

*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 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 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.

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 (print) 1824-4750 - ISSN (online) 2724-0991
Copyright © 2020 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

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

MONOGRAFIA

Forme e spazi della Teoria critica

A cura di Luca Corchia, Walter Privitera e Ambrogio Santambrogio



Sezione quarta
DIALOGHI SULLO SPIRITO DEL TEMPO



LIDIA LO SCHIAVO

Il dibattito tra Foucault e Habermas. Illuminismo, critica, modernità

Introduzione

Nella cornice della teoria critica contemporanea, a partire dai suoi reindirizzamenti verso un orizzonte pragmatico, lungo la traiettoria di una possibile riscrittura del problema normativo della validità della critica nel suo rapporto costitutivo con la conoscenza, i contributi di Habermas e di Foucault occupano un posto centrale. Non solo in ordine alla diversa postura critica dei due autori in relazione al problema del potere, ma anche sotto il profilo ricostruttivo degli spostamenti epistemici del discorso critico contemporaneo. Validità, normatività e contingenza della critica, capacità di “negazione” dell’esistente e di contestazione della semantica istituzionale e del potere da una parte, quindi creatività, slancio utopico e immaginario dall’altra, articolano una sorta di campo di forze, attraversato da tali vettori [Rebughini 2011; Santambrogio 2018]. Come ci ricorda in particolare la Rebughini, possiamo pensare a una sorta di polarità: dalla sintesi habermasiana della teoria dell’agire comunicativo, che recupera una postura (quasi-)trascendentale nella intersoggettività del dialogo, alla foucaultiana “ontologia del presente”, intesa come possibilità di comprendere come sia “possibile essere qualcosa di diverso, cambiare i dati del problema, sollecitando cambiamenti radicali” entro gli stessi dispositivi di potere [Foucault 1984d, tr. it. 1998, 14].

Nell’ambito di questa “costellazione” attraversata da tale polarità, il dibattito Foucault-Habermas, costituisce uno snodo significativo. Intendiamo rintracciare

la trama di questo dibattito ricostruendone in particolare alcuni passaggi. A partire da un inquadramento cronologico degli incontri al *Collège de France* e delle conferenze che Habermas vi tenne (su invito di Paul Veyne), quindi anche delle lezioni che nei primi anni Ottanta, immediatamente precedenti la sua morte, vi tenne Foucault. Le conferenze tenute al Collège de France nel marzo del 1983 sul tema della “modernità”¹, e poi il saggio commemorativo per Foucault dal titolo “Una freccia scagliata al cuore del presente”, in cui Habermas si confronta, come si chiarirà, con un “insolito Foucault” diversamente kantiano, per così dire, nel proporre un’interpretazione dell’*Aufklärung* [Marramao 1984], hanno definito le principali coordinate della discussione, anche nella letteratura secondaria [Allen 2009; Hansen 2005; King 2009; McCarthy 1990].

Nelle pagine che seguiranno daremo spazio alla rilettura foucaultiana del concetto di critica formulato nei termini della “ontologia dell’attualità”, attraverso la sua rilettura di Kant ne *Illuminismo e critica*. Questa rilettura apre al “terzo tempo” etico-estetico della filosofia foucaultiana [Dreyfus, Rabinaw 1982, tr. it. 2010]. Entro questa stessa cornice argomentativa si metterà a tema, a partire dalla figura della *parresia*, la riflessione in ordine al rapporto tra critica e argomentazione dialogica in Foucault, nell’ottica di un possibile ravvicinamento sotto questo aspetto tra i due autori lungo la traiettoria habermasiana, nei termini in cui sembra aver preso in parte forma [cfr. Bernini 2008; Hansen 2005; King 2009; Sorrentino 2008].

1. *Illuminismo e critica. Il dibattito Foucault-Habermas: ouverture*

Come si argomenterà di qui in avanti, nei saggi su Critica e Illuminismo, Foucault si impegna in una “adesione qualificata” [Passerin d’Entrèves 1997, 205] ai motivi filosofici dell’Illuminismo, nei termini in cui egli li rilegge in

1. Già nel nell’ottobre-novembre 1981 durante il soggiorno a Berkeley viene proposto a Foucault un seminario Foucault-Habermas, in prospettiva inteso come seminario permanente; Habermas proponeva allora il tema della modernità, ed è lungo questa scelta tematica che si snoda il dibattito Habermas Foucault. In questo contesto, argomenta Pandolfi, la critica habermasiana a Foucault contribuisce ad orientarne la ricezione in Germania e negli Stati Uniti [1998, 36].

Kant; in “un altro Kant” [Marramao 1984, 223], per così dire, ovvero non il Kant dell’“analitica della verità” ma della “ontologia dell’attualità”. È pur sempre il Kant dell’analitica della finitudine, ovvero il pensatore che alle soglie del Moderno ha scoperto come l’uomo sia al tempo stesso “soggetto e oggetto del suo proprio conoscere” [Dreyfus, Rabinaw 1982, tr. it. 2010, 75] ma ora, nel suo interrogarsi sull’Illuminismo, vi individua la specificità del moderno in quanto atteggiamento filosofico, che così si costituisce nell’aprirsi cioè al rischio della scelta e della contingenza, all’insegna del *sapere aude*.

Esiste, argomenta Foucault, nella filosofia moderna e contemporanea,

un altro tipo di problema, un altro modo dell’interrogazione critica: quello che vediamo nascere proprio con la questione dell’Aufklärung [...]. Quest’altra analisi critica si domanda: “Che cos’è la nostra attualità? Qual è il campo attuale delle esperienze possibili?”. Non si tratta di un’analitica della verità, ma di quella che potrebbe essere definita un’ontologia del presente, un’ontologia di noi stessi, e mi sembra che la scelta filosofica con cui oggi, dobbiamo confrontarci sia la seguente: optare per una filosofia critica che si presenterà come una filosofia analitica della verità in generale, oppure optare per un pensiero critico che avrà la forma dell’ontologia di noi stessi, di un’ontologia dell’attualità: è questa la forma di filosofia che da Hegel alla Scuola di Francoforte, passando per Nietzsche e Max Weber², ha fondato una forma di riflessione all’interno della quale ho cercato di lavorare [1984b, tr. it. 1998, 261].

Ha colto chiaramente quest’attitudine critica nei termini dell’ontologia dell’attualità Habermas quando ha riconosciuto in Foucault il filosofo che tra i contemporanei spicca per aver “saputo sollecitare nel modo più efficace lo spirito di un’epoca” [1985, tr. it. 1987, 241]. Nella sua riflessione sull’Illuminismo e la critica, nel ridefinire il rapporto con Kant, Foucault avrebbe ora, secondo Habermas, ricollocato il suo pensiero “agli inizi del Moderno”, recuperandolo “a quel circuito del discorso del Moderno che egli pure voleva infrangere” [ivi, 242].

Di segno radicalmente diverso le argomentazioni di Habermas che precedono questa “apertura” di Foucault al discorso della modernità (il tema per il quale era

2. L’auto-collocazione di Foucault lungo questa linea interpretativa di lungo periodo (da Nietzsche ad Hegel a Weber fino ad Adorno) in ordine alle dimensioni della razionalità e del potere nella modernità, rimette a tema il problematico rapporto tra potere e conoscenza. [cfr. Chignola 2014; Dreyfus, Rabinaw 2010].

stata proposta da Paul Veyne una serie di incontri da tenersi al Collège de France tra i due autori, e che avrebbe offerto poi il “registro” tematico con cui Habermas avrebbe a sua volta articolato la critica a Foucault), argomentazioni pronunciate qualche anno prima della sua morte, avvenuta nel 1984. È in questa cornice che si definiscono i termini della critica habermasiana ai filosofi “postmoderni” tra i quali Foucault occupa un posto di tutto rilievo. Ne *Il discorso filosofico della modernità* [1985, tr. it. 1987], la critica di Habermas si incentra sullo “smascheramento critico-razionale delle scienze umane” e le “aporie della teoria del potere” di Foucault, e viene pronunciata nei termini di una triplice accusa di “presentismo, relativismo, criptonormativismo” volta all’indirizzo della filosofia foucaultiana.

Questa critica “inaugurale” si configura dunque come la più influente nell’ambito del dibattito critico su Foucault. Una parte consistente di questo dibattito si incentra sull’analitica storico-genealogica foucaultiana. Il presentismo della genealogia (per il genealogista “non si danno essenze fisse, leggi soggiacenti, finalità metafisiche” nella ricerca storico-filosofica [Dreyfus, Rabinaw 1982, tr. it. 2010, 162], così in particolare Dreyfus e Rabinaw nel rintracciare le origini nietzschiane della genealogia foucaultiana) sembra neutralizzare le potenzialità dello sguardo critico entro gli angusti limiti dell’universo di discorso pronunciato “qui ed ora” nell’ambito dei dispositivi di sapere-potere. La gerarchizzazione del sapere prodotta dall’intima connessione della dimensione epistemica e del potere (nell’analitica del potere di Foucault, potere e sapere si implicano reciprocamente; in questo senso, “non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere” [1975, tr. it. 1976, 31]), sembra generare esiti contingenti e casuali, ovvero “relativistici” della critica, in ordine al contrapporsi di discorsi e contro-discorsi. Quanto al criptonormativismo, argomentava Habermas [1985, tr. it. 1987], è ancora lo sguardo genealogico a produrre il paradossale effetto di un orientamento normativo dissimulato dalla – apparente – messa tra parentesi delle pretese normative in ordine alla fenomenologia del sociale. Per gli interpreti foucaultiani, è possibile tener ferma la dimensione della contingenza della critica senza disperderne le potenzialità di “negazione” poiché anzi la critica non può che essere “genealogica” ovvero contestuale, locale, situata, “trasgressiva” e “ricettiva” rispetto al “reale” (la linea nietzschiana di

Foucault), piuttosto che “trascendente” e “riflessiva” nei termini della teoria dell’agire comunicativo habermasiana [cfr. Bazzicalupo 2000; Hansen 2005; King 2009; McCarthy 1990]. Ad una diversa concezione della critica, cioè corrisponde nei due autori un diverso orientamento normativo, del quale si legge, ora il carattere “riduttivo” delle potenzialità critiche, ora, al contrario, il senso dell’imprescindibilità della dimensione normativa nel valutare riflessivamente le pretese di validità delle argomentazioni nei contesti di interazione intersoggettiva [Hansen 2005].

E tuttavia, come argomenta in particolare Bernstein, le accuse di presentismo, relativismo, criptonormativismo sembrano aver colto un punto nevralgico del dibattito su Foucault. Se infatti per Foucault non esiste il luogo del “Gran Rifiuto rivoluzionario”, mentre la diuturna correlazione di potere e resistenze nelle reti produttive di potere-sapere, colta attraverso l’analitica interpretativa archeologico-genealogica, fa emergere la mutevole costellazione dei “pericoli” cui siamo assoggettati (non tutto è male, ma tutto è pericoloso argomentava Foucault) [1977-87, tr. it. 2005, 1978-79, tr. it. 2005; cfr. Dreyfus, Rabinaw 1982, tr. it. 2010], pure permane l’interrogativo di fondo sulle ragioni del rifiuto da parte di Foucault di articolare la dimensione normativa, sul non voler dar conto cioè delle ragioni per le quali sia preferibile la lotta alla sottomissione, la resistenza al potere e di come quindi sia concretamente articolabile l’“impazienza della libertà” [Bernstein 1988, tr. it. 1994, 131-153].

2. Teoria critica e teoria della società in Foucault e Habermas

Un confronto indiretto tra Foucault e Habermas è stato proposto da Axel Honneth nell’ambito di una più ampia operazione di “chiarificazione storico-teorica dei problemi fondamentali della Teoria critica della società”, con l’obiettivo di riaprire il dibattito sulla teoria critica francofortese e superarne le “aporie”. La “complementarietà” dell’opera di Foucault rispetto a quella habermasiana, è un effetto emergente dai termini in cui il confronto viene allestito. Il punto di forza di questo ragionamento, che qui sintetizziamo drasticamente, mette in luce come la “riscoperta del sociale” – sia pure parziale, ovvero incompiuta (e ciò ne costituisce in entrambi i casi il limite intravisto da Honneth) – nell’analisi della teoria critica si debba a Foucault

ed Habermas, dal momento che la critica adorniana-horkheimeriana sembrava aver rinunciato alla possibilità teorica di verificare se ed in quale misura i gruppi sociali partecipassero “autonomamente all’integrazione della società”. “Basandosi infatti sul predominio di un’unilaterale filosofia della storia [adorniana], [questa] non ha potuto dare spazio all’analisi dell’agire sociale” [1985, tr. it. 2002, 161].

Si tratta tuttavia di un recupero parziale dal momento che, per quanto riguarda Foucault, Honneth vi legge una dissoluzione sistemica della Dialettica dell’illuminismo. Non un abbandono della tematica adorniana della critica del dominio, quanto piuttosto una sua riarticolazione in termini di razionalità strategica. Questa configurazione del potere come dominio in Foucault (che Honneth riconosce in particolare nell’analitica foucaultiana del *Panopticon* e della società disciplinare)³, a quella iniziale apertura costituita dalla sua stessa originaria concettualizzazione del potere come conflitto ed azione strategica (il riferimento è alla “microfisica del potere”, elaborata nei primi anni ’70).

Per quanto riguarda invece il contributo di Habermas, il punto saliente della questione sta nella circostanza per cui Habermas non trova più nelle “società contemporanee del tardo capitalismo [...] le tracce di una dialettica [morale] dell’“antagonismo di classe”, ma guarda alla “riproduzione binaria della società in sfere d’azione razionali rispetto allo scopo (orientamento rivolto al successo) e comunicative (orientamento dell’agire rivolto all’intesa). La teoria critica della società diventa allora una critica “dei sistemi di azione organizzati razionalmente”, invece che una teoria finalizzata “ad ampliare il sapere sulle forme specifiche del dominio di classe” [ivi, 358], posto che la lotta di classe si configura come “forma distorta dell’intesa” [ivi, 356]. Il percorso concettuale intrapreso da Honneth dunque prende le mosse dalla riconsiderazione critica di quella “filosofia della storia negativa” della teorica francofortese – adorniana in particolare – che ha riconosciuto “nell’agire sociale nel suo complesso solo un semplice prolungamento del dominio umano della natura” [ivi, 31] e dalle risposte parziali che Habermas e Foucault vi avevano dato.

3. Occorre tuttavia considerare l’analitica foucaultiana del potere nei suoi diversi sviluppi. La nascita della biopolitica e del *medium* del mercato capitalistico, ovvero delle “arti” di governo liberale disegnano una diversa mappatura dei dispositivi di potere-sapere mentre la dimensione del potere come dominio è solo una delle possibilità del configurarsi delle relazioni di potere, si potrebbe dire, ma non le identifica [cfr. Foucault 1977-78, tr. it. 2005, 1978-79, tr. it. 2005].

3. Aufklärung kantiana e ontologia del presente foucaultiana

Rivolgendoci direttamente ai testi di Foucault, proviamo a ricostruire la rete di concetti che articola il modo di intendere la critica, a partire dai termini in cui ne disegna i tratti. Ed è appunto Foucault a guidarci costituendo il nesso tra *Illuminismo e critica*, a partire dai testi kantiani. È in parte un Foucault già “posteriore”⁴ all’interlocuzione con Habermas nei primi anni Ottanta, nei termini che abbiamo descritto. I testi a cui rivolgiamo la nostra attenzione intercettano gli ultimi anni della riflessione di Foucault in ordine ai vettori costitutivi del suo pensiero, sapere, potere, soggetto, aperti ora ad una riconsiderazione che amplia e re-inscrive questi stessi vettori epistemici entro la cornice tematica e cognitiva costituita dai concetti di governamentalità, critica, estetica-etica dell’esistenza, *parresia*. Cercheremo di vedere come questi elementi siano connessi tra loro sul piano concettuale, riannodando i fili della riflessione di Foucault su *Illuminismo e critica*.

La risposta di Kant al quesito cosa sia l’Illuminismo, e cioè il riferimento all’uscita dell’uomo da uno stato di minorità da imputare a se stesso, offre al filosofo la possibilità di rispondere ad una domanda sul presente, di porre la filosofia sul piano di una “superficie d’emergenza della propria attualità discorsiva. [...]. La pratica filosofica, o piuttosto il filosofo, non può evitare di porre la questione della sua appartenenza a questo presente” [Foucault 1982-83, tr. it. 2008, 22]. In altre parole la riflessione di Foucault su Kant e la sua risposta all’interrogativo filosofico sul presente, gli permette di riformulare il tema della modernità. La filosofia come discorso sulla modernità, si articola ora non più in termini di polarità, longitudinali rispetto a ciò che la precede (il premoderno) o che le è succeduto (il post-moderno), ma in un rapporto sagittale, “verticale” precisa Foucault con la propria attualità [Cfr. Marramao 1984].

Se Kant “ha fondato e impostato la tradizione della filosofia critica che pone la questione delle condizioni che rendono possibile una conoscenza vera [...] nei termini della filosofia moderna, [la quale] dopo il XIX secolo si è presentata e si è sviluppata come analitica della verità”, la seconda tradizione critica a cui Kant darebbe vita “non si pone il problema delle condizioni che rendono possibile una

4. Si veda *supra* la nota 1.

conoscenza vera” [Foucault 1982-83, tr. it. 2009, 30], quanto piuttosto il problema dell’attualità, del senso del proprio tempo. Non ha senso, argomenta Foucault, parlare della modernità come di un’epoca. Proprio pensando al testo di Kant, è possibile considerare la modernità come un “atteggiamento invece che come un periodo della storia; un modo di relazione con l’attualità” [1984a, tr. it. 1998, 223].

Il tema della prima critica kantiana che designa i limiti della conoscenza viene dunque ri-declinato nei termini dell’ontologia dell’attualità. Oltrepassare i limiti legittimi della ragione comporta il rischio di ricadere in quella condizione di minorità dalla quale i Lumi permettono di uscire. In questo senso, il lavoro della critica ed il processo dell’*Aufklärung* si completano e si richiamano a vicenda [1982-83, tr. it. 2009, 38]. In altri termini, “uscire dalla minorità ed esercitare l’attività critica sono [...] due operazioni collegate” [ivi, 39]. È in questo senso che negli scritti kantiani Foucault nota un “sistema di echi tra la Critica [il Kant “gnoseocritico”] e l’analisi dell’attualità dell’*Aufklärung*” [ibidem]. La critica può dunque essere intesa come “una sorta di libro di bordo della ragione divenuta maggiorenne nella *Aufklärung* [...] e inversamente, la *Aufklärung* è l’età della Critica” [1984a, tr. it. 1998, 222].

Il tema dei limiti e delle potenzialità della conoscenza “critica” e della modernità come “atteggiamento”, torna ancora nell’analisi di Foucault quando lo ricostruisce teoricamente quale modo di relazione con l’attualità, intendendolo come un “*ethos* filosofico”, consistente nella “critica”. L’ontologia della critica “di ciò che diciamo, pensiamo e facciamo” si configura allora come un lavoro “di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi” [ivi, 229].

La “contingenza” della critica intesa come ontologia dell’attualità e delle forme di soggettivazione e di sapere-potere governamentali, non ne limita la “posta in gioco” in termini di sfida al potere⁵. Il limite diviene piuttosto condizione stessa di possibilità della critica. In questo senso afferma Foucault

5. Il lavoro di scavo genealogico nella storia politica e culturale europea condotto da Foucault, vede emergere la critica della matrice pastorale del potere, mentre la modernità politica costituisce lo scenario in cui il carattere “produttivo” del potere, l’economia politica e “disciplinare” dei corpi (*omnes et singulatim*, su individui e popolazioni) dà forma al biopotere ed alla governamentalità liberale [1977-78, tr. it. 2005, 1978-79, tr. it. 2005].

non bisogna considerare l'ontologia critica di noi stessi come una teoria o una dottrina, e nemmeno come un corpo permanente di sapere che si accumula, bisogna concepirlo come un atteggiamento, un *ἔθος*, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile [ivi, 231].

Foucault allestisce dunque una triangolazione tra etica, critica, "ontologia storica di noi stessi", una triangolazione concettuale che testimonia il passaggio dalla parte dell'etica dei vettori analitici "sapere, potere, soggetto" nel "terzo tempo" della sua riflessione [Bernini 2008; Sorrentino 2008].

I corsi al Collège de France sul "governo di sé, il governo degli altri" illustrano questa disposizione problematizzante della modernità, del suo discorso filosofico "costitutivamente" critico nel senso kantiano evidenziato da Foucault, in grado cioè di produrre una critica "sagittale" dei dispositivi di potere governamentali che innestano la razionalità politica liberale di mercato nella cornice epistemica ed empirica della biopolitica, attraverso le tecnologie di governo nella loro duplice presa individualizzante e totalizzante [Foucault 1975-76, tr. it. 2010, 1984a, tr. it. 1998, 1984b tr. it. 1998, 1977-87, tr. it. 2005, 1978-79, tr. it. 2005, 1981-82, tr. it. 2016. 1982-83, tr. it. 2008].

In questo senso la critica viene esercitata

come indagine storica attraverso gli eventi che ci hanno condotto a costituirci e a riconoscerci come soggetti di ciò che facciamo, pensiamo e diciamo. In questo senso la critica non è trascendentale e non si propone di rendere possibile una metafisica: è *genealogica* nella sua finalità e *archeologica* nel suo metodo [Foucault 1984a, tr. it. 1998, 228; *corsivi miei*].

Per Foucault si tratta dunque di cogliere la critica nelle coordinate pragmatiche della contingenza, di aprire ed attraversare "varchi" per introdurre trasformazioni, per sperimentare "la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo, pensiamo" [*Ibidem*], riconoscendo dunque "l'*ἔθος* filosofico proprio dell'ontologia critica di noi stessi come una prova storico-pratica dei limiti che possiamo superare e quindi come un lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi" [ivi, 229].

4. *Parresia, critica, cura di sé, argomentazione: il terzo tempo della filosofia foucaultiana*

La ri-centratura della cornice analitica foucaultiana, dalla genealogia dei sistemi, dei dispositivi di potere-sapere, alla problematizzazione del soggetto ed alla “estetica dell’“esistenza”, passa anche attraverso la ricostruzione del contesto e dei riferimenti molteplici della nozione di *parresia*. Una “nozione ragno” dalla semantica complessa, presente in diversi contesti nella cultura antica e tardo-antica, attraverso i quali Foucault ne conduce l’esplorazione, rintracciandone l’uso in diversi testi classici, da Platone ad Euripide, da Isocrate, Demostene a Polibio, e ancora all’interno dei testi della spiritualità cristiana. La nozione di *parresia* emerge nell’esplorazione del concetto di “cura di sé che aveva già impegnato il filosofo nei corsi al Collège de France su “L’ermeneutica del soggetto” [Foucault 1981-82, tr. it. 2016]. Problematizzazione del soggetto e riformulazione del rapporto tra il soggetto e verità, vedono Foucault scoprire il carattere etopoietico che nell’antichità si riconosceva al sapere e a certe forme di sapere in particolare. Attraverso la figura concettuale della *parresia*, Foucault riannoda i fili di quella rielaborazione analitica che gli era valsa l’individuazione del nesso tra Illuminismo e critica, ovvero di un certo modo di intendere la conoscenza. Il rapporto tra soggetto e verità ed il “parlar franco” parresiastico, la conoscenza nel rapporto di sé con sé e con gli altri⁶ che si pone sul piano pragmatico e non puramente epistemico, permettono una costruzione “esemplare”, “stilistica” della propria soggettività – l’estetica dell’esistenza – che da fulcro della governamentalità del potere pastorale e biopolitico, diviene grimaldello di pratiche di de-soggettivazione possibili. La rivoluzione sarà etica, affermava Foucault, la “politica dei governati” articola nuove

6. In particolare, la cura di sé nell’antichità si ispira alla nozione di *epimeleia heautou*, cura di sé (*cura sui* per i Romani) e “designa [...] proprio l’insieme delle trasformazioni di sé che rappresentano la condizione necessaria perché si possa avere accesso alla verità” [Foucault 1981-82, tr. it. 2016, 19]. La problematizzazione della sessualità in ordine alle tecniche del sé dopo la pubblicazione della *Volontà di sapere* (in cui si analizza la tecnica della confessione come forma di “direzione delle coscienze” e in quanto tale manifestazione del potere pastorale), viene ripresa da Foucault all’inizio degli anni ’80 ma in una cornice temporale di riferimento delle proprie ricerche significativamente mutata; non più la modernità dell’Occidente dal XVI al XIX secolo ma l’Antichità greco-romana, con l’obiettivo di “fare una storia del soggetto” [Gros 2016, 456].

forme di immaginazione politica, di resistenza, manifestando “l’impazienza della libertà” [cfr. Bernini 2008; Chignola 2014; Dreyfus, Rabinaw 1982, tr. it. 2010].

A partire da un certo modo di intendere la modernità dei Lumi, Foucault riattiva dunque il discorso filosofico della modernità come pratica etico-critica, ontologia di noi stessi, riconfigurazione del rapporto potere-sapere e pratiche di ri-soggettivazione [1975-76, tr. it. 2010, 1982-83, tr. it. 2008, 1984a, tr. it. 1998, 1984b, tr. it. 1998]. In questo senso dunque, la *parresia* è “il nome della critica” [Bernini 2008, 216].

Questo lavoro di scavo, genealogico e archeologico insieme, vede Foucault collocare la nozione di *parresia* al crocevia tra cura di sé, conoscenza di sé, arte ed esercizio di se stessi, rapporto con l’altro, “costruzione del rapporto con se stessi” [1982-83, tr. it. 2008, 51]. Così nel corso delle lezioni al Collège de France sul tema “il governo di sé, il governo degli altri”, Foucault spiega come “ponendo la questione del governo di sé e degli altri”, sia possibile “vedere come il dire il vero – e cioè l’obbligo e la possibilità di dire la verità nelle procedure di governo – possa mettere in evidenza i modi in cui l’individuo si costituisce come soggetto per sé e per gli altri” [ivi, 49].

Un testo in cui la nozione di *parresia* viene riscoperta in questa sua articolazione etico-politica è il *Trattato delle passioni* di Galeno, in cui emerge come la “cura di sé” venga esercitata “con fatica e in maniera continua lungo tutto l’arco dell’esistenza”, e non può fare a meno “del giudizio degli altri [...]. Bisogna sicuramente rivolgersi all’aiuto di qualcuno per formarsi un’opinione su se stessi, per impostare un rapporto adeguato con se stessi” [Foucault 1982-83, tr. it. 2008, 51].

In particolare, nella lezione del 12 gennaio 1983, Foucault (a partire da uno dei testi che esamina – le *Vite parallele di Plutarco* in cui figurano il tiranno Dioniso, Dione, fratello minore di Aristomache, Platone –) mostra l’entrata in gioco della *parresia*, la pratica del “dir il vero”, del “parlar franco” davanti al potere, assumendo il rischio della verità. Dire la verità significa aprire per colui che la dice un certo spazio di rischio, una possibilità di minaccia e di pericolo, dove l’esistenza stessa del locutore verrà messa in gioco: ed è proprio in questo che consiste la *parresia*. “I *parresiasti* sono coloro che accettano, al limite, di morire per aver detto il vero” [ivi, 63].

La *parresia* viene delineata dunque come figura centrale della “intransitività della libertà”, figura delle pratiche di resistenza ovvero di soggettivazione politica nell’ellisse che definisce il rapporto di co-implicazione tra governante e governato. Il filosofo stesso è parresiasta nell’esercizio dell’ontologia critica del presente; è l’intellettuale specifico, il quale “non dice quello che si deve fare”, e che, rinunciando al ruolo di “legislatore”, contribuisce ad individuare e ad articolare pratiche critiche di de-soggettivazione, dalle quali ci si aspettano dunque effetti etopoietici. L’agire parresiastico sfida la completezza delle formazioni discorsive, dei dispositivi di sapere-potere. È parte di quelle tecniche di costituzione del soggetto, dello snodo costitutivo del rapporto di sé con sé, e di sé con gli altri; decisive in termini di apertura di spazi di libertà, posto che “non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé” [Foucault 1981-82, tr. it. 2016, 222].

Si apre inoltre qui un possibile spazio di interlocuzione con la filosofia habermasiana. Posto che, argomentava Foucault, “quello che fa Habermas mi interessa molto, so che lui non è per niente d’accordo con quello che dico – io sono un po’ più d’accordo con quello che dice lui” [1984c, tr. it. 1998, 291], è possibile pensare come le pratiche di sé, la cura e la conoscenza di sé, l’atteggiamento critico intesi come forme di resistenza all’interno dei giochi di potere, costituiscano in qualche modo la risposta di Foucault al “problema importante” della comunicazione. L’argomentazione come pratica critica entra nella cornice analitica di Foucault in ordine alla nozione di potere. Il potere rimanda a giochi strategici, la cui trama è relazionale e la libertà vi è coessenziale. In questo senso, le dissimmetrie nelle relazioni di potere non sono emendabili, ed i giochi di veridizione ne sono parte. Elementi di consensualità e di non consensualità coesistono entro questa trama. Alla luce di ciò allora,

credo che non possa esistere una società senza relazioni di potere, se queste vengono intese come strategie attraverso cui gli individui cercano di condurre e di determinare la condotta degli altri. Il problema non è, dunque, di cercare di dissolverle nell’utopia di una comunicazione perfettamente trasparente, ma di darsi delle regole di diritto, delle tecniche di gestione e anche una morale, un *ἔθος* la pratica di sé, che consentano, in questi giochi di potere, di giocare con il minimo possibile di dominio [*Ibidem*].

In questi termini, come sostengono in particolare Bernini e Sorrentino, è possibile pensare che “le ultime riflessioni di Foucault sul concetto greco di *parrhesia*”, siano state “come una risposta del filosofo francese alla teoria habermasiana dell’etica del discorso” [Bernini 2008, 192], declinata tuttavia in termini problematici. “Non si tratta cioè per Foucault di fondare la critica su un paradigma di comunicazione svincolata dal potere, ma di pensare la comunicazione come una possibile strategia di critica e di lotta, che può essere privilegiata, ma non utopicamente sostituita alle altre strategie” [Sorrentino 2008, 260].

5. Foucault e Habermas. Contingenza e normatività della critica

La “pragmatica anarchica” del terzo tempo dell’analitica interpretativa di Foucault, attraverso il riferimento all’articolazione etico-estetica della critica, permette di seguire due fondamentali traiettorie di riflessione sul piano del dibattito filosofico contemporaneo. I temi messi in campo nella sua articolazione etico-politica del concetto di critica (svilupata nell’ambito del dibattito con Habermas sul concetto di modernità), sono riconducibili alla congiuntura filosofica “post-moderna”. Si tratta cioè di quella congiuntura filosofica che, dopo la svolta linguistica e le “scosse di assestamento” che ne sono seguite [Ferrara 2008, 2016], è chiamata costantemente a confrontarsi con i temi della differenza, del pluralismo, ovvero a ragionare in termini post-fondazionali. La declinazione contingente e situata della critica emerge nella congiuntura filosofica post-fondazionale, attraverso il pensiero decostruzionista ma anche in forza degli orientamenti del pragmatismo americano e francese (articolato questo tra la critica epistemica in senso forte di Bourdieu e la sociologia pragmatica della critica, centrata sulle capacità critiche e le pratiche di denuncia degli attori sociali nella dimensione della vita quotidiana di Boltanski e Thevenot)⁷. La dimensione normativa della meta-critica sembra lasciare spazio alla logica della contingenza che è anche manifestazione della “consapevolezza infelice”, della “impossibilità di una completa emancipazione” [Rebughini 2011, 492]. La performatività delle pratiche critiche

7. Si vedano Bourdieu [1972], Boltanski, Thevenot [1991].

piuttosto che la normatività sembra aver spostato l'equilibrio del campo di forze epistemico e fenomenologico della critica nel confronto tra normatività e contingenza, rideclinando in senso "post-moderno" la dimensione marxiana della *praxis*.

La possibilità di articolare una possibile "generalizzazione" delle pratiche critiche situate, immaginando una loro "risalita in generalità" nei termini di un "universalismo esemplare" che si espande per "imitazione metonimica", al netto dei rischi di auto-referenzialità, sembra aver intercettato una parte importante del dibattito contemporaneo sul rapporto tra contingenza e validità, concezioni forti e concezioni deboli della critica sociale [Bazzicalupo 2000; Bernini 2008; Ferrara 2008; Rebughini 2011].

Questo modo di intendere la congiuntura filosofica attuale in cui emerge la figura dell'universalismo situato e contingente, "esemplare" sembra poter ricondurre almeno in parte l'estetica dell'esistenza foucaultiana alla dimensione della intersoggettività e del riconoscimento, e, in riferimento al "parlar vero liberamente" della *parresia*, alla dimensione argomentativa-comunicativa. In questo senso, il gesto esemplare del parresiasta, del "soggetto" che si costituisce attraverso la cura di sé, intesa come *ethos* critico, apre ad una riconcettualizzazione della soggettività, storicizzandola. Le "tecniche del sé" entro i dispositivi di sapere potere, osservati quindi in una prospettiva situata, contingente, etica, interrogano ciascun "governato" non in ordine ad una identità intesa come profondità psicologica da conseguire ma come esteriorità etica da conquistare" [Gros 2008, 295].

Così, nella logica dell'argomentazione intesa in senso foucaultiano come pratica puntuale di lotta in specifici contesti-dispositivi di sapere-potere locale, ad esprimersi è una ragione inventiva, non epistemica, la "verità-evento" piuttosto che la verità "dimostrazione" [Galzaniga 2008]. La dimensione della intersoggettività, della comunicazione, della presenza nella sfera pubblica, ma anche del "comune" e dell'impolitico [Esposito 2007; Revel 2008] viene recuperata in riferimento alla dimensione etico-estetica, in cui la "passività", l'auto-referenzialità dell'atteggiamento estetico, si apre alla eticità, all'ottica della pratica del sé e dell'agire. In questa cornice l'"universalismo esemplare orientato" [Ferrara 2008], il *sensus communis* del giudizio riflettente kantiano, aprono ad itinerari possibili,

a “sentieri interrotti” del dialogo Habermas-Foucault [Bazzicalupo 2000; Bernini 2008; Sorrentino 2008].

Queste riflessioni ci riportano allo snodo teorico iniziale relativo allo “stato dell’arte” della teoria critica contemporanea. L’indeterminatezza e la frammentazione del concetto di critica, ne riassumono la vicenda epistemica. La critica è tuttavia attraversata dalle tensioni che scaturiscono dal rapporto tra validità e contingenza, in ordine cioè al carattere locale e situato dell’agire e delle capacità critiche, alle condizioni di possibilità di una validità extra-contestuale. Habermas ha riattivato sul piano dell’agire comunicativo e della sfera pubblica, intesa come “spazio sociale generato dell’agire comunicativo” [1992, tr. it. 1996, 428], il piano normativo e ideale della critica. In termini in parte diversi, Honneth e Benhabib [2002, tr. it. 2005] si pongono entro questa traiettoria, tenendo aperto “lo spazio per una critica” intesa in senso “forte”, ma rinunciando ad “un punto di vista neutro o astrattamente universale”. La normatività viene recuperata in forme etico-morali di universalismo contestuale, basto sulla “continua conversazione” e le “narrazioni pubbliche” [Rebughini 2011, 490] della differenza attraverso l’agire comunicativo.

In termini più generali, l’*impasse* normatività-contingenza della critica può allora essere affrontata focalizzando i termini del confronto Foucault-Habermas entro il perimetro concettuale definito dal complesso rapporto tra decostruzionismo e normativismo [Bernini 2008; King 2009; Sorrentino 2008]. La congiuntura filosofica post-moderna e post-fondazionale (i termini definitivi più ampi e comprensivi del complesso di trasformazioni dell’epistemologia delle scienze sociali contemporanee) entro cui questo esercizio analitico può essere condotto, è quella definita dalla pluralizzazione dei paradigmi della critica sociale e del concetto stesso di emancipazione [Rebughini 2011, 2015].

È questo anche il contesto in cui le aspirazioni post-fondazionali della teoria sociale aprono uno spazio significativo alla dimensione estetica nella riflessione critica contemporanea. Una dimensione quella dell’*aesthesis* che permette di articolare contingenza, differenza, pluralità, corporeità, contribuendo a ridefinire l’antropologia filosofica e l’ontologia dell’attualità nel dibattito contemporaneo. In quest’ottica, la dimensione estetica introduce il “realismo” come assunzione dell’asprezza della vita, si muove orizzontalmente lungo coordinate em-

pirico-trascendentali, escludendo tuttavia un'immanenza totale, claustrofobica [Bazzicalupo 2000]. È il gesto etico-estetico "singolare" ma aperto alla pluralità che dischiude questo varco. La "plasmazione attiva di sé", la stilizzazione della propria condotta (resistendo e trasgredendo i limiti definiti da dispositivi locali di governo delle condotte), si aprono al mondo. Il sé si costituisce in pratiche etico-estetiche come "piega del di-fuori, uno spazio sociale, uno spazio pubblico laddove è possibile una certa forma del pensiero" critico [Galzaniga 2008, 23].

Per Habermas [1984, tr. it. 1984] l'agire comunicativo ripositiona il "realismo dopo la svolta pragmatico-linguistica" in ordine alla dimensione epistemica nella teoria sociale contemporanea, ed in questo senso "la verità scientifica o morale è tale solo in relazione al contesto in cui viene prodotta" [Bernini 2008, 237]. Tuttavia, per Habermas la "giustizia" [1999, tr. it. 2001] nella sfera della morale non ha una connotazione ontologica, e la possibilità che "le pretese di validità morale possano aspirare ad una forza vincolante analoga alla verità [dipende] soltanto dalla razionalità di una discussione morale in cui siano potenzialmente inclusi tutti gli interessati" [Bernini 2008, 240]. Per Foucault invece i giudizi morali non sono privi di connotazioni ontologiche; "morale e diritto al pari della scienza e del sapere producono realtà", la morale come la conoscenza non solo hanno riferimenti diretti "all'oggettività del mondo, ma [determinano] l'emergere di "oggetti" nel mondo" [ivi, 241].

La questione del rapporto normatività e contingenza della critica si pone quindi per Foucault in modo diverso, come "ricettività" nei confronti del reale [Hansen 2005] inteso come "gioco di forze", nella costituzione del soggetto e delle configurazioni complesse di potere sapere che lo costituiscono ed alle quali "resiste" o che "trasgredisce" mettendo in atto la "volontà di libertà" e la potenzialità decostruttiva dei dispositivi di sapere-potere.

Problematico rimane il rapporto tra aspirazione all'autopoiesi radicale in Foucault ed il bisogno di riconoscimento. Se per Habermas la dimensione dell'intersoggettività costituisce la mossa decisiva nel superare le aporie metafisiche e soggettivistiche del moderno, in Foucault sembra emergere piuttosto il riferimento alla valenza universalizzabile delle soggettivazioni etico-estetiche (quale aspirazione) sia pure non universalistica (come premessa). Emerge cioè la centralità dell'esempio in riferimento alla pratica della *parresia* accanto alla dimensione

del “terzo”, del *sensus communis* [Arendt 1987, tr. it. 2009; Bazzicalupo 2000, Bernini 2008]), aprendo all’individuazione di “possibili punti di intersezione tra la genealogia e le teorie del riconoscimento e della strutturazione dialogica del sé” [Sorrentino 2008, 274].

Riferimenti bibliografici

- ALLEN, A.,
2009, *Discourse, Power, and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered*, in “The Philosophical Forum”, 40(1), pp. 1-28.
- ARENDT, H.,
1978, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna, 2009.
- BAZZICALUPO, L.,
2000, *Mimesis e Aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma.
- BENHABIB, S.,
2002, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna, 2005.
- BERNINI, L.,
2008, *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Liguori Editore Napoli.
- BERNSTEIN, R. J.,
1988, *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, Feltrinelli, Milano, 1994.
- BOLTANSKI, L., THÉVENOT L.,
1991, *De la Justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- BOURDIEU, P.,
1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.
- CHIGNOLA, S.,
2014, *Foucault oltre Foucault*, DeriveApprodi, Roma.

DREYFUS, H. L., RABINAW, P.,
1982, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, La casa
Usher, Firenze, 2010.

ESPOSITO, R.,
2007, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino Einaudi.

FERRARA, A.,
2008, *La forza dell'esempio*, Feltrinelli, Milano.
2016, *La fine del postmoderno nell'orizzonte post-moderno*, in "Quaderni di Teoria
sociale", 16(2), pp. 65-96.

FOUCAULT, M.,
1960, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 2010.
1975, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976.
1975-76, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 2010.
1977-78, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano, 2005.
1978, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma, 1997, pp. 33-77.
1978-79, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano, 2005.
1981-82, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 2016.
1982-83, *Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano, 2008.
1984a, *Che cos'è l'Illuminismo? 1984*, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3.
1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp.
217-232.
1984b, *Che cos'è l'Illuminismo? 1984*, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3.
1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, cit., pp. 253-261.
1984c, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà 1984*, in A. Pandolfi (a cura
di), *Archivio Foucault 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, cit., pp.
273-294.
1984d, *L'uso dei piaceri*, in Id., *Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp.
9-37.

GALZANIGA, M.,
2008, *Introduzione*, in M. Galzaniga (a cura di), *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano,
pp. 7-26.

- GROS, F.,
2008, *Verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault*, in M. Galzaniga (a cura di), *Foucault, oggi*, cit., pp. 293-302.
2016, *Nota del curatore. Il corso del 1982 nell'opera di Foucault*, in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano, pp. 455-492.
- HABER, S.,
2006, *Foucault et Habermas: deux commencements philosophiques contemporaines*, in Y. Cusset, S. Haber (dir.), *Habermas et Foucault. Parcours Croisés. Confrontations critiques*, CNRS Éditions, Paris, pp. 31-53.
- HABERMAS, J.,
1965, *Conoscenza e interesse*, in Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari, 1969, pp. 3-18.
1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.
1984, *Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di Michel Foucault su «Was ist Aufklärung?» di Kant*, in "Il Centauro", 11-12, 1984, pp. 239-242.
1985, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1987.
1992, *Fatti e norme*, Guerini Associati, Milano, 1996.
1999, *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- HANSEN, E.,
2005, *The Foucault-Habermas Debate. The Reflexive and Receptive Aspects of Critique*, in "Critical Theory of the Contemporary", 130, pp. 63-83.
- HONNETH, A.,
1985, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari, 2002.
- KING M.,
2009, *Clarifying the Foucault-Habermas debate. Morality, ethics, and 'normative foundations'*, in "Philosophy & Social Criticism", 35(3), pp. 287-314.
- MARRAMAO, G.,
1984, *Illuminismo e attualità: il moderno come interrogazione sul presente*, in "Il Centauro", 11-12, pp. 220-228.

- MCCARTHY, T.,
1990, *The Critique of the Impure Reason*, in "Political Theory", 18(3), pp. 537-469.
- NAPOLI, P.,
1997, *Il "governo" e la "critica"*, in M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma, pp. 7-30.
- PANDOLFI, A.,
1998, *L'etica come pratica riflessa della libertà. L'ultima filosofia di Foucault*, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, cit, pp. 7-28.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, M.,
1997, *Critica e Illuminismo. Su Michel Foucault*, in "Iride", 10(2), pp. 205-225.
- REBUGHINI, P.,
2011, *Quel che resta della critica: sulle trasformazioni del concetto di critica nelle scienze sociali*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 51(2), pp. 485-505.
2015, *Framing Emancipations*, in "Journal of Classical Sociology", 15(3), pp. 270-285.
- REVEL, J.,
2008, *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche*, in M. Galzaniga (a cura di), *Foucault oggi*, cit., pp. 134-149.
- RUSCONI, G. E.,
1986, *Introduzione all'edizione italiana*, in J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I, cit. pp. 9-41.
- SANTAMBROGIO, A.,
2018, *Sul rapporto tra genesi e validità del sapere. Per un programma debole di sociologia della conoscenza*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 59(3), pp. 430-455.
- SORRENTINO, V.,
2008, *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma.

Lidia Lo Schiavo

Il dibattito tra Foucault e Habermas. Illuminismo, critica, modernità

Questo saggio, ripercorrendo i passaggi fondamentali del confronto Foucault-Habermas, ha inteso misurarsi con una parte del dibattito filosofico sulla modernità e gli sviluppi della teoria critica, soffermandosi in particolare sul “terzo tempo” della filosofia foucaultiana. Questo ha offerto un’ulteriore interlocuzione tra i due autori, le cui “conversazioni” furono in realtà interrotte solo dalla prematura scomparsa di Foucault. Il tema dell’Illuminismo e della critica in Foucault articola una parte centrale di questo saggio, insieme con il riferimento al concetto di “parresia” ed ai possibili nessi con l’agire comunicativo habermasiano. L’analisi viene prevalentemente svolta entro la cornice problematica definita dalla relazione tra contingenza e validità della critica.

Parole chiave

Critica, modernità, soggettività

Lidia Lo Schiavo è professoressa associata di Sociologia generale all’Università di Messina. È membro del consiglio scientifico della sezione “Vita quotidiana” nell’ambito dell’AIS, Associazione Italiana di Sociologia. Fa parte del gruppo di ricerca RILES – Università di Perugia, e del Comitato editoriale della Collana “Teoria e ricerca sociale e politica” Altravista Edizioni. Inoltre, è membro della rete di ricerca europea RN29 - Social Theory, nell’ambito dell’ESA (European Association of Sociology).