

TCRS 1/2017

**Teoria e Critica
della Regolazione Sociale**

 MIMESIS

**PRIVATI DEL PUBBLICO.
Ovvero dell'indistinzione**

A cura di
Alessio Lo Giudice

Indice

Alessio Lo Giudice,
Quel diritto di essere lasciati soli
p. 7

Il quaderno

Salvatore Amato,
Appunti su *aidōs* e privacy
p. 13

Vittorio Colomba e Gianfrancesco Zanetti,
Aspetti problematici della nozione di privacy da un punto di vista filosofico-giuridico
p. 27

Realino Marra,
Mondo sociale e mondo della vita. La teoria dell'azione tra filosofia e sociologia
p. 41

Giovanni Bombelli,
Privato, pubblico, istituzione, virtuale. "Me" e gli "altri"
p. 57

Lucio Franzese,
Bene comune, al di là di privato e pubblico
p. 73

Francesco D'Agostino,
La giustizia tributaria tra pubblico e privato
p. 83

Claudia Quelle,
Privacy, Proceduralism and Self-Regulation in Data Protection Law
p. 89

Realino Marra

Mondo sociale e mondo della vita.

La teoria dell'azione tra filosofia e sociologia

1. Introduzione

Nelle pagine che seguono è preso in esame uno degli sviluppi importanti della classica teoria dell'azione, quello che elegge come ambito di ricerca non la comprensione (storica e sociologica) dei grandi processi sociali, bensì quella delle condotte più vicine al mondo dei soggetti agenti: l'agire nel modo della vita quotidiana.

In questa introduzione è ricordato sommariamente il punto di partenza di questo percorso, e cioè la formulazione canonica della teoria, quella di Max Weber, alla quale, come è noto, sono largamente debitorie le scienze sociali del nostro secolo e di quello passato. Ricordiamo il celebre inizio di *Economia e società* (nel primo fascicolo dell'opera, del 1920-1):

«La sociologia deve designare [*soll heißen*] una scienza che si propone di comprendere in virtù di un procedimento interpretativo [*deutend verstehen*] l'agire sociale e in tal modo [*dadurch*] spiegarlo casualmente [*ursächlich erklären*] nel suo corso [*Ablauf*] e nei suoi effetti [*Wirkungen*]]¹.

L'avverbio *dadurch* è in posizione strategica², collega il *deutendes Verstehen* e l'*ursächlich Erklären*, e da questo nesso si comprende che l'obiettivo finale della sociologia è spiegare il "corso" e gli "effetti" di un determinato agire sociale sulla base (a partire da) una "comprensione interpretante".

Ma comprensione di cosa in particolare? Propriamente non dell'agire sociale, bensì del senso soggettivamente "inteso" o "intenzionato" da parte di chi agisce. Tali termini devono essere preliminarmente definiti. Sempre nella prima pagina di *Wirtschaft und Gesellschaft* Weber costruisce questa scala concettuale: vi è innanzitutto il semplice *comportamento* (*Verhalten*), un mero "fare o tralasciare o subire", di carattere esterno (dare un calcio a un sasso camminando) o interno (guardare una casa o un cartello) senza una ragione o intenzione particolare. Vi è poi l'*agire* (*Handeln*), e cioè il comportamento a cui l'individuo connetta (*verbindet*) un senso soggettivo (*subjectiver Sinn*), una ragione, una motivazione, un significato (guardo un'insegna stradale perché cerco la strada in cui abita un amico, o anche - esempio

¹ M. Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano 1981, I, p. 4.

² Così F. Bianco, *Comprensione, spiegazione, interpretazione*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino 1981, p. 62.

di Weber – la preghiera solitaria). E infine vi è il *soziales Handeln*, l'agire sociale, in cui il senso soggettivo è propriamente un senso intenzionato o inteso (*gemeinter Sinn*) riferito (*bezogen*) al comportamento passato, presente o previsto come futuro di altri individui, e che sia orientato (*orientiert*) nel suo corso in base a questo. «Gli altri possono essere individui singoli [*Einzelne*] e noti, oppure una molteplicità indeterminata di persone ignote [*Unbekannte*]»³.

Giustamente Alfred Schütz rileva come Weber comprenda in questa definizione del senso "inteso" in un agire sociale molti passaggi complessi, ognuno meritevole in realtà di un approfondimento distinto⁴. In primo luogo l'agire è legato in un senso particolare o più specifico o più intenso alla coscienza dell'attore; è chiaro infatti che per Weber "inteso" deve essere qualcosa di più di *semplicemente* soggettivo; *meinen* vuol dire "credere", "pensare", "intendere" e poi, appunto, in senso più forte "avere un'intenzione". "Senso soggettivo consapevole" (o "particolarmente consapevole") può essere una buona traduzione di *gemeinter Sinn*, vale a dire l'attribuzione alla condotta di un significato non irriflesso, non meccanico, ma con una "intenzione", o quanto meno con una direzione precisa (più precisa). Quale sia questa direzione è chiarito dal riferimento ad un comportamento altrui. È l'ingresso dell'altro nell'orizzonte dell'attore a richiedere questo supplemento di coscienza da parte di quest'ultimo. Questi infatti deve necessariamente conseguire una pur minima comprensione dell'agire altrui, e mediante questa comprensione egli appunto "si riferisce" all'altro. Sul fondamento di tale riferimento-comprensione avviene infine che una condotta si orienta praticamente, in maniera dotata di senso, alla condotta di altri. Riassume Weber: non ogni tipo di contatto tra gli uomini ha una natura sociale, ma solo un comportamento, provvisto di senso, rivolto al comportamento di un altro (o di altri).

«Ad esempio, uno scontro di due ciclisti è un mero avvenimento [*Ereignis*] analogo agli eventi naturali; mentre sarebbe un "agire sociale" il loro tentativo di evitarsi, e il battibecco, il passaggio a vie di fatto o la discussione pacifica che fa seguito allo scontro»⁵.

Per il ricercatore comprendere (*verstehen*) un agire sociale deve dunque equivalere, fondamentalmente, ad una comprensione interpretativa (*deutende Erfassung*) del senso soggettivo intenzionato dell'attore. Le discipline coinvolte sono soprattutto la storia (nella comprensione del senso o della connessione di senso di un agire determinato) e la sociologia (nella comprensione del senso o della connessione di senso approssimativamente e in media, ovvero da costruire scientificamente per ottenere il tipo ideale di un fenomeno, *Erscheinung*, frequente)⁶.

3 M. Weber, *Economia e società*, cit., p. 19; cfr. inoltre Id., *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2001, pp. 67 ss., e Id., *Alcune categorie della sociologia comparata*, *ivi*, p. 499.

4 A. Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna 1974, pp. 22 ss..

5 M. Weber, *Economia e società*, cit., p. 20.

6 *Ivi*, p. 8.

2. Alfred Schütz tra Husserl e Weber

Già nella breve analisi introduttiva si è dato rilievo all'interpretazione della teoria weberiana dell'agire da parte di Alfred Schütz. Indicare le ragioni di questo privilegio non è difficile. Nell'arco del secolo che ci separa ormai da *Economia e società* non s'è data ancora un'opera che eguagli in spessore, profondità, ricchezza di prospettive la *Fenomenologia del mondo sociale* di Schütz, questa sorta di vorticosa e raffinata annotazione critica, estesa per qualche centinaio di pagine, dell'introduzione metodologica di Weber alla sociologia comprendente, spesso superiore a questa per sottigliezza speculativa (e talvolta, pure, per l'insufficienza di luce di qualche strettoia o deviazione). Riporterò solo una piccola parte dell'enorme messe di osservazioni, chiose, correzioni del libro, trascurando inevitabilmente anche aspetti rilevanti per la comprensione del posto dell'opera nel percorso scientifico di Schütz. Ma l'obiettivo di queste pagine è limitato all'obiettivo che s'è indicato all'inizio.

Rispetto al tema del confronto critico con le varie stazioni del paradigma positivistico l'altro fondamentale punto di riferimento di Schütz è Husserl. Come scrive Ricoeur, tra i tanti meriti di Schütz non c'è solo quello di aver collegato Weber con Husserl, i due autori più rappresentativi, rispettivamente, della galassia rickertiana e di quella diltheyana nel *Methodenstreit* (già questo sufficientemente rilevante dal punto di vista della storia della filosofia), ma anche quello di aver fornito concretamente delle soluzioni significative alla questione del nesso tra agire e configurazione dell'intersoggettività certamente presente, in misura diversa, nella prospettiva dell'uno e dell'altro⁷. Del resto, dal versante che qui più ci interessa, lo stesso Weber nel saggio sulle *Categorie della sociologia comprendente* del 1913 (non più però in *Economia e società*) ricorda nella nota di apertura tra le sue fonti, oltre a Jaspers, Simmel e Radbruch, anche Husserl⁸ (che aveva già pubblicato le *Logische Untersuchungen* e la *Philosophie als strenge Wissenschaft*, e che proprio in quell'anno faceva apparire la prima parte delle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*). Ma aggiunge anche di averlo considerato più "indirettamente" (*indirekt*). Dal primo dei saggi metodologici, quello su Roscher e Knies del 1903-6, si evince che Weber ha utilizzato di sicuro le *Logische Untersuchungen* (e in particolare il secondo volume, quello in cui si trova la quinta, decisiva ricerca di Husserl "sui vissuti intenzionali e i loro contenuti"). E tuttavia si tratta di un impiego molto particolare, in linea con la strategia complessiva del saggio: far emergere la distanza da Dilthey in maniera indiretta, criticando autori a lui vicini, rimarcando le sue (di Weber) affinità con Rickert, approvando chi come Husserl prende le distanze dall'orientamento naturalistico dello storicismo. Ai primi del Novecento Weber è lontano dall'aver messo a fuoco con accuratezza il concetto di senso intenzionato, sono tuttavia ugualmente evidenti le riserve nei confronti

7 P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano 1986, I, p. 295.

8 M. Weber, *Alcune categorie della sociologia comprendente*, cit., p. 497, nota 1.

della comprensione "empatica" dell'*Erlebnis* secondo Dilthey⁹. Già nel saggio su Roscher e Knies l'orientamento è razionalistico, non troppo diverso da quello che si rinviene in *Economia e società*. Certo, comprendere un comportamento umano vuol dire "riviverlo internamente" (*innerlich nacherleben*); questo però non equivale affatto a "riprodurlo". "Rivivere" per Weber significa invece "ricostruire" i motivi (gli scopi) dell'agire con il grado più alto di precisione possibile in base al materiale a disposizione; il procedimento di un'interpretazione in base al senso consegna all'osservatore, dunque, un comportamento razionale (o quanto meno più razionale rispetto un fenomeno naturale)¹⁰. La critica implicita alla psicologia "descrittiva e analitica" di Dilthey¹¹, vale a dire all'idea di applicare all'*Erlebnis*, all'esperienza vissuta, dei procedimenti di tipo psicologico volti alla sua riproduzione (*Nachbildung*), pone Weber dal lato delle *Ricerche logiche* di Husserl¹², Weber vede bene che la censura dello psicologismo in quest'opera ha come obiettivo (non dichiarato) proprio Dilthey¹³. In essa tuttavia sono anche contenute le premesse non solo per l'attacco diretto a Dilthey che avverrà con il saggio sulla *Strenge Wissenschaft* del 1910-1¹⁴, ma soprattutto per una rifondazione su base fenomenologica del concetto di *Erlebnis*, questa invece molto lontana dall'orizzonte weberiano.

Questo Weber non pare percepirlo nel saggio su Roscher e Knies, o forse si accontenta di un'intesa solo parziale con le posizioni di Husserl, con l'obiettivo strumentale di cui s'è detto. Ma nel 1913 il nuovo, circospetto riferimento a Husserl (si veda *supra*) ci fa intendere che Weber è ormai consapevole della distanza che lo separa dall'elaborazione fenomenologica dell'*Erlebnis*. Nelle *Ricerche* di Husserl la proprietà fondamentale dell'esperire è l'intenzionalità: ogni coscienza è sempre coscienza di qualcosa, tanto degli oggetti materiali quanto delle categorie (degli oggetti *ideali*). *Intentionalität des Bewusstseins* è un concetto di Franz Brentano¹⁵

9 "Trasporre", "riprodurre", "rivivere", così nella forma più chiara in W. Dilthey, *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito. Abbozzi di una critica della ragione storica*, in Id., *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 2004, pp. 313-317.

10 M. Weber, *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, cit., p. 67.

11 W. Dilthey, *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, in Id., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 351-446.

12 Forse la pagina più chiara è quella in cui, richiamandosi direttamente a Husserl, Weber scrive che pensare di riprodurre l'*Erlebnis* non significa pensarlo, ma avere esperienza di quanto già vissuto, o meglio esperire un nuovo *Erlebnis* al quale si accompagna il sentimento (*Gefühl*) di averlo già vissuto una volta; gli attacchi sono diretti alla teoria della *Einfühlung* di Teodor Lipps e a quella crociana della intuizione; senonché anche grazie ai riferimenti a Husserl si comprende come anche Dilthey sia chiaramente compreso nella critica weberiana (cfr. M. Weber, *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, cit., p. 105).

13 E. Husserl, *Ricerche logiche*, Net, Milano 2005, I, pp. 69 ss..

14 E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2005.

15 «Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici del Medioevo chiamavano l'inesistenza intenzionale (o mentale) [nel senso di "esistenza in", *n.d.r.*] di un oggetto,

(che a sua volta lo aveva ricavato dalla scolastica medievale), di cui Husserl aveva seguito i corsi a Vienna sul finire dell'Ottocento. Il suo "intendere" tuttavia è molto diverso da una conoscenza empirica di una realtà separata dalla coscienza; in Husserl si configura invece come tensione verso l'essere, verso le cose nel loro darsi, nel loro manifestarsi. L'esperienza non apre al mondo, apre propriamente all'evidenza del rapporto di inerenza tra coscienza e cose "intenzionate" da essa¹⁶. Se Weber in qualche momento avrà letto *anche* queste parti delle *Ricerche logiche*, avrà constatato, appunto, come tutto questo, coscienza "correlata" al mondo e fondazione di una scienza descrittiva pura, vada nella direzione opposta rispetto alle sue convinzioni (le convinzioni di un neo-kantiano) sull'esistenza di uno *iatus irrationalis* tra conoscenza e realtà¹⁷.

Schütz è importante perché, pur restando, specie in *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, fortemente legato al progetto filosofico di Husserl, si è posto l'obiettivo di analizzare, *dal punto di vista del soggetto agente*, la formazione del mondo sociale che avviene attraverso gli "atti tetici e interpretativi della *vita quotidiana*"¹⁸. Entrambi gli aspetti, analisi emica (per adoperare il lessico degli antropologi) e considerazione del contesto culturale prossimo al soggetto dell'agire, devono es-

e che noi, anche se in modo non del tutto privo di ambiguità, definiamo il rapporto con un contenuto, la tensione all'oggetto [...] oppure, infine, l'oggettività immanente. Ogni fenomeno psichico contiene in sé qualcosa come oggetto, anche se non ogni fenomeno lo fa nello stesso modo. Nella rappresentazione qualcosa è rappresentato, nel giudizio qualcosa viene o accettato o rifiutato, nell'amore c'è un amato, nell'odio un odiato, nel desiderio un desiderato, ecc. Tale inesistenza intenzionale caratterizza esclusivamente i fenomeni psichici. Nessun fenomeno fisico mostra qualcosa di simile. Di conseguenza, possiamo definire fenomeni psichici quei fenomeni che contengono intenzionalmente in sé un oggetto» (F. Brentano, *Psicologia dal punto di vista empirico*, Reverdito, Trento 1989, p. 175).

16 «Ciò che caratterizza i vissuti intenzionali è il fatto che essi si riferiscono con diverse modalità a oggetti rappresentati. Ciò avviene nel senso dell'*intenzione*. Un oggetto è in essi inteso, vi è un tendere ad esso, e precisamente nelle modalità della rappresentazione o anche del giudizio, ecc.. Ma ciò non vuol dire altro che questo: sono presenti certi vissuti che hanno il carattere dell'intenzione, e in particolare dell'intenzione del rappresentare, del giudicare, del desiderare, ecc.. Non sono presenti come vissuti due cose [...]; non è vissuto l'oggetto e, accanto ad esso, il vissuto intenzionale che si dirige ad esso. [...] È presente soltanto il vissuto intenzionale. [...] Se questo vissuto è presente, allora, [...] è anche *eo ipso* effettuato il "riferimento intenzionale ad un oggetto", un oggetto è *eo ipso* "intenzionalmente presente". E naturalmente vi può essere nella coscienza un vissuto di questo genere, senza che l'oggetto esista o addirittura possa esistere; l'oggetto è inteso, cioè l'intendere l'oggetto è un vissuto» (E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., II, p. 163).

17 M. Weber, *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, cit., p. 37. Mondi inconciliabili: nella *Crisi delle scienze europee* Husserl ribadisce nella maniera più netta la contrapposizione di fondo della fenomenologia (come analisi *autentica*, cioè *intenzionale*, delle proprietà del soggetto) a tutte le teorie della conoscenza concepite attorno alla soggettività trascendentale di Kant, una soggettività "naturalizzata", componente «dell'uomo psico-fisico nel tempo della natura»; per via di questi presupposti empiristici e psicologistici il metodo di Kant è costruttivo e "miticamente" deduttivo (cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1961, pp. 143-145).

18 A. Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, cit., p. 25; gli atti tetici in Husserl sono atti oggettivanti posizionali (che prendono *posizione* sull'esistenza dell'oggetto).

sere considerati degli sviluppi vicini all'idea weberiana di scienza sociale (persino il sottotitolo dell'opera è un segno eloquente di questa intenzione: *eine Einleitung in die verstehende Soziologie*). E anche l'assunto per cui il fondamento di questa, propriamente quello *specifico* fondamento che è la *teoria dell'agire*, va trovato nel problema del senso affrontato *filosoficamente* nella lunga stagione che si apre con Dilthey e arriva sino a Husserl (compresa la sua ultima opera, la *Crisi della scienze europee*), è presupposto nella riflessione metodologica di Weber. È un fatto noto che la grande tradizione sociologica del Novecento (da Parsons a Luhmann e a Habermas) abbia qui le sue radici; e Schütz allora, autore sospeso tra filosofia e scienze sociali, e inoltre decisivo anello di congiunzione tra la cultura scientifica europea e quella americana, per certi aspetti più di Weber può illuminarci sulla vicenda di questo trasferimento di temi e concetti da un ambito disciplinare all'altro.

Il mondo della vita quotidiana (*Alltagswelt*) è il mondo in cui l'altro coesiste con il soggetto spazialmente e temporalmente, è dato all'io in "carne ed ossa", è il mondo dell'io e del tu, pertanto un mondo *nostro*, un *unico* mondo intersoggettivo¹⁹. Al di là delle critiche puntigliose di Schütz all'apparato concettuale di *Economia e società* (che come detto saranno qui in gran parte tralasciate), vanno piuttosto evidenziati gli elementi che mettono chiaramente in luce, io credo, l'operazione di svolgimento costruttivo, a partire dal riferimento alla vita quotidiana, di presupposti importanti (ancorché talvolta impliciti o solo accennati) nell'opera metodologica di Weber. In primo luogo: il rilievo assegnato alla *Alltagswelt* è non solo congruente con l'individualismo metodologico weberiano (è il mondo da cui inizia la vita sociale del soggetto), ma in realtà si accorda anche alla premessa fondamentale di esso, vale a dire all'idea che i fatti sociali sono innanzitutto, nel loro originario nucleo interno, dei *fatti culturali*. Inoltre: la concretezza di questo mondo, in quanto *mondo sociale fin dall'inizio*, è ben presente a Weber, il quale avverte che l'adozione di un metodo individualistico non equivale, da nessun punto di vista, ad una concezione "monologica" del soggetto (ovvero ad una sua "celebrazione")²⁰. È nello statuto logico dell'agire sociale che l'analisi dei suoi componenti venga immediatamente trasferita alla *relazione sociale*, vale a dire al «comportamento [*Sichverhalten*] di più individui instaurato reciprocamente [*gegenseitig eingestell*] secondo il suo contenuto di senso, e orientato [*orientiert*] in conformità»²¹. Si può certo dubitare che la figurazione di questa connessione reciproca di senso costituisca un passo sufficiente per un modello teorico di comprensione delle dinamiche culturali incentrato sull'*interazione*. E in particolare su questo punto i giusti rilievi di Schütz sui limiti intrinseci dell'impostazione neo-kantiana di Weber colgono nel segno (quanto quelli di Habermas sull'orientamento razionalistico e teleologico della sua teoria dell'agire). Ma ugualmente ricordare che le analisi weberiane sul senso dell'agire sociale devono essere di fatto inquadrate (a livello metodologico, e ancor di più nello sviluppo concreto della sua ricerca storico-sociale) nella più

19 *Ivi*, pp. 231 ss..

20 Cfr. M. Weber, *Economia e società*, cit., p. 16.

21 *Ivi*, pp. 23-24.

complessa dinamica della *circolazione di senso* all'interno delle relazioni sociali, serve ampiamente a giustificare il collegamento della sua opera con tutte le micro-sociologie, influenzate da Schütz, sulla costruzione dell'intersoggettività nella vita quotidiana.

3. Progetto e coscienza intenzionale

Nell'ultima opera di Husserl appare il concetto di *Lebenswelt*, il mondo intuitivo della vita a tutti già dato: «l'universalmente noto, l'ovvietà che inerisce a qualsiasi vita umana, ciò che nella sua tipicità ci è già sempre familiare attraverso l'esperienza»²². La questione evidentemente era quella posta fin dalla fondazione della fenomenologia; la specifica titolazione, mondo della vita, è ripresa nei manoscritti postumi di Schütz (rielaborati da Thomas Luckmann)²³ e, soprattutto, è utilizzata da Habermas. Ne diremo nell'ultimo paragrafo. Rimane la circostanza per cui il pensiero filosofico di Husserl, molto più dell'opera di altri filosofi, ha incontrato i percorsi della sociologia, di quella di Weber in particolare, e influenzato poi direttamente e in maniera rilevante i contributi di Schütz e dei suoi continuatori, e poi degli etnometodologi e di Habermas. Nessuna meraviglia, il programma di cogliere i contenuti di realtà degli stati soggettivi, l'indagine sulla correlazione necessaria tra cose e soggetto e sulle "datità puramente intuitive del mondo della vita", hanno affinità e punti di contatto evidenti con la sociologia dell'azione.

E proprio a partire da Husserl Schütz pone indubbiamente una questione importante per una sociologia del senso. Con quale strategia il vivere significativamente nel mondo sociale può essere interpretato dalla sociologia? Con l'impiego di quali procedimenti gli stati soggettivi degli attori sociali possono divenire oggetto di una conoscenza scientifica? Schütz critica l'orientamento trascendentale di Weber, l'idea che la frattura "irrazionale" tra la conoscenza e l'infinita complessità dei nessi della realtà sociale possa (e debba) essere colmata dalla ricostruzione "razionalistica" di senso da parte dell'osservatore. Il ricercatore weberiano ha in particolare come archetipo dell'agire – come *tipo ideale* – il comportamento razionale rispetto a scopo, giacché è quello in cui il senso ha massima intelligibilità²⁴. Sennonché questo per Schütz genera un paradosso che sarebbe presente in tutta l'opera metodologica di Weber. Questi dà rilievo alla comprensione motivazionale di senso come stazione di accesso alla spiegazione, e tuttavia la ricerca dei motivi muove dal senso oggettivo determinato dall'osservatore, assumendo in generale che il nesso di significati sia identico a quello effettivo dell'attore²⁵.

In definitiva, un'impostazione metodologicamente orientata al senso "ricostruito" può escludere "l'apprensione del senso soggettivo", vale a dire l'analisi dei

22 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 150-153.

23 A. Schütz-Th. Luckmann, *Strutturen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979-1984, I-II.

24 A. Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, cit., p. 27.

25 *Ivi*, p. 42.

significati conferiti effettivamente all'agire da parte degli attori²⁶. Il fatto è che Weber non è interessato agli stati soggettivi degli attori in quanto tali, ma soltanto al senso soggettivo in quanto riferito al comportamento di altri individui. In un'azione sociale rileva il suo essere una *relazione* in potenza, e specificamente una *relazione sociale*; il senso pertanto si determina in un contesto di comportamenti che si instaurano *reciprocamente*. In sintesi: per Weber la vita quotidiana è il contesto di avvio delle relazioni sociali, il primo gradino del mondo sociale, ma non un campo di analisi autonomo. Per una sociologia della cultura invece la vita quotidiana è il mondo "immaginato" come presociale, nel quale il ricercatore può analizzare le interazioni all'interno del gruppo mettendo relativamente tra parentesi l'azione delle strutture, con l'obiettivo di far emergere meglio, in tal modo, i processi interpretativi che si svolgono in questo livello, e che costituiscono la base di senso sulla quale il mondo sociale riposa. Il costituirsi progressivo dei vissuti del "noi" comune è definito da Schütz come "relazione sociale ambientale"; si tratta di un concetto più specifico rispetto a quello di "relazione sociale" in Weber, giacché mette l'accento sulla costruzione dell'intersoggettività in uno specifico ambiente spazio-temporale (e che diviene progressivamente comune grazie all'interazione)²⁷.

Risiede qui il contributo specifico dell'opera di Schütz, la disposizione antropologico-culturale – se si vuole *pre-sociologica*, nel senso chiarito sopra – della sua rilettura critica della teoria weberiana dell'agire. La relazione sociale ambientale è l'approdo di un'analisi concettuale che tra "agire" e "senso" inserisce "vissuto". Questa è la fondamentale premessa dell'analisi di Schütz: la dimensione interna dell'agire è costituita dall'insieme dei vissuti di coscienza (*Bewusstseinslebnisse*) del soggetto. Il problema, per Schütz, è che Weber non ha distinto tra *agire* (agire come decorso, *Handeln als Ablauf*) e *azione compiuta* (*vollzogene Handlung*), tra l'agire (*actio*) nel suo compiersi come produzione di azioni, e l'azione (*actum*) come prodotto dell'agire. Ebbene, nel suo decorso l'agire si manifesta al soggetto come una serie di vissuti *ora esistenti*; con riguardo invece alla natura intenzionale che lo contraddistingue, l'agire per l'attore consiste in vissuti previsti e attesi nel *futuro*; dal punto di vista infine dell'azione compiuta come prodotto dell'agire-decorso, i vissuti sono quelli che il soggetto ritrova nel *passato* come ricordo. Il senso dell'agire-che-produce-azioni, insomma, è una serie complessa di vissuti che «si organizzano nel decorso concreto e individuale della coscienza dell'attore».²⁸ Questa articolata stratificazione da Weber non è stata riconosciuta²⁹. E non avendola riconosciuta, egli risponde in maniera impropria ad una questione in realtà

26 *Ivi*, p. 43.

27 *Ivi*, pp. 237 ss..

28 *Ivi*, pp. 55-56.

29 Indubbiamente è vero; tuttavia, sia pure con qualche oscillazione, Weber parla prevalentemente di *Handeln* (e meno di *Hadlung*: è sufficiente un rapido controllo nel *Gesamtregister* di *Wirtschaft und Gesellschaft*, bearb. von E. Hanke-Ch. Morlok, Mohr, Tübingen 2015, pp. 161-165), e propriamente di "corso dell'agire" (*Ablauf des Handelns*). Certo, la terminologia non è rigorosa, ma allo stesso tempo bisogna riconoscere che le critiche di Schütz (e di Habermas) sull'"atomismo" weberiano appaiono talvolta eccessive.

centrale per la sociologia, vale a dire la delimitazione precisa dell'agire concreto che ha interesse per il ricercatore. In linea di principio Weber ritiene correttamente che questa dovrebbe avvenire sulla base del senso soggettivo che l'attore annette al suo agire; solo che avendo trascurato la dimensione temporale dei vissuti dell'agire, stabilisce di fatto che il punto iniziale e quello finale di un agire (i "confini" dell'agire) siano decisi dall'osservatore. Ma questo ha la conseguenza di spezzare l'unità dell'agire, di isolarlo arbitrariamente dalle azioni che produce.

E invece l'unità è solo quella intenzionalmente decisa del soggetto, la razionalità è la sua "razionalità", non quella del ricercatore³⁰. Richiamandosi a Husserl, Schütz ritiene allo stesso tempo che l'unità tra il corso graduale e le azioni sia osservabile dall'esterno, in quanto ogni agire è "essere-orientato-verso", ad ogni agire è essenziale un carattere "anticipante". L'agire «si compie sempre secondo un "piano preconcetto" più o meno esplicito», ad esso quindi «per usare un termine di Heidegger, appartiene un carattere di progetto»³¹. Schütz chiarisce subito che solo il termine "progetto" (*Entwurf*) è di Heidegger, ma non il significato che questi congiunge ad esso; in Heidegger in effetti il progetto non è affatto un "piano", una "pianificazione", un "programma" o simili altre cose di questo tipo, è piuttosto connaturato all'esistenza come apertura e possibilità, e dunque anche come incertezza, indeterminatezza, scelta³². Il progetto per Schütz è invece espressione della "pretensione" (altro termine husserliano) della coscienza intenzionale, manifestazione della sua natura teleologica, della sua capacità di proiettarsi nella dimensione del futuro, di concepirsi come sviluppo nel tempo (se manca un progetto il soggetto non agisce, ma semplicemente "si comporta"). Le azioni sono allora, più precisamente rispetto all'imprecisa concettualizzazione di Weber, gli scopi, i progetti dell'agire, quello che deve essere realizzato da questo nel suo corso: «possiamo [...] dire che l'agire nel suo svolgersi è orientato in direzione dell'azio-

30 A. Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, cit., pp. 85-86. La vita quotidiana, dirà Schütz nei *Saggi sociologici*, con espressione divenuta famosa, è una "provincia finita di senso" (*geschlossene Sinnprovinz*) che ha un suo peculiare stile di conoscenza (*Erkenntnisstil*) e che è diverso da quello della scienza, è il mondo intersoggettivo della comunicazione, dell'agire e delle azioni, della realizzazione di progetti (Id., *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979, pp. 203 ss.).

31 A. Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, cit., p. 80.

32 «Il progetto è la costituzione ontologico-esistenziale dell'ambito di un poter-essere effettivo [*der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens*]. L'Esser-ci, in quanto gettato [*als geworfenes*], è gettato nel modo di essere del progettare»; senonché Heidegger aggiunge subito: «Il progettare [*das Entwerfen*] non ha nulla a che fare con l'esplicitazione di un piano [*Plan*] in conformità al quale l'Esser-ci edificerebbe il proprio essere; infatti l'Esser-ci si è già sempre progettato e, fintanto che è, resta progettante [*entwerfend*]. L'Esser-ci si comprende [*verstehet sich*] già sempre e continua comprendersi, fintanto che è, in base a possibilità [*aus Möglichkeiten*]. [...] La comprensione [*das Verstehen*], in quanto progettare, è il modo di essere [*die Seinsart*] dell'Esser-ci in cui esso è le sue possibilità in quanto possibilità. [...] Soltanto perché l'essere del Ci riceve la sua costituzione dalla comprensione e dal carattere di progetto [*Entwurfcharakter*] di essa, soltanto perché esso è ciò che diviene o non diviene, esso può, comprendendo [*verstehend*], dire a sé stesso: "divieni ciò che sei!" [la nota esortazione di Pindaro, *Pitica II*, 72, divenuta uno dei motti di Nietzsche]» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, § 31, *Das Da-sein als Verstehen*: pp. 179-80).

ne progettata»³³. In questo modo si ricostruisce, dal punto di vista del soggetto, l'unità dell'agire, e contemporaneamente allora se ne comprende effettivamente il *sensu*. «L'unità dell'agire è costituita dal progetto dell'azione che deve essere progressivamente realizzata dall'agire intenzionato; tale unità è funzione della "ampiezza di campo" del progetto». L'unità è costituita dal soggetto, il *sensu* è realmente quello che questi conferisce (*geben*: di nuovo Husserl) al suo agire: senonché il progetto ha una evidenza indiscutibile anche per il ricercatore, il *sensu* "inteso" da un soggetto restituisce un «processo "obiettivamente" unitario»³⁴. È evidente che la ridefinizione dell'agire in termini di "vissuto" e "progetto" genera un concetto di "sensu" diverso da quello weberiano. In Weber il *sensu* è uno stato soggettivo rivolto all'esterno, che "si riferisce" e "si orienta" alle condotte degli altri attori. Schütz riporta invece l'orientamento intenzionale dell'agire ad un *sensu* che è principalmente il significato che il soggetto "collega" al suo vissuto e al suo progetto. Il *sensu* allora non sarà semplicemente il complesso dei motivi che hanno determinato l'agire dell'attore (come in Weber), ma il complesso "decorso" di coscienza che ne determina soggettivamente l'unità³⁵.

4. Habermas, il mondo della vita e la razionalità pratico-morale

Habermas riconosce il rilievo del contributo di Schütz, per avere indicato la centralità tematica delle operazioni interpretative dei soggetti nella costruzione del mondo della vita; e inoltre per aver riflettuto sulle strategie opportune per rendere accessibile al ricercatore questo mondo. Su quest'ultimo punto, Habermas nella sua opera è sempre stato critico nei confronti del trascendentalismo weberiano; anche questo aspetto è importante e va ugualmente ascritto a Schütz. Habermas aggiunge poi però che l'oggettività del comprendere non è in realtà garantita dal ruolo dell'osservatore imparziale, e in Schütz cerca così segnali, invero deboli, di apertura a una teoria critica antirelativistica³⁶. Su questo Weber dà a Habermas certo molte occasioni in più: il disincantamento, la gabbia d'acciaio, la perdita di libertà (anche se poi riconosce che in Weber agisce «una sfiducia assolutamente non kantiana, apertamente storicistica, nei confronti dell'efficacia argomentativa della ragione pratica»³⁷). Su questo terreno, dal mio punto di vista, Habermas non

33 A. Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, cit., pp. 81-83.

34 *Ivi*, p. 86.

35 *Ivi*, pp. 312-313; nel concetto weberiano di *sensu* sarebbero invece oscurate la libertà e la progettualità del soggetto, in particolare per il fatto che Weber non distingue tra l'"affinché" si agisce (*um-zu*) e il "perché" (*weil*) si agisce, i motivi finali che sono aperti al futuro, dai motivi causali che si riferiscono per contro ad un vissuto passato; solo nei primi si percepisce per Schütz l'intenzionalità che lega un agire ad un progetto, con gli altri per contro esso è ricondotto a elementi che sono esterni alla volontà del soggetto («i motivi causali [...] sono esenti da ogni protensione o anticipazione», «pertanto il progetto non è mai in un rapporto di realizzazione o non-realizzazione con [...] il motivo-causale», *ivi*, p. 136).

36 J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 202 ss..

37 *Ivi*, p. 242.

può essere seguito. Ma un'altra sua riflessione merita di essere considerata, ed è un rilievo critico che in qualche modo accomuna Weber e Schütz.

Di Weber Habermas pensa che il suo concetto di senso «non ha alle spalle una teoria del significato, ma una teoria intenzionalistica della coscienza». In maniera analoga di Schütz dice che la sua è una filosofia coscienzialista incentrata sul «soggetto che esperisce»³⁸. Credo sia opportuno mettere un po' d'ordine in queste etichette. Certamente lo stretto legame tra coscienza e intenzionalità è affermato negli autori da cui dipendono ancor oggi le numerose filosofie intenzionalistiche, vale a dire Brentano e Husserl³⁹. Che Schütz sia influenzato da questi autori, e soprattutto da Husserl, è evidente, soprattutto è apertamente dichiarato. Ma «coscienzialismo» è una descrizione sintetica di questo nesso già problematica per la fenomenologia (la scienza «rigorosa» dei puri fenomeni che si danno alla coscienza nella loro datità eidetica), ma eccessiva riferita a Schütz. In questo autore non v'è traccia di idealismo trascendentale, per Schütz l'intenzionalità della coscienza non fonda la conoscenza, ma è solo, soprattutto, movimento naturale verso la protensione, verso il progettare. E in questo privilegio della soggettività pratica e dell'esistenza concreta si potrebbe vedere semmai un contatto con quanti (Heidegger, Scheler) contestavano a Husserl l'orientamento esclusivamente gnoseologico della fenomenologia; e in realtà, lo abbiamo visto, l'immagine del «progetto» in un senso (debolmente) esistenzialista è ricavata proprio da Heidegger. L'intenzionalismo di Schütz è di tipo pratico, non troppo lontano da quello di Weber. Se ne distanzia perché i suoi concetti di «senso», di «agire», di «azione» e di «fine» sono indubbiamente più elaborati, il senso non è dato semplicemente dai motivi dell'agire, ma è lo scopo dell'agire che si realizza nella *progettazione* di azioni. Il progetto conferisce maggiore concretezza al finalismo della teoria. Ma questi, di per sé, sarebbero perfezionamenti tecnici; la vera differenza è nell'intonazione delle rispettive teorie, Schütz cresce in un ambiente intellettuale anti-kantiano (Brentano, Husserl), non così invece, con ogni evidenza, Max Weber.

38 Cfr. *ivi*, pp. 387 e 720.

39 In questo saggio non v'è lo spazio per ricostruire tali sviluppi, se non appunto per riconoscere la dipendenza più o meno consapevole da Husserl, e certe volte anche da Brentano (Searle), della filosofia del linguaggio di Wittgenstein («se dal linguaggio si esclude l'elemento dell'intenzione, la sua funzione crolla interamente», *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976, p. 15), della teoria dell'azione di von Wright («L'azione [...] presenta normalmente due aspetti: uno «interno» e uno «esterno». Il primo è l'intenzionalità dell'azione, l'intenzione, o volontà, che sta «dietro» le sue manifestazioni esterne. Il secondo [...] si può dividere in due parti o fasi, [...] aspetti *esterni* immediati e, rispettivamente, *remoti* di un'azione. L'aspetto esterno immediato è l'attività muscolare [...]. L'aspetto esterno remoto è un evento di cui questa attività muscolare è causalmente responsabile», *Spiegazione e comprensione*, il Mulino, Bologna 1977, p. 111), della filosofia della mente di Searle («L'intenzionalità è quella proprietà di molti stati ed eventi mentali tramite la quale essi sono direzionati verso, o sono relativi a oggetti e stati di cose del mondo. Se [...] io ho una credenza, questa deve essere una credenza che le cose stiano così e così; se ho un timore, deve essere un timore di qualcosa oppure che qualcosa accadrà; se ho un desiderio, deve essere un desiderio di fare qualcosa oppure che qualcosa accada o si verifichi; se ho un'intenzione, questa deve essere un'intenzione di fare qualcosa», *Della intenzionalità. Una saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano 1985, p. 11, corsivo mio).

Weber non è neo-kantiano soltanto nella gnoseologia, per il fatto che la sua teoria della conoscenza va alla ricerca di ipotesi causali con gli strumenti di un pensiero costruttivo. Avendo compreso le implicazioni "idealistiche" dell'intuizione eidetica nelle *Ricerche logiche*, è probabile che abbia per questo consapevolmente evitato di confrontarsi con Husserl in *Economia e società*. Sennonché anche l'intenzionalismo di Weber è di matrice kantiana, risale in particolare alle due diverse accezioni della *intentio* della tradizione aristotelica medioevale che Kant sviluppa nella sua filosofia pratica. Da un lato Kant considera la *intentio* come *Absicht* (intenzione, intendimento, scopo), "intenzione" in senso oggettivo orientata appunto ad uno scopo, e dall'altro come *Gesinnung* (posizione, modo di pensare, punto di vista), "intenzione" in senso soggettivo come convinzione disinteressata che guida il comportamento⁴⁰. Su questo fondamento l'intenzionalità si traduce in Weber nella figurazione, *in linea di massima*, di una doppia razionalità, razionalità rispetto allo scopo e razionalità rispetto al valore. Tuttavia *anche* all'interno della seconda, la razionalità di scopo non scompare del tutto dall'orizzonte di Weber. Essa ritorna anzi in un'altra coppia concettuale dell'opera: l'agire eticamente orientato infatti, nel passo celebre della *Politica come professione*, può essere ricondotto, a sua volta, alle massime di una *Gesinnungsethik*, di un'etica della convinzione o dei "puri" principi, ovvero a quelle di una *Verantwortungsethik*, di un'etica della responsabilità in cui chi agisce risponde delle conseguenze prevedibili della sua condotta⁴¹. Questa circostanza, e cioè quella di una breccia all'interno di un'opposizione altrimenti troppo netta tra le due declinazioni di "intenzione", è vista da Habermas con grande acutezza. In breve Habermas sostiene: il senso per Weber è intenzione di azione, il suo modello di azione è quello di un'azione teleologica, di un'azione provvista di fini. E precisamente fini utilitaristici, di valore, affettivi (l'agire tradizionale per contro, vale a dire il quarto tipo di agire, "risulta una categoria residuale non ulteriormente determinata"). Ma soprattutto è decisiva la riduzione weberiana dell'agire razionale rispetto al valore, laddove la credenza che lo sosterebbe sarebbe esclusivamente quella nel "valore in sé" (*Eigenwert*) della condotta, prescindendo da ogni considerazione sulle conseguenze (*unabhängig vom Erfolg*). Weber insomma, in *Economia e società*, tornerebbe ad una accezione ristretta di questo tipo di razionalità; essa include soltanto degli orientamenti di azione in base all'etica della convinzione, e non invece quelli mossi dall'altra etica, quella della responsabilità.

Questo è il punto fondamentale per Habermas, e al contempo la sua critica principale alla teoria weberiana dell'agire. Con la sua figurazione (definitiva, possiamo aggiungere, quella dell'opera maggiore), Weber oscura dalla visuale della teoria la razionalità che per Habermas è più importante, vale a dire quella pratico-morale; e contemporaneamente consolida in maniera definitiva la

40 Si veda un esempio tra i tanti possibili in I. Kant, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Bari, 1970, pp. 34 (*Absicht*, "scopo") e 228 (*Gesinnung*, tradotta qui con "sentimento morale").

41 M. Weber, *La politica come professione*, in Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2001, pp. 102-104.

centralità nel suo modello della razionalità rispetto allo scopo⁴². Constatazione difficilmente contestabile quest'ultima, sulla quale Habermas è in linea con le osservazioni di Schütz e Parsons⁴³ (tra gli altri); ma con l'aggiunta di una critica ben più forte, a partire da un diverso modello di razionalità, quello in cui la razionalità comunicativa dell'*intendersi* è opposta alla razionalità *strategica* degli scopi di potere e utilitaristico-economici. E a proposito di intesa Habermas aggiunge che vi sarebbero in verità altre parti dell'opera weberiana che farebbero pensare sia ad una differente tipologia dell'agire, sia soprattutto ad un primato della razionalità pratico-morale. Si tratta del celebre dattiloscritto sulla *Economia e gli ordinamenti* che risale agli anni immediatamente precedenti alla prima guerra mondiale (un altro testo dunque, come la conferenza sulla politica, anteriore alla sistemazione metodologica di *Economia e società*). Habermas si riferisce in particolare alla parte famosa del dattiloscritto in cui si parla del passaggio dalla convenzione al diritto, e in cui effettivamente Weber sembra contrapporre le relazioni sociali mediate da *situazioni di interesse* economico, e dunque guidate da una "semplice" razionalità di scopo (*reine Zweckrationalität*), alle relazioni mediate da un *consenso normativo* e pertanto assistite da una garanzia all'inizio convenzionale e poi direttamente giuridica. È proprio quest'ultima, aggiunge Weber, la forma tipicamente *moderna* delle relazioni economiche⁴⁴. Ma da questi parziali riconoscimenti Weber non arriva tuttavia alla conclusione che sarebbe l'unica coerente per Habermas, vale a dire ad un giudizio netto sul superiore livello "evolutivo" conseguito dall'agire in società allorquando è guidato da una razionalità progressivamente giuridica e pratico-morale, rispetto all'interazione fondata sulla complementarità degli interessi o sulla convenzione nell'agire di intesa⁴⁵.

Il privilegio finale ("ufficiale" scrive Habermas, vale a dire quello sancito da *Economia e società*) della razionalità di scopo in Weber legittima l'attribuzione della sua teoria dell'agire ad un orientamento intenzionalista: il conseguimento (*Erfolg*) con mezzi (*Mittel*) adeguati di un scopo (*Zweck*) voluto (*erstrebter*) e ponderato (*abgewogener*) razionalmente è il senso principale dell'agire umano. Sennonché in Habermas, scrive giustamente Gian Enrico Rusconi nell'*Introduzione* alla traduzione italiana della *Teoria dell'agire comunicativo*⁴⁶, in realtà muta semplicemente la natura della volizione, il *telos* diviene in quest'opera l'intendersi. Ma appunto anche il vertice del modello di Habermas, l'azione comunicativa, è un'azione teleologica, guidata (non da scopi utilitaristici, bensì) dalla volontà dell'intesa. La teoria habermasiana è insomma, a suo modo, intenzionalistica come quella di Weber, e come quella di Schütz. L'idea di quest'ultimo è in fondo comune a Weber e a Habermas, e cioè quella per cui l'agire sociale, e in parti-

42 J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 388-390.

43 T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna 1970, pp. 713-719.

44 M. Weber, *L'economia e gli ordinamenti*, in Id., *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali. Lascito. Diritto*, a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2016, pp. 39-40.

45 J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 391-394.

46 G.E. Rusconi, *Introduzione all'edizione italiana*, *ivi*, p. 39.

colare l'agire nel mondo della vita quotidiana, è l'agire di un soggetto *bellwach*, ben presente, consapevole: *razionale*. L'intenzionalità in tutti e tre questi autori equivale in sostanza a *razionalità finalizzata*: ora ad uno scopo pratico, ora ad un progetto, ora ad un'intesa.

Sennonché le teorie di Schütz e di Habermas hanno in sé un correttivo importante alla rigidità potenziale dei modelli finalistici, ed è il principio metodologico, mutuato dalla sociologia comprendente, che impone di analizzare l'agire a partire dal «raggio d'azione attuale» del soggetto, ovvero nei termini di Schütz dalla relazione sociale «ambientale» (o ancora dalla *Lebensform* di Wittgenstein⁴⁷). La teoria indirizza all'inizio il suo obiettivo verso il mondo «potenzialmente raggiungibile» dall'attore, verso il *mondo della vita quotidiana*⁴⁸. Di questo mondo Habermas dà la definizione migliore: «serbatoio di evidenze o convinzioni incontrollabili che i partecipanti alla comunicazione utilizzano per i processi cooperativi di interpretazione», «riserva culturale tramandata e linguisticamente organizzata di modelli interpretativi»⁴⁹. In più rispetto a Schütz, Habermas ha una precisa consapevolezza critica del limite delle sociologie (fenomenologiche e etnometodologiche) che si legano troppo strettamente, scrive, alla prospettiva dell'auto-interpretazione della cultura di volta in volta scelta come oggetto di ricerca, e cioè quello di pensare che la società si esaurisca nel mondo della vita: un orientamento, aggiunge, di idealismo ermeneutico⁵⁰. E invece al di fuori e al di sopra del questo mondo vi è il sistema sociale, con logiche di integrazione diverse e anche confliggenti rispetto a quelle della vita quotidiana, ma soprattutto con la capacità di «impadronirsi della forma dell'intersoggettività», agendo in particolare mediante «una restrizione sistematica della comunicazione»⁵¹. La declinazione del tema è, come si vede, tipicamente habermasiana; non ne condivido né il razionalismo, né tanto meno l'orientamento cognitivista e valutativo. Tuttavia se non il conflitto, certo il confronto tra mondi diversi, il mondo socio-culturale della vita quotidiana e quello delle strutture e delle istituzioni sociali, è davvero il grande tema della sociologia. E in questo l'opera di Habermas si presenta come una teoria sociologica a pieno titolo.

La mia idea, in conclusione, è (moderatamente) dualista, il rapporto tra azione e strutture va declinato come rapporto tra cultura e società; una relazione in senso stretto, non opposizione quindi, ma vincolo reciproco. La cultura è evidentemente società, come a sua volta la società è cultura. La distinzione tra i due termini ha finalità di mero, ordinato svolgimento metodologico di questi assunti fondamentali: che i fatti sociali devono essere considerati in primo luogo come aggregati di azioni in uno spazio-temporale definito nel quale *si presume* abbiano un peso decisivo gli orientamenti di *quella* determinata cultura. Nessu-

47 Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, 1953, Einaudi, Torino 2009, § 19, 23, 241, pp. 17, 21 e 117.

48 J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 710.

49 *Ivi*, pp. 711-712.

50 *Ivi*, p. 747.

51 *Ivi*, p. 795.

na finzione sulla "autonomia" della cultura da ogni forma di condizionamento esterno, nessuna unilateralità di segno culturalista (giustamente stigmatizzate da Habermas negli sviluppi della sociologia comprendente⁵²): solo la necessità di inserire, molto ragionevolmente, nel cono di luce della cultura l'agire della vita quotidiana.

52 *Ivi*, pp. 744-745.