tr. it. 1986, 578].

L'individuo risponde alle contingenze della situazione conformandosi alle aspettative del cosiddetto “altro generalizzato”, concetto che G. H. Mead introduce per indicare la risposta universalizzata e normativa che guida il comportamento degli individui indipendentemente dalle relazioni e dalle informazioni in loro possesso [1934, tr. it. 1966].

Habermas sottolinea il carattere kantiano dell'altro generalizzato in quanto imperativo categorico universale, sebbene nel pensatore americano esso non abbia un'origine aprioristica, ma pragmatica; e ancora il suo carattere istituzionale<sup>9</sup>. L'autorità dell'altro generalizzato è infatti, secondo Habermas, sia pragmatica che morale: s'impone sul nostro comportamento, indipendentemente dalla forza della sanzione a esso normativamente connessa, grazie alla forza datagli dal rappresentare degli interessi presuntamente universali.

a4) *La coscienza collettiva*. Un'altra fonte fondamentale nella elaborazione del concetto è la teoria della “coscienza collettiva” di Émile Durkheim. A differenza di Mead, secondo Durkheim la coscienza collettiva ha una origine prelinguistica, che affonda nei processi rituali e nelle rappresentazioni sociali veicolate dalla re-

---

8. “L'esistenza della mente o dell'intelligenza è possibile solo in termini di gesti, in quanto simboli significativi: infatti solo in termini di gesti che siano simboli significativi può realizzarsi il pensiero che è semplicemente una conversazione internalizzata o implicita dell'individuo con se stesso attuata tramite tali gesti” [Mead 1934, tr. it. 1966, 74].

9. Sul rapporto fra imperativo categorico kantiano e universali pragmatici, è illuminante leggere le conclusioni di *Mente, sé e società*: “L'utilitarista dice che il principio dell'etica deve essere il vantaggio più grande del numero più grande degli individui; Kant dice che l'atteggiamento dell'azione deve essere un atteggiamento che prende la forma di una legge universale. Voglio mettere in evidenza la comunanza di atteggiamento di queste due scuole filosofiche che, per altri versi, sono così diverse e opposte. [...]. Ambedue le scuole riconoscono che la moralità implichi l'universalità, che l'azione morale non è solamente un affare privato. Una cosa buona, da un punto di vista morale, deve essere un bene per tutti nelle stesse condizioni” [ivi, 366-367].

ligione. Per Habermas, Durkheim ha il merito di sottolineare le “analogie strutturali fra sacro e morale”<sup>10</sup> e di dimostrare il carattere mentale e comunicativo dei rituali collettivi. Il rito in quanto fonte morale, genera mondi-di-vita, poiché costituisce “modi di agire che sorgono in mezzo a gruppi costituiti e sono destinati a mantenere o a riprodurre certi stati mentali di questi gruppi” [Durkheim 1914, tr. it. 1967, 11].

Entrambe le componenti – l’altro generalizzato e la coscienza collettiva – permettono ad Habermas di elaborare un concetto di mondo-di-vita che convoglia rappresentazioni sociali, norme esplicite ed implicite e imperativi morali e che, analogamente all’evoluzione della solidarietà studiata da Durkheim ne *La divisione del lavoro sociale* [1893, tr. it. 1971], è sottoposto a un processo di progressiva razionalizzazione<sup>11</sup>.

a5) *Soggetto, sistema e dimensione epistemica*. In altri punti dell’opera, soprattutto nella seconda parte dedicata alla *Critica della ragione funzionalistica*, il *Lebenswelt* è definito da Habermas quale punto di vista soggettivo dell’agire comunicativo, in opposizione al “sistema” che è invece il punto di vista societario sui meccanismi funzionali. Attraverso tale distinzione, Habermas produce una critica alla ragione sistemica, dimostrando l’irriducibilità dei mondi-di-vita alle logiche funzionali della complessità sociale [Habermas, 1981, tr. it. 1986, pp. 703 ss.].

Il rapporto fra agire comunicativo e mondi-di-vita è piuttosto concepito come strutturale. Alle funzioni di riproduzione culturale, integrazione sociale e socializzazione che sono condotte tramite l’agire comunicativo, infatti, “corrispondono, quali *componenti strutturali* del mondo-di-vita, la cultura, la società e la persona” [ivi, 730].

a6) *Mondo-di-vita e narrazione quotidiana*. Infine, il mondo-di-vita è una prospettiva abitudinaria – di senso comune – sulla quotidianità, che permette al soggetto di incorniciare la propria esperienza narrandola e narrandosi, e ancora conformando la propria narrazione alle strutture di plausibilità che informano le diverse pretese di validità dell’agire comunicativo:

---

10. “La morale non sarebbe più la morale se non avesse nulla di religioso” [Durkheim 1924, tr. it. 1969, 196].

11. Ne *La divisione del lavoro sociale* [1893, tr. it. 1971], Durkheim caratterizza l’evoluzione della solidarietà lungo tre piani: razionalizzazione delle immagini del mondo, generalizzazione delle norme morali e giuridiche, progressiva individuazione dei singoli.



Alla base delle proprie esposizioni narrative gli attori pongono un concetto profano di «mondo», nel senso del mondo quotidiano o del [mondo-di-vita], che definisce la totalità degli stati di fatto che possono essere riprodotti nelle *storie vere*. [...]. La prassi narrativa [...] svolge altresì una funzione per l'autocomprensione delle persone che devono *oggettivare* la propria appartenenza al mondo vitale di cui fanno parte nel loro ruolo attuale di partecipanti alla comunicazione [ivi, 728, *trad. mod.*].

Tramite la narrazione si realizza una forma di oggettivazione dell'esperienza, necessaria in senso kantiano per conformare il sé a un ideale e in senso pragmatico per incontrare le aspettative implicite della propria comunità, origine e termine del Sé e della società.

In sintesi, dal punto di vista dell'attore partecipante a un'interazione, il mondo-di-vita rappresenta l'insieme implicito di nozioni, norme morali e convinimenti comuni su cui strutturare le situazioni. Fenomenologicamente, esso rappresenta "il terreno senza problemi di tutti i dati di fatto nonché il quadro indiscusso nel quale mi si pongono i problemi che devo affrontare" [ivi, 726].

### *3. Verbalizzare il sacro: il lebenswelt quale premessa etico-performativa*

Il più recente *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia* si pone il problema di spiegare il ruolo della filosofia nelle società post-secolari. Fallita infatti la previsione di un declino della religione, la filosofia si trova a dover "ora *rivedere* quell'idea di stato secolarizzato e [di] pluralismo religioso che voleva espellere dalla sfera pubblica politica le comunità religiose, confinandole nel privato" [Habermas 2012, tr. it. 2015, VII]. Al contrario, le religioni continuano a giocare un ruolo centrale nell'esperienza soggettiva, nell'integrazione sociale e nello spazio pubblico, quali attori cruciali dei processi normativi e dei dibattiti etico-morali. Data tale condizione, "l'approccio pragmatico, da solo, non basta per spiegare la nascita "di una «forte» intesa *normativa* sui valori e sulle reciproche aspettative comportamentali" [ivi, VIII]. Bisogna piuttosto riscoprire la centralità del sacro nei processi simbolici e la sua capacità, nelle situazioni extra-ordinarie dei rituali collettivi, di generare orientamenti normativi.

Come nella *Teoria dell'agire comunicativo*, il sacro è quindi centrale nella produzione di mondi-di-vita, ma in maniera diversa ora Habermas ne teorizza la capacità “ontogenetica” di generare il simbolico (b1): “Oggi, differenziando tra loro comunicazione quotidiana e comunicazione extraquotidiana, io teorizzo la linguistificazione del sacro in modo diverso. I contenuti normativi dovettero *prima* sganciarsi dal loro incapsulamento rituale per *poi* potersi trasferire nella semantica del linguaggio “quotidiano” [ivi, XI].

Il mondo-di-vita è così posto in relazione alla religione in un’analisi che muove dall’evoluzione del pensiero umano. Esso continua a giocare il ruolo di “sapere di sfondo”, ma rispetto alla *Teoria* se ne individua con più precisione l’origine epistemologica nel rito, coerentemente a quanto secondo Anne Rawls [2004] fa anche Durkheim nelle *Forme elementari*.

In un secondo senso, *il mondo-di-vita è il luogo della ragione pratica* (b2). La svolta naturalistica prodotta dall’Illuminismo e dall’affermarsi della scienza ha portato a una concezione del mondo oggettivo strettamente limitata alla dimensione naturale e a una visione residuale del mondo-di-vita considerato criticamente come spazio mentale, soggettivistico, orpello residuo delle cose pratiche, non interessanti per la scienza<sup>12</sup>. Tuttavia, è in Kant che, secondo Habermas, meglio si comprende il distacco fra mondo oggettivo e mondo-di-vita, nell’arcinota distinzione fra ragione teoretica e ragione pratica. In tal senso, il mondo-di-vita è sì un sapere di sfondo, ma anche e soprattutto una fonte morale imperativa:

Con il «fatto trascendentale» dell’imperativo categorico [...] Kant evoca un sapere-di-sfondo (*Hintergrundwissen*) fenomenologicamente convincente. Lo strano *dato-di-fatto* per cui proviamo il sentimento di un obbligo morale incondizionato [...] si differenzia da tutti gli altri «dati» descrittivamente enunciabili in quanto è, come fatto, *soltanto tematizzabile nella modalità performativa* (*nur im Vollzugsmodus mitthematisiert*). La coscienza del dovere non è altro che la responsabile consapevolezza (performativa) di *dover seguire* un imperativo morale fondato sulla ragione [ivi. 25].

Tale senso morale imperativo si rivela fenomenicamente soltanto nell’uso pratico del sapere. In questa opera più tarda di Habermas, quindi, il *Lebenswelt*

---

12. Secondo la medesima critica che Habermas aveva avanzato in *Zwischen Naturalismus und Religion* [2005] sulla falsa scia della critica all’oggettivismo di Husserl.

assume un aspetto chiaramente performativo. Infatti, “solo quando ci impegniamo a mettere-in-funzione l’agire comunicativo, noi avvertiamo di avere degli «obblighi» nei nostri rapporti sociali. Senza questa esperienza performativa [...] noi non potremmo mai capire di cosa stiamo parlando” [*Ibidem*]. In altre parole, il mondo-di-vita viene a precisarsi quale “sfondo onnipresente nelle nostre pratiche”. Uno sfondo cui partecipano il corpo, le tradizioni, le relazioni, gli altri significativi e tutti i cosiddetti simboli incarnati la cui origine è rituale-religiosa.

Ma quali sono le occasioni performative di cui parla in cui facciamo un riferimento morale privilegiato ai mondi-di-vita? Sono tutte quelle situazioni di conflitto o di opposizione fra comportamento e aspettative sociali legittime in cui ci troviamo a dover fornire delle “ragioni”. Infatti, come spiega il francofortese, in un terzo senso, il mondo-di-vita rappresenta una “forma di normatività performativa” (b3), utilizzabile strategicamente per la risoluzione di conflitti:

[L]e ragioni servono a prevenire (o a riparare) le «fessure» che continuamente si producono nella catena delle interazioni. [...] Ciò che esse rendono possibile – e continuamente «riparano» – è l’intrecciarsi *sociale* delle intenzioni e delle azioni. In questa loro funzione, l’importante non è tanto chiarire come stanno oggettivamente le cose, quanto capire e giustificare gli atteggiamenti proposizionali (*propositionale Einstellungen*) assunti dalla controparte. [...]. Se il parlante non condividesse già con l’ascoltatore un *pre-sapere implicito*, la maggior parte delle espressioni resterebbero incomprensibili o equivoche [Habermas 2012, tr. it. 2015, 41].

Ogni atto linguistico ha perciò carattere normativo, poiché sostiene una o più ragioni. Esse “implicano *impegni* da parte di chi le sostiene, e richiedono una *presa di posizione* razionale (cioè motivata da ragioni) da parte del destinatario” [ivi, 42]. Tale specularità fra responsabilità e impegno dell’emittente da una parte e presa di posizione del destinatario dall’altra si realizza soltanto grazie alla condizione di ragioni culturalmente stabilizzate:

Pertanto, il mondo-di-vita condiviso si struttura non soltanto simbolicamente – come sostiene Mead – ma anche a partire da strutture normative che “*s’incarnano sul piano culturale, psicosociale e materiale, costituendo quel mondo-di-vita che abbraccia i soggetti della comunicazione*” [ivi, 55; enfasi nel testo].

Rispetto alla *Teoria*, quindi, Habermas offre una lettura del *Lebenswelt* meno caratterizzata in senso situazionale (a2) ed epistemologico (a5) e più radicata nella componente performativa (b2) e normativa (b3) di realizzazione delle rappresentazioni sociali (a4, b1). Fra le due opere registriamo anche uno slittamento dalla lettura fenomenologica degli atti linguistici quali strumenti della comprensione alla considerazione del sacro come origine del linguaggio e più estesamente del simbolico. In tal senso, Habermas recupera quella attenzione per le tradizioni e per il dover-essere già chiaramente visibili nel Weber di *Economia e società* [1922, tr. it. 1974], cui si legano aspettative e morali e “pretese esemplari”. Quest’ultime introducono il tema weberiano, poi sviluppato da Charles Wright Mills, dei “motivi”.

#### 4. Charles Wright Mills e il problema dei motivi

L’opera di Charles Wright Mills è conosciuta nel nostro Paese quasi esclusivamente grazie a *L’immaginazione sociologica* [1959, tr. it. 1962] e alla celebre ricerca sui *Colletti bianchi. La classe media americana* [1951, tr. it. 1966], due opere che hanno avuto una diffusa e duratura ricezione sia in campo sociologico che nel più largo ambito della teoria critica. Quasi del tutto sconosciuta è invece la sua riflessione teorica, che inizia negli anni Quaranta, grazie ad alcuni saggi sull’azione sociale e a un importante lavoro di interpretazione della sociologia weberiana condotto assieme al sociologo tedesco Hans Gerth<sup>13</sup>.

“Situating actions and vocabularies of motive”, che compare nel 1940 sull’*American Sociological Review*, nonostante l’evidente difformità di contesti spazio-temporali, anticipa alcuni dei temi (l’azione situata, gli aspetti performativi del linguaggio, l’agire linguistico normativo) e dei principali riferimenti teorici

---

13. Hans Gerth è un esule tedesco allievo di Karl Mannheim, che Wright Mills incontra negli anni Trenta presso l’università del Texas. Mills e Gerth pubblicheranno insieme *Max Weber. Da Heidelberg al Midwest* nel 1946 [tr. it. 1991] e più tardi, nel 1953, il celebre *Carattere e struttura sociale* [tr. it. 1969] tentativo ambizioso di connessione fra struttura sociale e psicologia sociale. Nei testi analizzati, Habermas non cita mai la teoria dei motivi di Mills, mentre si riferisce in alcuni brevi passaggi a *L’immaginazione Sociologica* e a *Carattere e struttura sociale* [Habermas 1981, tr. it. 1986, 161].

(Wundt, Mead, Weber) della *Teoria dell'agire comunicativo* e, come vedremo, l'articolo di Mills può integrare e ulteriormente anticipare la concettualizzazione habermasiana del *Lebenswelt*.

Bisogna però partire, come detto, da *Economia e Società*. Secondo Max Weber,

Per “motivo” si intende una connessione di senso che appare, all'individuo medesimo che agisce oppure all'osservatore, come “fondamento” dotato di senso di un atteggiamento. Come “adeguato in base al senso” deve intendersi un atteggiamento che si sviluppa coerentemente, nel grado in cui la relazione dei suoi elementi viene da noi riconosciuta – secondo le abitudini consuete di pensare e di sentire – quale connessione di senso tipica (o, come siamo soliti dire, “corretta”) [1922, tr. it. 1974, 10].

A differenza delle motivazioni che sono soggettive e in un senso non mediato socialmente egoistiche, i motivi sono delle “ragioni” (in senso kantiano-habermasiano) pubblicamente sostenibili in quanto plausibili o meglio “adeguate in base al senso” (*Sinnhaft adäquat*). Con i motivi, quindi, secondo Max Weber, si realizza una connessione di senso (*Sinnzusammenhang*) fra ragioni private e ragioni pubbliche, la cui forza risiede nel conferire alle ragioni private carattere di incontestabilità. Wright Mills sviluppa tale intuizione e da essa produce una più ampia teoria dei motivi quali strumenti dell'agire linguistico. Essi sono da lui definiti come “vocabolari tipici aventi funzioni accertabili in situazioni sociali delimitate” [Wright Mills 1940, tr. it. 2019, 40].

L'analisi dei diversi “vocabolari di motivi” che ogni cultura e ogni epoca storica offrono ai soggetti per “spiegare” e “comprendere” il proprio comportamento sociale mette infatti in evidenza “la funzione sociale che [l'agire linguistico] assume nella coordinazione delle diverse azioni” [ivi, 38]. Secondo Wright Mills, gli individui si impegnano in un discorso sui motivi quando valutano ciò che accade come discutibile, incongruente, problematico, improprio, indesiderabile, spiazzante. Quando sono posti di fronte a una “domanda” rispetto alla liceità delle proprie azioni, possono infatti attribuire dei motivi a ciò che accade, reclamarne altri oppure non richiederne affatto. In tali situazioni, la questione principale consiste nell'individuazione di motivi accettabili, plausibili in termini culturali e contestuali all'interazione, specifici rispetto alla situazione e appropriati a classi di situazioni simili. Secondo le indicazioni di Mills, quando un soggetto spiega o

giustifica quanto ha compiuto, sta contemporaneamente accettando una serie di ragioni in grado di interpretare quella situazione o quelle circostanze specifiche, utilizzando vocabolari di motivi rispondenti a un determinato tempo storico e a una struttura sociale specifica.

Al pari di Mead, anche Wright Mills sostiene l'esternalità degli atti linguistici in quanto repertori socialmente condivisibili<sup>14</sup>. E al pari di Habermas pone in una relazione pragmatica le ragioni pubblicamente accettabili con i contesti specifici di azione sociale, ossia con la definizione della situazione. A differenza di Habermas, tuttavia, i motivi non sono onnipresenti, ma costituiscono solo una specifica manifestazione performativa del *Lebenswelt*, quella che si verifica allorché si produce uno “strappo” o una “frattura” delle aspettative legittimate<sup>15</sup>. In tali condizioni, il soggetto “deviante” è chiamato a fornire dei motivi consistenti con il proprio “modello normativo di aspettative”. Infatti, “i motivi vengono attribuiti o dichiarati come risposte a domande che interrompono atti o programmi” [ivi, 43]. Fra i motivi, o le ragioni addotte per giustificare retrospettivamente o prospettivamente un dato corso di azione e le azioni stesse corre quindi un rapporto di consequenzialità: “i motivi sono nomi attribuiti a situazioni consequenziali, e surrogati di azioni che conducono a esse” [*Ibidem*].

Si tratta perciò di un agire in parte normativo e in parte strategico, che si basa su “rappresentazioni sociali” e su “una selezione tra di esse e dei loro confini situazionali” [ivi, 44]. Infine, si tratta di un agire drammaturgico – poiché mirante alla persuasione tramite l'uso di artifici espressivi: “Quando un agente proferisce o attribuisce motivi, non sta cercando di descrivere l'azione sociale di cui ha fatto esperienza. Né sta semplicemente indicando delle “ragioni”. Sta invece influenzando gli altri – e sé stesso” [ivi, 48].

I motivi si presentano, in breve, come verbalizzazioni *post hoc* o *ex post facto* di elementi normativi presenti o presunti nell'azione sociale e non necessariamente corrispondenti agli stati di fatto. La loro realizzazione copre cioè tutti i

---

14. “Questa concezione sociologica dei motivi come fasi linguistiche relativamente stabili di situazioni delimitate è coerente con il programma di Mead [che si prefigge] di affrontare la condotta in termini sociali e [di analizzarla] dall'esterno” [Wright Mills 1940, tr. it. 2019, 45].

15. È ciò che nel precedente paragrafo abbiamo definito *forma di normatività performativa* (b3).

modelli di agire comunicativo (teleologico, normativo, drammaturgico) elencati da Habermas nella sua *Teoria*. Wright Mills propone tuttavia una concettualizzazione che disancora mondi (oggettivo, sociale, soggettivo) e pretese di validità (verità, giustizia, sincerità). Possono infatti presentarsi motivi giusti, ma non veritieri e motivi sinceri, ma non adeguati alla situazione. Ma c'è di più. Inserendo come fa Charles Wright Mills i motivi all'interno dell'*altro generalizzato* si separa la normatività dalla morale e si "situa" la normatività all'interno dell'efficacia degli atti linguistici. Coerentemente ai suoi maestri Mead e Dewey, Wright Mills concepisce la normatività dell'altro generalizzato quale attributo dell'azione sociale non morale, né strutturale, ma inferenziale: "Nella prospettiva che stiamo considerando, il motivo verbalizzato non viene usato come indicatore di qualcosa all'interno dell'individuo, ma come una base inferenziale di un vocabolario tipico dei motivi di un'azione situata" [ivi, 54].

Infine, Charles Wright Mills riconosce ai motivi lo stesso effetto stabilizzante o inerziale che Habermas riconosceva al *Lebenswelt*.

Nel successivo *Carattere e Struttura Sociale*, scritto nel 1953 insieme a Gerth, Charles Wright Mills formalizza la sua teoria, distinguendo fra auto ed etero-attribuzione dei motivi ed esplicitandone ulteriormente il carattere strumentale e culturalmente determinato. Omologamente ad Habermas, considera dichiarazioni e attribuzioni di motivi quali "intenzioni vocalizzate" (tr. it. 1969, 141), "giustificazioni accettabili di programmi di condotta presenti, futuri o passati" [ivi, 142]. Ma ancor più del francofortese sottolinea lo iato esistente fra il mondo-di-vita quale sapere pratico inespresso e il carattere puramente performativo, pragmatico, distaccato dal referente comportamentale, dei motivi: "quando una persona ammette o si attribuisce motivi, di solito non sta cercando di descrivere la propria condotta sociale, né vuol darne semplicemente ragione: accade più di frequente che si cerchi in tal modo di influenzare gli altri, di trovare nuove ragioni che medino la attuazione del proprio ruolo" [ivi, 143].

L'enfasi sulla verbalizzazione di un sapere pratico indefinito che emerge nei momenti di crisi del dato-per scontato unisce quindi le concezioni di Wright Mills e quelle di Habermas. Per entrambi gli autori, la verbalizzazione stessa è concepita quale dispositivo cui si ricorre nei momenti in cui emerge lo iato fra

mondo-di-vita e rappresentazioni soggettive<sup>16</sup>. Il dato per scontato è poi riferito non tanto alla fenomenologia, quanto al concetto meadiano di Altro generalizzato. Si tratta di un sapere concettualizzato a metà strada fra il normativo e il pratico: un dover fare, ovvero, nei termini di Mead, ciò che farebbe chiunque si trovasse al posto dell'individuo agente: "Tali vocabolari motivazionali diventano allora componenti del nostro Altro Generalizzato; essi sono interiorizzati dalla persona e operano come meccanismo di controllo sociale" [ivi, 144].

Ultima, ma non irrilevante omologia, Habermas teorizza la pluralizzazione dei mondi-di-vita, Charles Wright Mills teorizza la pluralizzazione dei vocabolari dei motivi. Entrambi riferiscono tale esito alla crescente complessità sociale, alla differenziazione dei contesti normativi, alla settorializzazione dell'esperienza.

A partire dagli anni Cinquanta, la sociologia motivazionale di Wright Mills avrebbe trovato uno sviluppo empirico importante nel campo della sociologia della devianza. I motivi sono infatti stati usati quali strumenti euristici per analizzare le ragioni addotte da quei criminali che cercano di scusare o giustificare la propria condotta, tramite una riconferma delle norme sociali, o una loro parziale sospensibilità situazionale, come spiegano in due saggi illuminanti prima Matza e Stykes e poi Scott e Lyman<sup>17</sup>.

### 5. *Riflessioni conclusive*

Per comprendere fino in fondo il rapporto fra la teoria dei motivi di Wright Mills e la concettualizzazione del *Lebenswelt* di Habermas, è infine necessario comprendere quali siano le fonti dei "motivi". Su questo punto, purtroppo, il saggio di Wright Mills, resta piuttosto vago. A volte ne dà una definizione valoriale, altre più estesamente culturale; infine, individua anche in alcuni paradigmi delle scienze sociali (marxismo, teoria psicanalitica) la fonte dei vocabolari dei *motivi* usati dai soggetti per spiegare il proprio comportamento. In una lente di

---

16. Ciò che per altri termini Durkheim concepisce come *homo duplex*.

17. Una traduzione dei relativi contributi si trova nell'antologia di scritti di Wright Mills et al., a cura di Rinaldi e Romania 2018.



*Lebenswelt*, i motivi dipendono allora, ancora una volta, da un sapere implicito plurale e scarsamente definito.

Ma il confronto fra i due autori aveva, nelle nostre intenzioni, soprattutto lo scopo di dimostrare come non sia possibile eludere la componente normativa nei processi di comprensione esplicativa (*Erklärendes Verstehen*<sup>18</sup>) dell'azione sociale. Se è vero infatti che gli unici motivi *adducibili* a giustificazione di un corso di azione sono quelli *plausibili* secondo la conoscenza pratica e data-per-scontata del mondo-di-vita, allora l'espressione stessa di un motivo implica, o suggerisce quantomeno, un orientamento normativo dell'azione. Con ciò diamo implicitamente ragione a Joas e Knöbl [2006] quando leggono nella teoria dell'azione sociale di Max Weber, una variazione sul tema della centralità della razionalità rispetto al valore).

Accostare l'opera di Habermas al saggio di Wright Mills permette poi di definire alcune tracce per una possibile ricerca futura:

ridiscutere la distinzione idealtipica fra agire comunicativo e agire strategico;

rivalutare (in entrambi gli autori) l'effetto della disparità di potere nei processi di definizione della situazione;

ripensare, come fece già Mead, i punti di contatto fra pragmatismo e idealismo a partire dalla definizione – *a priori* o *a posteriori* – dei cosiddetti universali;

in un'ottica di teoria critica, *fenomenologizzare* Mead e intuire il carattere normativo (da altro generalizzato) dei *mondi-di-vita*;

mettere infine a confronto i modelli idealtipici neoweberiani di azione sociale con i modelli interazionisti di definizione della situazione.

---

18. Max Weber distingue in *Economia e Società* e nei suoi scritti metodologici fra una comprensione *attuale*, diretta, non mediata e una comprensione *esplicativa*, che si fonda per l'appunto sulla comprensione dei *motivi* individuali. Il tema dei motivi è quindi centrale per inquadrare la proposta epistemologica di Weber.

*Riferimenti bibliografici*

CORCHIA, L.,

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

DURKHEIM, É.,

1912, *Forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano, 1971.

1924, *Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1969.

1893, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1962.

GERTH, H., WRIGHT MILLS, C.,

1946, *Max Weber. Da Heidelberg al Midwest*, FrancoAngeli, Milano, 1991.

1953, *Carattere e struttura sociale*, UTET, Torino, 1969.

GOFFMAN, E.,

1959, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna, 1966.

HABERMAS, J.,

1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.

1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano, 1996.

2012, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

HINKLE, G. J.,

1992, *Habermas, Mead, and Rationality*, in "Symbolic Interaction", 15(3), pp. 315-332.

HUEBNER, D. R.,

2014, *Becoming Mead: the Social Process of Academic Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago.

JOAS, H., KNÖBL, W.,

2006, *Sozialtheorie: Zwanzig einführende Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

MEAD, G. H.,

1934, *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze, 1966.

RAWLS, A.,

2004, *Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

ROMANIA, V.,

2016, *William Isaac Thomas: profilo intellettuale di un classico della storia del pensiero sociologico*, in "Sociologia", 49(1), pp. 27-34.

SANTAMBROGIO, A.,

2019, *Introduzione alla Sociologia*, Laterza, Roma-Bari.

WEBER, M.,

1922, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1974.

WITTGENSTEIN, L.,

1960, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967.

WRIGHT MILLS, C.,

1940, *Azioni situate e vocabolari di motivi*, in C. Wright Mills, M. B. Scott, S. M. Lyman, D. Matza e G. Sykes, *Motivi, account e neutralizzazioni*, a cura di C. Rinaldi e V. Romania, PM Edizioni, Varazze, 2019, pp. 39-64.

1951, *Colletti bianchi. La classe media americana*, Einaudi, Torino, 1966.

1959, *L'immaginazione sociologica*, il Saggiatore, Milano, 1962.