

# La storia della filosofia di Habermas e le vie della modernità

Jürgen Habermas, *Una storia della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2022, pp. 477 (vol. 1); 2024, pp. 639 (vol. 2). Il terzo e ultimo volume è in preparazione.

## Parole chiave

Storia della filosofia, modernità, egemonia culturale

Walter Privitera ha insegnato sociologia generale presso il Dipartimento di sociologia e ricerca sociale all'Università di Milano-Bicocca. Si occupa di teorie della sfera pubblica, processi di individualizzazione e studi europei. È curatore, assieme a Luca Corchia, dell'edizione italiana della storia della filosofia di Jürgen Habermas ([walter.privitera@posteo.com](mailto:walter.privitera@posteo.com))

La storia della filosofia di Habermas si apre con un'ampia trattazione del tema della modernità. Com'è noto già dai suoi scritti degli anni Ottanta, per Habermas la modernità è un “progetto incompiuto”, una modernità “dimezzata”: pienamente dispiegata sul piano economico e tecnico-scientifico, ma non nelle sue promesse di emancipazione. Una delle novità della recente storia della filosofia habermasiana è che quest'opera tenta di spiegare *perché* la modernità sia diventata un progetto incompiuto. E questo problema è considerato tanto importante che l'autore gli dedica l'interno primo capitolo. Anticipo fin da ora la

risposta che Habermas costruisce pazientemente fino alla parte finale del libro: la nostra è una modernità dimezzata perché si è imposto storicamente un *mindset*, un assetto culturale, che fa sì che il pensiero empirico, gli approcci tecnocratici, le considerazioni di mera utilità stiano al centro del mondo di oggi, facendo passare in secondo piano *le grandi conquiste culturali della modernità*: quelle idee di libertà, uguaglianza e solidarietà che si sono formate in un lavoro millenario di riflessione teologico-filosofica e che, nonostante la loro parziale eclissi, continuano a essere alla base del nostro assetto sociale e istituzionale.

Questa diagnosi di una modernità in un certo senso dimentica di sé stessa contiene anche una critica della degenerazione neoliberale del capitalismo di oggi, ma solo in forma implicita, perché per Habermas il capitalismo neoliberale è solo *un risultato* dell'assetto culturale che ci ha condotti all'attuale appannamento dei contenuti normativi della modernità. E se comprendo bene il senso della complessa operazione culturale di questo libro, la genealogia del pensiero post-metafisico su cui si regge questa storia della filosofia dovrebbe indicarci come correggere la modernità dimezzata, criticando le grandi correnti filosofiche che ci hanno fatto in buona parte dimenticare le conquiste normative della modernità e impostando i termini di una grande battaglia culturale per realizzare una modernità pienamente compiuta – una battaglia che chiamerei per *l'egemonia culturale*. Uso questo termine gramsciano in modo volutamente improprio, solo per cercare di dare un'approssimazione della posta in gioco di questo libro. Habermas stesso non lo usa, probabilmente perché in Gramsci questo concetto si applica *nel quadro della teoria marxista delle classi*, mentre qui abbiamo a che fare con un approccio in parte differente, basato su una *concezione della storia* diversa rispetto a quella di Marx.

Chi ha letto il primo volume sa che, dopo il capitolo iniziale sul problema della modernità, Habermas riprende e sviluppa alcuni spunti del suo libro *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1979) e anche di altri scritti più recenti, come *Verbalizzare il sacro* (2015), nei quali si delinea la sua concezione della storia. Secondo l'autore, *homo sapiens* può contare, rispetto alle altre specie (anche rispetto a quelle con un cervello più grande del nostro), sul vantaggio di coordinare il proprio agire per

mezzo della *comunicazione linguistica* – uno strumento che rende possibile *un'evoluzione culturale*. Quando impariamo o scopriamo qualcosa, ne parliamo con gli altri, e in questo modo socializziamo le intelligenze individuali con relativa crescita esponenziale dei nostri saperi. Però la straordinaria evoluzione culturale resa possibile dal linguaggio umano ha per Habermas un prezzo: *nella comunicazione linguistica è insito strutturalmente il rischio del dissenso*. *Sapiens* non solo vuole prevalere sui suoi simili con la forza fisica o col proprio ascendente, come fanno gli altri primati; in quanto essere dotato di linguaggio vuole anche *avere ragione*. Da qui *l'endemica instabilità dell'integrazione delle società umane*. Ciò spiega perché, secondo Habermas, l'integrazione sociale rappresenta (accanto alla trasformazione della natura per mezzo del lavoro) la principale funzione per assicurare la riproduzione della società. Questa funzione integrativa si dispiega con la massima efficacia nella dimensione sacrale del ritrovarsi insieme e dell'obbligarsi reciprocamente con norme.

Da questo doppio registro della riproduzione della vita umana (lavoro e interazione) segue che possiamo immaginarci la storia umana come un grande fiume di interessi economici e di potere in lotta tra di loro (come in Marx), ma il *letto* di questo fiume è costituito da grandi modelli culturali normativi, che forniscono alle società umane gli schemi per la comprensione di sé e del mondo. Habermas illustra ampiamente come i primi ordini normativi di natura mitica siano stati lentamente sostituiti da quelli prodotti dal pensiero religioso e filosofico. Religione e filosofia sono qui trattate *insieme* perché assolvono la stessa *funzione sociale*: aiutare l'uomo nel suo bisogno di orientarsi nel mondo della vita sociale e di formulare delle risposte collettive ai grandi temi umani del timore delle sventure e della ricerca della salvezza.

È importante sottolineare che la storia habermasiana prende in considerazione le *grandi* religioni e le *grandi* filosofie, ossia schemi interpretativi della realtà così possenti da dare un'impronta anche millenaria a una civiltà (si pensi al ruolo del buddismo in India, o a quello del monoteismo ebraico o del platonismo in Occidente). Inoltre si occupa dei teologi o filosofi che hanno saputo *reformare o sviluppare profondamente* le grandi religioni o le grandi filosofie, mettendo così in atto *processi di*

*apprendimento collettivi*. Per questo motivo, la storia habermasiana è anche una storia delle civiltà che queste religioni o filosofie hanno forgiato, esercitando, per così dire, delle forme di iper-egemonia culturale.

Un esempio di questo materialismo storico smontato e potenziato in chiave filosofico-teologica lo troviamo nel terzo capitolo, dedicato all'*età assiale*. Qui Habermas, da una parte, analizza la crescita di complessità delle società del Neolitico e i nuovi assetti politici, sociali e tecnologici che conducono alle grandi civiltà dell'antichità (Cina, India, Grecia, Israele); dall'altra, mostra come le raffinate élite intellettuali di queste civiltà non potessero più essere soddisfatte degli ingenui sistemi di credenze basati sulle immagini mitiche del mondo (pensiamo, ad esempio, alle capricciose divinità della mitologia greca). Da qui la spinta al rigetto del mito e delle credenze magiche che si produce più o meno contemporaneamente in quasi tutte le grandi civiltà (tra l'800 e il 200 a.C.) e che conduce alla formazione di nuovi "letti" dei fiumi in cui scorre la vita sociale: nuovi ordini normativi che producono più efficaci criteri per orientarsi nella comprensione collettiva di sé e del mondo.

Comune a queste dottrine assiali non è solo il rifiuto della magia (e con esso un più alto livello di astrazione che si manifesta nelle prime forme di metafisica), ma anche la comparsa, per la prima volta nella storia dell'uomo, di concezioni *universalistiche*, da cui scaturiscono le prime forme di *critica dell'esistente*. Nell'età assiale prende forma l'idea normativa secondo la quale noi, nonostante tutte le differenze di forza fisica, potere o ricchezza, *siamo tutti uguali*. In questo capitolo (parliamo sempre del cap. 3) ci sono pagine suggestive sul modo in cui l'universalismo religioso fa nascere *l'idea di uguaglianza* in Cina, in India, in Grecia e soprattutto in Israele – un'idea (quella di uguaglianza) che secondo Habermas non è ancora saturata, sebbene noi da 2500 anni ci sforziamo di declinarla in modo sempre migliore. Questo comune universalismo costituisce a suo giudizio ancora oggi la base storica per un dialogo possibile tra le grandi culture contemporanee.

Nel secondo volume, l'analisi di Habermas abbandona le considerazioni generali sulla società umana e sulle conquiste comuni alle grandi civiltà dell'età assiale e si concentra sulla storia dell'Occidente, dove

ritorna con prepotenza il tema della modernità. L'analisi è ispirata dalle tesi dello storico Harold Berman, che nel suo libro *Diritto e rivoluzione* (1998) aveva retrodatato l'alba della modernità alla lotta per le investiture e alla nascita del diritto canonico. Ma Habermas arricchisce ulteriormente il quadro. Se si ha la pazienza di leggere le dense pagine dedicate alla tarda antichità e al mondo medievale, si dischiude una sequenza impressionante di "processi di apprendimento" indotti dalle crisi politiche e sociali di quei secoli e dall'instancabile ricerca di risposte da parte dei teologi e dei filosofi. Questi processi di apprendimento finiscono col creare un assetto che attribuisce alla chiesa cristiana un ruolo senza paragoni rispetto alle chiese delle altre grandi civiltà. L'affresco del *millennio lungo* che inizia con la sintesi monoteistico-platonica operata da Agostino e sfocia negli albori della modernità è una delle parti più originali di quest'opera. La tesi di fondo è che è proprio l'autocritica dei teologi e filosofi cristiani a creare importanti *condizioni istituzionali, socio-politiche e teologico-filosofiche* per l'avvento della modernità.

Sul piano *istituzionale* la chiesa, dopo il tracollo politico e militare dell'impero romano, assume con i suoi prelati una funzione amministrativa supplente che consente di gestire in forma decentrata le antiche città e province romane, diventando così per tutto il Medioevo un fattore decisivo per l'amministrazione del potere mondano. Ciò la porta a scontrarsi con il potere politico imperiale e a produrre innovazioni sconosciute alle altre grandi civiltà. Habermas si sofferma in particolare, nel solco di Berman, sull'importanza del *diritto canonico*, col quale prende forma un nucleo di *diritto moderno* basato per la prima volta su *diritti soggettivi* (indipendenti dall'appartenenza di genere o dalla collocazione nella gerarchia sociale) e si concepisce anche l'idea, altrettanto nuova, di un'istanza di controllo superiore al potere politico – un'idea che sarà poi sviluppata nella forma delle carte *costituzionali* e dei poteri a esse connessi. In questo modo, la chiesa diventa l'apripista istituzionale della modernità.

Al tempo stesso, però, Habermas non si stanca di sottolineare come le pratiche liturgiche della chiesa rimangano i contesti in cui si alimenta sempre di nuovo una *critica del potere politico*, compreso il crescente potere secolare della chiesa stessa. Mai come nel Medioevo le funzioni

religiose e l'attività pastorale dei singoli monaci e sacerdoti continuano a pungolare la chiesa con i contenuti "*sovversivi*" della dottrina cristiana – contenuti definiti tali perché mettono continuamente sotto gli occhi dei fedeli l'abisso tra i principi egualitari del cristianesimo e la realtà della vita sociale. L'autore ricorda, ad esempio, la formula dell'uomo fatto *a immagine e somiglianza di dio*, un'idea normativa che valeva anche per gli schiavi. A questo proposito, assumono un particolare risalto gli ordini religiosi (come i benedettini, i cluniacensi o i francescani), che con il loro stile di vita ascetico tengono vivo uno spirito critico che preparerà il terreno alle grandi *rivoluzioni politiche* della modernità.

Infine, il pensiero cristiano del Medioevo crea le *condizioni teologico-filosofiche della modernità*. Nell'età assiale tutte le grandi civiltà avevano sostituito le immagini mitiche del mondo con modelli di *pensiero metafisico*. Metafisica significa per Habermas che si prende congedo dall'animismo e dai suoi meccanismi proiettivi e al posto del mondo incantato popolato da spiriti e demoni subentra un mondo cognitivamente più astratto governato da un ordine oggettivo. Che si tratti del ciclo della reincarnazione, di anonimi principi come yin e yang o della legge di un dio creatore, il modello della metafisica rimane sempre lo stesso: dietro il continuo fluire dei fenomeni c'è una *sostanza* (o una legge) più profonda che regola la vita del cosmo.

Habermas vede la peculiarità del pensiero metafisico occidentale nel fatto che esso trova *in sé stesso* i motivi di una profonda autocritica. Due teologi e filosofi francescani – Duns Scoto e Guglielmo d'Occam – avviano (a partire dai problemi lasciati irrisolti dal pensiero tomista) una profonda rivoluzione che li conduce a liberarsi di ogni idea di *sostanza* e a pensare Dio solo in chiave *epistemica*. Ciò induce Scoto a concepire per primo l'idea del trascendentale e ad aprire così nuove vie che condurranno al moderno pensiero post-metafisico.

Lungo questo percorso verso la modernità post-metafisica, un ruolo centrale è occupato da Lutero, che respinge ogni tentativo teologico di dimostrare l'esistenza di Dio per mezzo della metafisica e si concentra invece sull'*esperienza ermeneutica della fede* vissuta nella comunicazione-preghiera con Dio alla ricerca della salvezza dal peccato. Con

questa esaltazione della pura fede, *Lutero espelle la conoscenza razionale dal perimetro della religione* (infatti dopo di lui tramonterà definitivamente il progetto di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio) e in questo modo, senza rendersene conto, sortisce l'effetto di affrancare la conoscenza razionale dai dettami della sacra scrittura. Così, secondo Habermas, *la scienza moderna si può dispiegare perché la teologia e la filosofia, concentrandosi sulla sola esperienza ermeneutica del dialogo con Dio, lasciano alle menti non religiose un nuovo spazio di libertà per pensare un mondo fisico senza Dio. È insomma l'autocritica teologica e filosofica della metafisica a rendere possibile la scienza moderna.*

Sul terzo e ultimo volume, non ancora disponibile in italiano, mi limito ad anticipare per sommi capi solo la tesi principale: l'autocritica della filosofia e della teologia dispiega tutto il proprio potenziale post-metafisico ramificandosi in *due grandi modelli culturali della modernità, ancora oggi in conflitto tra loro.*

*Il primo* si ispira a Hume e vede l'avvento delle scienze positive come un evento endogeno, che irrompe da sé nella storia. Secondo Habermas, questo approccio rappresenta l'estremo opposto dell'animismo dei primordi della civiltà, ma è altrettanto unilaterale. Mentre per le società basate sul pensiero magico tutto il mondo è pervaso dalla soggettività – con lo spirito che aleggia anche negli animali, nei luoghi o negli oggetti –, nell'attuale scientismo si afferma un estremo *oggettivismo* che conosce solo nessi causali di tipo fisico, *e occulta il ruolo dei soggetti conoscenti e agenti.* Habermas arriva a sostenere che lo scientismo è il vero erede della metafisica, perché esso – come la metafisica – non è in grado di riflettere su sé stesso e crede ingenuamente di poter pervenire a una conoscenza oggettiva del mondo senza interrogarsi sul proprio punto di vista, come se fosse possibile assumere una *view from nowhere*, qualcosa di simile alla prospettiva di Dio. Nel momento in cui questo modello considera le conquiste conoscitive della tradizione teologico-filosofica come semplici errori e pensa di poter spiegare anche il mondo della vita sociale con i soli nessi causali della fisica, è come se il fiume delle interazioni sociali fosse deviato in un nuovo letto – un letto culturale secondario che ha perso memoria

della propria provenienza e in questo modo non è in grado di dare conto con mezzi propri della genesi delle conquiste normative (politiche, sociali, culturali) della modernità.

*Il secondo modello culturale della modernità* è invece quello che, pur riconoscendo l'importanza del sapere oggettivante delle scienze naturali, non rinuncia a riflettere sul ruolo del *soggetto conoscente e agente*. Questo secondo modello, invece di *decostruire* la tradizione filosofico-teologica e di relegarla a una mera funzione museale, cerca di *ricostruire genealogicamente* il lungo percorso filosofico e teologico che ha preparato la modernità e di *tradurne* i contenuti normativi nel linguaggio del moderno pensiero post-metafisico. Così, da questa prospettiva, il platonismo di Agostino, la rivoluzione epistemica di Duns Scoto o la Riforma luterana (solo per citare i nomi più significativi) appaiono come *processi di apprendimento* che diventano patrimonio collettivo dell'Occidente e che contribuiscono a preparare la moderna coscienza ermeneutica. Detto diversamente: questi processi di apprendimento filosofici e teologici *hanno creato dei progressi conoscitivi* che hanno permesso di dischiudere alla nostra riflessione noi stessi: *soggetti conoscenti corporei, storicamente situati e socialmente determinati*. Secondo Habermas, nella modernità filosofica il primo a imboccare questa via alla scoperta della soggettività è Kant con la sua idea di *trascendentale* – l'intuizione secondo la quale c'è qualcosa che sta alle nostre spalle e che struttura il nostro modo di conoscere e di giudicare il mondo. All'interno di questa tradizione Habermas vede anche Hegel, che *storicizza* l'intuizione kantiana del trascendentale e la riformula nei termini di uno *spirito oggettivo* – una sorta di continente, fino ad allora rimasto ignoto, che ci influenza e, come una seconda natura, non appartiene né al mondo fisico, né a quello soggettivo. Infine, con Marx, lo spirito oggettivo si concretizza ulteriormente nella forma delle condizioni storiche, economiche e sociali della vita sociale che noi possiamo indagare riflessivamente *grazie alle scienze ermeneutico-sociali*. Al contributo di Marx, Habermas aggiunge infine la tesi che il grande continente delle condizioni storiche, economiche e sociali che strutturano il nostro agire è innervato di un *tessuto linguistico*, e che il mondo della vita sociale in cui



si dispiega la rete delle comunicazioni linguistiche ha necessariamente una struttura *normativa*, perché la comunicazione linguistica (con le sue implicite pretese di validità) è normativa.

L'allarme sui destini della modernità, che Habermas lancia alla fine del suo libro, è legato a questo carattere normativo del mondo della vita sociale. Nella versione empirista e decostruzionista della modernità – oggi dominante – non si offusca solo la percezione del continente delle condizioni storiche, economiche e sociali di cui è fatto il nostro mondo della vita sociale; *si perde di vista anche il suo contenuto normativo*, vale a dire il valore delle conquiste di libertà, uguaglianza e solidarietà che nel corso dei secoli hanno dato forma alla nostra cultura e hanno forgiato le nostre istituzioni politiche, giuridiche, sociali ed economiche. Per questo l'egemonia culturale degli approcci empirici, con la loro riduzione della realtà alla mera dimensione dell'utile, non è solo cognitivamente sbagliata; essa fa anche perdere la consapevolezza della *sostanza normativa* del mondo della vita sociale che, sulla spinta dei processi di apprendimento morale indotti dalla plurisecolare riflessione teologica e filosofica, si è oggi sedimentata nei principi che reggono lo Stato democratico di diritto. Ciò spiega perché la lunga storia della filosofia di Habermas si chiude con un capitolo molto denso, e per certi versi inquietante, dal titolo "*perché essere morali*". Questo libro è un invito a riscoprire la nostra storia – una riscoperta che potrebbe risvegliarci dal torpore empiristico e restituirci una piena consapevolezza della fragilità, ma anche delle potenzialità emancipative, dei contenuti in parte dimenticati, eppure ancora fondanti, della nostra identità di moderni.

#### Riferimenti bibliografici

Berman, H. J.

1998, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna (1983).

Habermas, J.

1979, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas libri, Milano (1976).

2015, *Verbalizzare il sacro. Il lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari (2012).