

## Il Libro del Mese

# Habermas e la dialettica dell'illuminismo

di Maurizio Ferraris

JÜRGEN HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987, ed. orig. 1985, trad. dal tedesco di Emilio e Elena Agazzi, pp. 394, Lit. 30.000.

Il discorso filosofico della modernità si sviluppa molto tempo dopo la nascita della filosofia moderna, dopo la critica della scolastica, dopo l'imporsi della nuova scienza, dopo la Riforma, dopo la *Querelle des Anciens et des Modernes*, e persino dopo l'illuminismo come filosofia moderna per eccellenza. Non l'illuminismo e il moderno, ma la loro revisione dialettica (dunque, insieme, la loro critica e giustificazione) costituisce il discorso filosofico del moderno, che trova quindi il proprio atto di nascita in Hegel. E questa la prima tesi del libro di Habermas sul *Discorso filosofico della modernità*, uscito in Germania nel 1985. "Hegel per primo eleva a problema filosofico quel processo di distacco della mo-



derinità dalle suggestioni normative del passato che non rientrano in essa" (p. 16). Scoprendosi finalmente come epoca, e soprattutto come quell'epoca che si pensa come tale (il che non è affatto ovvio né comune a tutte le epoche), come emancipata dal passato e dai sistemi di riferimento della tradizione, cioè appunto riconoscendosi come 'moderna' in senso insieme ovvio e enfatico, la modernità si trova immediatamente presa in un vicolo cieco. Il moderno infatti non può che riferirsi a se stesso, pena il negarsi come moderno; il che vuole anche dire che nella modernità i soggetti sono interamente rimessi a sé, non possono riconoscere norme e valori se non nella struttura della propria autocoscienza. "Allora (...) si pone il problema se il principio della soggettività, e la struttura dell'autocoscienza ad essa immanente, siano sufficienti quale fonte di orientamenti normativi — se bastino non soltanto a 'fondare' scienza, morale ed arte in genere, bensì anche a rendere stabile una formazione storica che si è affrancata da tutti gli obblighi storici. Ora la questione è se dalla soggettività e dall'autocoscienza si possano acquisire criteri che siano desunti dal mondo moderno e al contempo siano adatti per orientarsi in esso; il che però vuol anche dire: per criticare una modernità che non è in pace con se stessa" (p. 21).

Se la soggettività è il principio dell'età moderna, proprio nella misura in cui il moderno non vuole riferirsi a altro che a sé, il problema della dialettica dell'illuminismo come critica e insieme come giustificazione del moderno si presenta come la questione della critica della soggettività, di un oltrepassamento di una

ragione soggettocentrica di cui si riconoscono pienamente i limiti — ma un oltrepassamento che non può ripiegarsi sui modelli del passato, pena negarsi come moderno, e dunque come autentico oltrepassamento. Il concetto di spirito assoluto in Hegel sembra sintetizzare queste aporie: lo spirito soggettivo si conserva e si tra-

to della ragione soggettiva nello spirito assoluto, il discorso filosofico del moderno si avvita su se stesso. Dobbiamo criticare la soggettività in quanto limitata, spesso "irrazionale", e sempre disposta a realizzarsi in forme autoritarie; ma come possiamo farlo, se non attraverso la ragione come organo della soggettività,

mai modificato da Hegel e Marx fino a Nietzsche e Heidegger, da Bataille e Lacan fino a Foucault e Derrida. L'accusa è diretta contro una ragione che si fonda nel principio della soggettività; ed afferma che questa ragione denuncia e scalza tutte le forme esplicite dell'oppressione e dello sfruttamento, della degradazio-

produce, per additare un al di là dell'umano troppo-umano nella volontà di potenza. Analogamente, all'apice della modernità, il moderno viene gettato da parte, nella ricerca delle origini della razionalità, per esempio nel mondo dionisiaco dei greci preclassici. Con un gesto che sarà destinato a ripetersi più volte nella storia del discorso filosofico del moderno, l'oltrepassamento delle angustie della modernità, della sua ragione e del suo soggetto, viene cercato in un passato memorabile, non ancora contaminato da quel principio di ragione il cui primo imporsi (con la morte della tragedia) è la profezia delle aporie che si imporranno nella modernità ottocentesca. "Nietzsche adopera la scala della ragione storica per gettarla via alla fine, e mettere piede nel mito, nell'Altro della ragione (...). Per questa via i 'tardivi' della modernità che pensano antiquariamente devono divenire i 'precursori' di un'epoca postmoderna — un programma che Heidegger ri-



prenderà in *Sein und Zeit*" (p. 89). Nietzsche "manda in congedo la dialettica dell'illuminismo" affidandosi al mito e alla volontà di potenza come altro (ma anche come essenza) della ragione soggettocentrica e strumentale. Horkheimer e Adorno si tengono invece disperatamente aggrappati alla dialettica dell'illuminismo, al principio secondo cui la ragione strumentale può essere criticata solo attraverso la ragione. Ma l'aporia non muta, visto che è semplicemente il rovescio speculare della posizione di Nietzsche: o si identifica la ragione con una teoria della potenza, con Nietzsche (e poi con Foucault), e allora ci si preclude la possibilità di qualsiasi critica dell'effettuale; oppure si mantiene uno spiraglio aperto alla critica, ma questa permane ineffettuale, proprio perché non può appellarsi a alcun principio globale per giustificare le proprie negazioni *ad hoc*. "Il tutto è falso", o meglio è perverso, cioè totalitario e amministrativo; la ragione non può dunque che negare, di volta in volta, *coup par coup* ma questa negazione resta un sogno estetico, l'utopia di una redenzione che si nega (perché se no si rivelerebbe come totalitaria), e un affetto inutile, perché soltanto leso, verso epoche tramontate e non ancora attraversate dalla lacerazione del moderno. (Ma Habermas, qui, non sviluppa fino in fondo l'ineffettualità della dialettica negativa, proprio perché continua a condividere con Horkheimer e Adorno almeno un presupposto, l'utopia — insieme postulata e negata — di una vita vera e di una comunicazione senza limiti né costrizioni).

L'accoppiata della critica della sog-

## Non liquidare la modernità

di Gian Enrico Rusconi

1. È paradossale che Jürgen Habermas, considerato il legittimo continuatore della Teoria Critica francofortese, che ha prodotto una delle critiche più radicali del razionalismo moderno, possa apparire oggi un difensore della modernità. Si espone così alla polemica (talvolta al semplice dileggio) di quegli intellettuali che con argomenti seri (ma talvolta con sole chiacchiere) parlano con insistenza di post-moderno. Il discorso filosofico della modernità affronta tematicamente questo punto e aiuta a capire il paradosso.

Il lavoro di Habermas presenta i tratti tipici di tutta la sua produzione: evocazione di moltissimi temi e autori, analisi dei testi e loro attualizzazione pratica, letture trasversali (Heidegger e Foucault, Benjamin e Bataille).

Come pochi, Habermas sa padroneggiare tanti diversi spunti problematici, organizzandoli lungo linee interpretative che puntualmente portano alla sua proposta intellettuale, ai confini tra filosofia e sociologia. Siamo davanti ad una straordinaria capacità di sintesi o ad un'operazione eclettica? La proposta habermasiana della teoria dell'agire comunicativo può considerarsi davvero la prosecuzione e il compimento del "discorso filosofico della modernità"?

Diciamo subito che l'impresa intellettuale di Habermas impressiona per la ricchezza di motivi, per il puntiglio e la passione, ma non convince sino in fondo. Le sue argomentazioni raggiungono però lo scopo di farci diffidare dei frettolosi ed enfatici "congedi dal moderno", segnalando aporie e paradossi che tengono ancora aperto il discorso della e sulla modernità.

2. La tesi-chiave del ragionamento di Habermas è semplice: alla modernità, all'illuminismo è insita — sin dall'inizio — una ambivalenza o dialettica che può essere liquidata dal o nel post-moderno solo al prezzo dell'antimodernismo. Si dimentica cioè che all'essenza del moderno appartiene da sempre la propria interna negazione. L'ambizione di Habermas è mantenere e riformulare questa tensione, ambivalenza, dialettica del moderno (tra l'altro, il fatidico termine "dialettica" ricompare ora esplicitamente dopo una lunga assenza o latenza). A questo obiettivo risponde la costruzione teorica della "razionalità comunicativa".

I passaggi essenziali di questa teoria sono il superamento della centralità del soggetto a favore della intersoggettività del comunicare e la sostituzione del paradigma della coscienza (plasmato tradizionalmente sulla conoscenza del-

l'oggetto) con il paradigma dell'interscambio comunicativo (basato su reciproche pretese di verità falsificabili).

Di fatto il lettore de *Il discorso filosofico della modernità*, nel bel mezzo dell'esegesi critica di Nietzsche, Heidegger o Derrida, si trova davanti a spezzoni di questo ragionamento, in modo spesso apodittico o estremamente conciso — salvo che nel capitolo finale. Il fatto è che l'intelaiatura teorica di questo libro presuppone il discorso fondativo dell'opera fondamentale Teoria dell'agire comunicativo (*Il Mulino* 1986). È in quest'opera che sono sviluppati gli argomenti che giustificano la nuova idea della razionalità comunicativa. Il discorso filosofico della modernità rappresenta una estensione e una rideclinazione di questi motivi; ma il lettore ignaro dell'altra opera rimane inevitabilmente perplesso per il modo in cui viene introdotto (ad esempio) il concetto di "mondo della vita" o quello di "contraddizione performativa" — concetti che hanno un ruolo decisivo nel ragionamento habermasiano.

3. Una delle caratteristiche di Habermas è quella di procedere senza definizioni fisse o protocolli. Così, invano cerchiamo una definizione di partenza di modernità. "Moderno" segnala semplicemente un complesso di riflessioni filosofiche e un insieme di processi sociali (che attengono alla organizzazione societaria e alla istituzionalizzazione politica) originariamente guidati da un'idea di razionalità che oggi è andata apparentemente perduta. In proposito, all'inizio del libro si parla di scissione tra modernità e contesto storico del razionalismo, per cui "i processi di modernizzazione non possono più venire concepiti come un'oggettivazione storica di strutture razionali".

Di fronte a questo fatto ci sono due tipi di reazione qualificabili come "post-moderno". C'è un post-moderno neo-conservatore, che accetta come irreversibile la scissione tra la modernizzazione tecnico-sociale e la sua autocompressione culturale, che diventa obsoleta sino ad estinguersi. Per dirla con Gehlen: "la storia delle idee è conclusa". Ma c'è un post-moderno anarchico o anti-umanistico, che contesta il presunto sganciamento tra la modernità sociale e la sua cultura razionalistica. Si tratta piuttosto di un inveramento e smascheramento del vero volto del razionalismo e dell'illuminismo, come "soggettività assoggettante e al contempo soggio-

scende nell'assoluto — ma l'assoluto cessa di essere iscritto nel tempo, dunque non è più moderno; e, d'altra parte, l'assoluto trattiene ancora in sé le tracce troppo umane del soggetto, vale a dire che la critica della soggettività è condotta qui a partire da una ragione soggettocentrica.

Se si lascia da parte l'ingannevole soluzione di un auto-oltrepassamen-

to su se stesso? e i risultati di questa critica che cosa saranno, se non ancora una volta le astuzie della ragione soggettocentrica — cioè un rimedio che, se non è peggiore del male, quantomeno è uguale a esso?

"Nel discorso della modernità i suoi accusatori le muovono un rimprovero, che nella sostanza non si è

ne e dell'estraneazione, soltanto per installare al loro posto il più inattaccabile dominio della razionalità stessa" (p. 57).

Ben più di Marx, Nietzsche è il primo grande interprete di questo disagio. La critica della riflessione viene portata sino alle estreme conseguenze — quelle di negare la riflessione e il soggetto in cui questa si