

L'ETICA DEL DISCORSO E LE SUE POSSIBILITÀ IN FUNZIONE DI UNA SOCIOLOGIA ETICA.

A PARTIRE DA HABERMAS

di **Antonio Micheloni**

La teoria sociale deve affrontare, in ognuna delle sue proposizioni, problemi di coerenza critica. Si pongono cioè questioni di aderenza all'oggetto dell'indagine, che il soggetto conoscente non deve mai prevaricare. La teoria sociale è quindi in questo senso "dialettica". L'*etica del discorso* di Habermas si assume, nel contorto panorama della "crisi della filosofia", il compito specifico di riscoprire le radici "umane" della conoscenza, illuminando quel versante del sapere che il positivismo ha oscurato e che risulta costitutivo. La soggettività è pensata da Habermas come linguaggio. Il contesto umano del sapere si articola nell'espressione linguistica, e l'identità "umana" che la società ha perduto con l'imporsi storico di istituzioni spersonalizzanti va riconquistata con l'ausilio dello strumento umano del dialogo. L'etica del discorso si apre quindi nelle intenzioni dell'autore ad una prospettiva di cambiamento sociale: la società va restituita ai suoi attori umani, e deve essere reinterpretata all'insegna di una razionalità discorsiva.

44

Per Habermas la fondazione della trascendentalità non può conoscere una base tradizionalistica, e necessita di essere ripensata in nuovi termini. Il presente articolo vuole suggerire, partendo dalle riflessioni di Habermas sulla trascendentalità del linguaggio, una discussione sull'adeguatezza teoretica e politica di una tale proposta. Il sospetto è che l'abbandono della dialettica, maturato da Habermas in sincronia con la sua "svolta linguistica", non sia in realtà che il riflesso di un deciso scarto verso l'aspetto soggettivo del rapporto fra l'uomo e la realtà. Per questa via, la riflessione condurrebbe ad un equivoco in merito alla reale natura dell'interazione fra l'uomo e la sua dimensione sociale, ed anche il proposito in sé indiscutibile di una riconduzione del sapere alle sue radici autenticamente umane, cioè la dichiarata centralità del problema di una teoria della conoscenza, soggiacerebbe a tale malinteso. Occorre chiarire, partendo da un concetto di "uomo" correttamente inteso, quanto di questo sia andato perduto in seguito al mutarsi della società da tacito "patto di collaborazione" fra uomini ad ambito eterodiretto di controllo e gestione dei pensieri e delle azioni. S'impone un ritorno alla teoria critica, conferendo un particolare rilievo a quei tratti di radicalità teoretica che essa è riuscita ad incarnare nella sua più recente formulazione (da noi individuata nell'opera *La società dello spettacolo* del pensatore francese Guy Debord). Cos'è l'uomo, e come è indotto a pensarsi nell'odierna società? Questo articolo, partendo proprio dalla questione sollevata da Habermas, vuole avanzare la tesi che il problema della trascendentalità non è più una prerogativa dell'uomo che riflette sulle operazioni della sua coscienza, ma delle istituzioni del potere di

una società che non riconosce più i suoi legittimi componenti e si libra al di sopra dei destini umani come un organismo dotato di regole proprie. In ragione di ciò, lo strumento del linguaggio fallirebbe in partenza, perché ciò che un tempo poteva essere un mezzo che l'uomo aveva a disposizione per capirsi, è diventato oggi il principale strumento per allontanarlo da ogni reale consapevolezza di sé. Tuttavia, ciò che potrebbe essere il campo d'indagine di una semplice sociologia della comunicazione non spiega ancora tutta la realtà del condizionamento sociale. La pubblicità, questo autentico simulacro degli interessi economici, modella la vita comunitaria al punto che l'uomo è indotto a trascurare le sue reali necessità a vantaggio di bisogni accessori, indotti per favorire la politica della vendita di merci. In questo processo, l'intima coscienza della reale natura umana, l'intero universo degli affetti e della reciproca solidarietà, va disperdendosi. Per ottenere ciò, il linguaggio ha dovuto abdicare alla sua identità razionale e si è costituito ad *immagine* dei molteplici interessi che è chiamato a veicolare. Esso assume sempre più una dimensione *evocativa*. La trascendentalità non è più decisa sul piano umano, ma su quello sociale. Il concetto di *società dell'immagine* spiega la nuova dimensione della comunicazione.

I. Il problema filosofico della trascendentalità alla luce dello sviluppo positivistico del sapere. La crisi della filosofia.

Il riconoscimento della "crisi della filosofia",¹ che trova i suoi prodromi nell'empirismo radicale di Hume e nel criticismo kantiano per poi ricevere una decisa sanzione con l'iconoclastia nietzschiana, impone un'indagine sulla conoscenza che prescinda una volta per tutte da formulazioni unilaterali: s'intende sgomberare il campo tanto dal vecchio obiettivismo (che formula la conoscenza nei termini di un' *adaequatio* del soggetto conoscente ad una realtà data), tanto dal soggettivismo di più chiara matrice kantiana, che pretende di ridurre la conoscenza alle operazioni del tutto soggettive della coscienza, non riuscendovi peraltro appieno. Si potrebbe anzi affermare che con Kant si assiste ad una "introiezione" del vecchio obiettivismo, nella misura in cui le forme della sensibilità e le categorie dell'intelletto costituiscono delle *strutture* fisse ed imprescindibili. Non a caso proprio la deduzione trascendentale, nucleo del trascendentalismo kantiano, scopre un residuo fisso di obietività proprio al centro della coscienza: è l'io, l'appercezione trascendentale, principio di una spiegazione "formale" di come accade che la realtà nasca in principio sintonizzata con le capacità della coscienza di percepirla, ma esso stesso oscuro e indecifrabile.

L'emergere nella seconda metà del XIX secolo della concezione positivistica della scienza va visto come un ritorno al vecchio obiettivismo: con la consacrazione del dato percepibile a unità prima ed assoluta della conoscenza, non ha più senso una teoria della conoscenza, e in tal modo la filosofia abdica ad una delle tematiche che l'avevano caratterizzata in modo immanente: le possibilità della conoscenza come misura della verità per una disciplina che

assume a proprio scopo principale la verità. La fenomenologia di Husserl reagisce alla contraffazione positivista della filosofia, nella ferma convinzione che il sapere umano non può trovare altra legittimazione che nell'uomo stesso, nelle operazioni immanenti della coscienza.² Il positivismo rappresenta il consegnarsi della filosofia all'operazionismo delle scienze, alla logica del risultato, alla stringente ottica della produttività. Il problema di ciò che può essere definito vero o falso non è in grado di sostenere il confronto con il problema di una razionalizzazione della vita comunitaria, che richiede regole di applicabilità di norme e di strategie finalizzate in ultima istanza, che lo si espliciti o meno, ad un'ottimizzazione delle capacità produttive dell'organismo sociale. Il positivismo si trova dunque nell'imbarazzante situazione (imbarazzante per la filosofia, ma non certo per le scienze) di bloccare la teoria della conoscenza nel vicolo cieco di una formulazione che l'avvicina in modo deciso ed irreversibile alla teoria di stampo scientifico, vale a dire ad una teoria che è predeterminata da una prassi intesa in senso tecnicistico ed è vincolata all'obiettivo di un intervento operativamente "efficace" nella realtà naturale. Da questo errore non è immune Marx. Anche il padre del comunismo formula le sue teorie a partire dall'aspettativa di un risultato. Ciò lo fa soggiacere, secondo la stessa logica della fallibilità delle teorie scientifiche, al rischio di un'invalidazione delle analisi del *Capitale*, rischio che con il fallimento delle prospettive di una rivoluzione che neutralizzasse il capitalismo ha palesato infine tutta la sua realtà. La prospettiva del risultato, motivata dal potenziale stesso delle forze produttive, dalla crescente capacità dell'uomo di domare le forze naturali, ha condotto Marx a prefigurare un risultato auspicato proprio a partire da ciò che lui, nella società in cui viveva, aveva identificato come fonte di ogni oppressione. Con tutto ciò egli ha creduto, ormai irretito in un'ottica di positivismo storico, di rilevare nella storia umana delle direttive che potessero funzionare alla stregua di determinanti effettuali. L'autoriflessione del marxismo, che matura delle tappe fondamentali in Lukács e nella scuola di Francoforte, ha portato ad una rivalutazione del giovane Marx, e alla contestuale rivalorizzazione dell'analisi teorica, cioè più propriamente filosofica. Il dato empirico è assumibile in questo orientamento come un apporto necessario, in grado certo di convalidare o all'occorrenza correggere la teoria, ma non al punto da preordinarla, come nella prospettiva di un risultato da conseguire scientificamente. L'autonomia relativa della teoria è in fondo un problema di coerenza filosofica, che non può sussistere laddove l'aspettativa del risultato tenga in ostaggio il pensiero, privandolo della sua indipendenza.

Se la crisi della filosofia, pervenuta (seppur in modo condizionato, nell'opinione di Heidegger ed Habermas) all'autocoscienza con Nietzsche –Nietzsche che non a caso assume come uno dei principali obiettivi della sua critica proprio il positivismo– consiste nella cattiva interpretazione della teoria, allora la filosofia della crisi, che muove in molteplici direzioni principalmente da questa raggiunta consapevolezza, dovrà ripartire proprio dalla riproposizione di una teoria della conoscenza come principale dato epistemologico e criterio metodologico, cioè esattamente da quell'indirizzo che è da considerarsi, e non solo per quanto riguarda le gnoseologie soggettivistiche, il dato filosofico più caratterizzante.

Il problema di ciò che sia vero o falso non può dunque essere circoscritto alla sfera unicamente teoretica, ma coinvolge inevitabilmente la morale, le regole del vivere. Questo è ciò che l'errore del positivismo, di una filosofia scientificamente intesa, porta a riconsiderare. Il dato pratico del controllo sperimentale dei processi naturali, e cioè l'obiettivo principe di un intervento umano nella natura diretto al suo controllo, depriva la teoria di ogni slancio filosofico, desautorando ogni intenzione di chiarificazione della verità, nell'unico ambito possibile di una teoria della conoscenza. Il positivismo reca la testimonianza di come un errato coinvolgimento della filosofia nella prassi snaturi la teoria in quanto tale, rovesciando il cammino dell'etica, che ora è predeterminata dalla prassi, lungi dal guidarla con la forza delle sue convinzioni.

La consapevolezza di fondo di una teoria che non può essere disgiunta dalla prassi ha, a ben vedere, sempre percorso la filosofia, anche se esigenze di "sistemazione" del sapere hanno comportato la ripartizione fra i due ambiti. Così, mentre nella filosofia di Platone non c'è nessuna distinzione tra conoscenza ed azione, ma la contemplazione delle Idee s'indirizza attraverso l'opera dei "reggitori-filosofi" alla organizzazione di un sistema politico ideale, per contro in Aristotele l'agire morale è sottoposto ad una circostanziata analisi. Elemento comune della sapienza greca è comunque, dal *bios teoretikós* di Pitagora in poi, la consapevolezza che la conoscenza per la conoscenza è di per sé un atteggiamento profondamente etico, che non manca alla fine di ripercuotersi sul vivere individuale e sociale.

Con il positivismo, come per ogni altra teorizzazione di un'agire strumentale, la conoscenza riceve validità e conferma nel risultato. Questo è il peculiare rapporto che esso instaura fra teoria e prassi: la teoria è, precisamente, la teoria scientifica, e la prassi si riduce al processo di convalida di quella teoria, a sancire la sua applicabilità futura, nel processo tecnico-tecnologico di addomesticamento della natura ai fini della progettualità umana.

La filosofia di Jurgen Habermas si colloca dunque nell'incerto orizzonte della filosofia contemporanea, ampiamente delimitato dalla consapevolezza della crisi dello statuto "fondamentalistico" della filosofia, della sua pretesa di fondare in modo assoluto il sapere sulla ferma base o di un carattere impositivo della realtà sul soggetto che conosce, ovvero sul carattere formale e regolativo della struttura della coscienza. Si potrebbe dire che sia lo stesso istinto di sopravvivenza della filosofia, che si può vedere incarnato nel vitalismo di Nietzsche, a dettarle questa strategia. Nel momento in cui la filosofia, in uno sforzo di autocoscienza, percepisce la minaccia già ampiamente realizzata di una sua passiva sussunzione nel meccanismo sistemico della produzione attraverso l'assorbimento teorico nei canoni del positivismo —che s'incarica di attuare questo trapasso— essa è costretta a rivedere le proprie pretese nella direzione di un trascendentalismo condizionato. Ogni volta che la filosofia è approdata a conclusioni sistemiche ha prodotto una reazione. Il tentativo hegeliano di assorbire la scienza nella filosofia ha posto fine alla discussione sul rapporto fra filosofia e scienza, e ha costituito il fermento teorico per l'emergere del positivismo come un'orgogliosa dichiarazione d'indipendenza della scienza da ogni integralismo filosofico. Già l'evidenza di uno sviluppo

indipendente della scienza –che si chiariva in particolar modo, con la Rivoluzione industriale, nello sviluppo delle tecniche produttive– era in grado di smascherare quell’ambizione della filosofia come ideologia.³

La pretesa dei grandi filosofi di rappresentare l’ultima incarnazione della filosofia, con allegato il messaggio più o meno esplicito che dopo di loro nulla più sarebbe stato possibile aggiungere (ciò è particolarmente palese con Kant e con Hegel), ha comportato ampie oscillazioni nel cammino del pensiero speculativo, tanto più significative quanta era la forza di imposizione degli assunti che si intendevano di volta in volta contrastare. Ma la riapertura del discorso filosofico occidentale ha ogni volta sollevato dubbi su quale potesse essere la direzione da prendere, ponendo il problema di un chiarimento delle metodologie e degli obiettivi, cioè in una parola la questione della autocoscienza della filosofia.

Risulta conseguente che il processo di revisione della filosofia, dopo la sua involuzione positivista, deve essere immanente, deve poter essere condotto con gli strumenti della tradizione filosofica senza che questi le siano dettati dall’esterno. Vale a dire: la rinascita della filosofia nel segno della sua autonomia richiede che, per non poter essere più controllata dall’esterno, debba imporsi essa stessa delle condizioni. Occorre innanzitutto depurare la sua concezione dalle contaminazioni positivistiche, cioè dalle condizioni che ne hanno determinato un utilizzo strumentale. L’assunto metodologico della fedeltà al dato ha svolto il compito di attuare in modo graduale questo deleterio sviluppo, rivestendolo di un tessuto ideologico che potesse mascherarlo. Il prodotto finale di tale processo, condotto con meticolosa cura e spesso senza che i principali autori potessero avvedersene (l’ideologia si distingue dalla esplicita menzogna proprio perché si cela anche ai suoi esecutori sociali), è stata la neutralizzazione di quella tipologia di pensiero che proprio la filosofia aveva in custodia. Completato il percorso, l’illusione si è dissolta ponendo di fronte al risultato compiuto. Il positivismo si è rivelato per quello che era: il travaglio della filosofia nel partorire un figlio a lei estraneo e che immancabilmente l’ha rinnegata una volta venuto alla luce. La scienza di concezione galileiana, imbrigliata nella produzione per effetto stesso della sua vocazione ad un pragmatismo che subordina il lavoro teorico al compito del controllo dei fenomeni naturali, ricava da sé le proprie regole operative (la verifica delle ipotesi in sede sperimentale), ma deve lasciarsi guidare quando si tratti della “socializzazione” dei suoi risultati. Essa ha l’autorità e la competenza per decidere delle procedure specifiche e nondimeno i mezzi e le risorse le vengono generosamente messi a disposizione, ma non può nulla in merito al controllo sull’applicazione sociale delle sue conquiste sperimentali. Nel momento decisivo essa non è più padrona del gioco, ed anzi proprio ora capisce di non esserlo mai stata. Essa può vantare la piena competenza delle leggi che regolano la natura, ma la traducibilità sociale dei risultati di laboratorio e le strategie dei fini non le si addicono. Al pari dell’operaio della catena di montaggio essa non può decidere dell’utilizzo di ciò che mette a disposizione. Il suo potere di controllo sulla natura si traduce nel potere che l’industria attua sugli uomini.

Il riduttivismo del positivismo può esser visto come l’ultima fase di un pro-

cesso di reazione alle pretese assolutistiche della filosofia tradizionale. Ma la mancanza di un'autocoscienza che assumesse la guida di questo processo di revisione ha determinato la neutralizzazione della riflessione sui fini all'interno della filosofia (riflessione che è ancora presente in Comte, pioniere inconsapevole di questo nuovo corso), e il trionfo della ragione strumentale, che ben presto non si distingue più dall'uso "produttivo" della scienza.

La riflessione sulla crisi della filosofia, che è quindi anche la riflessione sulla crisi della nostra epoca, è stata condotta di volta in volta in termini diversi. In Marx lo statuto epistemologico della filosofia si limita ad un valore di posizione funzionale, per quanto importante. La critica al filantropismo filosofico di Feuerbach è condotta alla luce di un'idea di filosofia che coincide con la prospettiva del suo superamento, in direzione di una prassi trasformatrice. Il confronto con la tradizione filosofica è presente, e può aver funto da spinta emotiva per l'inedita affermazione di uno statuto pragmatico-sociale della filosofia, ma non va oltre e si addentra senza soluzione di continuità nel suo nuovo obiettivo, immergendosi nelle problematiche concrete. Il proposito di un superamento della filosofia fa tutt'uno con il primato dell'oggetto, fino al momento in cui la tensione verso la prassi non conduce Marx a ridurre la teoria al rango di leggi storico-effettuali di un evolucionismo economico-sociale, corrompendo l'equilibrio che la legava alla teoria e orientando l'indagine verso la base positivista di una soluzione rivoluzionaria delle ingiustizie sociali che è possibile prevedere con margini di esattezza scientifica. Il "positivismo" di Marx è riconosciuto anche da Habermas a partire dal suo particolare punto di vista, che interpreta le varie manifestazioni del positivismo (tanto nelle scienze naturali come nelle scienze sociali) alla stregua di deficit nell'applicazione di una teoria della conoscenza, la quale ogni volta è più o meno intenzionalmente sacrificata ad un'ottica oggettivistica: "Marx non ha mai discusso esplicitamente il senso determinato di una scienza dell'uomo intesa come critica dell'ideologia nella sua differenza col senso strumentalistico di una scienza della natura. Sebbene egli stesso abbia stabilito la scienza dell'uomo nella forma della critica e non come scienza naturale, propende sempre a collocarla dalla parte delle scienze naturali. Egli non ha mai ritenuto necessaria una giustificazione della teoria della società dal punto di vista di una critica della conoscenza."⁴ Tutto ciò si lega al ruolo che la categoria materialistica del lavoro assolve nella dottrina marxiana come produttrice di storia. La categoria del lavoro rappresenterebbe un'ipoteca naturalistica sul processo di interpretazione delle dinamiche sociali, perché il lavoro produce la storia modificando il rapporto dell'uomo con la natura; le forme della società scaturiscono dai mutamenti nei rapporti di produzione, che hanno le proprie fondamenta nelle diverse modalità con cui si dà nella storia il rapporto dell'uomo con la natura. Nondimeno, questo pregiudizio naturalistico condizionerebbe pesantemente il processo di autocoscienza del soggetto sociale, che non può prescindere dal suo collocamento nella costellazione di rapporti sociali materialisticamente intesi e nemmeno, contestualmente, dal compito che la dottrina gli assegna.

Dopo l'esito positivista dello sviluppo filosofico, si è resa necessaria una ridiscussione della metodologia filosofica che assolvesse nel contempo lo

scopo di ridefinire il senso della riflessione filosofica rapportandolo al suo contenuto più propriamente umano. La fenomenologia di Husserl ricorda che la filosofia è una questione umana; essa ha a che fare con il senso delle esperienze e con quei fini che una filosofia positivisticamente intesa non è in grado di riconoscere e valorizzare. Il valore socialmente terapeutico di una filosofia correttamente intesa è implicito nel riconoscimento che con la corruzione dell'esperienza umana, per effetto della ritraduzione quantitativa del sapere attuata dalla scienza moderna, si prepara un destino di crisi che coinvolge assieme alla natura del sapere anche la genuinità del rapporto dell'uomo con il mondo e con i suoi simili.

Habermas ripropone la fedeltà ad un indirizzo pragmatico della filosofia, vincolando il discorso metodologico ad una prassi sociale. Anche la sua filosofia, come quella di Husserl, si rivolge alla valorizzazione di un ambito originario dell'esperienza, il "mondo della vita". La metodologia del discorso si arricchisce per tal via di una dimensione etica che il positivismo rinnegava assieme alla dimensione umana, privilegiando in modo esclusivo la procedura monologica della definizione delle proposizioni denotative, che si richiamano all'assunto dell'indiscutibilità del dato come principio formale della ricerca scientifica. Con la sottrazione del lato soggettivo della discussione scientifica a buona ragione il sapere scientifico può definirsi "oggettivo", ma rinunciando alla verifica per via argomentativo-razionale delle sue proposizioni di base, rinunciando cioè ad un confronto intersoggettivo sui suoi criteri fondativi, esso diventa nient'altro che l'intrattenersi del metodo con se stesso: il suo "monologo". Manca il momento della problematizzazione, un approccio dubitativo che si estenda oltre la verifica della corrispondenza di una proposizione con il fatto osservato. La scienza deve tornare a fondarsi su presupposti umani: solo quel fondamento intersoggettivo che la riflessione sul "mondo della vita" mette a disposizione può liberare il campo dagli equivoci e prevenire l'azione che elementi perturbatori possono esercitare sulla ricerca della verità.

Nel positivismo la conoscenza coincide con il metodo, ed è legata al conseguimento di un'efficacia strumentale: "Ogni storia informa dei fatti e dei destini di un soggetto, siano essi fatti e destini attraverso i quali esso solo si costituisce come soggetto. La teoria della scienza però si sbarazza del problema del soggetto conoscente; essa si orienta direttamente alle scienze che sono date come sistemi di proposizioni e modi di procedere; possiamo anche dire: come un complesso di regole secondo le quali le teorie vengono costruite e verificate. Per una teoria della conoscenza ridotta a metodologia, i soggetti che procedono secondo queste regole perdono la loro importanza: i fatti e i destini appartengono semmai alla psicologia dei soggetti della conoscenza, abbassati a persone empiriche –per la spiegazione immanente del processo della conoscenza non spetta loro alcun peso."⁵ La dottrina degli elementi di Mach rappresenta l'esempio più eclatante di come tra l'altro l'obiettivismo del positivismo porti all'esito paradossale di un rinnovato ed insospettabile idealismo, collegato al ripresentarsi della problematica kantiana della cosa in sé.⁶

I.2. Nel suo contributo alla disputa fra positivisti e dialettici nel congresso di sociologia di Tübingen del 1961,⁷ Habermas sostiene l'indirizzo dialettico sotto-

lineando le contraddizioni alle quali va incontro una sociologia che pretende di analizzare le configurazioni e le dinamiche sociali nella modalità di un approccio naturalistico. Se nel campo delle scienze naturali un approccio obiettivistico ha ancora una ragione d'essere, nel panorama delle scienze umane la mancata maturazione di una teoria della conoscenza si fa sentire con gli esiti più paradossali: il soggetto conoscente non può infatti prescindere da quella che è la sua posizione all'interno dell'oggetto che vuole indagare. Non sussistono le condizioni ideali per un'indagine di tipo osservativo: il soggetto conoscente deve interpretare anche la sua posizione all'interno dell'organizzazione sociale che esamina. Allo scienziato sociale manca proprio l'intima consapevolezza della complessità di ciò con cui ha a che fare, e con questa anche la coscienza che la società, intesa come totalità, opera al suo interno, e lui ne è parte integrante. Egli rimane vittima della sfera immanente delle coazioni sociali, tanto più quanto rinuncia al compito di riflettere sulla propria attività. Se l'oggetto nelle scienze naturali è vittima passiva delle intenzioni manipolative dell'uomo-scienziato, nelle scienze sociali si attua quella che Habermas definisce la "vendetta dell'oggetto".⁸ L'autoriflessione della scienza sociale deve condurre alla sua critica, alla coscienza della sua pre-comprensione nel sistema che analizza. Escludere il soggetto conoscente dalle dinamiche oggettive (e viceversa) significa equivocare sulla natura di queste, e applicare alla ricerca un riduttivismo che la rende particolarmente adatta ad un suo utilizzo strumentale. La sociologia che considera la società degli uomini come un oggetto della natura alla stregua delle scienze naturali offre il destro alle forze del condizionamento sociale e diventa essa stessa parte di questo piano.

*II. Jurgen Habermas:
l'"agire comunicativo" interpreta la corruzione dell'identità sociale*

Occorre chiedersi quanto la teoria dell'*agire comunicativo* e l'etica del discorso che ne costituisce uno sviluppo riflessivo possano di per sé esprimersi in modo adeguato attorno a ciò che la società è realmente. E, contestualmente, secondo anche quelle che sono le intenzioni dell'autore, in che misura e secondo quali pretese di legittimità essa si candida ad essere un coerente sviluppo della critica sociale di stampo tradizionale. Habermas, come già anticipato, ha piena coscienza del carattere condizionato della riflessione filosofica, della sua crisi. Il confronto con la realtà sociale, nella sua dimensione epocale, non può non costringere a rivedere il ruolo della filosofia, soprattutto in considerazione di una situazione che ha comportato un oscuramento del suo ruolo. Se la filosofia ha subito in modo pesante il condizionamento della società al punto da essersi dissolta nel sapere scientifico-strumentale, le sue pretese vanno riviste alla luce di questo condizionamento, non per ratificare il ruolo che la società le ha imposto, ma al contrario per recuperarne il senso alla luce di una revisione critica che deve tener conto di ciò che è la società nella nostra epoca. Una nuova concezione della filosofia sarà tanto più coerente e plausibile quanto più diretto sarà il contatto con quella realtà sociale che ne

ridefinisce arbitrariamente le competenze. Allo stesso modo ciò deciderà dell'efficacia o al contrario del carattere ideologico dei rimedi proposti.

La teoria dell'agire comunicativo risponde alla crisi della filosofia riscoprendo la trama genuinamente intersoggettiva della comunicazione, che si annuncia nella forma della partecipazione di più individui ad un discorso nel quale ognuno può avanzare pretese di validità che possono essere accolte o rifiutate in merito alle loro capacità di imporsi di fronte al giudizio raziocinante degli altri partner, in una situazione che deve rispecchiare il più possibile le condizioni di un rapporto libero da interferenze interne ed esterne. Così "non è più *privilegiato* quell'atteggiamento oggettivante, in cui il soggetto conoscente si orienta verso se stesso come ad entità nel mondo. Nel paradigma dell'intesa è fondamentale piuttosto l'atteggiamento performativo dei partecipanti all'interazione, che coordinano i loro piani d'azione, intendendosi reciprocamente su qualcosa del mondo."⁹ Il criterio della verità viene riportato, dopo l'equivoco positivista, alla dimensione più propriamente umana. La verità e la pretesa di validità di un assunto sono subordinate ad una negoziazione per via argomentativo-razionale. Questa ipotesi di soluzione sembra tener conto del "corto-circuito" nel quale il sistema delle relazioni interpersonali è incorso con i nuovi sviluppi della comunicazione di massa, così come dell'interferenza esercitata dai grandi agenti della mediazione sociale (il potere e il denaro), come illustrato nella teoria parsonsiana dei *media*, che Habermas tiene in gran conto. La filosofia s'incarica di precisare le condizioni nelle quali sia di nuovo possibile pervenire ad una libera contrattazione di significati, al di là di quelli che quotidianamente vengono imposti ai soggetti dagli agenti sistemici della mediazione sociale e dagli organi della comunicazione di massa. Il riconoscimento di questa sfida segna il punto d'intersezione fra la teoria etica e la teoria critica della società. L'elemento intersoggettivo e dialogico nel quale si muove la discussione sulla validità dei principi normativi è già di per sé un'apertura alla critica sociale, nella misura in cui la messa a punto di una metodologia del confronto veritativo porta al riconoscimento di ciò che nella società può distorcerlo fino a corromperlo.

Questi elementi estranei possono penetrare naturalmente nella discussione e inficiare un'argomentazione la quale da parte sua deve conoscere come unico criterio direttivo e come esclusivo principio di verifica e convalida l'istanza dell'"argomento migliore". Il concetto di verità viene dunque rielaborato secondo criteri procedurali suscettibili di problematizzazione e verifica. Viene liberato il campo da ogni pretesa assolutistica di verità, senza però rinunciare a un criterio fondativo: solo che questo si pone a giustificazione della discussione sulla verità, più che su una verità presupposta come tale. L'universalizzazione è quindi legata all'aspetto procedurale, e non si riferisce a contenuti specifici. La fondazione ha cioè basi pragmatiche, si fonda su presupposti pragmatici, e concerne le condizioni pragmatico-trascendentali di ogni discorso possibile. È *l'argomentazione in genere*, con i suoi presupposti, l'unica struttura che noi possiamo presupporre, e di cui pure lo scettico deve ammettere la presenza nel momento stesso in cui prende parte dal suo punto di vista alla discussione, pena il coinvolgimento in una "contraddizione perfor-

mativa” (come osservato da Apel).¹⁰ Il *principio di universalizzazione* come regola principale di una logica dell’argomentazione rende possibile l’etica del discorso perché è implicito nei presupposti dell’argomentazione in genere, di quell’agire comunicativo (il mondo della vita, sostrato di ogni agire umano) del quale il discorso costituisce una delucidazione riflessiva. Queste regole del discorso, va precisato, non hanno una natura convenzionale, ma sono dei presupposti inevitabili. Tutti noi siamo pronti a riconoscere che il confronto dialogico poggia su delle condizioni imprescindibili: regole *logico-semantiche* (l’assenza di contraddizioni nel discorso del parlante, la coerenza nell’attribuzione di un medesimo predicato a soggetti equivalenti nei loro aspetti rilevanti, la necessità da parte dei partecipanti di attenersi ad un’univocità nel rapporto fra i significati e le loro espressioni); regole di carattere *procedurale*, sul cui piano inizia a prender corpo la ricerca dell’argomento pragmatico-trascendentale, nella misura in cui vengono qui precisate le direttive di “ricerca cooperativa della verità organizzata come gara” (il presupposto di un riconoscimento della buona fede dei partecipanti, in un complesso di norme che palesa un sostanziale carattere etico); regole legate all’aspetto *processuale* (la necessità fondante di garantire le pari condizioni nel confronto, preservandolo da coazioni di carattere repressivo).¹¹

Il principale strumento di connessione della teoria della comunicazione con la teoria sociale è per Habermas rappresentato dall’*interesse della conoscenza all’emancipazione*. La teoria sociale tiene conto dei risultati della teoria del linguaggio. Già Peirce e Dilthey avevano prospettato nei rispettivi campi d’indagine degli interessi che animano la ricerca, ma ciò in modo parziale e quindi insostanziale. Il pragmatismo identifica nell’agire controllato nel risultato come procedura della scienza l’interesse al controllo tecnico della natura, mentre l’ermeneutica è orientata da un interesse pratico-umanistico: l’interpretazione del linguaggio e delle operazioni quotidiane. In entrambi i casi però fa capolino uno sviluppo obiettivistico, che risulta dal difetto di un’impostazione di tipo trascendentalistico. Peirce non distingue in modo chiaro fra il dato di fatto e il modo umano della disposizione tecnica della natura (assimilabile al distinguo heideggeriano fra essente ed essere).¹² Dilthey, nello sforzo di connotare in modo sufficientemente “scientifico” le proprie riflessioni, rimane irretito in una visione positivistica della realtà e il promettente elemento dialogico e intersoggettivo della sua analisi viene vanificato dal concetto di “penetrazione simpatetica”: l’esame del testo autobiografico, per dare spunto a conclusioni che si vogliono il più possibile “scientifiche”, richiede l’oscuramento della personalità dell’interprete, nella scrupolosa osservanza del criterio positivistico dell’avalutatività. L’interprete viene investito del ruolo dello scienziato dei fatti umani e per lui “rivivere” non deve essere altro dall’“osservare”. Un indirizzo di confronto paritetico con il contenuto umano di un testo tramandato comprometterebbe l’oggettività dell’analisi, che è invece conservata nella misura in cui un dialogo a distanza viene convertito in una procedura di attenta osservazione di dati. Ancora una volta lo spirito del positivismo è veicolato da un particolare concezione di verità, che si adotta per decidere ciò che attenda alla validità di una ricerca: “Certamente, se noi descriviamo così i pericoli

dell'oggettività, abbiamo già assunto la prospettiva di quella teoria del rispecchiamento della verità che il positivismo ci vorrebbe suggerire con il modello dell'osservazione controllata¹³; modello che si può ammettere per le scienze naturali, ma che fa sentire tutta la propria inadeguatezza nel confronto con i fatti umani, tanto nell'interessamento agli aspetti della vita individuale che nella disamina delle dinamiche sociali. Già il concetto di "interpretazione" si lega al fattore umano e alla inevitabile precarietà di un punto di vista che si trova ad essere, volente o nolente, coinvolto e compreso nell'oggetto a cui si dedica.

Gli interessi che le filosofie di Peirce e Dilthey portano all'attenzione risentono per Habermas del carattere particolaristico della loro filosofia. Ciò che essi non arrivano ad individuare è l'interesse della conoscenza in quanto tale, l'interesse della conoscenza per la conoscenza, cioè l'interesse della ragione all'emancipazione. Ciò che manca alla metodologia dei due filosofi è il principio di autoriflessione della scienza, essenziale per riscontrare l'identità della conoscenza con l'interesse.¹⁴ L'interesse inteso come emancipazione trova la sua prima formulazione in Fichte. La paternità di questa intuizione è attestata dalla famosa frase della *Prima introduzione*, nella quale si prospetta l'appartenenza dei diversi modi di fare filosofia ad altrettanti caratteri della personalità.¹⁵ La riflessione filosofica non è immune dalla volontà, ma ne è un fedele derivato. Con ciò è abbattuta la differenza fra atteggiamento teoretico e atteggiamento pratico: la filosofia è animata da interessi; l'interesse non è un'interferenza nel cammino della verità, ma un impulso che testimonia della forza che accompagna la ricerca della stessa. Fichte per primo libera la filosofia dal contemplativismo della tradizione classica, che si ripresenta sotto mentite spoglie nello scientismo positivista e riconcilia la teoria con l'ambito vitale, che non è più inteso come un elemento perturbatore.

Con la *psicanalisi* secondo Habermas la scienza perviene ai tratti di un'autocomprensione critica. La psicanalisi testimonia in modo perfetto della natura dubitativa di ogni discorso veritativo. La ricerca della verità assolve uno scopo terapeutico e la chiarificazione dei processi emotivo-cognitivi rimossi fa tutt'uno con il carattere procedurale della terapia. Non a caso la portata di verità della psicanalisi viene meno nel momento in cui Freud, negli scritti della maturità, sviluppa la sua dottrina in un sistema sacrificando l'aspetto procedurale, con il quale la psicanalisi era nata, e che aveva fornito il materiale per la successiva opera di sistemazione, a vantaggio di un insieme statico e descrittivo. La natura primigenia della psicanalisi si rivela nel suo carattere *dinamico* e processuale: essa parla di sé nel momento in cui agisce e non si lascia volentieri condensare in una visione strutturale o in una metodologia non vivificata da contenuti. Ciò comporta senz'altro una limitazione all'autoriflessione della scienza, che pure Freud aveva avviato con sufficiente cognizione di causa e che non è portata a maturazione a causa dell'ipoteca positivista che grava sul fondatore della psicanalisi fin dall'inizio: "Al livello dell'autoriflessione non può certamente esserci, a differenza che nella logica delle scienze della natura e dello spirito, una metodologia separata da contenuti materiali, perché la struttura della connessione conoscitiva coincide con quella dell'oggetto da conoscere".¹⁶

A differenza di Dilthey, la psicanalisi non mira a ricostruire le trame di una vita dal punto di vista di un'ermeneutica letteraria, ma nasce dall'intuizione del carattere costitutivo di deformazioni che si riconoscono socialmente provocate e che intaccano la personalità dell'individuo dissociandolo da una comunità che fa sentire la sua autorità nel momento in cui impedisce ai suoi soggetti di essere se stessi. L'interiorizzazione dei processi di coazione sociale sposta il problema dalla sfera inessenziale della ricostruzione del senso di ciò che è coscientemente inteso alla dimensione non saputa di un'interiorità socialmente rinnegata. Le deformazioni nel testo della vita non dipendono da un difetto di trasmissione, ma si estendono oltre la dimensione del mezzo. Esse non hanno carattere di accidentalità, perché il processo di interiorizzazione sancisce il loro carattere strutturale: "Le omissioni e le deformazioni che essa toglie hanno un valore di posizione sistematico; infatti le connessioni simboliche che la psicanalisi cerca di cogliere sono rovinare da *interventi interni*. Le mutilazioni hanno un senso *come tali*." La ricomposizione della vita dunque è qui un ricucire il tessuto di un'esistenza intimamente lacerata, e ciò evoca la radicalità della critica, che deve unire "*analisi linguistica con la ricerca psicologica di nessi causali*."¹⁷ È relativamente semplice istituire un parallelismo fra psicanalisi e agire comunicativo, in quanto quest'ultimo traspare dalla stessa tecnica analitica. Inoltre, l'"*interesse*" del paziente per la guarigione è presupposto per la riuscita della terapia stessa, più che essere una semplice occasione per la sua applicazione.¹⁸ La riuscita dipende poi dalla presa di coscienza da parte del paziente della radicalità del suo male, che non può essere risolto da una semplice cura di tipo sintomatico: il paziente deve farsi carico di una responsabilità verso la malattia e quindi assumere un preciso atteggiamento etico.¹⁹ Per finire, il medico deve porsi nei confronti del paziente su un piano di "*partnership*", per installare la coazione nevrotica a ripetere all'interno del meccanismo del *transfer*, che richiede, al contrario dell'ermeneutica letteraria di Dilthey, una partecipazione controllata della soggettività del medico.²⁰ Il medico, potremmo aggiungere, non deve nemmeno atteggiarsi ad educatore, perché ciò comporterebbe un dislivello nel confronto, che ripresenterebbe i termini della trasmissione per via esogena di contenuti prescrittivi, compromettendo il confronto sul piano del libero agire comunicativo. La guarigione richiede la ferma presa di coscienza responsabile da parte del paziente del proprio coinvolgimento nella riproduzione interna della malattia: i meccanismi deformativi fanno parte del suo mondo interiore, e costituiscono un ostacolo che il soggetto stesso erige alla comprensione di sé. Proprio per questo la psicanalisi deve creare le condizioni per un'autoriflessione che incoraggi il paziente a farsi soggetto di se stesso. Il soggetto conosce l'oggetto solo riconoscendosi in esso; solo per questa via egli può liberarsi dalle proprie oggettivazioni patologiche e ricomporre la sua unità di soggetto, diventando a tutti gli effetti il principale interprete della propria esistenza.²¹

Da quanto riferito, risulta evidente che le conclusioni di Freud a livello di psicologia individuale si debbano ampliare al sistema sociale nel quale sono iscritte. Il concetto di normalità è un'elaborazione della società, e quindi risente delle vicissitudini a cui una comunità va incontro nella sua evoluzione

storica. Freud non esclude l'ipotesi, poi ricalcata da Eric Fromm,²² che un'intera società possa essere "malata". E a questa radicale conclusione lo portano in modo esplicito le precise indicazioni eziologiche sottese all'intera sua riflessione: *Il disagio della civiltà* riflette in chiave socio-evolutiva ciò che era già implicito nel quadro della diagnostica individuale; è la società nel corso della sua evoluzione verso la civiltà a generare nell'individuo la malattia, nel momento in cui innalza una barriera allo sviluppo di uno stile di vita da una serie di impulsi naturali non compatibili con i suoi obiettivi di autoconservazione. La società, osserva Habermas, viene irretita in un processo di riproduzione della nevrosi, nel quale la coazione a ripetere, che "blocca" l'individuo sul piano pratico e linguistico, cristallizza l'azione e la comunicazione sociale su *patterns* circoscritti, riproducendo in un circuito chiuso quei meccanismi autoritari che consentono la custodia del quadro istituzionale: "Come la coazione a ripetere dall'interno, così la costrizione istituzionale provoca dall'esterno una riproduzione di comportamento uniforme, sottratta alla critica e relativamente rigida."²³

III. Teoria critica e realtà sociale:

il potere "trascendentale" del denaro in una società disumanizzata

56

Il pensiero di Habermas è stato soggetto a diverse critiche. Il suo intervento al congresso di sociologia di Tübingen era inteso a difendere la posizione dell'impiego della dialettica nel quadro delle scienze sociali, ma la direzione intrapresa, cioè la valorizzazione della possibilità di una comprensione pratico-normativa del sociale, "avrebbe sempre più ridimensionato, e in prospettiva anche abbandonato, qualsiasi riferimento alla dialettica."²⁴ La dimensione del dialogo punta a definire scrupoli metodologici volti a garantire le condizioni dell'accertamento della verità e prospetta la creazione di "condizioni ideali" in sintonia con quelle che sono le regole dell'argomentazione in generale, che è compito del discorso individuare riflessivamente. Ma per tale via Habermas abdica necessariamente a quella radicalità della critica sociale che è un tratto distintivo nella concezione della dialettica di ispirazione marxista e quindi anche dell'originaria "teoria critica". La "svolta linguistica" degli anni Settanta opera nel senso di un deciso allontanamento dalle posizioni tradizionali della scuola di Francoforte. Le critiche più incisive vertono sulla difficoltà di fondare un processo di ricomposizione della razionalità sociale sul piano di un semplice agire comunicativo. Il confronto fra la teoria dei sistemi di Parsons e un "ambito vitale" svolto in chiave pratico-linguistica sembra rimanere sospeso in un dualismo, nel momento in cui non viene risolto. Questo è il senso della critica mossa a Habermas dal sociologo inglese Anthony Giddens²⁵: il riconoscimento di come i *media* strutturali del potere e del denaro arrivino a "colonizzare il mondo della vita" dovrebbe portare ad una strategia di intervento volta a modificare il complesso monetario-burocratico, invece che a pronunciarsi candidamente sulla sua immodificabilità di struttura vincolante delle relazioni sociali. Come è possibile dichiarare la

necessità di preservare l'originario comunicativo e nello stesso tempo precludersi ogni possibilità di una prassi efficace dichiarando per la struttura l'innoppugnabile perentorietà di ciò che è dato? La possibilità di modificare i sistemi non è presa in considerazione da Habermas. La critica di Giddens è solo una fra altre dello stesso indirizzo e tenore.

In realtà, può sembrare, fuori da ogni sarcasmo, che Habermas voglia in un certo qual modo "dialogare" con una realtà di cui pure riconosce la drammaticità e la necessità di farvi fronte. Nel volume secondo di *Teoria dell'agire comunicativo* la presa di distanza da Marx non potrebbe essere più risoluta, perché corrisponde al tentativo di spiegare il feticismo non attraverso la teoria del valore, ma con l'impiego della teoria sistemica di *media*. Il feticismo nelle relazioni sociali non è più prerogativa del processo di valorizzazione del capitale, attraverso l'astrazione dal lavoro vivo, ma fa leva su "un livello avanzato di differenziazione sistemica a titolo proprio."²⁶ Il passaggio da una spiegazione della reificazione dei rapporti sociali mediante la teoria del valore ad una che invece pone l'accento sull'interferenza dei *media* nei processi discorsivi comporta un indebito snellimento nell'interpretazione dei fenomeni sociali, a scapito della lungimiranza dell'analisi sociologico-critica, che disconosce le sue radici dialettiche. La teoria dei *media* registra solo l'esito di un processo senza indagarne le determinanti, e quindi ne sottovaluta la portata. Ciò è forse un risultato della sopravvalutazione del linguaggio, a detrimento degli aspetti autenticamente "vitali" dell'esistenza umana. Gli autori della Scuola di Francoforte fanno proprio l'annuncio di Lukács che "la vita non vive": la teoria del valore non può essere abbandonata senza che ciò comporti la sottovalutazione delle reali dimensioni del processo di reificazione. L'immediato esito di un rinnegamento di questa chiave interpretativa non può che essere l'obnubilamento della prospettiva della totalità sociale, che va invece tenuta sempre presente, e la ricaduta in un particolarismo fatto di distinguo: la ricaduta nel descrittivismo della sociologia empirico-formale. Ciò è comprovato dalla distinzione attuata da Habermas sulla linea di Parsons fra *denaro* e *potere*, una distinzione che la teoria del valore-denaro di Marx non ammette: per Marx il denaro nella società capitalistica costruisce l'identità degli individui e plasma il vivere sociale. Le conseguenze teoriche di questa distinzione non tardano a farsi sentire, assieme al loro carattere compromettente. L'adozione della teoria dei sistemi al posto della teoria del valore, con il correlato di una separazione del denaro dalla sua essenza di potere, porta Habermas ad appoggiare la tesi che i due *media* così individuati non siano *di per sé* reificanti, pur sostituendosi al linguaggio nella sua funzione di coordinamento delle azioni umane: "da ciò non scaturiscono, come nella trasformazione dal lavoro concreto in lavoro astratto, *eo ipso* effetti reificanti. L'adattamento a un altro meccanismo di coordinamento delle azioni e quindi a un altro principio di socializzazione avrà piuttosto come conseguenza una reificazione, ovvero una deformazione patologica di infrastrutture comunicative del mondo vitale, soltanto nel caso in cui il mondo vitale non può ritirarsi dalle funzioni coinvolte; nel caso in cui non può cedere in modo indolore queste funzioni, come sembra verificarsi nella riproduzione materiale, a sistemi di azione controllati da *media*."²⁷

Il processo di autocoscienza della soggettività borghese non conosce una fase discorsiva, in rapporto ad un agire comunicativo preso come riferimento fondamentale, ma si radica nel processo di accumulazione del denaro, che nell'ultima fase del capitalismo arriva a caratterizzare ogni aspetto del comportamento sociale, attuando appieno quel carattere astrattivo che la teoria marxiana del valore aveva individuato come fondamento dinamico della riproduzione del modo di vivere borghese. La teoria marxiana del valore si estende oltre le dinamiche della lotta di classe, che in realtà riguardano solo la prima fase del capitalismo, quella nella quale esso era costretto ad escludere una porzione della società, non essendovi le condizioni per dispiegare un potenziale assimilativo che comunque il carattere "astratto" del denaro lasciava presagire sia a livello estensivo che intensivo. Nel momento in cui si realizzò un progressivo miglioramento delle condizioni di vita delle classi meno abbienti, dovuto a meccanismi di autoregolazione interni e all'azione dei sindacati, il capitalismo poté far leva sulla stessa logica di distribuzione delle risorse del marxismo operaio per mettere a sopire in modo sempre più perentorio i fermenti di contraddizione interna, fino al punto che questi divennero prerogativa di qualche individualità illuminata. Il denaro cioè poté acquietare ogni spunto di critica che si muovesse nel perimetro della sua logica senza mettere in discussione la realtà del suo potere sociale. Fu così possibile attuare un processo di decisa "borghesizzazione" del mondo occidentale, a dispetto di chi, come Marx, prevedeva un incremento del valore di posizione del proletariato nel quadro sociale, fino al trionfo rivoluzionario.

La dialettica della merce, per come è descritta da Marx nel primo libro del *Capitale*, individua la forma "denaro" come suo ultimo stadio; ed esso è appunto *forma*, principio motore della trasformazione sociale, secondo una dialettica che il giovane Marx seppe delucidare mettendo a disposizione della teoria sociale una chiave di lettura decisiva. Il risultato di questa dialettica è l'assoluto potere di mediazione che il denaro riveste nei rapporti sociali e il suo esclusivo diritto di veto nella definizione del nuovo soggetto umano:

Ciò che mediante il *denaro* è a mia disposizione, ciò che io posso pagare, ciò che il denaro può comprare quello sono *io stesso*, il possessore del denaro medesimo. Quanto grande è il potere del denaro, tanto grande è il mio potere. Le caratteristiche del denaro sono le mie stesse caratteristiche e le mie forze essenziali, cioè sono le caratteristiche e le forze essenziali del suo possessore. Ciò che io *sono* e *posso*, non è quindi affatto determinato dalla mia individualità. Io *sono* brutto, ma posso comprarmi la *più bella* tra le donne. E quindi io non sono *brutto*, perché l'effetto della *bruttezza* la sua forza repulsiva, è annullata dal denaro.²⁸

E ciò vale per ogni qualità dell'uomo, che in una società dominata dal denaro si definisce in base alla disponibilità dello stesso. Ne consegue che una società dominata dal denaro è una società fondata sull'ideologia e la menzogna. Un processo di chiarimento che si proponga di recuperare la realtà delle cose non può prescindere da ciò che ha determinato l'allontanamento da questa, non può non confrontarsi col potere di astrazione che il denaro come eminente forma di regolazione dei rapporti sociali rappresenta, e che ripropone a

livello totalizzante la forma “valore” nel suo prescindere dalla realtà del lavoro vivo e dalle qualità materiali di ciò che questo produce. Il denaro è questa forza smaterializzante della merce, è il momento nel quale essa, liberatasi da ogni potere di ricatto della realtà (lo scambio delle merci implica un interessamento al loro potenziale di utilizzo, che fa leva sulle loro proprietà concrete) si fa forma pura e può accedere alla dimensione dello spirito colonizzando ogni aspetto della vita sociale, dalla cultura alla trasmissione delle informazioni fino al più basilare scambio intersoggettivo. C'è secondo il nostro punto di vista una linea di evoluzione storico-dialettica che unisce la teoria del valore nella sua originaria formulazione alla nascita della società dell'industria culturale descritta dagli autori della Scuola di Francoforte; una linea di evoluzione che segue lo sviluppo del capitalismo fino al massimo dispiegamento dei suoi presupposti categoriali, che avviene con la *società dello spettacolo* di Guy Debord.²⁹ Secondo la realistica visione del pensatore francese nulla rimane fuori dal gioco del denaro, ed anche il potere politico è soggetto a ridursi a funzione di un sistema che impone le proprie leggi. Questa lettura non autorizza a pensare alla struttura del potere politico e burocratico come a qualcosa di distinto dalla logica della produzione; a questo proposito il concetto di *lobby* (e il peso che esso assume nella vita politica della maggiore fra le democrazie –l'America–) dovrebbe fornire una indicazione vincolante.

In una situazione di questo tipo ogni potere di contrattazione non può riguardare la verità, ma semplicemente l'accezione alla quale il senso comune conduce: le decisioni a proposito di interessi economici. In una società organizzata *corporativamente*, tutte le discussioni d'ambito pratico possono portare solo ad una convergenza attorno ad interessi particolari. Solo su questo piano è possibile effettivamente pervenire ad un accordo: quando si tratta di affari, come recita la mentalità comune, ci può sempre essere un accordo.

Come insegna Habermas, lo scambio comunicativo può avvenire solo a condizione di una equipollenza di ruoli e funzioni; ogni partecipante al discorso deve vedere garantito il proprio diritto ad esprimere il suo punto di vista, a contare sulla buona fede e sulla sincerità degli altri, a non essere trascinato a conclusioni che altrimenti rifiuterebbe da un atteggiamento autoritario. Se lo scambio non avviene su un piano di uguaglianza, ma su un dislivello che nasce dalla posizione autoritaria di uno o più partecipanti, la verità non si produce. In questo modo si può avere solo un accordo fra contraenti, cioè un accordo sui rispettivi interessi, una soluzione di compromesso fra due posizioni *idealmente* inconciliabili. In una società che ha perso di vista la verità di ogni oggetto, perché essa stessa si è autoistituita come realtà oggettiva, non si vede come una qualsivoglia relazione destinata a pervenire ad un'intesa non debba soggiacere a queste condizioni. Lo stato di cose non lascia intravedere le possibilità dell'applicazione di una logica del discorso, perché la logica è decisa su un altro terreno. La logica propriamente umana è destituita dalla logica degli interessi particolari. Ogni aspetto del conoscere umano è involupato nell'interesse alla salvaguardia della posizione economico-sociale di chi ne interpreta le funzioni, e se possono esserci dei conflitti in merito alla questione della conquista dei mercati (concorrenza), a monte è possibile individuare una convergenza di

sostanza: l'interesse privato come categoria a sé stante. Ogni considerazione del lato umano ed etico di una faccenda soccombe al riconoscimento di una legge che da Smith in poi si è impressa anche nelle menti delle inconsapevoli e silenziose vittime del capitalismo: la legge del profitto, che nella società del denaro è la legge della sopravvivenza. La vita dell'uomo è sempre stata governata da interessi, ma questi facevano leva su un concetto materiale di sopravvivenza e non configuravano una legge dell'accumulazione di denaro estesa socialmente, nella stessa misura indicata dallo studio marxiano sulle società precapitalistiche e dal suo riferimento al valore d'uso dei prodotti del lavoro umano. È inevitabile che ogni discorso su un governo pratico della società non possa che cadere in ultima istanza dal lato degli interessi che in essa sono rilevanti. Quello degli interessi è un meccanismo invincibile, che con il perfezionarsi della società capitalistica ha assunto l'identità di un automatismo sociale. In questo senso la società capitalistica ha una capacità di *autoregolazione*: non certo nel senso prospettato da Smith, che fa riferimento alla legge della domanda e dell'offerta e alla capacità del sistema di mantenere vivo in sé lo spirito di una libera concorrenza (negata fin dalle origini dai processi di fusione industriale e dalla strategia dei *cartelli*).

Anche Habermas autorizza ed esprime la tesi di Weber, secondo la quale le sfere della conoscenza umana si sbarazzano dell'invasione della filosofia, traendo da sé le proprie leggi e dimostrando di non aver bisogno di una supervisione filosofica: le *scienze* emergono dalle "visioni del mondo", emancipandosi da interpretazioni sistematiche e elaborando un codice proprio; gli sviluppi cognitivistici delle *etiche* isolano da pregresse concezioni di "bene" semplici idee di "giusto", elaborate secondo asciutti principi deontici; infine è da registrare l'approdo dell'*arte* all'autonomia espressiva, il suo dar libero sfogo ad una soggettività "deconcentrata", verso un'"elaborazione sempre più pura dell'esperienza estetica fondamentale." Per Habermas il sistema di autoregolazione delle sfere della conoscenza umana rende superflua l'azione di una critica dell'ideologia all'interno di una teoria della società, e quindi anche l'opera della dialettica: "La teoria della società non ha più bisogno di assicurarsi dei contenuti normativi della cultura borghese, dell'arte e del pensiero filosofico per via indiretta, ossia in termini di critica dell'ideologia."³⁰ Il nuovo indirizzo dovrà essere quello di una collaborazione fra le scienze sociali e la filosofia, per lavorare assieme, con lo strumento dell'intesa comunicativa, "ad una teoria della razionalità". È compito dell'etica del discorso prendere atto della legittimità di questi sviluppi immanenti alle "sfere di valori culturali", ed analizzare il piano sul quale le tre sfere vengono a convergere, senza pretendere di apportare dall'esterno una giustificazione o una fondazione trascendentale: così anche il processo di autocomprensione della scienza porta a ravvisare l'elaborazione di un contenuto etico, e ciò vale anche per l'arte; d'altra parte anche la morale si applica nell'assorbimento di contenuti scientifici ("calcolo delle conseguenze, interpretazione dei bisogni ecc."). La ripresa da parte di Habermas della teoria weberiana dell'autoregolazione delle sfere di valore culturali nella modernità sembra richiamare per analogia la fallace teoria smithiana dell'autoregolazione del sistema di mercato, stante anche il comune riferimento alla realtà borghese. Il

mancato apporto di una categoria interpretativa realmente significativa (dato l'abbandono dichiarato della dialettica e della critica dell'ideologia) porta in modo naturale Habermas a perdere di vista il processo che si svolge al di sopra della precisazione storica dei tre ambiti nel loro interno cammino di differenziazione. La realtà della scienza è che essa, dopo essersi liberata dal vecchio realismo dei sistemi filosofici, è ricaduta nel nuovo obiettivismo dell'impostazione positivista; simile destino ha riguardato la morale, che è caduta dalla teoria della buona condotta in riferimento a spiegazioni della struttura dell'ordine oggettivo e di pronunciamenti sulla essenza dell'uomo, in una forma esclusiva di utilitarismo; per finire, l'arte, dopo essersi ritagliata un ambito proprio nella teorizzazione borghese dell'*art pour l'art* è precipitata (dopo la parentesi avanguardistica dei primi decenni del Novecento e l'attuazione massima di quel principio) nella spirale del consumo di massa dei prodotti spirituali (l'industria dell'arte e della cultura). In effetti il sistema capitalistico ha portato a compimento il suo sviluppo e appare ora non più scardinabile, potendo avvalersi di strategie di autoregolazione che esso ha perfezionato nel corso del suo cammino. Se di autoregolazione si può parlare, tuttavia, appare decisivo per una sociologia critica il discorso attorno a quale sia la natura delle regole che il sistema riesce ora ad applicare automaticamente in virtù dell'avervi uniformato la coscienza comune. Marx si riferisce al concetto di *prezzo* –la manifestazione particolare della forma-denaro– per definire il carattere di arbitrio inerente alle relazioni sociali traviate dall'opera di mediazione che il denaro esercita in forma esclusiva: il prezzo esemplifica l'unica legge che opera nella società: quella "*legge media della sregolatezza, che agisce ciecamente* (corsivo nostro)." La dialettica della merce lasciata al suo naturale sviluppo produce un'entità dotata di assoluta autonomia: l'economia, il cui sviluppo fu dettato da quell'intraprendenza borghese cui lo stesso Marx si vide costretto ad attribuire un titolo di merito, si divincola dal controllo umano e, come massima realizzazione di quel processo di astrazione che è il vizio originale del capitalismo, arriva a crearsi l'aura di una essenza metafisica che opera sulla testa dei soggetti, dotandosi di regole proprie. Il denaro come "equivalente generale delle merci", come trasformazione del prodotto del lavoro umano in puro valore di scambio, consegna nelle mani del capitalismo quella vittoria sulla realtà concreta che l'originaria tensione fra valore d'uso e valore di scambio nella merce aveva fino all'ultimo momento lasciato nel dubbio:

Ciò che originariamente si presentava come mezzo per promuovere la produzione, diventa un rapporto estraneo ai produttori. Nella stessa proporzione con cui i produttori diventano indipendenti dallo scambio, questo sembra diventare indipendente da loro, e sembra crescere l'abisso tra prodotto in quanto tale e prodotto in quanto valore di scambio. Non è il denaro che produce queste antitesi e contraddizioni; è piuttosto la sviluppo di queste contraddizioni e antitesi che produce il potere apparentemente trascendentale del denaro.³¹

Quest'ultimo passo indica i termini nei quali è possibile pensare la trascendentalità oggi. È il denaro, nel momento in cui decide i termini del rapporto che l'uomo deve intrattenere con la realtà, ad imporre una sua teoria

della conoscenza. Una prospettiva che non tenga conto del potere del denaro conduce ad un cieco idealismo.

Habermas, anche secondo quanto è possibile trarre dalle critiche d'indirizzo marxista, sembra farsi interprete di una prospettiva di conciliazione che mal si addice alle istanze critiche che la sua riflessione si propone di portare avanti. Coniugare il concetto d'interesse sul piano di una tensione della ragione umana alla ricerca della verità potrebbe trovare posto in qualsiasi società che non sia questa (Kant –l'indicazione è dello stesso Habermas– fu il primo a decifrare un "interesse" della ragione, con un'indiscutibile portata etica, senza poterlo però collocare e spiegare, e mettendo così in pericolo l'intera sua formulazione trascendentale). In ogni caso la sincera ricerca della verità sembra essere sempre stata prerogativa di individualità eccelse; un puro spirito critico non è qualcosa che si possa accampare come una qualità dell'uomo in quanto tale, e difficilmente la discussione attorno alla verità in sede consorziale riuscirebbe ad aggirare i numerosi paletti che una società strutturata in un determinato modo può metterle di fronte.

In una società governata da una logica perversa, ogni cambiamento verso il meglio richiede necessariamente l'azione cosciente di un soggetto sociale. Ogni formulazione di un concetto di "autoregolazione" non può che costituire un supporto ideologico al libero dispiegamento della natura scellerata del sistema. Ma se la ricetta del cambiamento viene a riguardare la possibilità di attuare un confronto sulla verità di proposizioni nell'ambito di un'etica del discorso che individui ed applichi le regole di una logica dell'"argomentazione in generale", allora viene da chiedersi se esistano le premesse di libertà che permettano la necessaria costituzione delle condizioni ideali dello stesso. La pretesa di valorizzare l'etica del discorso nella direzione del cambiamento sociale deve poi portare a chiarire la presenza di un ambito istituzionale (o di una certa rilevanza sociale) nel quale ciò possa avvenire. Habermas pende in considerazione l'istanza critica rappresentata dall'*opinione pubblica* della tradizione borghese, una situazione nella quale la separazione fra economia e politica consentiva un controllo critico della prima sulla seconda, nella valorizzazione di un concetto di libertà che si uniformava a quello dello scambio. Con il crescere dell'ingerenza dello Stato nella società civile, si assiste alla privatizzazione della vita pubblica e alla pubblicizzazione della vita privata, nella misura in cui lo Stato sociale interviene nella vita privata e civile dei cittadini e d'altra parte la società civile si organizza in *lobbies* e corporazioni, influenzando così più o meno direttamente la politica economica. L'opinione pubblica borghese però, come la stessa analisi di Habermas porta alla luce, nasce all'insegna dell'ideologia: essa si candida a rappresentare ideali assoluti, ma in realtà nasconde sotto i suoi proclami gli interessi di una parte specifica della società. I tratti dell'opinione pubblica infatti si definiscono secondo due discriminanti fondamentali, che sono la *proprietà* e la *cultura*, ed entrambe sono una prerogativa di quella che si avvia ad essere la classe dominante. La sfera del dibattito politico critico emerge da una dimensione letteraria che identifica le istituzioni borghesi dello scambio culturale (i club letterari, i caffè, la stampa, i salotti ecc.). L'ideologia salvaguarda la pretesa dell'"opinione pubblica" di rap-

presentare tutti gli uomini, ma ciò può accadere fino al momento in cui appare chiaro che al carattere rivoluzionario del capitalismo legato alla sua esigenza di rinnovare costantemente i termini del rapporto uomo-natura, si accompagna, come per ogni potere in via di consolidamento, un profondo conservatorismo nei rapporti di forza all'interno della comunità. La forza dell'emancipazione che ha guidato la borghesia verso un progressivo affrancamento dal "ricatto" della natura (tanto nel senso del controllo dei processi naturali quanto nella formulazione filosofica e giuridica del principio di uguaglianza contro le aristocrazie feudali) si cristallizza in un nuovo rapporto di dominio che non tollera opposte rivendicazioni: "La sfera pubblica borghese si regge e cade con il principio del libero accesso per tutti. Una sfera pubblica dalla quale fossero esclusi *eo ipso* determinati gruppi, non solo sarebbe imperfetta, ma non sarebbe più neanche una dimensione pubblica." La coscienza borghese concepisce il pubblico nel riflesso della concezione di uomo che matura: quella di un individuo privato, votato alla riproduzione generazionale del guadagno. Dunque è chiaro quale sia il luogo storico e sociale nel quale si realizza questa autocomprensione: "la sfera intima della famiglia patriarcale."³²

Con l'emergere dell'"opinione di massa", l'opinione pubblica, ormai distrutta nella sua stessa definizione, perde il suo carattere "critico" e diventa "manipolativa": essa può farsi oggetto non tanto di un'analisi che ne chiarisca la natura in rapporto alla sua dialettica con le istituzioni politiche, ma di un approccio "socio-psicologico" che ne evidenzia il carattere viscerale e contingente.³³

Occorre chiedersi: deve la teoria critica rinunciare al suo impegno di far partecipe la coscienza civile delle oscure strategie che sottendono la vita sociale? Ed inoltre: esiste un soggetto sociale che possa attuare il programma di una etica del discorso, per realizzarne le competenze all'interno di una critica della società? La soluzione di Habermas è elitaria, e quindi idealistica: l'ideale del dialogo richiama alla mente la prassi compromissoria della più tipica mentalità borghese. È questa la stessa critica che Adorno rivolge a Popper in occasione del già citato congresso di Tübingen, a proposito dell'ipotesi di uno statuto "intersoggettivo" dell'accertamento della verità delle proposizioni scientifiche: l'oggettività della scienza, fa capire Adorno, pur nei limiti con cui Popper la intende con il suo criticismo, non è conseguibile attraverso un'estensione della soggettività. In riferimento alle scienze sociali, ogni discussione che perda di vista la realtà di preformazione dei rapporti sociali rimane impigliata senza rendersene conto nello stesso meccanismo. La fiducia che Popper nutre nella possibilità del raggiungimento di un accordo su una base di confronto "s'ispira all'invecchiato modello liberale della tavola rotonda intorno a cui ci si riunisce per trattare un compromesso."³⁴ La forza della mediazione sociale non risparmia neppure la discussione sulla verità scientifica.

Conclusione

È difficile difendersi dall'impressione di un certo accademicismo nella filosofia di Habermas: come se il metodo utile ad appianare le controversie teori-

che all'interno del contesto universitario potesse essere senz'altro esportato nel mondo vissuto. Il criterio teorico-critico della fedeltà all'oggetto non autorizza una soluzione di questo tipo, perché esso impara a decifrare le tendenze che sono *realmente* in atto. Anche l'occupazione della riserva protetta della ricerca filosofico-scientifica sta per essere ultimata: ciò a cui andiamo incontro è la perdita de "l'idea stessa di uno spazio privo di pubblicità." In ogni paese del mondo è consuetudine che le istituzioni universitarie mettano a disposizione delle aziende le loro infrastrutture per la ricerca. In America la politica del marketing sta per imporre i suoi marchi nelle scuole e nelle università, condizionando pesantemente i programmi educativi e la ricerca scientifica. A causa delle carenze di politiche nazionali a sostegno dell'istruzione, sta diventando consuetudine per le scuole richiedere i fondi di cui abbisogna all'industria privata, la quale giunge addirittura a commissionare ricerche aventi come tema i propri articoli di vendita; si dissolve così il confine tra la comunicazione scientifica e la comunicazione di immagini legate a prodotti di largo consumo.

Con premesse di questo genere situazioni di conflitto d'interessi diventano usuali: è tipico il caso di aziende farmaceutiche che finanziano ricerche indirizzate a comprovare l'efficacia e la sicurezza di un loro stesso medicinale.

L'occupazione dei *campus* universitari da parte dell'industria è potuta avvenire senza significative resistenze: in parte per la fatale distrazione dei docenti, in parte per la fedeltà di alcuni di questi all'assunto postmoderno che la "verità stessa è una costruzione": "E, dal momento che la verità è relativa, chi può affermare che i *Dialoghi* di Platone rappresentino un' 'autorità' più alta rispetto ad *Anastasia della Fox?*"³⁵ Questo prova che con il consolidarsi del potere dell'industria risulta sempre più difficile scorgere all'orizzonte un fermento intellettuale d'opposizione, soprattutto in virtù del venir meno di un punto di vista che sappia scorgere la dimensione "totale" di un'interconnessione fra un piano categoriale di natura critica e la "fenomenologia" sociale. La formalità di una metodologia del discorso non sembra rendere conto di un punto di vista critico sulla società che si dovrebbe volere tanto radicale quanto radicale è la natura del potere che in essa opera.

¹ Cfr. L. CORTELLA, *Crisi e razionalità. Da Nietzsche ad Habermas*, Guida, Napoli 1981.

² "La filosofia si trova, lo ripeto, in una dimensione nuova rispetto a ogni conoscenza di tipo naturale, e alla nuova dimensione, per quanto essa possa ancora avere connessioni essenziali con le vecchie dimensioni –ciò che è già implicito in questa metafora– corrisponde un metodo nuovo, radicalmente nuovo, che si contrappone a quello 'naturale'. Chi nega questo non ha capito affatto il piano problematico peculiare alla critica della conoscenza." (E. HUSSERL, *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, Il Saggiatore, Milano 1981, pag. 64).

³ J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1990, p. 26.

⁴ Ivi, p. 48.

⁵ Ivi, p. 70.

⁶ Ivi, p. 82.

⁷ AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972.

⁸ Ivi, p. 156.

⁹ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari 1988, p. 299.

¹⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Laterza, Bari 2000, pp. 89 e 91.

¹¹ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., pp. 97-98.

¹² J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, cit., p. 134.

¹³ Ivi, p. 181.

¹⁴ Ivi, p. 195.

¹⁵ Ivi, p. 205. "Quello che uno sceglie come filosofia dipende da quello che è come uomo; infatti un sistema filosofico non è inerte suppellettile che uno può dare o ricevere, come piace, ma è animato dall'anima dell'uomo che l'ha. Un carattere fiacco di natura o infiacchito e rilassato da servilismo spirituale, raffinato lusso e vanità, non si eleverà mai all'idealismo." La frase di Fichte rappresenta una vera dichiarazione di quello che si potrebbe definire un carattere "attitudinale" della conoscenza.

¹⁶ Ivi, p. 248.

¹⁷ Ivi, p. 212.

¹⁸ Ivi, p. 228.

¹⁹ Ivi, p. 229.

²⁰ Ivi, p. 231.

²¹ Ivi, p. 255.

²² Cfr. E. FROMM, *Psicanalisi della società contemporanea*, Edizioni di Comunità, Milano 1976.

²³ J. HABERMAS, op. cit., pag. 267.

²⁴ S. PETRUCCIANI, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Bari 2000, pag. 166.

²⁵ Cfr. ivi, pag. 176.

²⁶ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, Vol.II (*Critica della ragione funzionalistica*), Il Mulino, Bologna, p. 1406.

²⁷ Ivi, p. 1047.

²⁸ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, p. 153. Risulta arduo spiegare in poche righe quello che è comunemente riconosciuto come uno dei punti più problematici ed oscuri della filosofia di Marx. Basti in questa sede far notare che il *feticismo della merce* è il principio teorico che Marx adotta per chiarire l'essenza del capitalismo. Il feticismo della merce è la traduzione dei rapporti reali in rapporti meramente quantitativi. In questo senso esso rievoca l'obiettivismo della scienza moderna. In una società ad economia di mercato le differenti qualità del lavoro si amalgamano in un'unità di misura univoca: il tempo di lavoro (*astrattamente* inteso) socialmente necessario per produrre una data merce. L'alienazione attraverso il lavoro si fonda su un vizio originario: il rinnegamento delle proprietà materiali del prodotto del lavoro umano in funzione del suo ingresso nel mercato, e con ciò il trapasso del prodotto da termine di usufrutto (valore d'uso) a medium per l'accumulazione del guadagno (valore di scambio). Se nella dimensione dello scambio delle merci il valore d'uso può ancora rappresentare un elemento decisivo nella contrattazione (l'acquirente richiede una merce specifica, che soddisfi dei bisogni più o meno vitali. La prospettiva della scambiabilità di una merce conserva un ruolo centrale, e il prodotto è pensato in primo luogo come valore di scambio, ma esso deve far fronte all'aspettativa di un valore d'uso da parte di ogni possibile acquirente) –con il denaro ciò non vale più. Il denaro pone fine alla contraddizione fra valore d'uso e valore di scambio inerente alla merce, e realizza il valore d'uso nella sua forma pura. Il denaro è così la merce per eccellenza, l'equivalente generale di tutte le merci, l'universale mezzo dello scambio. Esso rappresenta la trasfigurazione di tutta la realtà a simbolo, la traduzione di questa in un semplice rapporto fra grandezze.

²⁹ G. DEBORD, *La società dello spettacolo*, in *Commentari sulla società dello spettacolo*, SugarCo Edizioni, Milano 1990.

³⁰ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 1079.

³¹ K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (1857-1858)*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 75.

³² J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 2001, p. 106.

³³ Ivi, pag. 284.

³⁴ AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., p. 41.

³⁵ Cfr. N. KLEIN, *No logo*, Baldini&Castoldi, Milano 2001, pp. 119-141 (*Il branding dell'istruzione*).