



Università degli studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata

Corso di Laurea Triennale in Filosofia

HABERMAS CONTRO IL POSTMODERNISMO

Il fallimento della dialettica dell'illuminismo e la ragione comunicativa come compimento del progetto della modernità

Relatore
Chiar.mo Prof. Giovanni Gurisatti

Laureando
Mattia Cattelan
Matricola n. 2009794

ANNO ACCADEMICO 2022/2023

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I – Habermas e la modernità	
1. <i>L'interesse di Habermas per la modernità</i>	3
2. <i>Hegel come primo filosofo del moderno</i>	7
CAPITOLO II – La dialettica dell'illuminismo e Nietzsche come apertura al postmodernismo	
1. <i>Il tentativo hegeliano di superare la crisi moderna</i>	11
2. <i>L'eredità della dialettica dell'illuminismo e il punto di svolta del pensiero di Nietzsche</i>	16
CAPITOLO III – Il concetto di postmodernismo e la critica di Habermas	
1. <i>Da Nietzsche al postmodernismo</i>	21
2. <i>Il postmodernismo come antimodernismo</i>	27
CAPITOLO IV – Come realizzare il progetto della modernità tramite la ragione comunicativa	
1. <i>Il motivo per cui la ragione comunicativa supera le aporie della filosofia del soggetto</i>	33
2. <i>Caratteristiche della teoria dell'agire comunicativo</i>	35
3. <i>Colonizzazione del mondo della vita e contenuto normativo della modernità</i>	40
CONCLUSIONE	44
BIBLIOGRAFIA	47

INTRODUZIONE

Il progetto della modernità, formulato dai filosofi dell'Illuminismo, consisteva [...] nello sviluppare la logica interna delle scienze oggettivanti, dell'universalismo morale/giuridico e dell'arte autonoma. [Questo progetto] voleva anche liberare dall'esoterismo i potenziali cognitivi che si andavano accumulando e metterli a disposizione della prassi, utilizzandoli per una configurazione ragionevole dei rapporti di vita. [Gli illuministi] nutrivano ancora l'entusiastica aspettativa che arti e scienze non avrebbero solo promosso il controllo delle forze naturali, ma anche l'interpretazione del mondo e del Sé, il progresso morale, la giustizia delle istituzioni sociali, e addirittura la felicità degli uomini. Il secolo ventesimo non ci ha lasciato molto di questo ottimismo.¹

Queste parole, pronunciate da Habermas in occasione della ricezione del premio Adorno nel settembre del 1980, fanno parte del discorso² con il quale il filosofo tedesco ha espresso la sua intenzione di schierarsi come difensore di quella cultura derivante dai principi della modernità e dell'illuminismo, che nel corso del XX secolo è continuamente stata screditata e infine apparentemente abbandonata. All'interno del dibattito filosofico – o più in generale intellettuale – della seconda metà del Novecento, sempre più diffusa era diventata l'opinione secondo la quale il cosiddetto progetto della modernità, che prometteva emancipazione, progresso e felicità, si sarebbe sostanzialmente rivelato per quello che era, ovvero una semplice illusione che non avrebbe mai potuto realizzarsi. È all'interno di questo contesto culturale che la riflessione di Habermas intorno alla modernità si viene a sviluppare: in particolare, il motivo da cui il suo interesse per il moderno ha preso le mosse è, senz'altro, il dilagare di quella nuova corrente intellettuale che, proprio alla fine degli anni Settanta, si era venuta a definire come postmodernismo.

Il postmodernismo rappresenta il bersaglio critico di Habermas che è sempre implicito in ogni suo attacco nei confronti di chi contesta i valori e gli esiti razionali della modernità.

¹ J. Habermas, *Il moderno – un progetto incompiuto*, trad. it. di L. Ceppa, «The Lab's Quarterly», XXI, 1, 2019, p. 14.

² Ci si riferisce qui a J. Habermas, *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt*, 1980, trad. it. parziale di O. Calabresi, *Moderno, post-moderno e neoconservatorismo*, in «Alfabeta», III, 22, 1981, pp. 15-17. Di questo discorso una traduzione completa a cura di L. Ceppa si può trovare in *Il moderno – un progetto incompiuto*, «The Lab's Quarterly», XXI, 1, 2019. In questa tesi i riferimenti a questo testo si basano sulla traduzione completa di L. Ceppa.

Questo elaborato si prefigge il compito di tentare di ricostruire quella che è stata la critica habermasiana nei confronti della sempre più dilagante cultura postmodernista; critica che si rivelerà, in realtà, essere, a tutti gli effetti, una difesa di quel progetto mai totalmente compiuto derivante dagli ideali della modernità e dell'illuminismo, che Habermas con la sua filosofia si prefigge di realizzare.

Come sarà evidente nel corso della trattazione, il legame tra modernità e illuminismo all'interno del pensiero di Habermas è sempre implicito: la modernità è intesa come un particolare sistema di idee, il quale sarebbe storicamente culminato nella stagione dell'illuminismo. Habermas sostiene che le idee, i valori, i principi derivanti dalla stagione illuminista – come quelli di libertà, democrazia, tolleranza o razionalità – rappresentano ciò che ha ispirato lo sviluppo delle società contemporanee e quindi ciò su cui esse si dovrebbero fondare. Da questa lettura è chiaro come il progetto della modernità venga inteso come qualcosa che è da continuare idealmente ad inseguire, da tentare di realizzare con l'intenzione di migliorare il mondo nel quale viviamo. Il senso di tutta la difesa di Habermas della modernità e della sua critica nei confronti del postmodernismo sta nel tentativo di dimostrare come questa intenzione di migliorare il mondo, intrinsecamente positiva e costruttiva, sia ciò che la filosofia dovrebbe fare proprio.

Tenendo a mente queste premesse, dunque, dopo una breve introduzione sui motivi dell'interesse habermasiano per la modernità, nei primi capitoli si cercherà di ricostruire il percorso storico filosofico – così per come lo descrive Habermas – che ha portato la filosofia moderna a degenerare nella tradizione del postmodernismo: si vedrà come il discorso filosofico della modernità venga iniziato dal tentativo della dialettica dell'illuminismo di Hegel di superare le aporie della moderna filosofia del soggetto; per poi analizzare l'eredità del pensiero hegeliano fino a giungere a Nietzsche, il quale può essere considerato come il padre spirituale del postmodernismo, dal momento che le correnti culturali e filosofiche da lui derivate culmineranno esattamente nel pensiero postmoderno.

Una volta ricostruiti i temi principali del discorso filosofico della modernità si tenterà una descrizione della complessa corrente culturale postmodernista, a cui seguiranno le critiche che Habermas alza nei suoi confronti.

L'ultimo capitolo sarà dedicato, invece, alla proposta di Habermas di liberare le potenzialità razionali intrinseche alla stagione illuministica con il fine di compiere effettivamente il progetto della modernità: si presenteranno, perciò, alcune caratteristiche della sua celebre teoria dell'agire comunicativo, e si discuteranno le implicazioni che avrebbe una sua realizzazione concreta, sottolineando le intenzioni profondamente pragmatiche del pensiero di Habermas.

CAPITOLO I

HABERMAS E LA MODERNITÀ

1. *L'interesse di Habermas per la modernità*

Nel 1977 la città di Francoforte, in commemorazione del sociologo e filosofo Theodor Adorno, decise di istituire un premio destinato a riconoscere risultati di particolare rilievo perseguiti in campi come quelli della filosofia, del teatro, della musica e del cinema. L'11 Settembre 1980 Jürgen Habermas ebbe l'onore di ricevere questo premio per i suoi notevoli contributi al dibattito filosofico del suo tempo. In questa occasione, durante la ricezione del premio, egli pronunciò un celebre discorso, poi trascritto, intitolato *Il moderno, un progetto incompiuto* (*Die Moderne, ein unvollendetes Projekt*). L'intento di Habermas, apertamente provocatorio come è intuibile dal titolo, era quello di difendere gli ideali filosofici della modernità scagliandosi contro tutte quelle critiche antimoderniste, che erano diventate sempre più diffuse negli ambienti intellettuali della seconda metà del XX secolo. Habermas sottolinea il suo debito nei confronti degli ideali umanistici derivanti dall'Illuminismo, che hanno da sempre ispirato il suo pensiero, e dichiara il suo impegno nel cercare di realizzare effettivamente il progetto iniziato dai filosofi illuministi del XVIII secolo, i quali avrebbero desiderato dedicare i propri contributi intellettuali all'elaborazione di una possibile organizzazione razionale della società e, più in generale, all'arricchimento della vita di tutti i giorni delle persone.¹

La cultura pessimistica del Novecento che segue le due guerre mondiali, avrebbe distrutto l'ottimismo della modernità, abbandonando così ogni speranza di poter realizzare il progetto dell'illuminismo.² L'obiettivo di Habermas, invece, è quello di evidenziare il potenziale emancipatorio della modernità, quindi di dimostrare che essa è incompiuta per cercare poi di delineare una via per realizzarla.

La riflessione sul tema della modernità, in realtà, è un tema caratteristico del pensiero di Habermas fin dall'inizio della sua carriera filosofica: già negli anni immediatamente successivi alla Seconda Guerra Mondiale egli crede che gli ideali derivanti dalla modernità e dall'illuminismo siano degli obiettivi pratici da realizzare nelle società contemporanee.

¹ Cfr. G. Snedeker, *Defending the Enlightenment: Jürgen Habermas and the Theory of Communicative Reason*, in «Dialectical Anthropology», XXV, 3/4, 2000, pp. 239-253, p. 345.

² Cfr. J. Habermas, *Il moderno – un progetto incompiuto*, cit., p. 14.

Nella riflessione di Habermas, di particolare importanza è il legame tra razionalizzazione e modernità. È proprio per la particolare attenzione a questo legame che il giovane Habermas si interessa al lavoro di Max Weber che descrive, tra le altre cose, lo sviluppo della società moderna.

Proprio come Weber, anche Habermas sostiene che la società moderna rappresenterebbe il culmine di processo storico-sociale di razionalizzazione.³ Secondo Weber, la razionalizzazione delle società moderne, nel concreto, sarebbe consistita nello svilupparsi di nuove strutture sociali venutesi a creare tramite l'istituzionalizzazione e la differenziazione dell'agire economico tipico dell'impresa capitalistica e l'agire amministrativo tipico dell'apparato burocratico dello Stato. Dalla formazione di queste nuove strutture sociali deriverebbe anche l'inizio di un processo di secolarizzazione che risulterebbe in ultima istanza nel disincantamento dai miti e dalle tradizioni da parte della cultura moderna.⁴ Attraverso questa secolarizzazione del pensiero, sempre accompagnata da un processo di razionalizzazione, il sapere della modernità si sarebbe differenziato in diverse sfere culturali, che permettono alla conoscenza di diventare sempre più specializzata e approfondita.⁵ Nonostante Weber parli di vari tipi di sfere di valore, secondo Habermas sono solo tre le sfere culturali che caratterizzerebbero il mondo moderno: la sfera della scienza, la sfera della moralità e del diritto e la sfera dell'arte.⁶

Habermas integra nella sua teoria dell'evoluzione della società moderna anche gli studi sociologici effettuati a partire dagli anni Cinquanta, i quali introducono il termine tecnico di *modernizzazione*. Termine, che in quegli anni, finisce per indicare l'insieme di quei processi di sviluppo cumulativi che si rafforzano a vicenda, come ad esempio: la formazione del capitale e la mobilitazione delle risorse, lo sviluppo delle forze produttive e l'incremento della produttività del lavoro, l'imporsi di poteri politici centrali e la formazione di identità nazionali o l'estensione dei diritti e la secolarizzazione dei valori del passato.⁷ In altre parole, negli studi sociologici di metà Novecento il concetto di modernizzazione viene generalizzato nel senso di una teoria dell'evoluzione della società, che prescinde da qualsiasi tipo di riferimento storico contingente. Per questo Habermas arriva a sostenere che la modernità non si delineerebbe solo

³ Cfr. D. Ingram, *Habermas: Introduction and analysis*, Cornell University Press, Ithaca, 2011, p. 17.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 316.

⁵ Cfr. A. Harrington, *Value-Spheres or 'Validity-Spheres'?: Weber, Habermas and Modernity*, in «Max Weber Studies», I, 1, 2000, pp. 84-103, p. 95.

⁶ Oltre all'influenza delle sfere valoriali weberiane, nella distinzione delle differenziazioni culturali della modernità è evidente anche l'influenza della filosofia critica kantiana.

⁷ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. di E. ed E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari, 1985, p. 2.

come un'epoca storica, ma piuttosto anche come un processo di sviluppo razionale e di progresso sociale realizzabile in qualsiasi contesto culturale.

È importante sottolineare come il modo in cui Habermas qui interpreta Weber è funzionale alla sua riflessione personale, più che esegetico. Habermas usa la descrizione weberiana dello sviluppo delle società moderne per meglio delineare quella che è la sua idea riguardo al processo di modernizzazione inteso come teoria dell'evoluzione sociale. Questo è particolarmente evidente se si analizza il diverso modo di concepire il legame tra razionalità e modernità dei due autori. Sia Habermas che Weber concordano nel considerare il processo di modernizzazione intrinsecamente legato a un processo di razionalizzazione. Tuttavia, la razionalità derivante dalla modernità per Weber è una razionalità strumentale in vista di un fine (*Zweckrationalität*).⁸ Secondo Weber, infatti, la ragione emancipatrice dell'illuminismo, che ha disincantato il mondo moderno dai suoi miti e dalle tradizioni del passato, è inseparabilmente legata alla ragione strumentale che lo ha guidato verso il progresso tecnico.⁹ Weber legge questo legame in senso pessimistico: lo sviluppo endemico della ragione in vista di un fine porterebbe in ultima istanza alla creazione di una «gabbia di acciaio» tecnico-burocratica dalla quale l'uomo moderno non può scappare.¹⁰ Un esempio evidente del contrasto tra le prospettive dei due autori riguarda la differenziazione dei diversi campi della conoscenza: se Habermas legge la separazione del sapere in sfere culturali come una delle più grandi conquiste della modernità, Weber la legge come un elemento alienante che porta la società a frammentarsi. In generale si potrebbe dire che la visione di Weber nasconde una filosofia della storia nichilistica, che può essere definita come una dialettica negativa dello sviluppo razionale della modernità, concepito in generale come *progresso*.¹¹

Secondo Habermas, invece, è possibile, e anzi doveroso, distinguere gli esiti negativi e gli esiti positivi del processo di razionalizzazione moderno. Tra gli esiti negativi ci sono quelle che egli chiama patologie sociali della modernità, come disintegrazione sociale, sradicamento tradizionale e sentimento di alienazione; positivi sono invece tutti gli ideali umanistici scaturiti

⁸ Cfr. A. Wellmer, *Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment*, in R. J. Bernstein (a cura di), *Habermas and modernity*, The MIT Press, Cambridge, 1985, pp. 35-65, p. 41

⁹ Cfr. *ivi*, p. 42.

¹⁰ «In quanto l'ascesi fu portata dalle celle dei monaci nella vita professionale e cominciò a dominare la moralità laica, essa cooperò per la sua parte alla costruzione di quel potente ordinamento economico moderno [...] che oggi determina [...] lo stile di vita di ogni individuo [...]. Solo come un mantello sottile [...] la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle degli "eletti". Ma il destino fece del mantello una gabbia di acciaio» (M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. di P. Burrelli, Sansoni, Firenze, 1977, p. 305).

¹¹ Cfr. A. Wellmer, *Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment*, cit., p. 43.

dall'Illuminismo che hanno permesso alle società moderne di godere di uno sviluppo cognitivo, economico e pratico.¹² Il problema principale del rifiuto totale della ragione a causa della sua dimensione strumentale è quello di ignorare questa importante distinzione e quindi finire per considerare l'esito contingente che ha avuto lo sviluppo moderno in Occidente come un processo storico fatalmente inevitabile. Habermas è convinto del contrario: a suo parere la modernizzazione di cui l'Europa è stata storicamente testimone è solo una delle possibili alternative che potrebbero verificarsi in seguito a simili processi di razionalizzazione.¹³ Ogni società potenzialmente può attraversare uno sviluppo guidato dagli ideali razionali della modernità, i quali per Habermas sono fondamentalmente positivi. Infatti, i risultati negativi della modernizzazione occidentale, a suo parere, sarebbero piuttosto da attribuire allo sfrenato sviluppo capitalistico delle società moderne, più che a qualche intrinseco limite degli ideali stessi.¹⁴

In definitiva, a differenza di Weber, Habermas difende un atteggiamento ottimista che vede nella razionalità un elemento positivo e irrinunciabile che sta a fondamento delle società moderne per come le conosciamo ancora oggi. Egli prende sul serio il ruolo del filosofo come guardiano della ragione,¹⁵ e per questo dedica gran parte dei suoi sforzi intellettuali di quegli anni a sostenere il progetto della modernità, condividendo la convinzione illuminista della possibilità concreta di poterlo realizzare.¹⁶

Per sua stessa ammissione il discorso del 1980 *Il moderno, un progetto incompiuto*, rappresenta solo l'inizio dell'impegno di Habermas nel difendere la modernità,¹⁷ il quale lo porterà nel 1985 a pubblicare *Il Discorso Filosofico della Modernità*,¹⁸ un testo che raccoglie dodici lezioni nelle quali ricostruisce lo sviluppo del concetto di modernità come tema filosofico.

L'obiettivo critico di questo testo è la corrente culturale del postmodernismo, che negli anni Ottanta si stava "pericolosamente" diffondendo negli ambienti culturali occidentali. Come si vedrà meglio successivamente, il postmodernismo essenzialmente si fa fautore di una critica radicale e nichilistica del concetto di ragione, il che spaventa Habermas principalmente per il

¹² Cfr. J.G. Finlayson, *Habermas: A very short introduction*. Oxford University Press, 2005, p. 69.

¹³ Cfr. S.K. White, *The recent work of Jürgen Habermas: Reason, justice and modernity*, Cambridge University Press, 1989, p. 97.

¹⁴ Cfr. D. Ingram, *Habermas: Introduction and analysis*, cit., p. 320.

¹⁵ Cfr. R.J. Bernstein, *Introduction*, in R.J. Bernstein (a cura di), *Habermas and modernity*, The MIT Press, Cambridge, 1985, p. 25.

¹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 31.

¹⁷ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. VII.

¹⁸ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. di Emilio Agazzi e di Elena Agazzi, Laterza, Roma-Bari, 1987.

timore del ritorno di un atteggiamento irrazionalista, che nella prima metà del XX secolo in Germania aveva portato alla nascita del nazionalsocialismo.¹⁹

Per comprendere al meglio la declinazione della critica di Habermas nei confronti del post-modernismo e la sua proposta alternativa per continuare, anche in un periodo apparentemente privo di valori, la sua difesa al progetto della modernità, è opportuno seguire il percorso che Habermas stesso propone nelle sue lezioni, il quale parte dalla riflessione filosofica di Hegel riguardo al concetto del moderno.

2. Hegel come primo filosofo del moderno

Il termine “moderno” ha una lunga storia, la cui origine si pone già nel V secolo. Esso deriverebbe dalla forma latina *modernus*, la quale è stata per la prima volta utilizzata dallo storico romano Cassiodoro per distinguere il suo moderno presente cristiano dall’antico passato pagano del mondo greco-romano.²⁰

Spesso gli storici circoscrivono il concetto di modernità al Rinascimento, ma questa scelta per Habermas è troppo limitante. Le persone si consideravano moderne già nel periodo di Carlo il Grande nel XII secolo, esattamente come nella Francia illuminista del XVIII secolo. Habermas evidenzia questo aspetto per sottolineare il fatto che il termine “moderno” nella storia europea appare e riappare proprio in quei momenti in cui si sta formando una nuova epoca, con la coscienza di essere il rinnovamento rispetto al passato degli antichi. Nel corso del tempo, infatti, il “moderno”, in modo più generale, ha cominciato a descrivere ogni epoca che avesse sviluppato la consapevolezza di essere diventata il risultato della transizione da un passato antico a un presente nuovo, *moderno* appunto.

Secondo Habermas, Hegel è stato il primo pensatore a considerare il moderno come un tema filosofico.²¹ Per questo è essenziale fare riferimento al concetto hegeliano di modernità per comprenderne lo sviluppo nella storia della filosofia.

Hegel è stato tra i primi intellettuali ad usare il concetto di modernità in contesti storici. D'altronde, è proprio intorno all'inizio del XIX secolo che si è originariamente sviluppata la tendenza di designare gli ultimi tre secoli allora trascorsi come i tempi *moderni*. Nelle sue lezioni sulla filosofia della storia, Hegel individua gli eventi della scoperta del Nuovo Mondo,

¹⁹ Cfr. J.G. Finlayson, *Habermas: A very short introduction*, cit., p. 66.

²⁰ Cfr. J. Habermas, *Il moderno – un progetto incompiuto*, cit., p. 7.

²¹ «Hegel non è il primo filosofo che appartiene all’età moderna, ma è il primo per il quale la modernità sia divenuta un problema» (J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 45).

del Rinascimento e della Riforma protestante come i momenti che sanciscono la soglia tra il periodo del Medioevo e la nuova età moderna.²² Hegel e Habermas sono d'accordo nel considerare il tempo moderno come quello che rompe con il passato aprendosi al nuovo. Infatti, per Habermas, Hegel è particolarmente importante nella ricostruzione della storia del concetto di modernità perché egli sostiene che, anche (e soprattutto) da un punto di vista filosofico, il moderno può rappresentare il passaggio da un concettuale passato antico ad un'era di nuove idee. Habermas segue la riflessione hegeliana anche per specificare, come già espresso nel paragrafo precedente, che dal punto di vista filosofico la modernità, più che come una mera epoca storica, è da intendersi come un processo di razionalizzazione sempre attuabile e che caratterizza lo sviluppo di una determinata società: in poche parole, il moderno consiste nell'aprirsi tramite la ragione al nuovo.²³

Date queste premesse diventa chiaro il motivo per cui Hegel, secondo Habermas, definisca il proprio tempo come modernità avendo l'intenzione di identificare la sua età con un'era nuova e intrinsecamente aperta al futuro.²⁴ Da questa apertura storica e filosofica deriva l'imprescindibile riferimento ai concetti di rivoluzione, progresso, emancipazione e sviluppo, i quali non a caso rappresentano parole chiave della filosofia hegeliana. Questi concetti sono particolarmente importanti anche perché manifestano l'idea secondo cui la modernità si delineerebbe storicamente come un'epoca di liberazione, la quale, se vuole effettivamente proclamarsi come nuova, non può affidarsi a nessuna tradizione del passato per realizzarsi, ma è anzi destinata ad attingere da sé stessa la propria normatività, ad autocomprendersi, ad autoaccertarsi.²⁵

Così come Habermas concorda con Weber nel definire come caratteristica principale della modernità il disincantamento dai miti e dalle trazioni, similmente concorda con Hegel nel ritenere che il problema distintivo del tempo moderno consista nella ricerca di una propria autofondazione che non può più affidarsi al passato.²⁶ Hegel osserva come il tentativo di trovare il fondamento della modernità all'interno di sé stessa venga effettuato dal cosiddetto principio della soggettività.

Questo principio nasce nel pensiero di René Descartes, che per primo distingue sistematicamente il soggetto dall'oggetto, l'Io dalle cose. Infatti, interrogandosi sul problema di *che cosa*

²² Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirillo, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 335-337.

²³ È per questo che il processo di modernizzazione secondo Habermas può astrarre da qualsiasi tipo di contingenza storica ed essere piuttosto considerato come un progetto da attualizzare per migliorare la società.

²⁴ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 7.

²⁵ Cfr. *ibidem*.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 16.

possiamo essere sicuri di conoscere, concluse che l'unica certezza alla quale possiamo giungere è quella espressa dalla celebre frase *cogito ergo sum*: il solo fatto di essere in grado di pensare ci permette di dedurre l'implicazione che dobbiamo necessariamente esistere. L'autocoscienza di sé rappresenterebbe l'unica conoscenza certa su cui si possono fondare tutte le altre. L'unico modo che l'uomo ha di conoscere il mondo è attraverso la propria soggettività. È per questo che tutto ciò che non è soggetto viene diviso da esso: dopo l'elaborazione di questo principio l'Io si separa dal mondo.

Da Descartes in poi il principio della soggettività è diventato cardine di ogni pensiero filosofico nell'età moderna. Proprio per questo motivo quella che convenzionalmente si caratterizza come filosofia moderna viene anche intesa da Habermas come filosofia del soggetto o filosofia della coscienza.

Il principio della soggettività fonda i valori propri della modernità differenziandola dall'antichità. A questo riguardo, un punto importante che interessa sottolineare ad Habermas consiste nel fatto che le diverse dimensioni e istituzioni culturali moderne, come vita religiosa, stato, società, scienza, morale e arte, si tramutano in incarnazioni del principio della soggettività.²⁷ Nella modernità l'oggettività della stessa realtà finisce per diventare dipendente del potere *positivo* della soggettività: il soggetto diventa il dominatore del reale a cui nulla può prescindere.

Da questa contrapposizione tra soggettività e oggettività deriverebbero i presupposti di una crisi che già Hegel aveva osservato, definendola come essenziale al concetto stesso di modernità. Hegel nomina questa crisi *scissione moderna*: essa altro non consisterebbe che nella separazione radicale che si è attuata a partire dalla filosofia di Descartes tra io e mondo, tra pensiero e realtà, tra soggetto e oggetto, tra infinito e finito.

A questo punto è evidente come il principio dell'autocoscienza rappresenti al contempo ciò che rende il mondo moderno più sviluppato rispetto a quello del passato e ciò che lo caratterizza come epoca essenzialmente percorsa da crisi: la modernità per Hegel è contemporaneamente il mondo del progresso e il mondo dello spirito estraniato. Per questa caratteristica apparentemente paradossale, la comprensione concettuale della modernità deve necessariamente passare attraverso la sua critica.

È per questo che Hegel sostiene che la riflessione del principio della soggettività culmina nella filosofia trascendentale di Immanuel Kant, la quale, proprio per il suo carattere critico, rappresenterebbe il punto focale nel quale si concentra l'essenza del mondo moderno.²⁸ Kant,

²⁷ Cfr. *ibidem*.

²⁸ Cfr. *ivi*, 20.

infatti, esprime il mondo moderno in un sistema di idee interne al soggetto e questo, per Hegel, porterebbe la sua filosofia ad essere la riflessione speculativa dei tratti essenziali della modernità in quanto tale. Tuttavia, nonostante l'emblematica espressione dell'epoca moderna che rappresenta la filosofia di Kant, quest'ultimo ignorerebbe la vera caratteristica di crisi del suo tempo: Kant non sente come scissioni le differenziazioni entro la ragione e le separazioni culturali che egli stesso però riconosce.²⁹ Questo è dovuto al fatto che Kant, secondo Hegel, ancora non aveva compreso il moderno come un'epoca storica, non era ancora giunto alla consapevolezza della necessità di un autoaccertamento della modernità in sé stessa.

In definitiva, se il problema filosofico della modernità è quello di cercare di capire se la soggettività possa rappresentare quel principio in grado di fornire non solo i criteri per definire il mondo moderno, ma anche quelli adatti ad orientarsi in esso, ossia adatti a criticare una modernità che non è in pace con sé stessa, l'analisi hegeliana evidenzia come la soggettività, in ultima istanza, si dimostri essere un principio unilaterale e inadatto al suo compito: essa sarebbe efficace nell'affermare la propria libertà individuale e nello scalzare l'autorità religiosa, quindi nel distruggere i legami con la tradizione autoritaria del passato, ma rimane comunque impotente nel risanare la scissione tra fede e sapere, tra uomo e natura, tra mente e mondo, ossia nel costruire le fondamenta stabili per una nuova epoca che si apre al futuro. Per questo Hegel descrive la modernità come il mondo dello spirito a sé estraniato.³⁰

Il pensiero filosofico di Hegel è strettamente legato alla riflessione sulla modernità e non a caso la sua dedizione totale alla filosofia nasce proprio dall'esigenza di cercare una soluzione alla scissione moderna che lacera la realtà del suo tempo.

²⁹ Cfr. *ibidem*. L'indagare la possibilità di rendere la metafisica una scienza, il cercare di fondare razionalmente una legge morale o il formulare un giudizio critico in ambito estetico che potesse legare le dimensioni della sensibilità e della razionalità, evidenzerebbero la consapevolezza in Kant delle problematicità del tempo moderno, le quali però secondo Hegel non sarebbero intese come tali, ossia come elementi di una più generale scissione.

³⁰ Cfr. *ivi*, 21.

CAPITOLO II

LA DIALETTICA DELL'ILLUMINISMO E NIETZSCHE COME APERTURA AL POSTMODERNISMO

1. *Il tentativo hegeliano di superare la crisi moderna*

Seguendo l'analisi che Hegel svolge della modernità, si potrebbe dire che l'estraniamento e la lacerazione di cui soffre il mondo moderno altro non sono che sintomi evidenti del fatto che la realtà si è scissa a causa delle separazioni radicali poste dal principio della soggettività. L'obiettivo di Hegel dunque, come vedremo, si rivela essere quello di tentare di superare le aporie della filosofia del soggetto tramite i suoi stessi strumenti.

Per cominciare, si può ricordare che, nei suoi scritti giovanili, Hegel sottolinea come nel mondo moderno sarebbe venuta a mancare quell'armonia, quell'unità, che caratterizzava il passato ideale delle *polis* greche e delle prime comunità protocristiane.¹ Nello sviluppo del pensiero di Hegel la ricerca di una soluzione alla scissione moderna ne rappresenta uno degli elementi più caratteristici. D'altronde, è proprio da questa scissione della modernità che secondo Hegel nascerebbe il bisogno di filosofia. In Hegel il bisogno di accertamento della modernità viene a coincidere con il bisogno del pensare la filosofia,² ossia quello di cogliere il proprio tempo nel pensiero.³ Il tentativo di risanare la scissione moderna rappresenta il motivo originale che dà inizio a tutta la filosofia hegeliana.⁴

Secondo l'analisi di Habermas, la risoluzione della crisi moderna sviluppata da Hegel deve attraversare la forza critica della modernità in sé stessa. In altri termini, il concetto critico della

¹ Su questo tema si veda G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli, 1989.

² «La scissione è la sorgente del bisogno di filosofia» (G.W.F. Hegel, *Scritto sulla Differenza tra il sistema filosofico di Schelling e quello di Fichte*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano, 1981, p. 292).

³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto: diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 15.

⁴ «Nella mia formazione scientifica che è partita dai bisogni più subordinati degli uomini, dovevo essere sospinto verso la scienza, e nello stesso tempo l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi, in forma riflessiva, in un sistema» (G.W.F. Hegel, *Lettere*, trad. it. di P. Manganaro e V. Spada, Laterza, Roma-Bari, 1972, p. 44). Come si può leggere in questa lettera inviata all'amico Schelling nel 1800, Hegel sostiene che il suo ideale degli anni giovanili doveva tramutarsi in un sistema, sancendo così il suo definitivo impegno alla dedizione filosofica, con l'obiettivo dichiarato di dare fondamento formale alla sua intuizione giovanile riguardante la necessità di trovare una nuova armonia nella modernità.

modernità, oltre che fondarsi sul principio della soggettività (dal quale la ragione moderna non può sfuggire), deve necessariamente passare anche per una dialettica immanente al principio stesso dell'illuminismo.⁵ È per questo che il tentativo hegeliano di risanare la lacerazione della modernità può essere anche inteso come una dialettica dell'illuminismo, intesa a rappresentare il definitivo superamento della filosofia del soggetto.

Come per Habermas, anche per Hegel la modernità sarebbe indissolubilmente legata al concetto di ragione, visto che in un certo senso, soprattutto nella sua fase illuministica, rappresenta l'esito storico del processo di razionalizzazione cominciato dalla filosofia di Descartes. Tuttavia, questo esito per Hegel è da intendersi in senso problematico.

Il problema principale di tale operazione consiste nel fatto che la ragione finisce per venire in realtà confusa con la dimensione riflessiva dell'intelletto,⁶ la quale deriva dalla potenza positivizzante e dominatrice del principio della soggettività. È a causa di questo positivismo che l'emancipazione promessa dalla modernità sarebbe destinata a trasformarsi in una illibertà soggiogante.⁷ In questo modo lo stesso progetto illuminista, che si prefissava l'obiettivo di liberare l'umanità dal dogmatismo delle tradizioni del passato, ricadrebbe in simili criticità dogmatiche: la ragione finisce per diventare un idolo.⁸

È per tali ragioni che Hegel critica allo stesso modo ortodossia religiosa e illuminismo: così come la prima insiste sulla positività delle dottrine religiose al punto da farle diventare sterili, il secondo insiste sull'oggettività dei comandamenti della ragione facendoli diventare alienanti. Infatti, come lo spirito vivente del primo cristianesimo si è dileguato dalla religione divenuta positiva dell'ortodossia del XVIII secolo, così anche nella politica moderna, divenuta schiava della ragione,⁹ le leggi hanno perduto la loro vitalità antica.¹⁰ Le accuse di Hegel in questo periodo storico, dunque, sono principalmente rivolte alla religione e allo stato, i quali essendosi

⁵ «Se [...] la modernità deve fondarsi di per sé stessa, Hegel è obbligato a svolgere il concetto critico della modernità da una dialettica immanente allo stesso principio dell'illuminismo» (J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 22).

⁶ «L'intelletto, in quanto lo fissa [l'infinito], lo contrappone assolutamente al finito, e la riflessione, che si era elevata a ragione, avendo superato il finito, si è nuovamente abbassata ad intelletto, in quanto fissava il fare della ragione nella contrapposizione; e per di più ora avanza la pretesa di essere azionale anche in questa ricaduta» (G.W.F. Hegel, *Scritto sulla Differenza tra il sistema filosofico di Schelling e quello di Fichte*, cit., p. 296).

⁷ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 27.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 24.

⁹ Da intendersi come intelletto finito confuso con la ragione infinita.

¹⁰ Cfr. G.W.F. Hegel, *La Costituzione della Germania*, in *Scritti politici (1798-1806)*, trad. it. di C. Cesa, Einaudi, Torino, 1972, p. 15.

eccessivamente positivizzati si sono ridotti ad essere meri ingranaggi di un meccanismo estraniante.¹¹ Dunque, illuminismo e ortodossia sarebbero due dimensioni moderne che consolidano lo stato della scissione perché incapaci di ritrovare quella libera totalità etica, sia religiosa che politica, ormai perduta.

Questa libera totalità etica consisterebbe in quell'armonia, che, come si è detto, caratterizzerebbe i passati ideali delle *polis* greche e delle prime comunità protocristiane. Tuttavia, è soltanto nella sua età giovanile che Hegel condivide il desiderio di ritornare a queste unità della totalità greca e protocristiana, visto che presto abbandona questo tentativo perché esso, a parere di Hegel, non consentirebbe di risolvere effettivamente la scissione moderna, ossia non permetterebbe alla modernità di trovare il proprio autoaccertamento da sé stessa, ma semplicemente di ritrovare una totalità del passato.¹²

Nella sua successiva riflessione più matura, Hegel prende le mosse dall'analisi della già citata confusione che nella modernità viene fatta tra intelletto finito e ragione infinita. L'esito di questa operazione, tentata da diversi pensatori coevi a Hegel, sarebbe la creazione di false identità che tentando di riunificare la lacerata realtà moderna, finirebbero invece per alienarla ancora di più.¹³ Queste identità false coinciderebbero con tutte quelle identità indifferenziate, come identità del finito e dell'infinito, identità del singolo e dell'universale, identità della libertà e della necessità, che finirebbero per descrivere quella che Hegel chiama "la notte in cui tutte le vacche sono nere".¹⁴ Unità così coattivamente poste dall'intelletto rappresenterebbero delle totalità astratte senza differenze, incapaci di risanare davvero la scissione moderna. A questo goffo tentativo, Hegel contrappone l'alternativa di stabilire un'assoluta autorelazione di un soggetto che, pervenendo alla coscienza di sé stesso attraverso un percorso fenomenologico colmo di tappe fallimentari,¹⁵ porterebbe in sé tanto l'unità quanto la differenza del finito e

¹¹ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 28.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 32-33.

¹³ Esempi emblematici possono essere rappresentati dal concetto di Assoluto sviluppato da Schelling o dal panteismo di Jacobi.

¹⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008, p. 12.

¹⁵ Si fa qui riferimento alla celebre operazione compiuta da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, dove descrive il percorso compiuto dalla coscienza che giunge alla conoscenza di sé stessa, il quale passa attraverso anche tutte quelle false identità sviluppate nel corso della storia del pensiero, permettendo così alla coscienza di differenziarsi nettamente da ciò che non è, fino a riconoscersi in ultima istanza come spirito assoluto.

dell'infinito, creando così una unità delle differenze che permetterebbe effettivamente di trovare una nuova totalità etica all'interno della modernità e della stessa filosofia del soggetto.¹⁶

Dunque, la dialettica dell'illuminismo di Hegel, fondandosi sulla diagnosi dell'età moderna, lo autorizzerebbe ad impiegare la ragione infinita come potenza dell'unificazione,¹⁷ ossia a porre i presupposti di una realtà riconciliata dove soggetto e oggetto sono uniti mantenendo comunque le loro peculiarità, una realtà che coinciderebbe quindi con un'unità delle differenze derivante dalla modernità stessa. In altri termini, attraverso il processo della dialettica dell'illuminismo, la soggettività moderna sarebbe in grado di riconciliarsi con l'oggettività che credeva essere la sua assoluta opposizione, divenendo così soggetto assoluto, ossia coscienza in grado di giungere alla consapevolezza di una realtà unificata nelle sue differenze, le quali sono state riconosciute e superate attraverso la stessa esperienza dialettica di tale coscienza.¹⁸

Il ricorso al soggetto assoluto rappresenta il modo in cui Hegel ritiene di avere superato le aporie della filosofia del soggetto tramite strumenti critici derivanti dalla stessa filosofia del soggetto: «Hegel può convincere la modernità dei suoi errori senza ricorrere ad un principio *diverso* da quello della soggettività ad essa intrinseco».¹⁹

A questo punto si potrebbe anche avere l'impressione che Hegel sia riuscito a comprendere la modernità partendo dal suo stesso principio e dimostrando la sua filosofia come potenza dell'unificazione.²⁰ Per Habermas, tuttavia, questa impressione è ingannevole, visto che, in realtà, l'unificazione razionale di Hegel si rivelerebbe solo parziale: attraverso la riflessione hegeliana la filosofia forse potrebbe anche essere riuscita a giungere razionalmente all'assoluto, ma, mancando in questo movimento dialettico l'universalità esterna di una concreta religione pubblica, il popolo è destinato a sentirsi «abbandonato dai suoi preti divenuti filosofi».²¹ Hegel

¹⁶ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 35.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 24.

¹⁸ All'interno della filosofia di Hegel il movimento dialettico consiste in quel processo attraverso il quale dopo la negazione di una positività iniziale, seguirebbe una determinazione di una nuova positività che riuscirebbe a mantenere in sé stessa le differenze e le caratteristiche della positività iniziale e del passaggio intermedio della negatività. Specificatamente, dunque, nel caso della dialettica dell'illuminismo, questo processo consisterebbe nella negazione determinata del fallito progetto illuministico di emancipazione, dalla quale emergerebbe la nuova positività di una realtà che avrebbe superato (*aufgehoben*) le aporie della modernità, giungendo così a quell'unità delle differenze che, nelle intenzioni di Hegel, permetterebbe di sviluppare una nuova totalità etica anche nell'epoca moderna.

¹⁹ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 35.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 37.

²¹ *Ivi*, p. 38.

stesso sostiene che la dialettica dell'illuminismo termina il suo compito nel presentare il principio della ragione come unificatore, ma il come trovare via d'uscita empirica alla disunione moderna non è compito diretto della pratica della filosofia.²²

Un altro problema della dialettica dell'illuminismo di Hegel consiste, per Habermas, nel fatto che essa paradossalmente risolve il problema della modernità fin troppo bene:²³ la ragione risana la scissione della modernità e le dona la possibilità di autofondarsi da sé stessa, ma tutto questo avviene al prezzo di una mitigazione della critica, di una svalutazione dell'attualità, della perdita di significato del presente, della fine della storia, visto che ogni cosa verrebbe decisa a priori dalla ragione assoluta.²⁴

Riassumendo, si potrebbe dire che una volta concettualizzata la modernità tramite il ricorso all'assoluto, Hegel ritiene che ci si possa ritirare in disparte rispetto al problema del moderno.²⁵ In sostanza, Habermas critica Hegel di dimenticarsi del ruolo pratico e concreto della filosofia che rimane necessario anche dopo la concettualizzazione della realtà: Hegel si ferma all'assolutizzazione della sua realtà storica, concreta nelle intenzioni ma astratta negli esiti.

È importante sottolineare come inizialmente nel giovane Hegel sia evidente la costellazione concettuale, che sta molto a cuore ad Habermas, tra modernità, coscienza del tempo e razionalità. Tuttavia, nella riflessione hegeliana più matura questa costellazione salta, perché la razionalità elevata a spirito assoluto neutralizza le condizioni in base alle quali la modernità ha raggiunto una coscienza di sé stessa.²⁶ Tramite il riferimento a quella costellazione, secondo Habermas, sarebbe stato possibile intraprendere un'altra strada per superare e trasformare il concetto di riflessione intellettuale caratteristico della filosofia del soggetto. Riferirsi ad una razionalità moderna cosciente del proprio tempo, infatti, avrebbe potuto permettere a Hegel di sviluppare una teoria comunicativa fondata sullo strumento dell'intesa intersoggettiva e in grado di ricreare quella totalità etica nella realtà sociale, religiosa e politica che già era esistita nelle prime comunità protocristiane e nelle *polis* greche.²⁷ Come vedremo nel capitolo finale,

²² «La filosofia sotto questo aspetto è un santuario appartato e i suoi servitori costituiscono un clero isolato, che non può più coincidere con il mondo [...]. Come il presente temporale, empirico, possa trovare la via d'uscita dalla sua disunione, come possa costituirsi, deve esser lasciato ad esso, e non è una faccenda e questione direttamente pratica della filosofia» (G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna, 1973, vol. I, p. 90).

²³ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 43.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 44.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 45.

²⁶ Cfr. *ibidem*.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 31-32.

Habermas crede che la soluzione per risanare la scissione moderna, superare le problematiche della filosofia del soggetto e attualizzare il progetto della modernità, sia quella di spiegare la totalità etica di cui parla Hegel nei termini di una «una ragione comunicativa incorporata in contesti di vita intersoggettivi».²⁸

2. *L'eredità della dialettica dell'illuminismo e il punto di svolta del pensiero di Nietzsche*

La dialettica dell'illuminismo di Hegel apre una tradizione filosofica la cui influenza può essere percepita fino al tardo XX secolo. La ricezione del problema hegeliano della modernità ha ispirato diversi autori, alcuni dei quali hanno cercato di porsi sul solco stabilito da Hegel per continuarlo, o eventualmente correggerlo, mentre altri hanno deciso di rifiutarlo, criticando radicalmente il concetto di modernità.

L'immediata ricezione della filosofia di Hegel la possiamo osservare, come è noto, nei cosiddetti giovani hegeliani, ossia nei suoi allievi e studenti. Nonostante mantengano i principi cardine del pensiero hegeliano, essi rivendicano anche un *peso dell'esistenza presente* che nella filosofia spirituale di Hegel a loro parere non sarebbe riconosciuto adeguatamente. È in questo modo che i giovani hegeliani sviluppano il discorso filosofico della modernità conferendogli un profondo radicamento storico, con lo scopo di sfuggire al riferimento alla saccente ragione spirituale enfatizzata dal loro maestro.²⁹

Da questa prospettiva, dunque, i processi di apprendimento della modernità, che nel XVIII si sono concettualizzati storicamente come Illuminismo, sarebbero connessi ad una profonda autoillusione. Sotto la sua maschera emancipatoria l'Illuminismo avrebbe nascosto quei tratti autoritari, dogmatici e positivisti, che si sono rivelati essere gli stessi insiti nel principio dell'autocoscienza e della soggettività.³⁰ I giovani hegeliani concordano unanimemente nell'intenzione di abbattere la facciata illusoria del palazzo di cristallo dell'Illuminismo, tuttavia, si differenziano nelle strategie per realizzarla. È grazie a questa differenziazione che si può distinguere tra sinistra e destra hegeliana.

Mentre la sinistra hegeliana sostiene che la modernità possa trovare il proprio autoaccertamento storico solo attraverso una rivoluzione politica, la destra hegeliana ritiene che difendere le istituzioni moderne liberate dalle aporie della soggettività sia la giusta strada da seguire.³¹ In generale, il discorso dei giovani hegeliani sembra essere caratterizzato da una visione della

²⁸ *Ivi*, p. 42.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 55-56.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 56.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 57.

storia che viene esperita come un processo di crisi: il presente è inteso come improvvisa comparsa di criticità problematiche e il futuro come il continuo accumularsi di problemi irrisolti. È per questo che per Habermas la filosofia dei giovani hegeliani è contraddistinta da una coscienza ben consapevole del pericolo di decisioni mancate e di interventi tralasciati,³² consapevolezza che infatti guida il diverso orientamento di queste due correnti filosofiche.

La ricezione della riflessione di Hegel sulla modernità, come anticipato, si caratterizza però anche nel pensiero di quei filosofi che rifiutano la dialettica dell'illuminismo come possibilità di risolvere le problematiche della modernità. Uno di questi pensatori è Friedrich Nietzsche, il quale, con l'intenzione di smascherare la sceneggiatura della commedia rappresentata dall'Illuminismo, denuncia tanto la speranza rivoluzionaria della sinistra hegeliana, quanto il conservatorismo reazionario della destra hegeliana. Nietzsche, invece di fermarsi alla critica della razionalità strumentale in vista di un fine corrotta dal dogmatismo del principio della soggettività, si spinge a criticare il concetto di ragione in generale: Habermas osserva che secondo Nietzsche la ragione altro non sarebbe che perversa volontà di potenza nascosta in modo brillante.³³

Hegel e i giovani hegeliani non hanno mai messo in discussione le conquiste della modernità, emblematicamente riassunte sotto il segno della libertà soggettiva, ma hanno piuttosto formulato diverse concezioni della dialettica dell'illuminismo dove la ragione potesse fungere da potenza unificatrice equivalente a quella tradizionale e passata rappresentata della religione. Nietzsche, invece, rifiuta questo tipo di strategia e abbandona completamente il programma della dialettica dell'illuminismo. In altri termini, Nietzsche si convince dell'impossibilità per la modernità di poter trovare il proprio autoaccertamento da sé stessa.³⁴ Rinunciando ad appellarsi alla ragione in ogni sua forma, a Nietzsche non rimane altro che rivolgersi all'Altro della ragione, cioè al mito.³⁵

³² Cfr. *ivi*, p. 59.

³³ Cfr. *ivi*, p. 58.

³⁴ «Noi moderni infatti non caviamo proprio niente da noi stessi» (F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere Complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1972, vol. III, 1, p. 289).

³⁵ «Giacché l'origine della cultura storica – e della sua contraddizione [...] rispetto allo spirito di una “coscienza moderna” – [...] deve essa stessa essere riconosciuta storicamente, la storia deve essa stessa risolvere il problema della storia, il sapere deve volgere il suo pungolo contro sé stesso; questo triplice *deve* è l'imperativo dello spirito del “tempo nuovo”, nel caso che vi sia in esso qualcosa di nuovo, di forte, di originale, qualcosa che promette vita» (*ivi*, p. 324); e ancora: «A che cosa accenna l'enorme bisogno storico della cultura moderna insoddisfatta [...] se non alla perdita del mito, alla perdita della patria mitica [...]?» (F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere Complete*, cit., vol. III, 1, p. 152).

Nietzsche si oppone al processo di razionalizzazione dell'Illuminismo storico, ai concetti di progresso e di emancipazione proponendo come strada alternativa una regressione alle origini mitiche: la sua intenzione è quella di distruggere la modernità per creare un nuovo mito contemporaneo. Dunque, si potrebbe dire che ciò che Hegel aveva chiamato il bisogno della filosofia, si trasforma in Nietzsche nel bisogno di una nuova mitologia, intesa come critica radicale della ragione.³⁶

Habermas fa notare come il ricorso al mito di Nietzsche è da intendersi come il tentativo di sviluppare una estetizzazione della realtà che vede nell'arte moderna il *medium* che permetterebbe l'incontro tra la modernità e il mondo arcaico, ossia la creazione di una mitologia rinnovata.³⁷ Questa mitologia verrebbe realizzata in ultima istanza tramite il riferimento al principio del dionisiaco che per Nietzsche rappresenta quell'elevazione del soggettivo fino al completo oblio di sé.³⁸ Obliando il soggetto, la critica di Nietzsche della modernità rinuncia per la prima volta nella storia della filosofia a mantenere il contenuto emancipatorio del moderno.³⁹ Nietzsche riconduce all'estetico, ossia a ciò che è *altro* dalla ragione, tutto ciò che è e che deve essere: i fenomeni ontici e morali vengono inglobati nei fenomeni estetici.⁴⁰

L'estetico che abbraccia Nietzsche rappresenta una porta che apre al dionisiaco, un'alternativa della ragione illuministica: per questo si può dire che la critica della modernità di Nietzsche è una critica al concetto di ragione, che si pone al di fuori dell'orizzonte razionale.

Questa particolare prospettiva di Nietzsche, alla metà del XX secolo, influenza il pensiero riguardante la modernità dei maestri di Habermas, Adorno e Horkheimer, il quale viene emblematicamente espresso nella celebre *Dialettica dell'illuminismo*.⁴¹ L'obiettivo dei due autori sarebbe quello di descrivere ed elaborare concettualmente il processo autodistruttivo dell'Illuminismo.⁴² Nonostante l'illuminismo sia storicamente considerato come antitetico rispetto al mito

³⁶ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 143.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 91.

³⁸ Parlando dell'elemento titanico che si manifestava nel tono estatico delle feste dionisiache, Nietzsche scriveva: «L'individuo [...] sprofondò qui nell'oblio di sé degli stati dionisiaci e dimenticò i canoni apollinei» (F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit. p. 38).

³⁹ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 97.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 98.

⁴¹ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino, 2017.

⁴² «L'aporia a cui ci troviamo di fronte nel nostro lavoro si rivelò così come il primo oggetto che dovevamo studiare: l'autodistruzione dell'illuminismo» (*ivi*, p. 3).

e alla tradizione, secondo questi due autori esso sarebbe destinato in realtà a rovesciarsi in mitologia: in breve, per Adorno e Horkheimer l'illuminismo è già mito.⁴³

Nella *Dialettica dell'illuminismo* Adorno e Horkheimer descriverebbero l'illuminismo come quel processo attraverso il quale gli uomini finirebbero per occultare il proprio sé, per interrompere la comunicazione tra il loro Io e la Natura, per distaccarsi dalle proprie origini. Questo distacco dal passato sarebbe sempre accompagnato da una forte nostalgia che continuerebbe a legare il genere umano alla propria mitica coazione a ripetere.⁴⁴ È per questo che la razionalizzazione della modernità è solo apparentemente liberazione dalla magia, visto che, nel mondo illuministico, essa svilupperebbe nella ragione strumentale, ormai dominatrice delle società umane, una nuova mitologia.⁴⁵ Adorno e Horkheimer in questo modo condividono l'atteggiamento pessimistico e nichilista di Nietzsche che li porta a considerare il progetto illuminista come inevitabilmente destinato a fallire, visto che impegnerebbe la ragione solo nella sua forma strumentale che ha come scopo quello di dominare la natura.⁴⁶ Di conseguenza, i due autori condividono anche l'idea nietzschiana secondo la quale l'unica alternativa alla dialettica dell'illuminismo hegeliano sarebbe una critica radicale al concetto di ragione moderna.

Oltre ad ispirare Adorno e Horkheimer, la critica della modernità di Nietzsche, secondo Habermas, traccia anche il solco di due vie che caratterizzano la storia del discorso filosofico della modernità del XX secolo. Queste due vie proseguirebbero le due strategie tra le quali la riflessione di Nietzsche oscilla.

Infatti, da un lato, Nietzsche assume un atteggiamento antimetafisico, antiromantico, pessimistico e scettico che ci suggerisce la possibilità di una considerazione artistica del mondo, condotta con mezzi scientifici; dall'altro lato, proprio per giustificare questa sua prima strategia, Nietzsche afferma la possibilità di una critica della metafisica che allo stesso tempo riesuma le radici del pensiero metafisico, rimanendo sempre filosofia: è così che Nietzsche arriva a considerare l'estetica di Dioniso come una filosofia della quale egli stesso si definirebbe l'ultimo discepolo e iniziato.⁴⁷

⁴³ «Il mito è già illuminismo, e l'illuminismo torna a rovesciarsi in mitologia» (*ibidem*).

⁴⁴ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 113.

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁶ «La tendenza stessa all'autodistruzione appartiene fin dall'inizio [...] all'essenza stessa della ragione dominante» (T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 9). Qui si può notare anche una vicinanza al pessimismo di Weber che leggeva il processo di razionalizzazione delle società moderne in termini essenzialmente negativi.

⁴⁷ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 100.

Lo scienziato scettico e pessimista che vorrebbe distruggere la ragione centrata nel soggetto con metodi antropologici, psicologici e storici ispira autori come Bataille e Foucault; il critico iniziato della metafisica che si oppone alla filosofia della coscienza cercando un nuovo ritorno alle origini presocratiche trova i suoi seguaci in Heidegger e Derrida.⁴⁸

Queste due strade originate dalla riflessione critica della modernità di Nietzsche aprirebero secondo Habermas le porte del pensiero del postmodernismo. È per questo che Nietzsche può essere considerato un punto di svolta del discorso filosofico della modernità.

⁴⁸ Cfr. *Ibidem*.

CAPITOLO III

IL CONCETTO DI POSTMODERNISMO E LA CRITICA DI HABERMAS

1. *Da Nietzsche al postmodernismo*

Come già sottolineato, il riferimento al pensiero di Nietzsche per molti autori del XX secolo è di centrale importanza. In particolare, la sua critica alla ragione e alla modernità ha alimentato una corrente di pensiero diffusa in diversi ambienti intellettuali, ponendo le basi per lo sviluppo del cosiddetto pensiero del postmodernismo.

Tuttavia, prima di indagare meglio questo concetto, è opportuno concludere brevemente la nostra riflessione sull'analisi habermasiana del discorso filosofico della modernità.

Lo sviluppo del discorso della modernità nella storia della filosofia, per come Habermas lo presenta, è caratterizzato dalla condivisione, più o meno esplicita, della critica nietzscheana alla ragione. Nel pensiero di Heidegger, ad esempio, si ha la collocazione del dominio razionale del soggetto nella prospettiva della storia della metafisica dell'Essere, dove ogni orientamento normativo della ragione è scomposto in una pretesa di potere derivante da una soggettività ossessionata dall'autopotenziamento, ovvero dalla volontà di potenza.¹ La speranza di Heidegger, secondo Habermas, è quella di uscire dalle aporie della filosofia della coscienza tramite un ritorno alle origini presocratiche della metafisica, che prende le mosse dall'analisi della metafisica nietzscheana della volontà di potenza, intesa come ultima metafisica occidentale. In altre parole, L'Essere di Heidegger rappresenta un ontologizzazione del bisogno di mitologia che Nietzsche aveva espresso con la sua filosofia:² Heidegger, come Nietzsche, cerca nel suo presente un ritorno ad una nuova dimensione mitologica per sfuggire alla razionalità strumentale e dominatrice che caratterizza la modernità.

Seguendo Heidegger (e quindi inevitabilmente anche Nietzsche), Derrida contrappone la tradizione razionale della modernità alla fine del pensiero metafisico antropocentrico. Più nello specifico egli si serve della linguistica e della grammatologia come fili conduttori per la critica della metafisica razionale della tradizione moderna. In altri termini, il suo obiettivo è

¹ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 137.

² «Ciò che Hegel aveva chiamato il bisogno della filosofia, si trasformò, da Schlegel fino a Nietzsche, nel bisogno della nuova mitologia, come critica della ragione. Ma soltanto Heidegger ha volatilizzato questo bisogno concreto, ontologizzandolo e fondamentalizzandolo, in un Essere che si sottrae all'essente» (*ivi*, p.143).

decostruire il logocentrismo occidentale e con esso la totalità universale di senso ricercata dalla scrittura razionale. In definitiva, criticando radicalmente la parola parlata, il fonema, Derrida individua nella caratteristica di *leggibilità assoluta*³ della scrittura una possibilità di evasione dalla filosofia del soggetto.⁴

Seguendo l'altra strategia nietzscheana,⁵ di cui si è parlato nel capitolo precedente, si può ricordare che, nella prima metà del Novecento, oltre che in Heidegger, anche in Bataille nasce l'intenzione di evadere dalla prigionia della razionalità moderna e di superare la potenza del soggettivismo reificante che irrigidisce il mondo a totalità di oggetti tecnicamente disponibili. Bataille si connette con Nietzsche attraverso un tratto anarchico-pessimistico rivolto contro ogni autorità (compresa quella del principio di razionalità moderno) e che si radica nella convergenza tra volontà di potenza e fatalità dell'eterno ritorno.⁶

Foucault definisce Bataille uno dei suoi maestri, e non a caso è proprio attraverso quest'ultimo che i motivi nietzscheani della critica della ragione, di cui anche Foucault si fa portavoce, lo raggiungono. Sotto l'influenza di Nietzsche, egli sviluppa una scrittura della storia distruttiva e antiscientifica, che viene contrapposta a tutte quelle scienze umane svalutate perché radicate nella storia della ragione.⁷ Per Foucault le scienze umane vengono convertite in tecniche sociali che finiscono per costituire il mezzo di espressione della violenza dominatrice della tarda modernità; la sua si potrebbe descrivere, dunque, come una critica della ragione (in particolare della ragione delle scienze umane) che si presenta come una storiografia antiscientifica ispirata dalla sua ricezione di Nietzsche. Da Nietzsche Foucault deriva, in particolare, il concetto di potere che fornisce l'orientamento alla sua critica della modernità. La nuova storiografia di Foucault, come avveniva per la storiografia nietzscheana della seconda inattuale che critica lo storicismo, rifiuta tutte le premesse costitutive della conoscenza storica della modernità e del pensiero filosofico dell'Illuminismo. In breve, si potrebbe dire che la critica della ragione di

³ Ci si riferisce qui a quella caratteristica della scrittura che secondo Derrida fa sì che si possa leggere (e decostruire) un testo sempre in nuove maniere e sempre sotto nuovi contesti. Questa caratteristica permette di sfuggire alla necessità di riferirsi a concreti e singoli soggetti, a determinate situazioni che rappresenterebbero le caratteristiche negative del logo/fonocentrismo della filosofia della coscienza.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 169.

⁵ Ovverosia quella dell'assunzione di un atteggiamento che suggerisse la possibilità di una considerazione artistica del mondo condotta con mezzi scientifici.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 218.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 245.

Foucault, ispirata a quella di Nietzsche, coincide con l'intenzione di distruggere la storia della modernità.⁸

È evidente come i diversi pensieri di questi autori che hanno preso ispirazione da Nietzsche, così per come sono descritti da Habermas, sono accomunati da una analoga forza distruttiva, decostruttiva, nichilistica, relativistica e pessimistica:

Se Heidegger e Derrida volevano proseguire il programma della critica della ragione di Nietzsche sulla via di una distruzione della metafisica, Foucault [ispirato da Bataille] vuole farlo con una distruzione della scienza della storia.⁹

Dal momento che questo atteggiamento distruttivo e radicalmente scettico nei confronti della ragione e della modernità, che caratterizza questi autori del XX secolo, è uno dei tratti caratteristici della corrente di pensiero postmoderna, si potrebbe dire che, in un certo senso, Nietzsche, essendo l'autore che dà origine a questo atteggiamento nichilistico, può essere considerato il padre spirituale del postmodernismo.¹⁰

Tuttavia, il solo riferimento al pensiero di questi autori critici della modernità del Novecento non è sufficiente per descrivere esaustivamente questo concetto. Parlare del postmodernismo, infatti, è molto complesso, principalmente perché di esso non esistono definizioni univoche. Dal punto di vista storico, il termine «postmoderno» o «postmodernismo» è cominciato a circolare per riferirsi a un movimento, o, secondo alcuni, più precisamente uno stile, architettonico che si è sviluppato a partire dalla seconda metà del XX secolo in aperta e specifica opposizione al razionalismo tipico delle architetture moderniste.¹¹

Nonostante si possano osservare diverse occorrenze precedenti di questo termine, per la presente analisi risulta essere di particolare importanza il contesto culturale degli anni Settanta e Ottanta, durante i quali la corrente intellettuale del postmodernismo si è effettivamente sviluppata e largamente diffusa, soprattutto in ambito filosofico. Infatti, oltre ad essere stato uno stile architettonico, il postmodernismo indubbiamente ha creato una modalità di pensiero che ha profondamente influenzato discipline come l'arte, la letteratura e la filosofia.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 253.

⁹ *Ivi*, p. 257.

¹⁰ Cfr. M. Peters, *Habermas, poststructuralism and the question of postmodernity: The Defiant Periphery*, in «Social Analysis: The International Journal of Anthropology», XLIII, 36, 1994, pp. 3-20, p. 4.

¹¹ Cfr. R. Ceserani, *Raccontare il postmoderno*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, p. 29.

La caratteristica principale di questo nuovo modo di pensare consiste essenzialmente in un rifiuto della logica progressiva ed emancipatoria tipica della modernità. Per il postmodernismo la razionalità occidentale ha fallito e per questo motivo sarebbe giunto il momento di rompere definitivamente con il periodo storico moderno e con il concetto di ragione classica.¹² Si potrebbe dire, in breve, che il postmodernismo rappresenti la decostruzione del modernismo:¹³ esso consisterebbe, quindi, nella dissoluzione di tutti quei valori e ideali della modernità che sono storicamente e concettualmente radicati nell'Illuminismo. È proprio per la condivisione di una critica radicale della ragione e della modernità, che Nietzsche e il suo nichilismo rappresentano dei riferimenti importanti per questa corrente di pensiero.¹⁴ In particolare, si può osservare come l'atteggiamento nichilistico costitutivo del postmodernismo derivi direttamente dalla demistificazione dell'idea della verità e della morale operata dalla *Genealogia della morale* di Nietzsche.¹⁵ Inoltre, il postmodernismo è figlio del nichilismo anche perché incarna uno scetticismo radicale nei confronti di ogni interpretazione sociale, politica o filosofica del mondo, difendendo fortemente la necessità di promuovere una pluralità e un'eterogeneità inesauribile dei discorsi,¹⁶ che verranno dunque sempre e inevitabilmente compresi in modo relativistico.

L'esposizione di queste caratteristiche rende chiaro il motivo per cui il concetto di postmodernismo non possieda uno standard di comprensione comune e presenti una grande difficoltà di definizione:¹⁷ l'essenziale elemento nichilistico, scettico, plurale ed eterogeneo di questa corrente di pensiero porta ognuno a interpretarlo in maniera arbitraria e parziale. Nonostante ciò, gli elementi comuni si possono individuare nel rifiuto delle norme e dei valori di derivazione illuministica e nella considerazione del progetto emancipatorio della modernità come fallimentare.

¹² Cfr. H.F. Dahms, *Democracy and the post-enlightenment: Lyotard and Habermas reappraised*, in «International Journal of Politics, Culture and Society», V, 3, 1992, pp. 473-509, p. 497.

¹³ Cfr. A. Taraboletti Segre, M. Ferraris, *Postmodernism and the Deconstruction of Modernism*, in «Design Issues», IV, 1/2, 1988, pp. 12-24, p. 18.

¹⁴ Cfr. G. Aylesworth, *Postmodernism*, in «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», Edward N. Zalta, Stanford, 2015, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>>.

¹⁵ F. Nietzsche, *Genealogia della morale: uno scritto polemico*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano, 2017. Cfr. M. Piermarini, *Postmodernità e postmodernismo: Lyotard, Baudrillard, Deleuze*, in G. Baptist, A. Bonavoglia, A. Meccariello (a cura di), *Ancora il Postmoderno?*, manifestolibri, Roma, 2016, pp- 11-48, p. 18.

¹⁶ Cfr. H.F. Dahms, *Democracy and the post-enlightenment: Lyotard and Habermas reappraised*, cit., p. 498.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 476.

Come appare evidente dal nome, il concetto di postmodernismo è indissolubilmente legato al riferimento al periodo storico della modernità, tuttavia meno chiaro è il modo in cui questo legame possa essere inteso. In altre parole, non è molto chiaro se il prefisso *post* all'inizio di questo termine sia da intendersi in senso cronologico o più concettuale.

A questo riguardo risulta importante il contributo del critico letterario Fredric Jameson, il quale, nella prefazione italiana al suo *Postmodernismo: ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*,¹⁸ evidenzia l'importanza della distinzione tra i concetti di "postmodernismo" e "postmodernità".¹⁹ Per Jameson, infatti, se la postmodernità è da intendersi come il periodo storico radicalmente separato dalla modernità e coincidente con la terza fase del capitalismo, il postmodernismo altro non sarebbe che l'ideologia del postmoderno, esattamente come il modernismo era l'ideologia del moderno.²⁰ Nel caso del concetto di postmodernismo, quindi, quel prefisso *post* non è da intendersi in senso strettamente cronologico, ma più come un diverso modo di rapportarsi al moderno, come un atteggiamento intellettuale che vuole prendere le distanze dalla dimensione culturale della modernità, superandola e intraprendendo una nuova direzione.²¹

In definitiva, l'atteggiamento postmodernista rappresenta quel punto di vista che può essere associato ad un'esperienza di un decentramento dell'uomo, ad una perdita generale di punti di riferimento stabili e duraturi, di un nuovo *telos*, che porta a negare l'idea che la storia seguirebbe uno sviluppo in sé razionale, lineare, con un senso chiaro e univoco.²²

L'autore che forse più ha contribuito a diffondere l'interesse per l'atteggiamento postmodernista all'interno del dibattito filosofico è stato Jean-François Lyotard, autore de *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*.²³ Lyotard ci descrive la condizione postmoderna essenzialmente come «l'incredulità nei confronti delle metanarrazioni».²⁴ Questa incredulità deriverebbe

¹⁸ F. Jameson, *Postmodernismo: Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, trad. it. di M. Manganelli, Fazi, Roma, 2007.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. VII.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. XI.

²¹ Su questo punto è d'accordo anche Lyotard «Il "post-" sta a indicare qualcosa di simile a una conversione: una nuova direzione che succede alla precedente» (J. F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano, 1987, p.88).

²² Cfr. G. Patella, *Il postmoderno è morto! lunga vita al postmoderno*, in G. Baptist, A. Bonavoglia, A. Meccariello (a cura di), *Ancora il Postmoderno?*, manifestolibri, Roma, 2016, pp. 111-134, p. 116.

²³ J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, trad. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano, 2014.

²⁴ *Ivi*, p. 6.

dal rifiuto del postmodernismo nei confronti del moderno, che potrebbe quindi essere definito come qualsiasi sapere scientifico che pretende di legittimarsi facendo riferimento a un metadiscorso, a un metaracconto, a una grande narrazione.²⁵ Le metanarrazioni sono tutti quei discorsi che appartengono alla pragmatica del sapere narrativo, ossia filosofie della storia che si presentano come progetti totali, narrazioni a funzione legittimante, storie di emancipazione dell'umanità.²⁶

La condizione postmoderna, dunque, sarebbe radicalmente scettica nei confronti di tutte le narrazioni filosofiche che hanno caratterizzato la storia della modernità, come ad esempio la retorica dell'idea di progresso, le grandi escatologie, la fiducia illuministica nell'evoluzione progressiva dell'umanità o la capacità dell'uomo contemporaneo di assumere un ruolo guida nel corso della storia. Per Lyotard le metanarrazioni potrebbero essere intese come i nuovi *miti* della modernità: infatti, come i miti tradizionali hanno lo scopo di legittimare visioni della realtà, pratiche sociali, norme etiche o legali, istituzioni politiche; tuttavia, diversamente dai miti, ricercano una legittimità che non si pone nel presente concreto, ma piuttosto in un futuro ideale da realizzare.²⁷

Lyotard considera queste metanarrazioni come corrispondenti a quello che egli individua essere il contenuto del progetto della modernità. Lo stesso progetto che la filosofia di Habermas si è posta l'obiettivo di difendere e di realizzare e che per questo viene definita da Lyotard come una nuova grande metanarrazione del XX secolo. In altri termini, per l'autore francese, la filosofia di Habermas è l'esempio perfetto di una filosofia totalizzante che cerca di legittimarsi attraverso il riferimento ad una ragione universale compresa come terrorizzante e attraverso il racconto di narrazioni illusorie che sarebbero da realizzarsi in un futuro ideale non meglio specificato.²⁸

Dall'analisi di Lyotard, dunque, diventa evidente il fatto che il postmodernismo possa considerarsi come uno scetticismo radicale e nichilistico di fronte a ogni tentativo di spiegare la realtà o di comprendere il mondo in modo unitario. Per questo si può affermare che il postmodernismo di Lyotard coincide con la distruzione della possibilità stessa di raccontarsi tutte quelle metanarrazioni che hanno la pretesa di comprendere e di spiegare universalmente il reale e che hanno caratterizzato il pensiero della filosofia moderna. A questo punto è inevitabile che

²⁵ Cfr. M. Peters, *Habermas, poststructuralism and the question of postmodernity*, cit., p. 8.

²⁶ Cfr. G. Patella, *Il Postmoderno è Morto! Lunga Vita al Postmoderno*, cit., p. 121.

²⁷ Cfr. J.F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, cit., p. 18.

²⁸ Cfr. M. Peters, *Habermas, poststructuralism and the question of postmodernity*, cit., p. 9.

a suo modo di vedere il postmodernismo debba comprendersi come la liquidazione dell'ormai fallito progetto della modernità.²⁹

Questo fallimento della modernità per Lyotard sarebbe emblematicamente rappresentato dal nome "Auschwitz", ovvero il crimine dell'umanità che avrebbe aperto al periodo della postmodernità: dopo Auschwitz nessuna narrazione, passata o futura che sia, potrà più avere credibilità.³⁰

Nonostante il tentativo di fornire un'adeguata definizione del concetto di postmodernismo sembri riuscito, è importante ricordare, come anticipato precedentemente, che una definizione univoca di questo termine, vista la vastità delle diverse sue configurazioni e la sua intrinseca caratteristica plurale ed eterogenea, è impossibile da fornire.

In questo contesto è opportuno sottolineare come Habermas ne *Il discorso filosofico della modernità* prenda in considerazione la problematica del postmodernismo esclusivamente come atteggiamento intellettuale, che viene emblematicamente riassunto come una critica, più o meno radicale, alla ragione classica figlia della modernità. Non sorprende, infatti, il fatto che gli autori con i quali Habermas si confronta e che rappresenterebbero gli esponenti dei diversi pensieri che avrebbero portato, nella seconda metà del Novecento, alla diffusione del pensiero postmodernista, sono tutti accomunati da un'intenzione critica nei confronti della ragione moderna:

Nel discorso della modernità i suoi accusatori le muovono un rimprovero, che nella sostanza non si è 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.³¹

2. *Il postmodernismo come antimodernismo*

L'impegno dichiarato di Habermas a partire dagli anni Ottanta è quello di difendere il progetto della modernità e dell'Illuminismo, o, più in generale, il concetto di ragione. La ricostruzione del discorso filosofico della modernità da parte di Habermas, infatti, altro non sarebbe che la risposta alla sfida lanciata dalla critica neostrutturalista e postmodernista nei confronti

²⁹ «La mia tesi è che il progetto moderno (di realizzazione dell'universalità) non è stato abbandonato e dimenticato ma distrutto, "liquidato"» (J.F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, cit., p. 28).

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 90. Qui Lyotard fa anche riferimento ad Adorno, il quale, insieme ad Horkheimer, ritiene similmente Auschwitz il nome che coincide con la fine fallimentare della modernità.

³¹ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 57.

della ragione diffusa dalla filosofia francese, e in particolare da Lyotard.³² Habermas cerca di individuare i fondamenti di quel pensiero scettico e nichilistico che ha invaso diversi ambienti intellettuali della seconda metà del Novecento. Egli è convinto che anche in un'epoca apparentemente priva di appigli valoriali sia ancora possibile affermare la validità degli ideali moderni derivanti dalla stagione dell'Illuminismo. È da qui che deriva il suo grande interesse per il concetto di modernità.

Nel discorso *Il moderno, un progetto incompiuto*, che sancisce l'inizio del suo impegno filosofico in difesa degli ideali illuministici, interrogandosi sul significato della modernità al suo tempo, Habermas si chiede

se [...] lo slogan "postmoderno" potesse segnalare [...], senza volerlo, il convergere di tutte quelle correnti reattive che, a partire dalla metà dell'Ottocento, la cultura del Moderno ha suscitato contro di sé?³³

In questo senso, Habermas, come per altro è possibile notare anche nella lettura de *Il discorso filosofico della modernità*, nonostante le dovute precisazioni storico-filosofiche,³⁴ ritiene pressoché sovrapponibili l'atteggiamento postmodernista e tutti quei tentativi di criticare la ragione e la modernità di cui la storia del pensiero è stata testimone da Nietzsche fino a Foucault. Per questo, nella seguente presentazione delle critiche di Habermas nei confronti del postmodernismo, sarà sempre implicita anche una critica verso i pensatori che si sono posti contro la razionalità moderna.

Habermas non si pone acriticamente a difesa del progetto moderno, anzi, fin da giovane il filosofo tedesco cerca di disilludere coloro che mostrano una fede ingenua nel progresso tecnico e nell'emancipazione razionale, rimanendo però sempre in allerta di fronte al pericolo di finire per leggere l'Illuminismo semplicemente come un inganno e un'illusione.³⁵ Egli infatti è ben consapevole del fallimento storico degli ideali dell'Illuminismo,³⁶ ma non per questo crede che

³² Cfr. *ivi*, p. VII.

³³ J. Habermas, *Il Moderno – Un Progetto Incompiuto*, cit., p. 8.

³⁴ Specificatamente il fatto che il postmodernismo rappresenta un'etichetta che inevitabilmente negli autori prima degli anni Ottanta può solo essere attribuita *ex post*.

³⁵ Cfr. J. Schmidt, *Jürgen Habermas and the Difficulties of Enlightenment*, in «Social Research», XLIX, 1, 1982, pp. 181-208, p. 182.

³⁶ Cfr. L. Ceppa, *Dialettica dell'illuminismo e opinione pubblica: i modelli di Habermas e Koselleck*, in «Studi Storici», XXV, 2, 1984, p. 187.

le conseguenze distruttive e pessimistiche della critica della modernità di Nietzsche o del postmodernismo siano necessarie.³⁷

Per Habermas, infatti, come già osservato nel primo capitolo, gli esiti positivi e negativi della modernità possono essere separati in modo chiaro: in particolare, è possibile sottolineare la distinzione tra la ragione emancipatrice come principio fondatore delle società moderne e la ragione strumentale come strumento di dominio;³⁸ tra il progetto concreto dell'illuminismo e la teologia metafisica della razionalità;³⁹ tra il progresso reale e lo scientismo illusorio.⁴⁰ Insomma, Habermas ritiene che sia importante evidenziare la separazione esistente tra ciò che la modernità ha prodotto di positivo e i suoi aspetti fallimentari. Dunque, diventa chiaro il motivo per cui egli critica il postmodernismo visto il suo convinto rifiuto totale di tutto ciò che è moderno: l'atteggiamento postmodernista porterebbe, infatti, a non riconoscere la differenziazione tra la positività e la negatività della modernità, finendo così per analizzare la realtà accomunando i vari esiti dell'Illuminismo in modo superficiale definendoli tutti allo stesso modo come metanarrazioni ingannevoli.

Habermas condivide l'idea di abbandonare i grandi racconti illusori che l'umanità si è sempre tramandata per cercare di legittimare una particolare visione del mondo, ma rifiuta radicalmente l'implicazione postmodernista di liquidare *in toto* la narrazione del progetto della modernità insieme a tutte quelle componenti che ne facevano parte: per esempio, a suo parere l'elemento della libertà politica democratica derivante dalla metanarrazione di emancipazione e liberazione della stagione rivoluzionaria della fine dell'Illuminismo, rappresenterebbe un valore idealmente irrinunciabile e fondamentale per ogni società contemporanea.⁴¹

In sostanza, Habermas sospetta che lo scetticismo del postmodernismo nei confronti della modernità sia il tentativo di celare dietro l'etichetta di un "post-Illuminismo" un pericoloso "contro-Illuminismo".⁴² Rifiutare ragione e ideali umanistici della modernità che hanno fondato a partire dall'Illuminismo le istituzioni politiche e sociali che caratterizzano il mondo ancora oggi, significa per Habermas scadere in un neoconservatorismo ingenuo che rifiuta il

³⁷ Cfr. M. Peters, *Habermas, poststructuralism and the question of postmodernity*, cit., p. 14.

³⁸ Cfr. C.F. Alford, *Jürgen Habermas and the Dialectic of Enlightenment: What is theoretically fruitful knowledge?*, in «Social Research», LII, 1, 1985, pp. 119-149, p. 123.

³⁹ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 4.

⁴⁰ Cfr. J. Schmidt, *Jürgen Habermas and the Difficulties of Enlightenment*, cit., p. 187.

⁴¹ Cfr. H.F. Dahms, *Democracy and the post-enlightenment: Lyotard and Habermas reappraised*, cit., p. 494.

⁴² Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 5.

ragionamento teoretico-razionale.⁴³ Neoconservatorismo, che quindi investirebbe anche tutti quegli autori del discorso filosofico della modernità che hanno alzato una critica contro la ragione, la quale sarebbe di per sé stessa aporetica.⁴⁴

Per Habermas, infatti, il discorso pessimistico e scettico nei confronti della modernità, originato nel pensiero di Nietzsche, che rifiuta la possibilità di una dialettica dell'illuminismo che possa in qualche modo salvare la modernità permettendone un proprio autoaccertamento, si fonderebbe in un'aporia dalla quale non può sfuggire e che sancirebbe il suo inevitabile fallimento. Questa aporia consiste essenzialmente nel fatto che la critica della ragione, che in Nietzsche cerca di realizzare una nuova mitologia, presuppone quegli elementi critici che derivano da quella razionalità che essa stessa vuole rifiutare.⁴⁵ Da questa aporia intrinseca ad ogni tentativo critico della ragione deriverebbero anche tutti gli altri fallimenti che incontrano i vari autori che si pongono in questo solco del discorso filosofico della modernità. Così allora, la dialettica dell'illuminismo di Adorno e Horkheimer, seguendo il tentativo nietzscheano, fallisce nell'alzare una critica paradossale verso la ragione strumentale, non riconoscendo ingenuamente che essa non rappresenta la necessaria conseguenza della modernità;⁴⁶ Heidegger, invece, non riuscirebbe a liberarsi dal riferimento della metafisica tradizionale che egli stesso vuole superare;⁴⁷ Derrida cercando di superare la paradossalità della critica della ragione tramite la decostruzione, finisce per unire logico e retorico, togliendo così la scientificità del discorso filosofico trasformandolo in letteratura;⁴⁸ Bataille si rende conto egli stesso di impigliarsi nella paradossalità della critica di una ragione che rifiuta sé stessa;⁴⁹ infine, Foucault, con la sua nuova storiografia,

⁴³ Cfr. R. Rorty, *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, in R. J. Bernstein (a cura di), *Habermas and modernity*, The MIT Press, Cambridge, 1985, p. 171.

⁴⁴ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 250.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 100.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 130. Habermas rifiuta drasticamente la prospettiva radicalmente negativa dei suoi predecessori secondo la quale l'esito della modernità potrebbe solo essere quello di sviluppare una ragione strumentale destinata ad assoggettare l'uomo.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 137. Secondo Habermas la sua critica alla modernità e alla ragione lo porta inevitabilmente a rimanere legato ad una dimensione irrazionale che, quindi, non gli permetterebbe di superare le dimensioni della filosofia del soggetto che egli stesso criticava.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 192. Per Habermas la comprensione del linguaggio di Derrida (che non ne riconosce la dimensione intersoggettiva e comunicativa) è destinata a rimanere intrappolata nelle aporie della filosofia della coscienza.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 240.

compie un'operazione esclusivamente distruttiva, che per questo può essere definita sterile e già pienamente postmodernista.⁵⁰

L'eredità della dialettica dell'illuminismo di Hegel si dimostra in ultima battuta incapace di superare quella ragione derivante dalla filosofia del soggetto di cui tanto era critica, ma dalla quale in realtà non riuscirebbe a distaccarsi. Derivando da questa tradizione intellettuale, il postmodernismo, di conseguenza, altro non sarebbe una corrente di pensiero che non si accorge della fallacia dei suoi stessi fondamenti concettuali e per questo, secondo Habermas, sarebbe pericolosa.

La pericolosità del postmodernismo starebbe proprio nel fatto che esso ignora la problematicità del suo essenziale atteggiamento nichilistico, pessimista e relativistico che finisce per tratteggiare i caratteri di una cultura irrazionalista e conservatrice, simile a quella che nella prima metà del XX secolo in Germania aveva creato il terreno fertile per il trionfo del nazionalsocialismo.⁵¹

L'attenzione alla pericolosità politica e sociale rappresentata dal postmodernismo evidenzia l'impegno di Habermas nella difesa della modernità, dell'illuminismo e della ragione, come estremamente concreto e pratico.

In definitiva, si potrebbe dire che Habermas si erge a baluardo contemporaneo della ragione e difensore della modernità, il cui contenuto è del tutto presente in quegli ideali borghesi che egli stesso definisce in questo modo:

[Per ideali borghesi intendo] la dinamica teoretica che sempre torna a spingere le scienze, e perfino l'autoriflessione delle scienze, oltre la produzione di sapere tecnicamente utilizzabile; intendo ancora le basi universalistiche del diritto e della morale, che hanno trovato anche un'incarnazione [...] nelle istituzioni degli Stati costituzionali, in forme di educazione democratica della volontà, in modelli individualistici di formazione dell'identità; intendo infine la produttività e la forza dirompente di profonde esperienze estetiche, che strappano dal suo proprio decentramento una soggettività liberata da imperativi dell'attività utilitaria e da convenzioni della percezione quotidiana.⁵²

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 290. Habermas descrive la prospettiva di Foucault come un relativismo che non risolve il problema della filosofia del soggetto, ma semplicemente lo sposta: il problema in Foucault diventa il concetto di potere.

⁵¹ Cfr. J. Habermas, *Questions and Counter Questions*, in R. J. Bernstein (a cura di), *Habermas and modernity*, The MIT Press, Cambridge, 1985, pp. 192-216, p. 195.

⁵² J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 116. È interessante notare come questi ideali corrispondano a quelle sfere culturali (scienza, morale e arte) la cui differenziazione nel primo capitolo abbiamo osservato essere la conquista più caratteristica della modernità.

Questi ideali rappresentano proprio ciò che l'atteggiamento postmodernista rifiuta di riconoscere: è per questo che si può dire che esso coincide essenzialmente in un tentativo generalizzato di screditare quell'impulso modernista associato all'illuminismo borghese e al suo spirito ancora universalizzante e utopico.⁵³ Non sorprende affatto allora che Habermas finisca per considerare il postmodernismo come in realtà un antimodernismo scettico e nichilista che, a causa della sua esasperazione alla relatività plurale ed eterogenea, è destinato, oltre a rigettare le conquiste dell'umanesimo e del progresso moderno, anche a definire ogni tentativo critico o teoretico, ogni analisi della realtà, ogni interpretazione della società o del mondo come una metanarrazione illegittima e illusoria.⁵⁴ Qui, tra l'altro, emerge un'ulteriore caratteristica del postmodernismo di cui Habermas è critico, ossia la sua paradossale tendenza autocontraddittoria: infatti, dal momento che nessuna interpretazione è legittimata, o legittimabile, chiunque finisce per essere giustificato a fornire una propria arbitraria definizione di questo termine. Questa tendenza paradossale, oltre a rappresentare il motivo della difficoltà di definire il concetto di postmodernismo, rappresenta anche il motivo per il quale Habermas ritiene importante cercare di realizzare effettivamente il progetto della modernità, in modo da affermare definitivamente quei valori moderni sui quali le società di oggi si fondano o si dovrebbero fondare.⁵⁵

⁵³ F. Jameson, *Postmodernismo: Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, cit., p. 73.

⁵⁴ Cfr. R. Rorty, *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, cit., p. 162.

⁵⁵ Cfr. A. Tarabozetti Segre e M. Ferraris, *Postmodernism and the Deconstruction of Modernism*, cit., p. 15

CAPITOLO IV

COME REALIZZARE IL PROGETTO DELLA MODERNITÀ TRAMITE LA RAGIONE COMUNICATIVA

1. *Il motivo per cui la ragione comunicativa supera le aporie della filosofia del soggetto*

Arrivati a questo punto della ricostruzione del pensiero di Habermas riguardo la modernità, non si deve dimenticare il punto di partenza dal quale sono state prese le mosse per iniziare la sua riflessione: il contesto culturale degli anni Ottanta era un periodo nel quale dilagava il relativismo e il nichilismo diffuso da correnti di pensiero riassunte emblematicamente nel postmodernismo. Habermas cerca semplicemente di fornire un'analisi critica della realtà in grado di mettere in evidenza l'eredità irrinunciabile che abbiamo ricevuto dalla modernità e dall'Illuminismo. Le lezioni raccolte ne *Il discorso filosofico della modernità*, dunque, hanno la precisa funzione di ricostruire lo sviluppo dei concetti nati durante la modernità con lo scopo di mostrare quelli che sono stati i limiti di questo sviluppo all'interno della storia della filosofia, tornando fino al punto di partenza di questo discorso per verificare le direzioni sbagliate che sono state intraprese durante i vari crocevia incontrati.¹ Quello che ad Habermas interessa evidenziare è il fatto che tutti i tentativi di superare le aporie della filosofia del soggetto che hanno caratterizzato la storia della filosofia – dalla dialettica dell'illuminismo di Hegel, alla critica irrazionale della ragione di Nietzsche fino a tutte le sue eredi novecentesche – siano sostanzialmente falliti. Non riconoscere questo fallimento ci porterebbe inevitabilmente a misinterpretare la storia del mondo e la realtà nella quale viviamo. Nonostante questo, anche Habermas stesso è convinto che la filosofia del soggetto sia intrisa di problemi che devono essere superati, ed è per questo che il suo tentativo di andare oltre l'impasse della filosofia della coscienza assume un'importanza storico-filosofica di notevole portata.

Il problema della filosofia del soggetto deriva dal fatto che essa mette al centro della propria riflessione la conoscenza. Così facendo essa è inevitabilmente portata a distinguere un conoscente da un conosciuto e, dunque, ad alimentare quella relazione soggetto-oggetto che nel pensiero di Hegel era stata riconosciuta come la causa di quella scissione della modernità da cui poi avrebbe preso le mosse la dialettica dell'illuminismo.² Habermas ritiene pericoloso lasciare che a caratterizzare il nostro modo di comprendere la conoscenza siano esclusivamente le forze

¹ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 298.

² Cfr. D. Ingram, *Habermas: introduction and analysis*, cit., p. 68.

analitiche di azioni strumentali derivanti dalla tradizionale relazione filosofica tra soggetto e oggetto: infatti, considerare l'apprendimento come un'attività di un macrosoggetto sociale che impara a conoscere tutto ciò che è altro da sé – ossia oggetto –, porterebbe a ignorare la possibilità di comprendere l'evoluzione della conoscenza come una progressiva combinazione democratica di diverse intelligenze autonome che si scambiano liberamente idee. Per sfuggire a questo pericolo, dunque, Habermas sostiene che «il paradigma della conoscenza di oggetti deve essere sostituito dal paradigma dell'intesa fra soggetti capaci di parlare e di agire».³

In altre parole, il modello su cui fondare un pensiero filosofico in grado di non rimanere impigliato nelle contraddizioni della filosofia della coscienza è quello di un'intersoggettività comunicativa volta a un'intesa libera e cooperativa.

Questo particolare tipo di intersoggettività a ben vedere già era apparso nell'orizzonte della storia della filosofia: come anche si ricordava alla fine del primo capitolo, il pensiero del giovane Hegel, esposto negli scritti jenesi, evidenzia una possibilità di superare la scissione moderna, la contrapposizione tra soggetto e oggetto, la mancata mediazione tra universale e particolare, attraverso il riferimento a quel particolare modello che Habermas definisce «intersoggettività di grado superiore della libera formazione della volontà in una comunità di comunicazione che sottostà a coazioni cooperative».⁴ Infatti, nei suoi scritti giovanili, Hegel intravedeva ancora la possibilità di spiegare la totalità etica a cui ogni comunità sociale tende come una ragione comunicativa radicata in contesti di vita intersoggettivi all'interno dei quali l'unità delle differenze soggettivo-oggettive sarebbe potuta essere raggiunta attraverso l'intesa e il consenso.⁵ L'intersoggettività derivante da una ragione comunicativa così intesa permetterebbe ad ogni soggetto di riconoscere sé stesso negli altri, mantenendo comunque allo stesso tempo un senso della propria individualità, ossia permetterebbe ad ogni singolo di sentirsi appartenente ad un'unità universale pur nelle sue differenze.⁶ Storicamente, tuttavia, Hegel, non ritenendo questa alternativa sufficientemente adeguata a fornire quel criterio autocomprendente della modernità che riteneva necessario per risolvere la scissione moderna, abbandona la strada di una possibile teoria dell'agire comunicativo prima ancora di cominciare a sviluppare le sue potenzialità.

³ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 298.

⁴ *Ivi*, p. 42.

⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶ Cfr. A. Edgar, *The philosophy of Habermas*, Acumen, Chesham, 2005, p. 195.

Ora, l'intenzione della filosofia di Habermas diventa proprio quella di riprendere questa strada che Hegel si era trovato a scartare e che non è mai stata percorsa nello sviluppo successivo della storia della filosofia. È da questo controdiscorso del discorso filosofico della modernità che Habermas prende le mosse per sviluppare quella *teoria dell'agire comunicativo* che rappresenta il centro concettuale di tutto il suo pensiero.

Con la teoria dell'agire comunicativo si pone al centro della filosofia l'interazione sociale intersoggettiva tra liberi individui volta all'intesa e al consenso:⁷ è proprio per questo che il trapasso dall'esaurito paradigma della filosofia della coscienza al nuovo paradigma dell'intesa, ritenuto da Habermas necessario, presuppone quel modello della teoria dell'agire comunicativo che Habermas ha sviluppato nelle opere ad essa dedicate.⁸

A questo punto diventa chiaro in che modo la teoria dell'agire comunicativo e la razionalità comunicativa, su cui essa si fonda, possono essere concepiti nelle intenzioni di Habermas come la realizzazione del progetto della modernità: in questo senso, il dispiegamento della potenzialità di una ragione comunicativa fornito dalla teoria habermasiana viene a coincidere con la ripresa del controdiscorso, del tutto interno al moderno, che a partire da Hegel e dalla sua dialettica dell'illuminismo era stato ignorato, ossia con l'affermazione dei valori fondanti dell'Illuminismo, con il rifiuto di qualsivoglia elemento nichilistico, antimoderno o antiumanista implicito nei discorsi postmodernisti e quindi, in breve, con il compimento del progetto della modernità.

Ora non resta altro che cercare di comprendere in cosa consista il paradigma dell'intesa intersoggettiva che permetterebbe di superare le aporie della filosofia del soggetto.

2. *Caratteristiche della teoria dell'agire comunicativo*

Presupponendo la teoria dell'agire comunicativo che sviluppa Habermas e sostituendo il paradigma della filosofia della coscienza con il paradigma dell'intesa, la prima cosa che cade è quell'atteggiamento oggettivante che porta ogni soggetto cosciente ad elevarsi ad entità nel mondo, che viene invece sostituito da un atteggiamento performativo dei partecipanti all'interazione sociale che coordinano i loro piani d'azione intendendosi reciprocamente su qualcosa

⁷ Cfr. D. Ingram, *Habermas: introduction and analysis*, cit., p. 68.

⁸ Si fa riferimento a J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale* (vol. I), trad. it. di P. Rinaudo, a cura di G.E. Rusconi, Bologna, Il Mulino, 1986; *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica* (vol. II), trad. it. di P. Rinaudo, a cura di G.E. Rusconi, Bologna, Il Mulino, 1986.

del mondo.⁹ La trasmissione di conoscenza nel paradigma dell'intesa si inserisce nel circolo delle scienze ricostruttive, le quali non si dirigono più verso un regno intelligibile al di là dei fenomeni, ma piuttosto ad un sapere procedurale effettivamente praticato nel contesto sociale e che farebbe cadere la separazione ontologica fra trascendentale ed empirico.

Fondamentale all'interno del contesto concettuale della teoria dell'azione comunicativa diventa quel sostrato di presupposti che ogni partecipante di un discorso o di un'interazione si troverà inevitabilmente a condividere intersoggettivamente con ogni altro partecipante. Questo insieme di presupposti che rende possibile l'intesa e il consenso tramite un'azione comunicativa è ciò che Habermas chiama *mondo della vita* (*Lebenswelt*).¹⁰

Il concetto di mondo della vita è cruciale per la comprensione della teoria di Habermas. Il termine deriva dalla filosofia fenomenologica di Husserl, nella quale indicava in generale il mondo della vita quotidiana di tutti i giorni. Habermas prende questa nozione e ne specifica il significato, con lo scopo di catturare il modo in cui la comprensione implicita di noi stessi, della società e del mondo possa stare insieme in un intero più o meno coerente e intersoggettivamente condiviso.¹¹ In altre parole, il mondo della vita è quell'insieme di presupposti quasi-trascendentali¹² che ogni abitante di un particolare mondo della vita deve inevitabilmente condividere per poter comunicare con altri partecipanti di un discorso. Questi presupposti sono di carattere culturale, sociale e personale e di conseguenza per Habermas il mondo della vita finisce anche per identificarsi come l'ambito nel quale viene conservato e trasmesso il lavoro interpretativo delle precedenti generazioni, l'insieme delle forme di mediazione simbolica tramite le quali vengono sostenute e riprodotte le tradizioni culturali, si rafforza l'integrazione sociale e si confermano le identità individuali.¹³

⁹ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 299.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 300.

¹¹ Cfr. D. Ingram, *Habermas: introduction and analysis*, cit., p. 74. A differenza di quello di Husserl, il mondo della vita di Habermas è linguisticamente mediato (cfr. A. Edgar, *The philosophy of Habermas*, cit., p. 169).

¹² Con il termine quasi-trascendentale Habermas intende descrivere la condizione necessaria di questi presupposti, i quali però non devono in alcun modo essere compresi come idee innate o principi aprioristici in senso idealistico. I presupposti quasi-trascendentali sono necessari perché emergono storicamente tramite un processo di concreta interazione sociale (cfr. A. Harrington, *Value-Spheres or 'Validity-Spheres'?: Weber, Habermas and Modernity*, cit., p. 85).

¹³ Cfr. F. Crespi, *Strutture e azione sociale nell'ultimo Habermas*, in «Stato e mercato», VII, 20, 1987, pp. 281-294, p. 282.

Il concetto di mondo della vita è il concetto che rappresenta la condizione di possibilità stessa di quell'intesa intersoggettiva che la teoria dell'agire comunicativo considera il *telos* del discorso e che per questo vorrebbe concretizzare.¹⁴

La ragione comunicativa della teoria di Habermas si viene a porre anche come massimo elemento critico nei confronti di un logocentrismo occidentale ristretto esclusivamente a ragione strumentale:¹⁵ come già anticipato negli scorsi capitoli, infatti, Habermas sostiene fortemente che la razionalità strumentale non è l'unico ed esclusivo esito del processo di modernizzazione e razionalizzazione della società occidentale, per questo la ragione comunicativa rappresenta quell'elemento peculiare e alternativo a cui si può fare riferimento per realizzare il progetto, sempre rimasto sopito e incompiuto, della modernità.

All'interno del contesto del discorso filosofico della modernità l'esposizione della teoria dell'agire comunicativo ha la funzione di critica nei confronti di quella ragione strumentale e soggettocentrica che caratterizza la filosofia della coscienza. È soltanto tramite la concezione di un sapere mediato comunicativamente che la razionalità, invece di commisurarsi al modo in cui un soggetto solitario si orienta verso i contenuti delle sue rappresentazioni, può cominciare ad essere commisurata alla capacità di responsabili partecipanti all'interazione di orientarsi verso le pretese di validità che sono fondate sul riconoscimento intersoggettivo.¹⁶ Queste pretese di validità nella teoria di Habermas rappresentano quegli elementi che devono idealmente essere presupposti come validi per considerare possibile un'intesa comunicativa. Queste pretese sono: la pretesa di verità proposizionale, di correttezza normativa, di veridicità soggettiva e di comprensibilità.¹⁷

La razionalità comunicativa, presentando anche una dimensione pratico-morale ed estetico-espressiva, viene considerata da Habermas più ricca rispetto alla razionalità in vista di un fine (*Zweckrationalität*) modellata esclusivamente su una dimensione cognitivo-strumentale.¹⁸ La ragione comunicativa libera la potenzialità della razionalità stessa. Essa, infatti, è in grado di produrre consenso liberamente proprio perché incarna quella forza unificatrice del *logos* che le permette di creare un discorso all'interno del quale i partecipanti superano le proprie concezioni prevenute in favore di un accordo razionalmente motivato e basato su quella che Habermas

¹⁴ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 312.

¹⁵ Cfr. J. Habermas, *Questions and Counter Questions*, cit., p. 197.

¹⁶ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 315-316.

¹⁷ Secondo Habermas un interlocutore che partecipa ad un discorso razionale deve sempre idealmente avanzare la pretesa che questi criteri siano rispettati affinché il discorso al quale partecipa possa ritenersi valido.

¹⁸ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 316.

chiama *forza del miglior argomento*.¹⁹ La ragione comunicativa secondo Habermas è l'esito di quel processo di modernizzazione di cui si è parlato nel primo capitolo: il disincantamento e la razionalizzazione delle società moderne che descrive Weber viene sotto questa luce letto da Habermas come una razionalizzazione del mondo della vita e in questo senso, come già si era detto, come un processo di evoluzione sociale.²⁰ La ragione comunicativa sviluppando atti di intesa che assumono il ruolo di un meccanismo di coordinamento dell'azione si intreccia direttamente con il processo di vita sociale concreto. È per tutti questi motivi che allora Habermas arriva ad affermare che la teoria dell'agire comunicativo è in grado di ricostruire, in maniera del tutto indipendente dai paradigmi della filosofia della coscienza, il concetto hegeliano del contesto di vita etico.²¹

Il grande valore della ragione comunicativa è quello di essere intrinsecamente immanente all'ambito della concretezza sociale e non a caso il compito della teoria dell'agire comunicativo per Habermas è proprio quello di «concepire la prassi razionale come una ragione concretizzata nella storia, nella società, nel corpo e nel linguaggio».²² Date queste caratteristiche diventa evidente come la teoria dell'agire comunicativo si possa definire sostanzialmente come una teoria profondamente pragmatica.²³

Nonostante questa dimensione chiaramente concreta e pratica, la teoria dell'agire comunicativo presenta anche componenti che possono essere accusate di astrattismo. Apparentemente, d'altronde, il mondo della vita intersoggettivamente condiviso da tutti i partecipanti di un discorso e concetto necessario all'interno della teoria dell'agire comunicativo, così per come è descritto da Habermas, potrebbe anche sembrare una semplice strategia retorica volta a screditare una ragione soggettocentrica e strumentale da un punto di vista esclusivamente ideale e teorico. Tuttavia, lo stesso Habermas è consapevole di questa potenziale problematica e specifica in che modo la sua teoria comunicativa deve essere compresa da un punto di vista materiale e concreto.

La teoria di Habermas non è assolutamente rivolta a cancellare il riferimento alle azioni strategico-strumentali in vista di un fine, di uno scopo, di un successo; piuttosto essa cerca di chiarire in che modo le azioni strumentali si intrecciano con quelle comunicative. Le azioni

¹⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁰ Cfr. A. Edgar, *The philosophy of Habermas*, cit., p. 238.

²¹ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 317.

²² *Ivi*, p. 318.

²³ D'altronde il concetto di *pragmatismo universale* è il fondamento dell'intera riflessione sociologica di Habermas (cfr. A. Edgar, *The philosophy of Habermas*, cit., pp. 138-140).

strumentali, infatti, non descriverebbero altro che l'esecuzione di un piano strategico connesso con altri piani di altri partecipanti all'interazione sociale basati su comuni definizioni di situazioni e processi di intesa.²⁴ Dunque, ogni prassi quotidiana derivante dall'agire comunicativo è legata al *contesto*, il quale inevitabilmente contiene dimensioni strategico-strumentali oltre che intersoggettive e consensuali. In altre parole, per Habermas la comunità di comunicazione ideale è sempre intrecciata alla comunità di comunicazione reale:²⁵ se è vero che all'interno dell'esecuzione di un'azione comunicativa si devono presupporre elementi come un mondo della vita intersoggettivamente condiviso, pretese di validità sempre verificabili e in generale una situazione discorsiva ideale, è anche sempre vero che l'esecuzione di questa azione comunicativa sarà sempre immersa all'interno di contesti di vita materiali e concreti, all'interno dei quali le contingenze reali potrebbero anche inficiare i presupposti ideali.

Il discorso non è mai definitivamente 'purificato' dai motivi dissolventi e da coazioni dell'azione. Quanto poco possiamo farcela senza la supposizione di un discorso purificato, altrettanto dobbiamo però accontentarci di un discorso 'non purificato'.²⁶

In definitiva possiamo dire che le contingenze reali sono interne alla teoria dell'agire comunicativo, la quale, tuttavia, affermando il valore della ragione comunicativa sarà sempre in grado di aspirare a un possibile consenso intersoggettivo raggiunto attraverso la forza del miglior argomento.

La teoria comunicativa di Habermas, insomma, mostra un modo con cui leggere le interazioni sociali e individuali che caratterizzano il mondo, è uno strumento che permette di raggiungere una consapevolezza di quel processo di razionalizzazione che ha caratterizzato lo sviluppo delle società moderne a partire dall'Illuminismo. È su questo processo, sostanzialmente e formalmente illuminista, che Habermas vuole mettere luce sostenendo che solo così si possa realizzare quello che egli considera il progetto incompiuto della modernità.

²⁴ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 322.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 323.

²⁶ *Ivi*, p. 324.

3. *Colonizzazione del mondo della vita e contenuto normativo della modernità*

Il processo di razionalizzazione del mondo della vita per Habermas rappresenta quella tendenza storica che permetterebbe di dispiegare quello che è il contenuto normativo della modernità, il quale, tuttavia, a causa della diffusione di pensieri che non sono riusciti a districarsi dal riferimento ai paradigmi della filosofia del soggetto, è rimasto sostanzialmente ignorato. Compito della filosofia contemporanea, quindi, per Habermas diventa quello di mettere alla luce questo contenuto normativo intrinseco al progetto della modernità con il fine di realizzarlo.

Abbiamo visto come secondo Habermas l'affermazione di una ragione comunicativa, e di un nuovo paradigma centrato sull'intesa intersoggettiva, sia la strada da percorrere per cercare di compiere il progetto moderno. Tuttavia, abbiamo anche visto come la teoria dell'agire comunicativo, proprio per la sua profonda pragmaticità e concretezza, non può prescindere da contingenze reali che mettono apparentemente in crisi i presupposti concettuali della teoria stessa.

La forza della teoria dell'agire comunicativo è però proprio quella di adattarsi a tutti i possibili cambiamenti contingenti che attraversa una società, rimanendo sempre fondata su quel principio della razionalità comunicativa che può sempre essere ritenuto valido.

Habermas, infatti, osserva come dal punto di vista storico il farsi sempre più complesso delle società ha portato a quella differenziazione di sfere valoriali che anche Max Weber aveva colto, la quale secondo Habermas coinvolgerebbe anche lo stesso mondo della vita nel momento del suo processo moderno di razionalizzazione. Quest'ultimo, infatti, come si è accennato nello scorso paragrafo, può considerarsi articolato in tre componenti principali che vengono a identificarsi nella dimensione della cultura, della società e della personalità.²⁷ Queste tre dimensioni rimarrebbero comunque sempre legate dal comune riferimento ad una razionalità comunicativa fondata sulla forza del miglior argomento e costantemente rivolta al consenso.

A questo punto è meglio specificare come Habermas sia perfettamente consapevole che leggere il processo di evoluzione sociale meramente come una razionalizzazione del mondo della vita, che finisce per differenziarsi in tre dimensioni perfettamente in armonia e fondate su una libera intesa intersoggettiva, possa apparire una teoria ingenua e astratta.²⁸ Infatti, la lettura che Habermas fa delle evoluzioni delle società moderne non si limita ad analizzare lo sviluppo razionale del mondo della vita, ma invece fa anche riferimento a quella che può essere definita la

²⁷ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 342.

²⁸ Cfr. A. Edgar, *The philosophy of Habermas*, cit., p. 238.

teoria dei sistemi, la quale sarebbe in grado di integrare alla descrizione ideale del concetto di mondo della vita anche quella concreta delle contingenze materiali che caratterizzano la realtà.

D'altronde, riferirsi esclusivamente al mondo della vita per descrivere le strutture di una comunità di individui inevitabilmente ignora la possibilità che un'azione possa venire compiuta a prescindere da una completa intesa consensuale o da una discussione razionale. Nella realtà, infatti, esistono anche altre dimensioni oltre quella di una razionalità comunicativa e Habermas non lo vuole negare affatto. Gli individui agiscono anche per finalità strategico-strumentali, che possono anche prendere le mosse da motivazioni irrazionali. È per questo che all'interno della società si sono storicamente venuti a sviluppare quelli che Habermas chiama *meccanismi di sgravio*,²⁹ i quali sostanzialmente organizzerebbero gli individui attraverso azioni strumentali piuttosto che comunicative.³⁰

Dunque, con la complessità che hanno raggiunto le società moderne oltre ad una differenziazione razionale del mondo della vita, secondo Habermas, avviene anche una differenziazione reale di sistemi e sotto-sistemi che possono essere riassunti nelle dimensioni generali dell'economia e dell'apparato amministrativo e burocratico dello stato, dai quali derivano quelli che Habermas definisce i *medium* del denaro e del potere: in sintesi, si potrebbe dire che questi ultimi rappresentano esempi di quei meccanismi di sgravio che caratterizzano storicamente l'evoluzione sociale.³¹

L'integrazione del sistema all'interno di società politicamente stratificate consiste nell'istituzione di diversi uffici di potere che si relazionano tra loro. Le relazioni che si vengono in questo senso a sviluppare, in un modo o nell'altro, finiscono necessariamente per interagire con le relazioni che invece si sviluppano all'interno del mondo della vita idealmente compreso.

Storicamente, nelle società capitaliste moderne questa interazione tra sistema e mondo della vita è diventata problematica: infatti, da quando il denaro, oltre che continuare ad essere il principale *medium* che orienta le azioni compiute in contesti economici, ha cominciato anche ad intromettersi negli apparati statali e politici e nella vita sociale di tutti i giorni, sarebbe iniziata

²⁹ «Nella scia della differenziazione tra agire orientato all'intesa e agire orientato al successo si formano *due specie di meccanismi di sgravio*, e precisamente sotto forma di *media* di comunicazione che *condensano* o *sostituiscono* la formazione dei *media*» (J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica* (vol. II), cit., p. 787).

³⁰ Cfr. A. Edgar, *The philosophy of Habermas*, cit., p. 182.

³¹ Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica* (vol. II), cit., p. 789.

quella che Habermas descrive essere una *colonizzazione* del mondo della vita da parte del sistema.³²

A causa di questa colonizzazione del mondo della vita la natura stessa della vita di tutti i giorni cambia e finisce per essere dipendente dalla logica economica del mercato.³³ Le conseguenze di questo processo problematico rappresentano un serio pericolo per il mondo della vita, dal momento che lo minacciano di far diventare le sue differenziazioni razionali in semplici sottosistemi al servizio del potere e del denaro. Queste conseguenze della colonizzazione del mondo della vita rappresentano quelle patologie sociali della modernità che nel primo capitolo sono state definite come gli esiti negativi di quel processo di modernizzazione che per primo Weber aveva descritto.³⁴ Se secondo Weber queste patologie sarebbero irreversibili e quindi rappresenterebbero il carattere intrinsecamente critico e negativo all'interno dello stesso sviluppo sociale moderno, per Habermas compito della filosofia è proprio dimostrare come in realtà queste patologie siano a tutti gli effetti contingenti e che quindi una sana interazione tra sistema e mondo della vita sia raggiungibile.³⁵

Tramite la dimostrazione di questa reversibilità secondo Habermas si potrebbe portare alla luce quello che è il contenuto normativo della modernità, il quale, derivante dagli ideali illuministici, rappresenterebbe un legame diretto tra la teoria dell'agire comunicativo e una nuova teoria politica della modernità.³⁶ È soltanto attraverso la liberazione di questo contenuto normativo, implicito nella tradizione filosofica moderna, che gli elementi della teoria dell'agire comunicativo potrebbero trovare un modo di tradursi in una dimensione politica. E soltanto attraverso una traduzione politica della teoria di Habermas sarebbe possibile trovare una soluzione alla colonizzazione del mondo della vita e quindi, a tutti gli effetti, anche la tanto attesa realizzazione del progetto della modernità.

³² Cfr. A. Edgar, *The philosophy of Habermas*, cit., pp. 185-187.

³³ Attraverso questa colonizzazione, quindi, i principi di libero scambio del mercato finiscono per diventare caratterizzanti di tutti gli aspetti della vita sociale; è in questi termini che si può dire che avviene una colonizzazione sistematica del mondo della vita.

³⁴ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 347.

³⁵ Fare nuovamente riferimento a Weber alla conclusione di questo lavoro diventa profondamente significativo se si pensa al fatto che, in fin dei conti, la riflessione attorno alla modernità che Habermas ha iniziato in *Teoria dell'agire comunicativo* e poi concluso ne *Il discorso filosofico della modernità* non rappresenterebbe altro che una riflessione attorno al quesito per egli fondamentale riguardo al ruolo che una teoria critica della società debba avere all'interno del mondo contemporaneo, problema che eredita dai suoi predecessori della scuola di Francoforte e che dimostra l'estrema concretezza del suo pensiero (cfr. A. Edgar, *The philosophy of Habermas*, cit., p. 166).

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 239.

Non è un caso che l'impegno filosofico di Habermas a partire dalla fine degli anni Novanta si concentrerà proprio su una riflessione riguardo temi eminentemente politici, che non si dimenticherà mai dei risultati teoretici raggiunti tramite la teoria dell'agire comunicativo, ma che anzi cercherà un modo di guidare una loro applicazione concreta all'interno delle società contemporanee.

CONCLUSIONE

In questo elaborato si è tentato di fornire una ricostruzione della riflessione di Habermas attorno al tema filosofico della modernità. È per questo che, partendo dai motivi che hanno mosso il suo interesse, in particolare il rapporto con la teoria della modernità di Max Weber, si è cercato di fornire la descrizione del cosiddetto discorso filosofico della modernità. Si è visto come il tentativo hegeliano di superare le aporie della filosofia del soggetto per Habermas in realtà non risulterebbe un'adeguata soluzione, dal momento che, facendo riferimento ad un astratto soggetto assoluto, non sarebbe in grado di tradursi in modo concreto e pratico nella realtà.

Successivamente, si è, quindi, presentata l'eredità della dialettica dell'illuminismo hegeliano: da una parte, c'è stato lo sviluppo di essa dei giovani hegeliani, e dall'altra, il completo rifiuto nietzscheano, il quale ha dato inizio alla tradizione di una critica della ragione che ha finito per caratterizzare il Novecento.

Dal momento che ha ispirato altre due correnti filosofiche critiche della ragione e della modernità – una espressa dal pensiero di Heidegger e di Derrida e l'altra dal pensiero di Bataille, di Foucault e del post-strutturalismo in generale –, Nietzsche può essere considerato padre spirituale del postmodernismo.

Questa corrente culturale che si è diffusa negli ambienti intellettuali della seconda metà del Novecento, come si è visto, a causa di una caratteristica eterogeneità relativistica che nichilisticamente cancella tutti i principi e i valori che in passato erano stati ritenuti validi, è di difficile definizione. Nonostante questo, si può individuare l'affermazione di chiare posizioni antimoderniste, delle quali Habermas si fa massimo critico, come caratteristica innegabile di questa corrente di pensiero.

La pesante critica di Habermas al postmodernismo, come si è tentato di sottolineare, è da leggere nel senso di una convinta difesa della modernità, dell'Illuminismo e dei suoi valori. L'ultimo capitolo, da questo punto di vista, ha l'intenzione di evidenziare quella potenzialità razionale intrinseca al progetto della modernità, che per questo è massimamente importante cercare di realizzare nel mondo attuale, apparentemente sempre più vittima di un pensiero distruttivo che non lascia più spazio a nessun tipo di costruzione.

L'importanza della ragione comunicativa e di tutta la teoria di Habermas, dunque, è quella di essere l'esempio di un pensiero filosofico che, attraverso una precisa lettura della realtà, è in grado di fornire gli strumenti concettuali per comprendere il valore dei principi che, volenti o nolenti, stanno alla base delle odierne società democratiche e liberali.

Proprio per questo motivo, la riflessione che Habermas ha svolto negli anni Ottanta del XX secolo appare tuttora più che attuale anche nel XXI secolo. Il carattere fortemente pragmatico e immanentemente concreto della sua teoria permette di sviluppare un'interpretazione del mondo che è in grado di fornire la possibilità di essere consapevoli delle contingenze reali, delle problematiche dello sviluppo sociale e delle difficoltà dell'organizzazione istituzionale e politica di una comunità di individui, ma anche allo stesso tempo ottimisti nei confronti di una speranza di miglioramento che non solo è possibile vedere in un futuro ideale, ma le cui condizioni d'esistenza sono intrinseche allo stesso processo evolutivo, che, a partire dall'Illuminismo, ha caratterizzato la storia delle società moderne.

La riflessione di Habermas sulla modernità ci rammenta la potenzialità razionale che è sempre presente all'interno delle interazioni che gli individui fanno tra di loro, in tutti i contesti. Rammentare questa potenzialità non significa ignorare l'esistenza di una dimensione emotiva, emozionale o irrazionale dell'uomo, ma piuttosto significa ricordare la possibilità che all'interno di una comunità – prima di tutto sociale e poi anche politica – l'interazione tra diversi individui sottintende una razionalità comunicativa la cui consapevolizzazione farebbe diventare evidente una sempre possibile intesa consensuale e intersoggettiva: fare riferimento alla ragione comunicativa significa, quindi, ricordare che c'è sempre una possibilità di mettersi d'accordo e di giungere a un'intesa, a prescindere e nonostante le varie differenze contingenti e personali che caratterizzano una particolare comunità sociale.

Tuttavia, proprio in virtù delle componenti irrazionali che ci caratterizzano, spesso giungere a questa consapevolezza appare difficile se non impossibile, e per questo la teoria dell'agire comunicativo di Habermas sembra destinata a tradursi anche in teoria politica: solo in questo modo sarebbe possibile portare tutte le istituzioni sociali – che siano appartenenti al sistema o al mondo della vita – alla comune consapevolezza dell'esistenza della possibilità di un consenso intersoggettivo fondato sulla forza razionale e libera del miglior argomento.

In conclusione, allora, è opportuno sottolineare come il pensiero di Habermas presenti una chiara intenzione sistematica ed olistica, che in questo elaborato è evidente nel modo in cui la teoria sociale finisce per legarsi con la teoria politica. In definitiva, Habermas si interessa in modo pragmatico della modernità perché solo attraverso l'analisi della storia dalla quale deriviamo è possibile comprendere l'orizzonte nel quale viviamo e, soprattutto, le prospettive verso le quali ci dirigiamo da un punto di vista sociale, culturale, filosofico e politico.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Jürgen Habermas citate e di riferimento (in ordine cronologico):

Die Moderne ein unvollendetes Projekt, in «Die Zeit», XXXVI, 39, 1980, pp. 47-48, poi in J. Habermas, *Kleine politische Schriften (I-IV)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981, pp. 444-464, trad. it. parziale di O. Calabrese, *Moderno, post-moderno e neoconservatorismo*, in «Alfabeta», III, 22, 1981, pp. 15-17. Una traduzione italiana completa di L. Ceppa si può trovare in *Il moderno – un progetto incompiuto*, «The Lab's Quarterly», XXI, 1, 2019.

Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung (vol. I), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981, trad. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale* (vol. I), a cura di G.E. Rusconi, Il Mulino, Bologna, 1986.

Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft (vol. II), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981, trad. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica* (vol. II), a cura di G.E. Rusconi, Il Mulino, Bologna, 1986.

Questions and Counter Questions, in R.J. Bernstein (a cura di), *Habermas and modernity*, The MIT Press, Cambridge, 1985, pp. 192-216.

Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985, trad. it. E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1985.

Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung, in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., pp. 9-20, trad. it. di E. Agazzi, *La coscienza temporale della modernità e la sua esigenza di rendersi conto di sé stessa*, in *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 1-11.

Exkurs zu Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen, in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., pp. 21-33, trad. it. di E. Agazzi, *Excursus sulle «Tesi i di filosofia della storia» di Walter Benjamin*, in *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 12-23.

Hegels Begriff der Moderne, in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., pp. 34-58, trad. it. di E. Agazzi, *Il concetto hegeliano della modernità*, in *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 24-45.

Exkurs zu Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen, in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., pp. 59-64, trad. it. di E. Agazzi, *Excursus sulle «Lettere*

- sull'educazione estetica dell'uomo» di Schiller, in Il discorso filosofico della modernità, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 46-51.*
- Drei Perspektiven: Linkshegelianer, Rechtshegelianer und Nietzsche, in Der philosophische Diskurs der Moderne, cit., pp. 65-94, trad. it. di E. Agazzi, Tre prospettive: gli hegeliani di sinistra, gli hegeliani di destra e Nietzsche, in Il discorso filosofico della modernità, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 52-76.*
- Exkurs zum Veralten des Produktionsparadigmas, in Der philosophische Diskurs der Moderne, cit., pp. 95-103, trad. it. di Elena Agazzi, Excursus sull'obsolescenza del paradigma della produzione, Il discorso filosofico della modernità, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 77-85.*
- Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe, in Der philosophische Diskurs der Moderne, cit., pp. 104-129, trad. it. di E. Agazzi, L'entrata nel post-moderno: Nietzsche quale piattaforma girevole, in Il discorso filosofico della modernità, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 86-108.*
- Die metaphysikkritische Unterwanderung des okzidentalen Rationalismus: Heidegger, in Der philosophische Diskurs der Moderne, cit., pp. 158-190, trad. it. di E. ed E. Agazzi, L'infiltrazione della critica della metafisica nel razionalismo occidentale: Heidegger, in Il discorso filosofico della modernità, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 135-163.*
- Überbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie: Derridas Kritik am Phonozentrismus, in Der philosophische Diskurs der Moderne, cit., pp. 191-218, trad. it. di E. Agazzi, Il sopravanzamento della filosofia temporalizzata dell'originario: la critica di Derrida al fonocentrismo, in Il discorso filosofico della modernità, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 164-188.*
- Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur, in Der philosophische Diskurs der Moderne, cit., pp. 219-247, trad. it. di E. Agazzi, Excursus sul livellamento della differenza specifica tra filosofia e letteratura, in Il discorso filosofico della modernità, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 189-214.*
- Vernunftkritische Entlarvung der Humanwissenschaften: Foucault, in Der philosophische Diskurs der Moderne, cit., pp. 279-312, trad. it. di E. Agazzi, Smascheramento critico-razionale delle scienze umane: Foucault, in Il discorso filosofico della modernità, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 241-269.*
- Aporien einer Machttheorie, in Der philosophische Diskurs der Moderne, cit., pp. 313-343, trad. it. di E. Agazzi, Le aporie di una teoria del potere, in Il discorso filosofico della modernità, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 270-296.*

- Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie – kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft*, in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., pp. 344-379, trad. it. di E. Agazzi, *Un'altra via di uscita dalla filosofia del soggetto. La ragione comunicativa contro la ragione soggettocentrica*, in *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 297- 335.
- Exkurs zu C. Castoriadis: «Die imaginäre Institution»*, in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., pp. 380-389, trad. it. di E. Agazzi, *Excursus su C. Castoriadis: «l'istituzione immaginaria»*, in *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 327-335.
- Der normative Gehalt der Moderne*, in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., pp. 390-425, trad. it. di E. Agazzi, *Il contenuto normativo della modernità*, in *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 336-365.
- Excursus zu Luhmanns systemtheoretischer Aneignung der subjektphilosophischen Erbmasse*, in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cit., pp. 426-445, trad. it. di E. Agazzi, *Excursus sulla appropriazione dell'eredità della filosofia del soggetto da parte della teoria dei sistemi di Luhmann*, in *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 366-383.

Saggi e studi su Habermas citati e di riferimento (in ordine alfabetico):

- ALFORD C.F. *Jürgen Habermas and the Dialectic of Enlightenment: What is theoretically fruitful knowledge?*, in «Social Research», LII, 1, 1985, pp. 119-149.
- BERNSTEIN R.J. *Introduction*, in R. J. Bernstein (a cura di), *Habermas and modernity*, The MIT Press, Cambridge, 1985, pp. 1-32.
- CEPPA L. *Dialettica dell'illuminismo e opinione pubblica: i modelli di Habermas e Koselleck*, in «Studi Storici», XXV, 2, 1984, pp. 342-352.
- CHRISS J.J. *Rescuing the enlightenment project: Habermas and the post-modern Challenge*, in «Berlin Journal of Critical Theory», II, 1, 2018, pp. 83-118.
- CRESPI F. *Strutture e azione sociale nell'ultimo Habermas*, in «Stato e mercato», VII, 20, 1987, pp. 281-294.
- DAHMS H.F. *Democracy and the post-enlightenment: Lyotard and Habermas reappraised*, in «International Journal of Politics, Culture and Society», V, 3, 1992, pp. 473-509.
- DALLMAYR F. *The discourse of modernity: Hegel and Habermas*, in «The Journal of Philosophy», LXXXIV, 11, 1987, pp. 682-692.
- EDGAR A. *The philosophy of Habermas*, Acumen, Chesham, 2005.
- FINLAYSON J.G. *Habermas: A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- HARRINGTON A. *Value-Spheres or 'Validity-Spheres'?: Weber, Habermas and Modernity*, in «Max Weber Studies», I, 1, 2000, pp. 84-103.
- INGRAM D. *Habermas: Introduction and analysis*, Cornell University Press, Ithaca, 2011.
- PETERS M. *Habermas, poststructuralism and the question of postmodernity: The Defiant Periphery*, in «Social Analysis: The International Journal of Anthropology», XLIII, 36, 1994, pp. 3-20.
- PIPPIN B.R. *Hegel, Modernity and Habermas*, in «The Monist», LXXIII, 3, 1991, pp. 329-357.
- RORTY R. *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, in *Habermas and modernity*, cit., pp. 161-174.
- SCHMIDT J. *Jürgen Habermas and the Difficulties of Enlightenment*, in «Social Research», XLIX, 1, 1982, pp. 181-208.

- SNEDEKER G. *Defending the Enlightenment: Jürgen Habermas and the Theory of Communicative Reason*, in «Dialectical Anthropology», XXV, 3/4, 2000, pp. 239-253.
- VOLPI F. *Jürgen Habermas*, in «Belfagor», XXXVIII, 2, 1983, pp 167-194.
- WELLMER A. *Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment*, in *Habermas and modernity*, in *Habermas and modernity*, cit., pp. 35-65.
- WHITE S.K. *The recent work of Jürgen Habermas: Reason, justice and modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- WOOD W. A *Habermas's defense of rationalism*, in «New German Critique», XIII, 35, 1985, pp. 145-164.

Altre opere citate di riferimento (in ordine cronologico):

- HEGEL G.W.F. *Scritto sulla Differenza tra il sistema filosofico di Schelling e quello di Fichte*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano, 1981;
- La Costituzione della Germania*, in *Scritti politici (1798-1806)*, trad. it. di C. Cesa, Einaudi, Torino, 1972;
- Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008;
- Lineamenti di filosofia del diritto: diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, 1999;
- Lezioni di filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna, 1973, vol. I.
- Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- NIETZSCHE F. *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere Complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1972, vol. III, 1, pp. 1-163.
- Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere Complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1972, vol. III, 1, pp. 257-355.
- WEBER M. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. di P. Burrelli, Sansoni, Firenze, 1977.
- ADORNO T.W.,
HORKHEIMER M. *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 2017.
- LYOTARD J.F. *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, trad. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano, 2014;
- Il postmoderno spiegato ai bambini*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano, 1987.

Altri saggi e studi citati e di riferimento (in ordine alfabetico):

- AYLESWORTH G. *Postmodernism*, in The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta, Stanford, 2015, URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>>.
- CESERANI R. *Raccontare il postmoderno*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, p. 29.
- CHIURAZZI G. *Il postmoderno: il pensiero nella società della comunicazione*, Paravia, Torino, 1999.
- JAMESON F. *Postmodernismo: Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, trad. it. di M. Manganelli, Fazi, Roma, 2007.
- PATELLA G. *Il postmoderno è morto! lunga vita al postmoderno*, in G. Baptist, A. Bonavoglia, A. Meccariello (a cura di), *Ancora il Postmoderno?*, manifestolibri, Roma, 2016, pp. 111-134.
- PIERMARINI M. *Postmodernità e postmodernismo: Lyotard, Baudrillard, Deleuze*, in *Ancora il Postmoderno?*, cit., pp. 11-48.
- SCHULTE-SASSE J. *Introduction: modernity and modernism, postmodernity and postmodernism: framing the issue*, in «Cultural Critique», 5, 1987, pp. 5-22.
- TARABOLETTI SEGRE A.,
FERRARIS M. *Postmodernism and the Deconstruction of Modernism*, in «Design Issues», IV, 1/2, 1988, pp. 12-24.
- UWE HOHEDAHL P. *Reappraisals: shifting alignments in postwar critical theory*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.