

PARADIGMI DELLA MODERNITÀ

Fare storia della filosofia contemporanea partendo dal 'Discorso filosofico della modernità' di Habermas

Il « Discorso filosofico della modernità » è scritto in modo molto complesso e non intendo certo qui riassumerlo. Qui dunque non riassumo l'interpretazione che Habermas fa dei filosofi moderni, ma la "riuso".

Prendo in considerazione questo testo anche perché apprezzo la sua teoria dell'agire comunicativo e credo che la sua idea di filosofia come "comunicazione volta all'intesa" possa essere anche un criterio per la scrittura di un testo scolastico.

La modernità, o meglio il discorso filosofico che la tematizza, comincia per Habermas con la rivoluzione kantiana, con l'idealismo tedesco e con la rivoluzione francese. Una tesi molto germano-centrica e kant-hegelo-centrica (forse la maggior parte degli storici – mi pare-, anticipa e dilata questa rottura storica e ne dà una più ampia localizzazione; se proviamo ad intendere la modernità stratificata come una cipolla, non rinunceremo a usare anche Cassirer e Blumenberg a livello di interpretazione generale)

Veniamo al punto. **Kant** non solo critica la metafisica, ma separa la filosofia in discipline autonome e sostanzialmente non comunicanti. Proclama l'autonomia razionale di tutti i soggetti che abbiano l'audacia di usare pubblicamente la ragione, uscendo dalla minorità.

In effetti, la metafisica dell'antichità e del mondo cristiano, congiunta ad una fisica finalistica, assegnando ad ogni essere un suo posto nell'universo, influenzava strettamente anche l'etica e la politica, e anche la minoranza meccanicista comunque deduceva l'etica dalla costituzione fisica dell'uomo. Nel sei-settecento la vittoria del meccanicismo in fisica fa scricchiolare l'edificio, ma il prevalere del teismo e del deismo nella cultura non permette di vederne bene le lesioni. Anche Hobbes, Spinoza e i materialisti illuministi, come i meccanicisti antichi, non dubitano che sia possibile ricavare un'etica e una politica dalla natura dell'uomo.

La filosofia di Kant dunque pone l'esigenza della libertà-liberazione del soggetto in generale dalla tradizione e dall'autorità. Il problema della modernità per Habermas consisterà proprio nella disgregazione della totalità filosofica, nella conseguente crisi delle pretese di universalità della morale e anche del giudizio estetico, e infine nella separazione completa tra filosofia e religione, il legame sociale tradizionale.

Anticipo che per Habermas la soluzione filosofica del problema della modernità è la sua teoria dell'agire comunicativo, in cui la filosofia del soggetto come io razionale monologico è superata in una filosofia della comunicazione dialogica intersoggettiva, in cui i soggetti sono visti dentro una comunità linguistica già-sempre-data, quella del discorso finalizzato all'intesa (il *verstehen* della tradizione ermeneutica), nella quale possono esprimersi col linguaggio della prima persona (l'espressione del vissuto individuale, della creazione artistica e del giudizio di gusto, che danno senso al mondo), della seconda persona (la dimensione io-tu, in cui si discutono dialogicamente le norme etico-politiche) e della 3° persona (il discorso monologico della scienza, che ha pretese di verità). Il linguaggio della 1a persona avanza pretese di senso, quello della 2a pretese di valore etico intersoggettivo, e tutte queste pretese sono sottoposte a una indefinita discussione. Per lui in sostanza il progresso e la liberazione progressiva non sono una tendenza storica oggettiva, ma un progetto. Credo che anche senza condividere questa filosofia, essa aiuti nella classificazione delle filosofie moderne.

Hegel è il primo che ha la piena coscienza della modernità come filosofia riflessiva del soggetto (lacerato). Egli sostiene che il compito della filosofia è esprimere lo “spirito del tempo” e che lo spirito del tempo moderno è l'autonomia riflessiva. Con Hegel avviene una vera e propria fissazione della filosofia al suo tempo, che essa non può esimersi dall'esprimere, una temporalizzazione della filosofia (si potrebbe obiettare che l'idea della *veritas filia temporis* di Bacone, e Vico, ne siano un'anticipazione, ma in Hegel c'è la concezione della filosofia come espressione della modernità e della modernità come autonomia riflessiva, e questa idea è più pregnante del generico paradigma storicistico e del progressismo illuministico e positivistico).

Egli sente la scissione come il principale problema filosofico dell'epoca, e cerca di ricostruirla nel suo pensiero totalizzante. Il giovane Hegel cerca l'armonia nel ritorno alle antiche comunità della polis e del cristianesimo primitivo (con la “religione di popolo”). Ma, dopo aver studiato l'economia politica inglese, considera definitivamente scissa la società civile (che sostituisce le antiche dimensioni comunitarie) per cui lo Stato moderno (che è portatore della libertà di coscienza) è la sola sintesi possibile dello Spirito Oggettivo. Tuttavia il compimento della vera sintesi della modernità è per lui la Filosofia. Habermas cita la conclusione della “Filosofia della Religione” in cui si dice che gli intellettuali sono separati dal popolo: in sostanza la sintesi vale essenzialmente per loro (p 38). La vera Filosofia riguarda soprattutto i filosofi.

Gli hegeliani di sinistra ritengono che la filosofia nella modernità si compia attraverso la prassi, per cui il soggetto si realizza attivamente come totalità universale liberata. Ma per Marx, che resta sempre dentro la razionalità cognitivo-strumentale, la liberazione universale riguarda essenzialmente il mondo della produzione, e lo Stato non ha una sua dimensione diversa rispetto all'economia. Egli per Habermas manca della dimensione della comunicazione etica intersoggettiva (credo che si possa esprimere questa critica dicendo che in Marx la storia in sostanza ha un fine già assegnato, noto attraverso il discorso della 3° persona, e non eticamente discuss).

Nietzsche è il primo importante contestatore della filosofia moderna del soggetto (ovviamente ci sarebbe anche **Schopenhauer**- non trattato dall'autore). È la “piattaforma girevole” per arrivare al postmoderno.

Nel Nietzsche della tragedia, l'annuncio di Dioniso come “dio veniente” non è un ritorno alle origini, ma una proiezione (moderna) nel futuro, anche se la filosofia così ritorna alla dimensione mitica. Lo stesso avevano fatto i proromantici, e in particolare Hölderlin, ma il loro Dioniso si confondeva intenzionalmente con Cristo. Invece Nietzsche vede nella dimensione dionisiaca la fine del principio di individuazione, la perdita dell'io, l'arte come estasi – in sintesi la fine del soggetto. C'è in lui però anche la pretesa di una critica razionale della ragione (attraverso la teoria della volontà di potenza), che contraddittoriamente si pone fuori dalla ragione stessa.

A quel punto ci sono due alternative secondo Habermas:

1) svelare razionalmente la ragione come una perversione della volontà di potenza (ma si cade nel circolo vizioso dello scetticismo: la ragione distrugge se stessa continuando ad usare argomenti razionali)

2) svolgere una critica messianica-dionisiaca della metafisica, e Nietzsche si proclama “iniziato” del dio (che peraltro chiama “dio filosofo”)

La 2a sarà seguita dal tardo Heidegger e per certi versi da Derrida, la 1a da George Bataille e per certi versi da Lacan (non analizzato, però) e da Foucault (infra). Per Heidegger e Bataille l'epoca presente non è il compimento della ragione e della liberazione, ma quella della dissoluzione del soggetto. E nemmeno gli altri accettano la filosofia del soggetto.

Horkheimer e Adorno recepiscono questi temi nella “Dialettica dell’illuminismo” (scritta nel 1942 - nel trionfo della barbarie) e dichiarano la loro sfiducia nella ragione della scienza “borghese” (che pure avevano usato nelle ricerche di Francoforte) presa nel suo insieme. Ma, oltre agli argomenti di tipo marxista (onni-invasione sociale e culturale del capitalismo ecc), ritengono che la ragione illuministica stessa sia di per sé ambigualmente fusa col mito e ora il mito stia ritornando sotto forma di barbarie fascista. La filosofia dei lumi è già anticipata nel mito di Ulisse, che rinuncia alla libertà del suo corpo facendosi legare per poter sentire le sirene –cioè rinuncia alla spontaneità per arrivare alla conoscenza- mentre i suoi compagni-subordinati rimangono con le orecchie tappate e sono esclusi dal sapere (p.110 sgg).

La ragione del tempo presente è autoritaria, è dominio scientifico della natura e dell’altro uomo. La filosofia della scienza e la scienza contemporanee sono conformi esclusivamente alla weberiana razionalità conforme allo scopo (razionalità strumentale).

Il fallimento della filosofia del soggetto nella contemporaneità è da loro ammesso, ma continuano a criticare la ragione in nome della ragione. Conservano però il metodo hegeliano della “negazione determinata”, che li distingue dai critici che rifiutano totalmente la ragione e il soggetto.

Habermas privilegia i maestri Horkheimer § Adorno, Heidegger, Derrida, Bataille –per me irrilevante e per lui interessante forse perché amato da Foucault- e infine Foucault, che con Derrida è suo antagonista diretto nella filosofia continentale; del **neokantismo** dichiara che è stata l’unica filosofia di valore mondiale del suo tempo, ma non ne svolge un’analisi come prosecuzione della filosofia del soggetto (del quale esso lascia intatta la lacerazione e la reificazione, e, con **Weber**, la accetta come destino –aggiungerei io), **Husserl** gli interessa solo per il “mondo della vita”, base dell’interazione linguistica in un mondo già-sempre-dato, mentre non lo analizza, come a mio avviso dovrebbe, come *ultimo grande tentativo di filosofia del soggetto*, anche se ne ricorda la pertinente critica da parte di Derrida in “La voix et le phénomène”, secondo la quale il linguaggio non riesce a dar voce al vissuto fenomenico del soggetto, p 170 sgg.

Heidegger.

Sappiamo che il 1° **Heidegger**, nonostante la sua esplicita intenzione di porre il problema dell’Essere, si ricollega nella recezione francese, e non solo, con il paradigma del soggetto come “unico” esistenzialistico. H. il però tematizza l’idea di essere-nel-mondo, che considera un superamento (in positivo) della filosofia del soggetto, perché in questo caso il soggetto non pretende di autofondarsi (o di fondarsi sul nulla)¹: Heidegger concepisce il conoscere come un modo dell’esserci fondato nell’essere-nel-mondo, nel rapporto con oggetti e altre persone (p.151). Habermas sottolinea che qui, come in Peirce, Mead e Dewey (p 152) non è mai dato un puro soggetto senza il mondo, un io isolato senza gli altri. Mi permetto di notare che, se ci mettiamo dal punto di vista del senso comune, la astrusa fenomenologia dell’esserci di Heidegger, ma anche i meno pomposi pragmatisti, hanno scoperto l’acqua calda, che però era stata nascosta in frigo dalla filosofia idealista del soggetto.

Ma Heidegger non arriva all’idea della prassi comunicativa quotidiana come possibile dimensione comunitaria con pretese di validità intersoggettiva perché la etichetta come dimensione inautentica del “si fa” e del “si dice” (questo forse in ragione della sua –da lui negata- contraddittoria appartenenza al paradigma del soggetto come unico; Habermas

¹ L’idea del soggetto “unico” che si fonda su se stesso –cioè sul nulla- prima ancora che nell’esistenzialismo si trova in Stirner. Vedi infra **Una mia aggiunta: Max Stirner**.

parla anche di un suo ritorno al “solipsismo husserliano” p.153 – il che è vero, ma quello di Husserl era un solipsismo involontario, risultato del suo metodo).

Il **2° Heidegger**. Qui la storia della metafisica capovolge l'idea della storia come progresso: la modernità è il compimento dell'oblio dell'essere; la ragione, come per Horkheimer & Adorno, è completamente strumentale, subordinata alla tecnica e incapace di verità-disvelamento. Heidegger riprende l'idea di Nietzsche del filosofo-iniziato, e questo sapere speciale è un surrogato della potenza unificatrice della religione. La fine della modernità è anche fine della filosofia come attività critica, sostituita dalla tecnica da un lato, e da un'attesa visionaria dall'altro.

Habermas sottolinea la mancanza di originalità della critica di Heidegger del mondo contemporaneo e il suo totale disinteresse per la correzione dell'esistente. Il discorso non argomentativo sull'essere ha per lui il senso illocutivo della sottomissione al destino, anche se potrebbe essere trasformato in un'istanza anarchica di rifiuto totale (p.143-144) come faranno diversi heideggeriani.

Derrida. Habermas recepisce la critica di D. a Husserl, ma demolisce la sua critica a **Austin** e a **Searle** (fondamentali per la filosofia della comunicazione, ma non trattati qui in modo disteso). Austin, con la sua analisi delle proposizioni illocutive, ha cercato (sulla scia del **2° Wittgenstein**) di valorizzare il linguaggio comune come portatore di senso etico intersoggettivo; Searle ha poi cercato di precisare i contesti generali di validità delle proposizioni illocutive. Derrida ritiene che sia impossibile fissare tali contesti. Il contesto del linguaggio – inteso come discorso – è per lui una sorta di struttura assente, sempre implicita, e cioè un'ipotetica *scrittura originaria* (una sorta di immaginario a priori del senso del discorso parlato). Derrida sposta sul discorso fonetico l'accusa di essere portatrice della ragione occidentale intesa come dominio. Egli nega la possibilità di distinguere effettivamente il linguaggio letterario da quello scientifico, la finzione dal linguaggio con pretese di verità, e afferma che di fatto nel linguaggio vige il primato della retorica sulla logica.

La scrittura, diversamente dalla parola, finisce sempre per staccarsi dalla persona che ha scritto, ed è alla fine affidata ai posteri (è sempre in qualche modo “scrittura testamentaria”), destinata ad essere letta in modo decontestualizzato. Eppure (con un rovesciamento della tesi platonica) è la risorsa principale del senso, di un senso che però sempre può essere decostruito. Habermas mostra l'assonanza di questa tesi con la tradizione cabalistica ebraica (pp 187-188 e n.), e considera con rispetto la posizione *mistica*, postrazionale, postfilosofica e postmoderna di Derrida (“rinnova il concetto mistico della tradizione come accadere dilatorio della rivelazione”). Viceversa nella mistica neopagana di Heidegger c'è una regressione nel magico e perfino nel **ciarlatanesco** – p 187.

Heidegger, Adorno e Derrida sono accomunati da una radicalizzazione antifondamentalista contraria al fondamentalismo della ragione. Ma per Habermas essi non si rendono conto che attualmente la filosofia sta abbandonando le pretese di fondazione ultima. “La coscienza fallibilistica delle scienze ha da tempo raggiunto anche la filosofia” (p.214). Anche la filosofia è una ricerca senza fine.

Foucault batte la 1a via, quella dello scienziato scettico che illustra (con strumenti scientifici) il volto nascosto -irrazionale, violento e pulsionale- della ragione moderna. Nell'“Histoire de la Folie” viene detto che il Rinascimento non escludeva ancora la follia, non distingueva ancora così nettamente tra Ragione e Sragione come l'età moderna (basta leggere l'Elogio della Follia di Erasmo, ma anche Bruno, per rendersene conto; e

del resto la dialettica di Plotino e di Cusano, la teologia negativa in genere, e certi spunti di Platone sono precedenti significativi). L'età classica –che per i francesi è il 600- esclude la follia dal mondo sociale e la rinchiude in prigione, insieme ad ogni tipo di emarginati e delinquenti. A partire dagli ideali illuministici, nell'800 la Follia viene medicalizzata massicciamente nei manicomi, e si tenta di normalizzarla sulla base dei precetti della Ragione. Ma la normalità presupposta è un costrutto sociale. L'intera modernità è caratterizzata da istituzioni totali razionali normalizzanti, come la caserma, l'ospedale, il carcere.

In Foucault c'è un netto rifiuto dello storicismo progressista: le diverse culture scientifiche per lui possono essere studiate solo come insiemi di presupposti e di regole collegati sistematicamente, che non derivano dalla dissoluzione delle culture precedenti secondo una logica dialettica, ma sono autosufficienti. Per quanto Foucault non si consideri **strutturalista**, per Habermas può essere considerato tale almeno fino alla svolta dopo il 68. Lo **strutturalismo** per Habermas si caratterizza come un discorso della 3a persona che tratta le strutture culturali e valoriali senza alcuna considerazione delle loro pretese di valore, e senza ammettere la possibilità di una comunità dialogica (aggiungo che in questo senso mi sembra muoversi anche il **convenzionalismo** epistemologico della cultura francese, lo strutturalismo marxista della “coupure” di **Althusser** e la storia dei paradigmi di **Thomas Kuhn**; in tutti questi casi finisce per essere lasciata da parte anche la discussione della pretesa del valore di verità oggettiva dei sistemi teorici, che viene sostituita dalla pretesa di coerenza interna).

Dopo il 68 il rifiuto dello strutturalismo e del marxismo da parte di Foucault diventa più netto. Mentre nelle precedenti analisi storiche non era chiaro fino a che punto fossero le strutture culturali a influenzare la realtà sociale, o viceversa, ma Foucault sembrava incline a vederle in un rapporto circolare, negli anni 70 egli sostiene che tutte le teorie e le pratiche sarebbero l'espressione di una volontà di potenza, e che anche le teorie minoritarie e i soggetti esclusi tendono a instaurare un loro potere. Se nel 1° periodo Foucault cadeva nel paradosso scettico (la ragione che giudica fallita la ragione stessa), nel 2° la sua analisi storica intenzionalmente scientifica e neutrale è visibilmente orientata dai problemi del presente e da scelte valoriali implicite ma non troppo (Habermas le ricostruisce bene attraverso le interviste fattagli da Bernard Henry Lévy). Egli si schiera in sostanza dalla parte delle vittime, per la resistenza al potere, senza chiarire i principi etici che giustificano questa posizione.

Per Habermas il concetto di potere di Foucault è ricavato dalla filosofia del soggetto. “Potere è ciò con cui il soggetto influisce su oggetti in azioni ricche di successo” (secondo Habermas), ma non basta che Foucault affermi che la “potenza” è priva di soggetto per rimuovere il suo senso soggettivo originario (p 278).

Altri autori sono trattati molto schematicamente. I **pragmatisti**, **Peirce** e in particolare **G.H. Mead**, la filosofia del linguaggio pragmatico (**Austin e Searle**) e **K.O. Apel** sono a vario titolo considerati tra i fondatori di quella filosofia della comunicazione che per Habermas è la soluzione del problema posto dalla moderna filosofia del soggetto. **Ricoeur** e **Hannah Arendt** p.es. qui non sono nemmeno considerati, ma secondo me sia la teoria del racconto sia la prassi politica della comunità politica greca della Arendt di “Vita activa” hanno una qualche affinità con il progetto comunicativo, anche se nel caso di “Vita activa” la comunicazione pubblica è una prassi dell'antichità, e lei è assai pessimista sulla modernità.

Se **Lacan** è classificato come strutturalista, di **Freud** si parla pochissimo, ma è sottinteso il noto giudizio di Habermas sull'analisi come dialogo ermeneutico tra paziente e medico (2a persona). In genere **l'ermeneutica** è considerata una filosofia del dialogo (**Dilthey** però è meno apprezzato in quanto fautore dell'ingenua “filosofia della vita”,

mentre **Gadamer**, come in altre opere, è molto apprezzato, e considerato il prosecutore di quegli spunti comunicativi presenti in “Essere e tempo” (supra).

I filosofi del linguaggio scientifico, e in genere gli epistemologi, sono salvati dalle accuse radicali di Horkheimer & Adorno, ma sono visti come cultori del giardino separato del linguaggio della 3a persona, valido in sé, ma di fatto chiuso alla comunicazione e ai problemi degli altri due linguaggi (in “Conoscenza e interesse”, secondo me già fuori dall’antipositivismo aprioristico di Horkheimer & Adorno, Habermas aveva richiamato l’attenzione sulla necessità di esplicitare il tipo di interesse per la conoscenza. Tuttavia anche il “Discorso filosofico della modernità” fornirebbe uno spunto per classificare le diverse teorie epistemologiche, quello delle “pretese di verità”. È evidente che il neopositivismo e il falsificazionismo da una parte e il convenzionalismo dall’altra hanno diversi tipi di pretese di verità. E anche l’anarchismo metodologico di Feyerabend. Riferimento a proposizioni fattuali, coerenza interna, ricchezza euristica sono altrettanti criteri di classificazione delle pretese di verità non collegati all’interesse direttamente economico e politico, che è solo un tipo di interesse – sostanzialmente l’unico invece per Horkheimer & Adorno).

Nb: dopo il nostro scambio su Habermas è uscito il libro di **Lucio Cortella** sulla filosofia contemporanea, che sembra usare criteri di interpretazione non lontani da quelli qui proposti. Ho potuto leggere per ora solo la sua introduzione, che vi consiglio: <http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2020/09/18/come-fare-la-storia-della-filosofia-contemporanea/>

UNA MIA AGGIUNTA: MAX STIRNER

Roberto Calasso, nella sua introduzione all’”Unico e le sue proprietà”, racconta dell’ammirazione per quest’opera mostrata da Marx ed Engels, che in un primo momento la considerarono come superamento del loro umanesimo soggettivo giovanile. In seguito reagirono rinfacciando a Stirner la sua inadeguatezza scientifica: per il materialismo storico i critici stirneriani piccolo borghesi sono un prodotto della situazione capitalistica, che produce gli Unici in serie, destinati ad essere travolti dalla crisi capitalistica stessa. Ma questa risposta, basata su un discorso della 3a persona proiettato nel futuro, non valeva “qui ed ora” per San Max, che si intendeva come unico della sua specie nel suo presente assoluto. Egli per me segna uno dei vertici più alti della filosofia del soggetto, e per diversi aspetti non è facile inquadralo nell’onnicomprendensiva filosofia della comunicazione.

L’”Unico” come libro non rientra facilmente nella casistica habermasiana: è una specie di monologo in prima persona, che dichiara di non essere interessato alla posizione dell’altro (del lettore?) per principio, ma solo se gliene verrà la voglia. L’Unico è sovrano, superiorem non recognoscens. Né Dio, né Stato, né padrone, e neppure padre (la sua origine non gli interessa).

Il fatto di essere già-da-sempre gettato nel mondo della comunicazione non lo preoccupa. L’unico avrà con gli altri solo quei rapporti che stabilirà liberamente e arbitrariamente di avere. Non dice nemmeno “pacta sum servanda” – come diceva l’individualista Hobbes per paura della lotta di tutti contro tutti: la posizione di Stirner è quella di un Hobbes che non ha affatto paura del caos e dell’instabilità; per lui le associazioni tra gli individui dipendono dal puro arbitrio momentaneo di questi ultimi.

Un atteggiamento del genere ricorda per molti versi l’anarco-capitalismo americano della fine degli anni settanta e quello di oggi, collegato non solo con il neoliberismo ma anche con l’alt-right. Ricorda anche certi temi del pensiero postmoderno e del pensiero debole, ma declinati con durezza piuttosto che con debolezza. Mi sembra che questa posizione di aperto solipsismo sia gnoseologico (non mi fido della tua verità) sia etico-politico abbia una tale diffusione nella società liquida che sarebbe utile individuare attentamente le filosofie o le culture che ne sono portatrici.