

## **Discorso e conflitto. Un'ermeneutica dello spazio pubblico**

**Fabio Mazzocchio**

Università di Palermo  
fabio.mazzocchio@unipa.it

**Abstract** The essay proposes a democratic interpretation about the social space. It approaches it from an hermeneutics point of view linked to the paradigm of intersubjectivity (taking into account authors such as: Apel, Habermas, Honneth, Taylor, etc.). Therefore, it exploits the “ theory of recognition” both on a practical level, both theoretically. Against this background "the public reason" has an epistemological dominant role.

**Keywords:** intersubjectivity, democracy, public reason, truth

Received December 2015; accepted April 2016.

### **1. Logiche del conflitto**

Il tema del conflitto è certamente centrale nella filosofia pratica e nella scienza politica, in particolare emerge in tutta la propria vastità e problematicità con la modernità. Tale riflessione intreccia, inevitabilmente, più livelli: sul piano antropologico ci si interroga cercando di capire se l'attitudine al conflitto sia dovuta a una condizione naturale del soggetto o se sia una risultante culturale/educativa/sociale; sul piano etico ci si interroga, invece, su quali siano le cause di questa disposizione: la lotta per il riconoscimento dell'identità (ordine simbolico e assiologico) o la mancanza di beni (ordine materiale e strutturale); sul piano politico, inoltre, la riflessione si sofferma sul come si possano comporre i conflitti e quale tipo di ordine sociale risulti più funzionale a questo scopo. Sullo sfondo altri interrogativi: si può neutralizzare il conflitto ultimativamente? Ciò è legittimo? quale tasso di conflittualità una società democratica può accettare? serve il conflitto per il progresso della vita comune? quale rapporto vi è tra il conflitto interno ad una società con la guerra vera e propria? che differenza c'è tra conflitto tra individui e conflitto tra classi o tra popolo e sovrano? (Cf. PETRUCCIANI 2010).

In democrazia il conflitto è generalmente sublimato, tradotto, trasformato in una sorta di dialettica comunicativa e sociale. Anzi, il dispositivo democratico incorpora come costitutiva questa istanza di trasformazione della conflittualità in processi comunicativi e deliberativi per decisioni comuni. L'esplosione del fenomeno della globalizzazione, e del connesso multiculturalismo, ha introdotto un ulteriore livello di complessità, che qui però potremo tenere presente sullo sfondo, ma non affrontare pienamente.

Va qui ricordato che nella modernità politica vi è un vero e proprio sbilanciamento verso la questione del confliggere umano, all'interno di uno spazio comune inteso prevalentemente in modo individualistico e atomistico. Lo spazio politico non viene pensato come luogo del condividere, della relazione, della ricerca dialettica del bene comune. Emerge, invece, un realismo politico che pone l'accento su quanto divide (il conflitto e le sue cause) rispetto a ciò che unisce (i legami e la tensione/bisogno costitutivi di incontrare e riconoscere l'altro nello spazio della *polis*). Sappiamo bene che si realizza una sorta di rottura epistemologica, attivata dal plesso teorico propostoci, prima, da Machiavelli e, poi in modo più consistente, da Hobbes. Differentemente dal paradigma classico nel quale, come noto, la politicità dell'uomo rappresenta una dimensione naturale e necessaria, vero e proprio spazio entro cui è possibile raggiungere un'esistenza piena<sup>1</sup>; Hobbes parlerà, invece, dell'umano come individualità tendenzialmente antisociale e del convivere civile regolato da leggi come *costruzione artificiale*, che ha alla base una convenzionale fondazione della politica<sup>2</sup>. La struttura sociale è un artificio necessario, una costruzione perfettibile e coercitiva, una seconda natura (posticcia) che ingabbia l'istinto primario del soggetto: l'appropriazione acquisitiva e conservativa. La dimensione dell'*essere-con-altri* non proviene dall'ontologia dell'umano, ma è una decisione necessaria e vincolante per la sopravvivenza. Sennett ci ricorda «che la cultura moderna ha finito per assumere una struttura in cui, senza qualche sollecitazione e forzatura, i legami sociali appaiono innaturali» (SENNETT 2006: 379). Per dirla con Taylor, la parabola della modernità porta a un risultato inequivocabile: «l'idea della sovranità dell'individuo: “per natura” egli non sottostà a nessuna autorità. La situazione di dipendenza da un'autorità è qualcosa che si deve creare» (TAYLOR 1993: 244-245). Il legame che garantisce la tenuta della comunità non viene più riconosciuto come originario dell'esperienza umana e può solo essere indotto per via artificiale. Tale stato di cose comporta una paradossale dialettica dell'individualismo, una sorta di «crescita ipertrofica dell'io, destinato alla fine ad implodere su se stesso» (ALICI 2004: 64). Onnipotenza individuale, dunque, che si capovolge persino «nella cieca dittatura dell'impersonale» (*Ibidem*). Sulla stessa linea Dahrendorf che sottolinea come – dopo il Moderno e ciò che il liberalismo ha significato per le attuali società complesse – la nostra cultura e le nostre comunità siano entrate nella fase del prevalere delle “opzioni” (opportunità, decisioni, beni a disposizione) sulle “legature” (vincoli, appartenenze comunitarie, relazioni strutturali). La questione decisiva è proprio che «le opzioni senza legami sono prive di senso» (DAHRENDORF 1995: 42). Il tema delle legature sociali e dell'interpretazione dei rapporti comunitari apre un versante teorico che ci porta, quasi necessariamente, a discutere del riconoscimento come grammatica profonda della vita democratica.

---

<sup>1</sup> Scrive Aristotele nell'*Etica nicomachea* soffermandosi sul carattere politico del soggetto: «assurdo fare dell'uomo felice un solitario: nessuno, infatti, sceglierebbe di possedere tutti i beni a costo di goderne da solo: l'uomo, infatti, è un essere sociale e portato per natura a vivere insieme con altri» [IX, 9, 1169b 17-19]; «l'uomo per natura è un essere che vive in società» [I, 7, 1097b 11].

<sup>2</sup> «La massima parte di coloro che hanno trattato delle repubbliche, suppongono, o pretendono, o postulano, che l'uomo sia un animale atto per nascita alla società, i greci dicono *zoon politikon*; e su questo fondamento edificano la dottrina civile. [...] Questo assioma, sebbene accolto da molti, è falso, e l'errore è derivato da una considerazione troppo superficiale della natura umana. [...] non cerchiamo per natura dei soci, ma di trarre da essi onore e vantaggio: questo desideriamo in primo luogo, quelli secondariamente» (HOBBS 2005, p. 20).

## 2. Dinamiche del riconoscimento

Lo spazio pubblico democratico incorpora per sua costituzione la logica del riconoscimento. Anzi, potremmo dire che nella dimensione dei diritti scopriamo una sorta di costituzionalizzazione del riconoscimento. La democrazia, seguendo questa linea, in fondo canalizza il conflitto possibile, attraverso la dialettica della partecipazione. Essa, in quanto metodo per le decisioni comuni, istituzionalizza forme miti di conflitto: si decide sempre votando, argomentando, negoziando. Esclude la violenza come strumento di esercizio del potere o mezzo di prevaricazione sull'altro. Garantisce livelli polemogeni comunitariamente sostenibili e utili in senso progressivo. Autorizza, seguendo Honneth, i “conflitti moralmente qualificati” ovvero un movimento confliggente che avversa ogni negazione del riconoscimento e della differenza (Cf. FRASER, HONNETH 2007). Se con Honneth siamo disposti a sostenere che «l'integrità delle persone umane dipende in maniera costitutiva dall'esperienza del riconoscimento intersoggettivo» (HONNETH 1993: 16) (che è sempre questione pubblica e privata insieme), la conseguenza più interessante mi pare essere l'acquisizione della consapevolezza che l'esercizio libero del proprio volere, le forme della realizzazione personale, l'idea di felicità e di autenticità che il soggetto può legittimamente desiderare dipendono da presupposti non immediatamente a disposizione dell'io, ma che possono essere guadagnati con l'ineludibile partecipazione dell'altro all'interno di uno spazio comune. Le forme del riconoscere, in questo modo, possono essere assunte come presupposti generali per la descrizione della vita buona e dell'allargamento della comunità morale.

Una lettura dello spazio pubblico a partire dal paradigma dell'intersoggettività – sia in senso storico, sia in senso trascendentale – protegge da un riconoscimento assimilatorio, cioè messo in atto attraverso un gesto di radicale ripetizione dell'identico. Nelle forme del riconoscere c'è un atto di verità: l'io non può mai darsi senza un altro (Cf. DE CERTEAU 2007). La radice del riconoscere è legata alla co-soggettività (APEL 2004: 102), al noi, alla comunità. Superando così logiche assimilatorie, escludenti, strumentali, dominanti. È anche vero però – come è stato acutamente sostenuto da Nancy Fraser – che gli inviti al “riconoscimento del riconoscimento” come condizione generale dell'autorealizzazione, si espongono alla critica di essere puramente simbolici e/o formali: «quando sono intraprese in un contesto caratterizzato da grandi disparità di posizione economica, le riforme dirette a riconoscere la diversità tendono a ridursi a gesti vuoti. [...] In breve, *nessun riconoscimento senza redistribuzione*» (FRASER 1999: 546). La condizione umana nel mondo è molto variegata, persino nella realtà sviluppata dell'Occidente democratico tornano a gran forza le questioni base dell'inclusività politica, a partire dalle pari opportunità e dall'implementazione dei diritti sociali. Ancor più evidente è la sperequazione tra aree del pianeta sottosviluppate e zone in cui i diritti umani hanno una loro concreta realizzazione. Un rischio imminente alle teorizzazioni etiche e politiche attuali è quello segnalato anche da Dussel: si tratta dell'oblio della condizione di schiavitù che le società di oggi producono o della condizione disumana vigente in molte aree del pianeta. L'altro, che la sensibilità odierna non ci fa percepire più come potenziale estraneo, deve diventare la condizione di possibilità del discorso etico e di quello politico/pubblico. «Tutto inizia – per Dussel – col “riconoscimento” (*Anerkennung*) della persona [...] attribuendole la “dignità” che merita» (DUSSEL, APEL 1999: 77). «L'esigenza etica – “Liberare l'Altro, il povero” – è la condizione di possibilità dell'argomentazione reale; è permettere all'Altro-povero di “partecipare” al nuovo “noi” argomentativo [...]» (*Ivi*: 95). I processi

d'inclusione comunicativa hanno necessità di presupporre il riconoscimento e la liberazione dell'altro dal bisogno.

La democrazia in effetti è anche un modo per sublimare le potenzialità distruttive del conflitto per il riconoscimento, dislocandolo e articolando una serie di prassi discorsive e deliberative volte all'inclusione dei punti di vista e all'accordo consensuale. Essa prova a sottrarre alla violenza il suo fascino risolutivo. Se è vero che il conflitto ha una radice morale ed esistenziale, cioè nasce da una lesione dell'identità di qualcuno, allora potremmo sostenere che i conflitti per la giustizia sono un tentativo per operare «*negazioni delle negazioni del riconoscimento*» (PETRUCCIANI 2010: 312). Una rilettura del conflitto in chiave di etica della comunicazione, ad esempio, porterebbe a vedere nella giustizia, nell'inclusività, nel pluralismo e nella struttura anti-individualistica delle prassi umane democratiche un antidoto alla violenza e all'istinto di dominio.

I *conflitti moralmente qualificati*, per usare ancora le parole di Honneth, non possono essere letti semplicemente come scontro tra libertà in competizione. Sono, invece, l'esito del bisogno di superare strutture sociali, forme culturali e simboliche, posizioni discriminanti che nascono da una socialità fondata su una malintesa idea dell'individuo. In questo orizzonte l'idea che vi sia un bene che supera i fini individuali e gli interessi dei singoli viene superata da dinamiche egoistiche. L'evoluzione liberale delle nostre democrazie (senza un rinforzo sul piano di un *ethos* della vita comune), in connessione ad alcune forme economiche ingiuste, pone seri dilemmi morali rispetto alla costruzione di un mondo umanizzato.

La tendenza all'isolamento e alla straniamento è una caratteristica delle società come le nostre, pervase da un individualismo senza limiti in nome del primato che il neoliberismo accorda alla libertà di mercato e alle mere relazioni di scambio determinate dalla logica del consumo. Nessuna forma di solidarietà viene percepita positivamente perché, in questa visione *utilitaristica* del mondo, l'umanità appare costituita da una serie di individui isolati che intrattengono tra loro innanzitutto delle relazioni contrattuali e competitive [...] (BENASAYAG, SCHMIT 2013: 28-29).

Qualche anno fa Michael Walzer rilevava condivisibilmente che «la teoria politica dominante porta tutta la sua attenzione sull'individuo, sugli uomini e sulle donne isolati e autonomi, e sulle associazioni alle quali questi individui aderiscono liberamente» (WALZER 2000: 407-408); inoltre metteva in evidenza che tale stato dell'arte non è positivo nell'ottica di una soddisfacente tenuta dello spazio comune democratico. Si istituisce una singolare dialettica tra l'esigenza dell'implementazione della comunità dei diritti e la tendenza individualistica della cultura dominante. L'espansione del riconoscimento, nel segno dell'includente intersoggettività democratica, stride proprio con una definizione individualistica del soggetto e dello spazio pubblico. Il "noi" retrocede a costruzione secondaria rispetto alle esigenze acquisitive e libertarie del singolo. Legarsi e slegarsi potrebbe essere definita come la fenomenologia della vigente ontologia sociale.

### **3. Lo spazio del logos**

Solo mediante la socializzazione e il graduale ingresso in un universo di pratiche e significati intersoggettivamente condiviso, le persone possono altresì svilupparsi in individui inconfondibili. Questa costituzione culturale della mente

umana motiva il perpetuo rinvio del singolo a rapporti e comunicazioni interpersonali, a reti di reciproco riconoscimento e a tradizioni (HABERMAS 2007: 196).

Se stiamo a questo modello, la ragione è per definizione pubblica e discorsiva. Si sviluppa con l'esercizio di pratiche comunicative e relazioni di riconoscimento. La radice comunicativa dell'identità personale permette, attraverso l'interazione sociale, l'incontro con l'altro, scoprendo progressivamente una solidarietà originaria che accomuna il destino umano in un "noi". Nell'incontro/scontro dialogico si scopre una comunione originaria garantita e alimentata dal *telos* dell'intesa comunicativa, che coinvolge illimitatamente ogni potenziale *partner* della comunicazione. Lo stesso sviluppo della responsabilità morale ha una natura comunicativa: il "per altri" è un'implicazione del nostro essere già sempre "con altri". Il gioco comunicativo del resto è segnato da un rinvio perenne a qualcos'altro. Il *logos* ci lega e ci fa scoprire un con-essere del colloquio, consegnandoci al *Gespräch*. Il rinviare ad altro e il riconoscere la differenza, che è il proprio del raccogliere del *logos*, si rivela come dinamica intrinseca del darsi del senso. Una razionalità, dunque, che si esprime in argomentazioni pubbliche e, pertanto, controllabili, rivedibili, accessibili a tutti in quanto membri della comunità politica. Lo stesso funzionamento della democrazia è retto da prassi discorsive che governano prassi deliberative comuni. La dimensione argomentativa, in senso stretto, è nel suo esercizio pubblico anche un antidoto alla tentazione dispotica dell'autorità politica.

Tornando al modello discorsivo, occorre evidenziare come il francofortese Apel si proponga, da un lato, di mostrare il nesso costitutivo esistente tra filosofia e democrazia e, dall'altro, di giustificare tale nesso riprendendo la natura comunicativa del soggetto. La comunicazione autentica, su questa linea, è per sua stessa natura inclusiva e riconoscitiva della pariteticità dei parlanti. E, inoltre, la sfera pubblica viene intesa come lo spazio dell'esercizio di un *logos* aperto strutturalmente all'atto cooperativo. Così scrive l'autore:

senza dubbio è proprio la filosofia – a partire dai giorni in cui essa, per la prima volta, nel dialogo tra singoli uomini, discusse le fondamenta della costituzione dello stato e della civilizzazione umana, a partire dunque da Socrate – la vera *idée directrice* di una meta istituzione del linguaggio svincolata dal mito e dalle istituzioni arcaiche che gli appartengono, che a partire da sé deve primamente fondare, in quanto '*logos*', tutte le altre istituzioni dell'uomo. Intesa così, la democrazia parlamentare è una incorporazione istituzionale dello spirito della filosofia, e precisamente di una filosofia tanto scettica e sobria quanto ottimistica e generosa, la quale non dispera nella verità stessa, come per esempio credeva Berdjajew, quanto confida piuttosto nella sua parziale scoperta nelle condizioni di finitezza che appartengono in proprio ad ogni singolo uomo in quanto partner dialogico (APEL 2003: 110-111).

In questa 'incorporazione istituzionale' dello spirito della filosofia consiste forse la vera scommessa democratica. Una forma di convivenza che garantisca il libero e paritetico accesso alla discussione pubblica e alla definizione autonoma delle *regole del gioco*, all'interno della norma fondamentale del render ragione centrata sul *mite potere* dell'argomento migliore. Coloro i quali decretano il fallimento del «tentativo dei filosofi greci di fondare il *Dasein* umano sul *logos*» (Ivi: 111), forse dovrebbero rendersi conto che in fondo stanno negando la possibilità stessa della democrazia e del colloquio intersoggettivo originario su cui essa si radica.

È su tale matrice che filosofia e convivenza democratica, dialogo e ragione pubblica, ricerca della verità e rispetto dell'altro risultano, diversamente da quanto tendenzialmente sostenuto oggi, inscindibilmente legati. La cifra cooperativa e tollerante dei sistemi democratici realizza, nelle istituzioni sociali, lo spirito stesso e la prassi del fare filosofia. Di più, la democrazia struttura ciò che ogni soggetto è per costituzione: apertura e relazione comunicativa, nel segno del primato di una originaria co-soggettività. Correlativamente, l'appello alla ragione argomentativa per la soluzione delle controverse questioni dell'etica pubblica e della democrazia non è solo l'indicazione di una macro-regola procedurale per una «qualsivoglia impresa di cooperazione», si viene invece coinvolti nella stessa impresa «della ricerca discorsiva della verità» (APEL 1985: 55), che è parte del *telos* stesso dello *stare-con-altri*.

#### 4. Note su verità e democrazia

Popper, nel suo intento di legare categorialmente ricerca della verità, sfera politica e tolleranza, ci consegna alcune indicazioni fondative circa verità e democrazia. Egli sostiene che la tolleranza è condizione ineliminabile del percorso che conduce alla scoperta del vero e, allo stesso tempo, base etica dell'autonomia individuale. La ricerca della verità, sempre costitutivamente pubblica e discorsiva, fa leva sulla tolleranza perché richiede la continua possibilità di critica e dell'ineliminabile confronto sulle tesi sostenute, in vista di una diminuzione delle possibilità di errore. Comporta anche che i nostri linguaggi siano razionalmente svolti, questa è l'unica via finita per avvicinarsi con pretesa di validità intersoggettiva al vero. La tolleranza è coesistente alla democrazia e pone la tonalità di un'autentica *società aperta* che non rinuncia all'idea regolativa di verità (POPPER 1990: 38-40). Proprio quest'ultima categoria è oggi espunta dalla ragione pubblica. Basti qui ricordare, senza riprendere tutte le posizioni deflazioniste sul piano dell'accettabilità della categoria di verità, le note tesi di Rorty. Quest'ultime ci aiutano a decifrare alcune linee guida su cui si svolgono le riflessioni sulla natura dello spazio democratico. Secondo Rorty la democrazia, intesa come regola costitutiva di una comunità politica che include in sé un ordine pubblico pluralistico fondato sui diritti e le libertà degli individui e dei gruppi, ha sempre la priorità sulla dogmaticità che l'idea di verità porta con sé. È pertanto utile, a suo avviso, «conservare l'insegnamento socratico relativo al libero scambio di opinioni senza l'insegnamento platonico sulla possibilità di un accordo universale»; la dimensione universale ed intersoggettiva della verità è «semplicemente non rilevante per la democrazia politica». «Sono sufficienti il senso comune e la scienza sociale». Ciò, secondo il filosofo della fine della filosofia, renderebbe «gli abitanti del mondo più pragmatici, più tolleranti, più liberali» (RORTY 1987: 83 e ss.). In fondo qui emerge il generale scetticismo delle teorie etico-politiche contemporanee, che hanno allontanato l'idea di verità (considerata come violenza dogmatica e volontà di dominio sul darsi della differenza) e, con essa, l'idea di bene comune. Se un certo modo di intendere lo spazio sociale chiede, affinché lo si consideri autenticamente neutrale, la rinuncia alla ricerca cooperativa della verità, la rinuncia a trovare insieme vie per realizzare forme di vita realmente rispondenti alla pienezza dell'umano e la rinuncia a discutere della natura e delle modalità in cui si concretizza un autentico *ethos condiviso*, allora mi pare chiaro che quelle forme di pensiero che conservano strutturalmente la domanda sul senso generale della realtà non possano trovare più spazio nella discussione pubblica.

Ovviamente affidarsi alla logica del *logos*, e alla mite coercizione dell'argomento migliore, comporta, per dirla con Maritain, che quanti partecipano al dialogare sociale abbiano a cuore, «magari per ragioni completamente diverse, la verità e l'intelligenza, la dignità umana, la libertà, l'amore fraterno, e il valore assoluto del bene morale» (MARITAIN 2003: 110). Questa è, a mio parere, la cornice ermeneutica più adeguata per operare un dialogo tra diversi, reciprocamente disposti a lasciarsi spiazzare e convincere dalle ragioni dell'altro.

## Bibliografia

ALICI, Luigi (2004), *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

APEL, Karl-Otto (1985), «L'etica della responsabilità nell'epoca della scienza», in *Il Mulino*, n. 297, pp. 48-57.

APEL, Karl-Otto (2003), «La "Filosofia delle istituzioni" di Gehlen e la metaistituzione del linguaggio», in Gualandi A. (ed.), *L'uomo, un progetto incompiuto*, vol. 2, in *Discipline filosofiche XIII*, pp. 93-114.

APEL, Karl-Otto (2004), *Lezioni di Aachen*, LPE, Cosenza.

BENASAYAG, Miguel, SCHMIT, Gérard (2003), *Les passions tristes*, La Découverte, Paris (*L'epoca delle passioni tristi*, trad. di Missana Eleonora, Feltrinelli, Milano, 2013).

FRASER, Nancy, HONNETH Axel (2003), *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (*Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico filosofica*, trad. di Morelli Emanuela e Bocchiola Michele, Meltemi, Roma, 2007).

DE CERTEAU, Michel (2007), *Mai senza l'altro*, Edizioni Qiqajon, Magnano.

DAHRENDORF, Ralf (1979), *Lebenschancen: anlaufe zur sozialen und politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (*La libertà che cambia. Sei lezioni su un mondo instabile*, trad. di Micchia Pia, Laterza, Roma-Bari, 1995).

DUSSEL, Enrique, APEL, Karl-Otto (1999), *Etica della comunicazione e etica della liberazione*, Editoriale Scientifica, Napoli.

FRASER, Nancy (1999), «La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione», in *Iride*, n. 28, pp. 531-548.

HABERMAS, Jürgen (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophisches Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (*Tra scienza e fede*, trad. di Carpitella Mario, *Parte II, III e IV*, Laterza, Roma-Bari, 2007).

HOBBS, Thomas (2005), *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Ed. Riuniti, Roma.

HONNETH, Axel (1991), *Anerkennung und Mißachtung. Ein formales Konzept der sittlichkeit*, in Press (*Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. di Ferrara Alessandro, Rubbettino, Soveria Manelli, 1993).

MARITAIN, Jacques (1951), *Man end the State*, University Chicago Press, Chicago (*L'uomo e lo Stato*, trad. di Frattini Luigi, Marietti, Genova, 2003).

PETRUCCIANI, Stefano (2010), «Il buon uso del conflitto. Conflitto, riconoscimento, democrazia», in *Giornale di Metafisica*, n. 2.

POPPER, Karl (1990), *Tolleranza e responsabilità intellettuale*, in *Saggi sulla tolleranza*, Il Saggiatore, Milano.

RORTY, Richard (1987), *La priorità della democrazia sulla filosofia*, in *Filosofia '86*, Laterza, Roma-Bari.

SENNETT, Richard (1977), *The fall of Public Man*, Knopf, New York (*Il declino dell'uomo pubblico*, trad. di Gusmeroli Federica, Bruno Mondadori, Milano, 2006).

TAYLOR, Charles (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press (*Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. di Rini Rodolfo, Feltrinelli, Milano, 1993).

WALZER, Michel (2000), *Individu et communauté*, in Aa. Vv., *Un Siècle de philosophie 1900-2000*, Gallimard, Paris.