

Gianni Giannotti

A PROPOSITO DELL'ULTIMO LIBRO DI J. HABERMAS  
PUBBLICATO IN ITALIA

L'edizione italiana dei grossi tomi della *TEORIA DELL'AGIRE COMUNICATIVO* venne giustamente celebrata come un grande avvenimento culturale. L'opera, tuttavia, è stata subito collocata fra 'i classici' ed una volta di più J. Habermas corre il rischio di una sorta di storicizzazione anticipata. Almeno in Italia, c'è la tendenza dei sociologi a lasciarlo ai filosofi e dei filosofi ad inserirlo in un discorso sempre più vasto, quello che ieri poteva intitolarsi «ermeneutica e razionalizzazione» ed oggi magari «il ritorno del moderno oltre il post-moderno» ... Ma quello che si rischia di perdere è proprio la specifica intenzionalità della ricerca di Habermas, quel suo tenace restare a cavallo fra filosofia e teoria sociale, come vero e proprio tentativo di aggiornamento *critico* della Teoria Critica.

La recente pubblicazione, nella traduzione di Emilio ed Elena Agazzi, delle lezioni e conferenze che compongono *IL DISCORSO FILOSOFICO DELLA MODERNITA'* dovrebbe richiamare l'attenzione su questa specificità. E' strategicamente significativo, infatti, che Habermas abbia sentito l'esigenza di ripubblicare, a metà del « corso », il testo su Horkheimer ed Adorno, quasi a voler assicurarsi che fossero per tutti ben chiare le ragioni della sua evidente e decisiva discontinuità, ma anche quelle della sua ancor più profonda fedeltà e continuità rispetto all'intenzione originale dei maestri francofortesi e di Adorno soprattutto. Altrettanto significativo, d'altra parte, il saggio conclusivo scritto appositamente per « chiudere » insieme come in una ideale collana/argomento le altre « lezioni »; qui, infatti, il discorso filosofico si riannoda completamente al problema dei requisiti di una teoria sociale della razionalizzazione che sia *teoria critica* e « necessariamente » le ultime pagine tornano proprio a confermare un severo giudizio, di principio e di metodo, nei riguardi della teoria dei sistemi di Luhmann.

Nell'insieme, le dodici lezioni costituiscono un robusto argomento, sviluppato con finezza filologica ma anche a partire da una ipotesi interpretativa tanto esigente quanto esplicitamente premessa, a favore della scelta, intesa come obbligate *secondo ragione*, del paradigma teorico e filosofico dell'agire comunicativo. L'interesse del « corso » sta, però, anche e soprattutto nel fatto che l'argomento a favore è costruito intera-

mente *attraverso* una critica dei presupposti di alcune delle posizioni più rappresentative del *neo-strutturalismo*; critica che riesce a dimostrare come quei presupposti ricadano nella sostanza, così come i presupposti delle dottrine neo-conservatrici, all'interno del campo limitato dall'orizzonte del nichilismo nicciano e già diviso secondo gli opposti ma convergenti termini del confronto fra i giovani hegeliani.

Habermas scende in campo recando provocatoriamente le insegne della ragione moderna o dell'Illuminismo: «Durante l'ultimo decennio la critica radicale della ragione è divenuta quasi di moda».

Egli vede la modernità assalita sia dai tecnocrati che coniugano la « fine della storia » con l'inarrestabile modernizzazione sociale, sia dai nuovi eredi del surrealismo e dell'anarchia ultrarivoluzionaria, che al posto dell'impossibile rivoluzione perseguono un mitico salto oltre l'*implosione* della ragione-dominio. Ma le ultime novità gli sembrano riformulare argomenti già vecchi e ben identificabili. Gran parte del dibattito di questi anni sembra aver girato intorno alla acuta, ma già remota sentenza di Arnold Gehlen: «Le premesse dell'Illuminismo sono morte, soltanto le sue conseguenze continuano a svolgersi».

I *neo-conservatori* sembrano vincenti, ma solo perchè sono le insegne al neon dell'esistente. L'*anarchismo estetizzante* che si propone come la critica più radicale, farebbe bene ad *insospettirsi* anche dell'*irresistibilità* del suo successo. Questo e quelli sembrano guidare una grande rivolta generale contro tutte le illusioni e gli innegabili orrori della modernità. L'intima contraddizione dell'illuminismo è stata tutta denudata; la dissacrazione è ormai completa; ma potrebbe anche essere, come Habermas suggerisce, che «essi ammantino soltanto la loro complicità con una veneranda tradizione del contro-illuminismo spacciandola per post-illuminismo».

Veramente magistrale è la bravura con cui Habermas riesce a farci subito comprendere quanto sia vero che dobbiamo riconoscerci, malgrado tutto, ancora contemporanei dei «giovani hegeliani», ancora alle prese con il loro problema, con il circolo mortale in cui l'Illuminismo si è scoperto avvitato.

Il problema posto dall'Illuminismo ed in particolare da Kant (ma anche dalla filosofia scozzese, si può significativamente aggiungere) con la scissione fra fede e sapere e con la differenziazione delle sfere moderne della vita entro la stessa unità della ragione, risulta la questione centrale e quasi il marchio di identità della modernità. Hegel ha dato alla modernità il concetto tragicamente consapevole di sé ed ha tentato poi l'impresa immane per la quale all'Illuminismo non erano bastate le forze: ricondurre ad unità concreta, di stabile formazione storico-sociale, ciò che alla cultura romantica era apparso irrimediabilmente scisso e mutilato; recupe-

rare la «comunità vivente» senza rinunciare al principio moderno della soggettività.

Hegel ha indicato la meta della ricomposizione dell'umanità in una autentica *totalità etica*, ma per raggiungerla si è affidato al processo mediatore dell'autorelazione idealistica del pensiero che si produce incondizionatamente. Così, però, egli ha potuto soltanto risucchiare il movimento reale di tutta la storia nel movimento tutto ideale della *Logica* grazie ad un concetto di Assoluto che non essendo nè sostanza nè soggetto può sfuggire alle obiezioni speculative, ma che, come pura ed infinita processualità dell'autorelazione, dissolve in sè tutta la concretezza del finito. Sicchè Hegel è appena morto e già i suoi allievi hanno «liberato dal fardello del concetto hegeliano della ragione la figura concettuale di una critica della modernità che attingeva allo spirito della stessa modernità». Feuerbach, Kirkegaard e Marx protestano contro le false mediazioni compiute solo nel pensiero; ma nel contempo mantengono la figura fondamentale della filosofia hegeliana.

Così la dialettica dell'illuminismo si è fatta cosciente e noi siamo ancora all'interno di quel circolo, «da Hegel a Nietzsche» per evocare un titolo davvero emblematico. Habermas vuole farci vedere come l'accusa rivolta alla modernità sia nella sostanza sempre la stessa, da Hegel e Marx fino a Foucault e Derrida: quella ragione che si fonda sul principio della soggettività denuncia e scalza tutte le forme dello sfruttamento e dell'oppressione soltanto per installare al loro posto il più inattaccabile dominio della nazionalità stessa. Questa tesi Habermas la riassume con una bella espressione evocatrice di metafore già streganti: «L'opacità della gabbia di acciaio di una ragione divenuta positiva svanisce nello splendente chiarore di un palazzo di cristallo perfettamente trasparente».

Il neoconservatorismo odierno, «che domina una scena delusa dal marxismo», si nutre ancora degli argomenti dell'hegelismo di destra e sostiene un nuovo autoritarismo mascherato dalla gestione tecnocratica della modernizzazione sociale e dal culto «compensativo» dei valori e delle qualità che furono belle tradizioni umanistiche. La rotta dei neoconservatori, insomma, è quella del *Titanic* e della sua orchestra!

Questo in fondo lo sentiamo tutti e facciamo incredibilmente quasi finta di nulla ... Forse per ciò è anche vero che i neoconservatori non convincono neppure quelli che pure pagano per i loro libri e per le loro conferenze più o meno «trilaterali».

La vera sfida per il discorso della modernità è rappresentata piuttosto dall'*antiumanesimo* di Nietzsche, continuato nelle varianti di Heidegger e di Bataille, nelle ulteriori varianti e combinazioni di Derrida e di Foucault ed, infine, nell'originale iperbole sistematica del funzionamento

di Luhmann, che integra l'*antiumanesimo* nicciano col *positivismo* neo-conservatore.

Non si può render giustizia alla ricchezza ed alla finezza della critica habermasiana nel breve spazio di un articolo. Si può solo richiamare l'attenzione su alcuni punti. In primo luogo, la posizione centrale assegnata a Nietzsche come al pensatore che per primo esclude un nuovo tentativo di revisione del concetto di ragione e senz'altro «manda in congedo la dialettica dell'illuminismo».

Il messianismo romantico tendeva non già ad «accomiatate», bensì a «ringiovanire» l'Occidente — osserva Habermas con finezza — con Nietzsche, invece, c'è un distacco totale dalla modernità svuotata dal nichilismo e la critica della modernità rinuncia per la prima volta a mantenerne il contenuto emancipativo. Ecco perchè — e qui Habermas apre una importante e per lui delicatissima parentesi — il «libro più nero» di Horkheimer e Adorno (*La dialettica dell'Illuminismo*) fu in realtà un drammatico confronto con Nietzsche sul terreno stesso di Nietzsche, quello cioè di un nichilismo che Hitler e Stalin avevano storicamente attualizzato e che costringeva la critica negli insormontabili paradossi della sua radicalizzazione. Un confronto che Adorno volle sostenere fino all'ultimo proprio su quel terreno sul quale, tuttavia, si poteva solo resistere ma non vincere e neppure sfuggire alla continua ripetizione. «Essi — dice Habermas quasi con tenerezza dei suoi maestri — lottano ancora con Nietzsche, mentre Heidegger e Bataille si schierano sotto la sua bandiera».

Giustissimo il riconoscimento dell'importanza di Bataille e la «spiegazione» del progetto comune che — malgrado differenze e distanze assai grandi — pure collega Bataille con Heidegger. Bataille, per la verità, appare molto più vicino (per così dire «in Dioniso») a Nietzsche; ma entrambi vogliono evadere dai confini della ragione soggettocentrica e, per farlo, debbono legittimare l'abbandono di sé all'esperienza estatica di insondabili sacralità.

Ridimensionato in qualche modo il ruolo di Foucault, che pure fra i contemporanei più ha contribuito sui temi della scomparsa del soggetto e dello screditamento della neutralità delle scienze, Habermas gli rimprovera un pregiudizio metodico troppo evidente: attraverso l'elevazione del «potere» a concetto basilico storico-trascendentale, Foucault «insieme con la filosofia della coscienza fa scomparire anche i problemi sui quali quella è naufragata».

Nel complesso, la critica di Habermas è chiara e severa: «Chi trasferisce la critica radicale della ragione nell'ambito della retorica, per disinnescare il paradosso della sua autoreferenzialità, ottunde la lama della stessa critica della ragione. La falsa pretesa di sopprimere la dif-

ferenza specifica fra filosofia e letteratura non può condurci fuori dall'aporia». Heidegger, Adorno e Derrida sono incappati in questa falsa pista e la critica neostrutturalistica e/o post-moderna vi si disperde ancora, solo più rumorosamente. Per Foucault, ancora una botta fulminante: «Certamente, finchè facciamo i conti solo con soggetti, che rappresentano e trattano oggetti, che si alienano in oggetti o possono riferirsi a se stessi come oggetto, non è possibile comprendere la socializzazione come individuazione».

Alla fine, Habermas può ritenere di avere argomentato ragionevolmente l'opportunità di tornare sul luogo del primo smascheramento della ragione moderna, ma per prendere in considerazione quell'alternativa che Hegel e Marx intravidero, ma non poterono scegliere e che Nietzsche ed i suoi successori vollero ostinatamente ignorare: «*Il paradigma della conoscenza di oggetti deve essere sostituito dal paradigma dell'intesa fra soggetti capaci di parlare e di agire*».

Nel riproporre i caposaldi della sua concezione dell'agire comunicativo e della dialettica fra imperativi sistemici ed imperativi del mondo della vita, Habermas ha modo di ribadire un requisito pregiudiziale che merita una citazione più lunga:

«Dai concetti della ragione soggettocentrica ... non potrà liberarsi proprio colui che col paradigma della filosofia della coscienza vorrebbe lasciare dietro di sé tutti i paradigmi in genere ed uscire nella radura del post-moderno. (...) Il gioco buffonesco con l'estasi di umore religioso-estetico trova spettatori soprattutto nella cerchia di intellettuali, che sono disposti ad offrire il *sacrificium intellectus* sull'altare dei loro bisogni di orientamento. Soltanto, anche questa volta un paradigma perde la sua forza solo quando è negato da un *altro* paradigma in modo *determinato*, cioè viene svalutato in maniera *assennata* (...) Il lavoro, per quanto appassionato, della decostruzione ha conseguenze dichiarabili solamente quando il paradigma dell'autocoscienza, dell'autoriferimento di un soggetto solitario conoscente e agente, viene sostituito da un altro — dal paradigma dell'intesa, cioè della relazione intersoggettiva di individui socializzati comunicativamente e reciprocamente riconoscentisi. Soltanto allora la critica al pensiero disponente della ragione soggettocentrica si presenta in forma *determinata* — cioè come una critica al 'logocentrismo' occidentale, che non diagnostica un troppo, bensì un troppo poco di ragione. Invece di surclassare la modernità, essa riprende il contro-discorso immanente alla modernità e lo trae fuori dalla contrapposizione frontale senza vie d'uscita fra Hegel e Nietzsche».

*Non un troppo, ma un troppo poco di ragione.* Questo è il punto decisivo in cui Habermas accoppia il giudizio teorico e quello pratico nell'attualità cogente del giudizio storico di una ragione concretamente,

sociologicamente, ma storicamente *intersoggettiva*. La partita della dialettica dell'illuminismo non può essere chiusa dal fischio di un arbitro; deve essere chiusa dai suoi stessi protagonisti. O con un vero «oltrepassamento», la positiva capacità di iniziare un gioco nuovo e diverso; oppure, con un vero abbandono del campo, come propone Luhmann quando teorizza come ormai avvenuta «la completa sussunzione del mondo della vita sotto gli imperativi di un processo di valorizzazione sganciato da valori d'uso e dal lavoro concreto».

Habermas rinnova la sua proposta: quella di un ritorno all'impegno anche pratico di una ragione classicamente intesa come dialogo fra tutti i soggetti capaci di parlare e di agire, come disposizione ad acquisire ed impiegare un *sapere fallibile*, come ricerca sempre rinnovata di accordi e consensi capaci di oltrepassare via via concezioni dapprima soggettivamente prevenute, fraintendimenti sempre ricorrenti e distorsioni violentemente procurate e difese. C'è un nesso tanto problematico quanto irrinunciabile fra questo *concetto/impegno* della ragione comunicativa, una concezione *laica e decentrata* del mondo, una schietta adesione all'etica democratica del mutuo riconoscimento ed al canone, *critico e morale*, di pretese di universalità solo condivisibili e consensuali *argomentativamente*. Come George H. Mead, Habermas trova già nel senso del patto col Dio del Vecchio Testamento la chiave per la comprensione dell'*indivisibilità* della *questione uomo* e per il concetto di un'alleanza potenzialmente universale contro il tradimento di se stesso sempre possibile per ogni uomo e verso ogni uomo.