



ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

FABIO MAZZOCCHIO

Il sigillo spezzato

Moderno e antimoderno nell'interpretazione habermasiana di Nietzsche

EPEKEINA, vol. 14, n. 1 (2022), pp. 1-18
Critical Ontology and Modern Age

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Il sigillo spezzato

Moderno e antimoderno nell'interpretazione habermasiana di Nietzsche

Fabio Mazzocchio

1. Modernità e trasformazioni

Per Nietzsche, la situazione di partenza è chiara. Da un lato l'Illuminismo storico non fa altro che rafforzare le lacerazioni che si sono fatte sentire nelle conquiste della modernità; la ragione che si presenta sotto la forma di una religione della cultura non dispiega più alcuna forza sintetica capace di rinnovare la potenza unificatrice della religione tradizionale. Dall'altro lato la via del ritorno nella restaurazione è preclusa alla modernità. Le immagini religioso-metafisiche del mondo delle culture antiche sono già esse stesse un prodotto dell'Illuminismo, sono cioè *troppo razionali*, per poter contrapporre ancora qualcosa all'Illuminismo radicale della modernità.¹

Per comprendere adeguatamente la valutazione che Habermas avanza in questo passaggio di una delle sue opera più complesse e originali, serve riferirsi per lo meno alla sua idea generale della modernità, non solamente come epoca della soggettività assoluta, ma come luogo storico e ideale di liberazione della totalizzazione mitico-sacrale e metafisico-religiosa, in ragione di una comprensione post-metafisica dell'umano e della propria indisponibile autonomia. Qui entrano in gioco due questioni molto presenti nella produzione habermasiana fin dalla fine degli anni '70. Si tratta, da un lato, dell'interpretazione della secolarizzazione e, dall'altro, del ruolo che la ragione svolge nei processi di differenziazione dei mondi vitali, di comprensione delle forme di vita e di esplicitazione della soggettivo.²

1. Habermas 1997, 89.

2. Cfr. la *Prolusione* dal titolo *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* tenuta l'11 settembre 1980 in occasione del conferimento dell'“Adorno Preis” (Habermas 2019). Le tematiche verranno ampliate e riprese nel ciclo di lezioni e seminari tenuti a Francoforte, Parigi, New York e Boston tra il 1983 e il 1984 e in seguito integrate e pubblicate collettivamente nel volume *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* nel 1985 (Habermas 1997).

Muovendosi lungo la linea della difesa della modernità e dei suoi contenuti normativi universalistici, contro le destrutturazioni novecentesche del *lògos* e l'impianto debolista della filosofia ermeneutica, Habermas risemantizza la linea moderno-trascendentale in chiave anti-relativistica.³ In tal senso, riprendendo le indagini sull'illuminismo storico, rilevava problematicamente una sostanziale differenza tra la sensibilità culturale di quella fase dell'evoluzione dell'identità europea e il tempo attuale. Gli illuministi nutrivano grande fiducia nei saperi e nelle arti fino al punto di pensare che attraverso esse l'uomo avrebbe potuto avanzare nel progresso morale e nella giusta convivenza, attraverso istituzioni fondate sull'autonomia del sé.

Il secolo ventesimo non ci ha lasciato molto di questo ottimismo. Ma il problema resta, e gli animi si scontrano a seconda che intendano a) rimanere fedeli, seppure criticamente, alle intenzioni dell'illuminismo, b) dare per sempre sconfitto il progetto della modernità, oppure c) vedere come "ingabbiati" quei potenziali cognitivi che vanno aldilà di tecnica, economia e burocrazia, con la conseguenza che, alla fine, la vita quotidiana viene abbandonata a sé stessa e lasciata ostaggio di cieche tradizioni.⁴

Le cosiddette filosofie contemporanee della conservazione sono accomunate per Habermas dal rifiuto del progetto emancipativo della modernità. I conservatorismi, infatti, esplicitano la loro forza teorico-pratica con un sostanziale abbandono della filosofia come sapere. Essi valorizzano le antinomie del moderno come pretesto per il suo superamento. Esistono però nell'intendimento habermasiano delle distinzioni ben delineate «tra l'antimodernismo dei giovani-conservatori, il premodernismo dei vecchi-conservatori, e il post-modernismo dei neo-conservatori».⁵ In particolare i cosiddetti "giovani conservatori" sarebbero coloro che si richiamano alla forza destabilizzante della lezione di Nietzsche e, affascinati dal soggetto decentrato, come Heidegger, Bataille, Foucault o Derrida, con gesto modernistico esaltano un testardo antimodernismo. Proiettano nell'orizzonte arcaico della preistoria le forze dell'immaginazione e dell'affettività, contrapponendo alla *ratio*

3. Sul piano critico si vedano i contributi presenti in Bernstein 1985.

4. Habermas 2019, 14.

5. Ivi, 21.

strumentale – in modo manicheo – un principio meramente evocativo e nostalgico: sia esso la volontà-di-potenza, la sovranità, l'Essere o la forza del dionisiaco.⁶

Di altro avviso sono i “vecchi-conservatori”. Essi non hanno mai creduto nel progetto moderno e «seguono con diffidenza il disgregarsi della ragione metafisica».⁷ Leo Strauss, Jonas o Spaemann, evocano istanze premoderne attraverso un ritorno al modello teleologico dell'etica della vita buona e delle virtù. Infine, per Habermas, il maggior successo è oggi affidato ai “neo-conservatori”. I quali come Carl Schmitt e Gottfried Benn,

accolgono abbastanza con favore le conquiste della modernità, dando parziale benvenuto a quelle ricadute scientifiche che riguardano esclusivamente progresso tecnico, crescita capitalista e razionalità amministrativa. A parte questo, raccomandano una politica che disinneschi i contenuti esplosivi della modernità culturale.⁸

Per il filosofo dell'agire comunicativo separare il sapere dal mondo della vita non fa altro che soffocare la cultura moderna, in questo modo «rinunciamo per sempre al progetto del Moderno. Ciò che resta sono tradizioni “de-responsabilizzate”, cioè esonerate da ogni obbligo di giustificazione».⁹

Questa posizione in difesa della modernità è evidentemente connessa a una concezione critica della filosofia come “custode della razionalità”. Ritenendo che il progetto emancipativo del moderno non sia fallito, Habermas, pur sottolineando che esso storicamente ha dato luogo a fenomeni di patologia sociale e culturale, lo considera come incompiuto nelle sue possibilità più proprie. Infatti, solo nella modernità le basi universalistiche della morale e del diritto hanno trovato la loro applicazione nelle istituzioni dello stato e nell'educazione democratica della volontà. Tali conquiste non possono esser negate o messe in discussione da una sorta di movimento controriformistico.

A partire da questo sfondo ermeneutico, in questo contributo cercherò di soffermarmi sul modo distanziante con cui Habermas legge

6. Ibidem.

7. Ibidem.

8. Ibidem.

9. Ivi, 22

la prospettiva aperta da Nietzsche, in particolare quella del periodo wagneriano, e la rottura che essa rappresenta rispetto all'andamento della modernità e alla comprensione sintonica delle sue linee interne. L'antimodernismo di Nietzsche, secondo il francofortese, segna una decisiva cesura che verrà usata, per un verso, come matrice teorica dalle istanze detrascendentalizzanti del contemporaneo e, per l'altro, come interfaccia e grimaldello antifondazionale.

2. Nietzsche e l'ingresso nella post-modernità

Secondo Habermas né Hegel né le scuole hegeliane hanno voluto mettere in discussione le conquiste della modernità. Le faticose acquisizioni del soggettivo, che prendono corpo in quest'epoca della storia del pensiero occidentale, modulatasi come esplicitazione pubblico-privata della libertà, non sono state intaccate dall'hegelismo. Anche dentro le forme concrete dell'eticità «lo spirito soggettivo può emanciparsi dalla mera spontaneità naturale delle forme di vita tradizionali».¹⁰

L'autonomia «nella società si realizza come ambito per il perseguimento dei propri interessi garantito dal diritto privato, nello Stato come partecipazione per principio paritetica alla formazione della volontà politica, nel privato come autonomia etica e realizzazione di se stessi, ed infine nella sfera pubblica».¹¹ La modernità però è divenuta ciò che è stata anche per via di una progressiva funzionale differenziazione simbolica delle sfere nelle quali il soggetto vive la propria esperienza autorealizzativa. Tale differenziazione ha introdotto altresì un senso di precaria «estraneeazione dalla totalità di un contesto di vita etica».¹²

Qui veniamo ad uno dei punti decisivi: «Un tempo la religione era l'infrangibile sigillo di questa totalità. Non a caso, ora questo sigillo si è spezzato (*Dieses Siegel ist nicht zufällig zerbrochen*). Le forze religiose dell'integrazione sociale sono venute meno in seguito ad un processo di "illuminazione", che non può essere revocato, così come non è stato prodotto arbitrariamente».¹³ In questo senso, secondo Habermas, solo la radicalizzazione dell'illuminismo può compensare

10. Habermas 1997, 86.

11. Ibidem.

12. Ibidem.

13. Ibidem.

ciò che l'illuminismo ha prodotto quale momento di liberazione dalla totalizzazione. In tal modo la ragione assume il ruolo che un tempo fu del religioso, quale potenza di sintesi unificante integrativa.

L'hegelismo però, instradato verso questo programma di ipervalorizzazione del razionale, secondo il francofortese risulta assolutizzante. La ragione come autocoscienza conciliante «ignora impassibilmente il processo della storia rivolto al futuro e il carattere inconciliato del presente».¹⁴

Contro tale impianto, Nietzsche – secondo Habermas – valorizza l'idea del tempo della modernità. Rileggendo la Seconda delle *Considerazioni inattuali*, dedicata all'utilità e ai limiti della storia per la vita, Habermas scrive: «La coscienza moderna, oberata di sapere storico, ha perduto quella “forza plastica della vita”, che mette gli uomini in condizione di “interpretare il passato” con lo sguardo rivolto al futuro e “con la massima forza del presente”». ¹⁵ In quel saggio Nietzsche, dopo aver criticato l'ottimismo scienziata dei positivisti nelle intense proposizioni della *Nascita della tragedia*, si dedica alla critica del più importante paradigma della cultura tedesca di fine Ottocento: lo Storicismo. La “malattia storica” di cui è affetto sia il secolo, sia la filosofia che ne esprime lo spirito, si delinea secondo Nietzsche come culto del passato e atrofizzazione del presente. L'uomo, e con esso la civiltà, in questo modo vive nel passato senza lo slancio creativo per una “nuova storia”, spettatore impotente del corso degli eventi. Tale condizione conduce alla decadenza, alla retrospezione, all'eccesso di coscienza storica che satura il presente: «c'è un grado di insonnia, di ruminazione, di senso

14. Ivi, 87.

15. Ivi, 88. Anche Horkheimer si era confrontato con la *II Inattuale*, e più in generale con il pensiero del giovane Nietzsche, dagli anni trenta fino alla pubblicazione di *Dialettica dell'illuminismo* (1947), come è visibile nelle parti finali dello studio dedicato all'utopia incluso nel volume *Gli inizi della filosofia borghese della storia* (1930). In particolare si riferisce al tema dell'uso della storia come “idolatria del fattuale”, fino alla tesi che la storia autonomizzata in entità unitaria altro non è che “metafisica dogmatica”. Successivamente Horkheimer rivolgerà le sue attenzioni critiche soprattutto allo studio di *Genealogia della morale*. Adorno, invece, riprenderà soprattutto le valutazioni su Wagner con le connesse questioni di natura estetica legata alla figura romantica del genio; in *Minima moralia* si concentrerà prevalentemente su alcuni nodi teorici di *Genealogia della morale* e sui caratteri dell'antilluminismo nietzscheano. Per una ricostruzione dell'influsso esercitato da Nietzsche all'interno della Scuola di Francoforte rinvio al dettagliato studio di Marco Celentano (2016).

storico, in cui l'essere vivente riceve danno e alla fine perisce, si tratti poi di un uomo, di un popolo o di una civiltà». ¹⁶ Vivere in modo non storico, imparando a dimenticare, è la via per recuperare la vera creatrice libertà di sé. L'arte in quanto attività sovra-storica può guarire la civiltà dal suo male storico e orientarla verso l'eterno.

Questa linea d'interpretazione del moderno è la più dirompente e si affianca ad altre due linee fondamentali: quella conservatrice, che ha in Luhmann e Gehlen i più significativi rappresentanti, e quella radical-rivoluzionaria di matrice marxista. La prima accoglie le novità sociali e politiche del moderno, valorizzandole, a partire dal modello capitalistico, ma vede nelle pretese emancipative la mossa utopica verso un forzato cambiamento del mondo, che conduce perfino ad effetti di disgregazione sociale. Habermas non accetta tale posizione anche alla luce del portato universalistico e democratico del moderno. La linea radicale, invece, all'opposto, esasperando il cambiamento, mostra la sua tendenziale debolezza nel non comprendere fino in fondo le forme dei processi di evoluzione socio-culturale.

Tornando a Nietzsche e alla sua apertura verso il post-moderno come tempo del congelamento della ragione, Habermas sottolinea la potenza esplosiva del fare "filosofia con il martello", ma indica anche l'esistere pericolosamente reazionario a cui tale sovvertimento della modernità può condurre. La critica "totale" della ragione centrata sul tema del dominio e della violenza del vero, che da Nietzsche si dipana, attraverso Heidegger e Bataille, in Foucault e Derrida, finisce per essere il tribunale per mezzo del quale giudicare le patologie moderne, portando però non ad una selettiva istanza di superamento conservante, ma ad una sorta di "smaltimento tranquillizzante". Con il rifiuto del presunto apparato di controllo moderno, tale gesto liquida insieme alla verità e alla validità del normativo anche la possibilità della critica stessa, attraverso una

16. Nietzsche 1872, 264. Come è stato indicato da Losurdo, nella lotta teoretica intrapresa per spazzar via la visione ottimistica del mondo tipica dell'Illuminismo francese, Nietzsche fa appello allo spirito romantico tedesco ma esclude, anche per la celebrazione etica dello stato, «dal novero dei numi tutelari della lotta contro la "frivola divinizzazione del presente" Hegel: il confronto con la sua filosofia, letta e denunciata come la legittimazione della modernità, è al centro delle *Considerazioni inattuali*» (Losurdo 1997, 15).

palese autocontraddizione. Demolendo l'istanza veritativa la critica finisce per annientare se stessa e la propria pretesa di validità.¹⁷

Deleuze ha sostenuto che in Nietzsche la critica totale approda ad una rottura con la filosofia, modulata in una sorta di contro-filosofia, un pensiero che si dispone totalmente contro la ragione e l'edificio moderno su di essa costruito.¹⁸

Il post-modernismo, nei suoi esiti ultimi, finisce per confermarsi secondo Habermas come una specifica sovrastruttura culturale della società capitalistica e dei suoi modelli di interazione sociale.

Nietzsche non aveva altra scelta che quella di sottoporre ancora una volta la ragione centrata nel soggetto ad una critica immanente – oppure di abbandonare del tutto tale programma. Nietzsche si decide per la seconda alternativa – rinuncia ad una rinnovata revisione del concetto di ragione e manda in congedo la dialettica dell'Illuminismo. In particolare, la deformazione storicistica della coscienza moderna, l'afflusso indiscriminato di contenuti arbitrari e lo svuotamento di tutto ciò che è essenziale lo inducono a dubitare che la modernità possa ancora attingere da se stessa i propri criteri: “Noi moderni infatti non caviamo proprio niente da noi stessi”.¹⁹

I tempi nuovi a cui Nietzsche guarda, secondo Habermas, sono un pericoloso abbandono della ragione in nome di un ritorno all'arcaico, al mitico, al porto dell'altro della ragione. Le lacerazioni della modernità infatti, acuite dall'illuminismo storico e dal suo modello oggettivante, non possono esser risolte dal dispiegamento della ragione reificante come sostitutivo culturale del sacro, né il ritorno può essere eventuale da un pensiero razionalizzante. Per Nietzsche, come successivamente per Adorno e Horkheimer, «la modernità perde la sua posizione eminente; essa costituisce ancora soltanto un'ultima epoca nella grandiosa storia di una razionalizzazione che inizia con la dissoluzione della vita arcaica e con la decomposizione del mito». ²⁰ Percorso, come sappiamo, che avrebbe avuto inizio già con le istanze universalistiche socratiche

17. Su punto questo si vedano anche le parallele riflessioni in difesa del *lògos* svolte da Karl-Otto Apel (1987).

18. Deleuze 2002, 321 e ss. Su questa interpretazione si veda Palumbo 2005.

19. Habermas 1997, 88. L'inciso è tratto dalla *II Inattuale*.

20. Ivi, 89.

e, successivamente, rafforzato dalla svolta impressa dal cristianesimo alla visione del mondo europea.

Il guardare indietro non è compatibile con l'idea di progresso dei moderni; Nietzsche invece vede nel tornare all'originario l'unico modo per procedere verso il *novum* futuro, verso un originale che si presenta in modo inusitato. In questo senso Habermas trova nella posizione nietzschiana persino una potente carica utopica:

Questo atteggiamento utopico, che si rivolge verso il dio veniente, distingue l'impresa di Nietzsche dal reazionario "ritorno alle origini". [...] E Nietzsche, siccome non nega, bensì acuisce la coscienza moderna del tempo, può presentare l'arte moderna, che nelle sue forme d'espressione più soggettive spinge all'estremo questa coscienza, come quel *medium* nel quale la modernità si incontra con l'arcaico. Mentre lo storicismo allestisce il mondo come se fosse un'esposizione e trasforma i gaudenti contemporanei in spettatori annoiati, soltanto la potenza sovrastorica di un'arte che si consuma nell'attualità può apportare la salvezza per "l'angustia, l'intima miseria degli uomini moderni".²¹

3. Mitologia, arte e spirito dionisiaco

Il giovane Nietzsche guardava alle riflessioni e alla musica di Wagner con grande entusiasmo e stupore. In particolare l'idea programmatica di un'arte che conserva e salva il nucleo unificante del religioso e la verità simbolica del mito. «Una mitologia esteticamente rinnovata – scrive Habermas – deve liberare quelle forze dell'integrazione sociale che nella società concorrenziale si sono irrigidite: essa decentrerà la coscienza moderna aprendola ad esperienze arcaiche».²² In questo quadro Nietzsche celebra Wagner come autentico rivoluzionario che esalta la forza sovra-storica dell'arte. Lo spirito artistico «deve riconquistare, nelle forme di una mitologia rinnovata, il carattere di una

21. Ivi, 90. Sulla critica dello Storicismo come negazione del nesso tra teoria e prassi vitale e ipostatizzazione dello storico rinvio al saggio di C. Rosciglione (2017, 121-123). Scrive l'autrice, in Nietzsche «l'origine, in quest'ottica, perde la sua metafisicità e la genealogia come ricerca dell'origine non è l'individuazione di unità e linearità, ma al contrario individuazione del frammentario, della mancanza di stabilità e continuità» (122).

22. Habermas 1997, 90.

istituzione pubblica, e dispiegare la forza per rigenerare la totalità etica del popolo». ²³

Secondo Habermas nei romantici e, per molti versi, anche per Nietzsche prima dell'allontanamento da Wagner,

solo una poesia divenuta autonoma, purificata da commistioni con la ragione teoretica e pratica, apre invece la porta verso il mondo delle originarie potenze mitiche. Unicamente l'arte moderna può entrare in comunicazione con le fonti arcaiche dell'integrazione sociale, che nella modernità si sono inaridite. In base a questa interpretazione, la nuova mitologia si aspetta che la modernità scissa si metta in rapporto con il "caos originario" come l'Altro dalla ragione. ²⁴

Una mitologia proromantica che avrà in Dioniso, dio errante della follia, dell'ebbrezza e dalle innumerevoli metamorfosi il proprio riferimento originario. Un dio polimorfo accenderà dunque le speranze messianiche del Romanticismo e del giovane Nietzsche:

L'Occidente, fin dai suoi inizi, perdura nella notte della lontananza degli dèi, o dell'oblio dell'Essere; il dio del futuro rinnoverà le perdute potenze dell'origine; e il dio che si avvicina fa presentire il suo avvento già con la dolente coscienza della sua assenza, con la sua "massima lontananza". ²⁵

Secondo Habermas però la concezione dionisiaca della storia di Nietzsche non è originale, ma è già presente nella cultura proromantica tedesca. Nietzsche prenderà le distanze dalle assimilazioni enfatiche tra la figura di Cristo e quella di Dioniso presenti in Novalis, Schelling e soprattutto in Hölderlin. Ciò era funzionale, nei romantici, a rinvigorire l'identità occidentale in ottica culturale e di una filosofia della storia idealistica. «La nuova mitologia doveva ritrovare una solidarietà perduta, senza però rinnegare quell'emancipazione che il distacco dalle originarie potenze mitiche aveva pure prodotto per i singoli individuati al cospetto dell'Unico Dio». ²⁶

23. Ivi, 91

24. Ivi, 94.

25. Ivi, 95.

26. Ibidem. Scrive acutamente Celentano: «Habermas attribuisce a Nietzsche un atteggiamento metafisico, consistente nell'identificare origine e meta e, dunque,

Nietzsche più avanti si allontanerà dagli intendimenti di Wagner, non accettando né l'avvicinamento alla fede cristiana, né l'idea che nella sua arte si presenti una sorta di summa della modernità, con la sintesi tra dionisiaco e spirito cristiano che le è proprio. Inoltre, sottolinea Habermas, per Nietzsche, «al pari dei romantici, egli (Wagner) non apprezza in Dioniso quel semidio che redime radicalmente dalla maledizione dell'identità, che mette fuori gioco il principio dell'individuazione, che valorizza il polimorfo contro l'unità del Dio trascendente, l'anomia contro lo statuito». ²⁷ Il Dioniso di Nietzsche invece è proprio l'eccesso plurale contro lo spirito dell'identico e la gerarchia, legata all'unità del canone apollineo. Un rifiuto palese di categorie metafisiche come misura, perfezione, bellezza, valore quale ordine dell'identico, fino all'esaltazione del soggettivo incosciente che la "festa" produce. In questo quadro tematico dunque per Nietzsche, ad avviso di Habermas, «solamente quando le categorie del fare e del pensare ragionevoli sono crollate, quando le norme della vita quotidiana sono infrante, quando

nell'indicare, in ultima analisi, come scopo lo stesso ritorno all'origine. In realtà, già in *Die Geburt der Tragödie*, testo su cui si concentra gran parte dell'analisi habermasiana, non si può parlare di un'adesione univoca a tale tipo di approccio: senza dubbio, esso è, per un verso, fatto proprio e rilanciato dall'autore, attraverso l'adozione del concetto di "Ur-Eine" (Uno originario). Viene, però, contemporaneamente, sottoposta a critica l'interpretazione neoclassica e rousseauviana del mondo omerico come luogo di una non ancor scissa armonia tra uomo e natura, sorgivo di una lingua "originaria". Viene così minata, in punti cardine, l'immagine monumentale della Grecità che il classicismo, da Winkellmann a Schiller a Niehbur, aveva celebrato, mostrando che la presunta "ingenuità" e "serenità" di quella civiltà furono, nell'età del loro pieno fulgore, sintesi e maschere delle potenti conflittualità che l'attraversavano, per divenire poi, in età più tarda, sintomi di decadenza e di tramonto. Noto è, del resto, in che misura Nietzsche prese, dal 1878 in poi, le distanze dalla "metafisica da artisti" [...]. Di questo scarto, tuttavia, l'analisi habermasiana non tiene conto. L'assunto che Nietzsche sia capostipite del ritorno in auge di quell'atteggiamento neo-mitico per cui "ciò che è più originario deve essere considerato come ciò che è più venerando", mancando ogni serio confronto con la fase post-schopenhaueriana e postwagneriana del suo pensiero, viene adottato senza misurarsi con la prima dissertazione della *Genealogia della morale*, in cui si specifica che le idee di "puro" e "impuro", come "tutte le nozioni della più antica umanità sono state inizialmente intese in maniera grossolana, goffa, esteriore, ristretta, e specificamente non simbolica in una misura a stento immaginabile"» (Celentano 2017, 10).

27. Habermas 1997, 96.

le illusioni della normalità abituale sono dissolte – soltanto allora si apre il mondo dell'imprevisto e dell'assolutamente sorprendente». ²⁸

E qui veniamo al punto forse centrale e, allo stesso tempo, più problematico del giudizio critico sulla lotta contro l'universale ingaggiata da Nietzsche.

Con Nietzsche – scrive Habermas – la critica della modernità rinuncia per la prima volta a mantenerne il contenuto emancipativo. La ragione centrata nel soggetto viene messa a confronto con il totalmente altro dalla ragione. E quale istanza contro la ragione Nietzsche evoca le esperienze, arretrate nell'arcaico, dell'autorivelazione di una soggettività decentrata, liberata da tutte le limitazioni della cognizione e dell'attività finalistica, da tutti gli imperativi dell'utile e della morale. L'unica via di scampo diviene allora quella "violazione del principio di individuazione". ²⁹

Tale valutazione, riferita soprattutto al motore dell'emancipazione attivato dallo spirito dei moderni, suscita qualche perplessità. Se è vero infatti che il soggetto decentrato, plurale, liberato dal finalismo e dalla linea del senso, dalla cogenza dell'imperativo morale e dall'ansia assicurante di una soggettività oggettivante è ciò che le filosofie della crisi del primo Novecento e, successivamente, i post-moderni vedono come decisiva rottura con la linea fondazionalista della modernità, è pur vero che non convince del tutto la collocazione data da Habermas alle istanze del filosofo dello Zarathustra. Infatti, se gli aspetti specificamente morali di Nietzsche – come già Adorno e Horkheimer avevano rilevato – sono criticabili nell'ottica della teoria critica, meno convincente risulta l'ipotesi che l'ideale nietzschiano di avanzare superando, come evocato in *Geneologia della morale*, le "aspirazioni al trascendente", "all'anti-senso", "all'anti-istinto", promosse da secolare imposizione culturale, non abbia alcuna forza emancipativa. Habermas, come è stato sostenuto, ³⁰ non riconosce a sufficienza le ambivalenze della proposta di Nietzsche e dell'invito a superare il limite, imposto dai codici culturali, attraverso un atto di nuova creazione; atto che può anche vedersi come trasformazione di uno degli elementi interni alla linea illuministica del moderno. Il metodo smascherante, che in

28. Ivi, 97.

29. Ivi, 97-98.

30. Celentano 2016, 10.

buona misura i vecchi maestri francofortesi hanno appreso anche da Nietzsche, non potrebbe darsi senza questa forte carica eversiva che l'ambivalente proposta nietzschiana possiede.

Certamente per Habermas il nichilismo radicale di Nietzsche comporta una drammatica lacerazione rispetto all'universalismo moderno e soprattutto una pericolosa perdita di fiducia nel *lògos*: «il dominio nichilistico della ragione centrata nel soggetto viene concepito come risultato ed espressione di un perversimento della volontà di potenza». ³¹ Del resto il mondo per Nietzsche «si presenta come un tessuto di contraffazioni e di interpretazioni, alla cui base non vi è né un'intenzione né un testo». ³² L'ermeneutica è senza *télos*, la sua istanza comprensiva si fluidifica nelle infinite possibili interpretazioni, fino alla perdita dell'orizzonte generale. ³³

4. Il post-razionale come piattaforma per l'ingresso nel postmoderno

Nietzsche – scrive Habermas – deve il suo concetto della modernità, sviluppato nel senso della teoria del potere, ad una critica razionale smascheratrice della ragione, che pone se stessa al di fuori dell'orizzonte della ragione. Questa critica è dotata di una certa suggestività, perché fa appello, almeno implicitamente, a criteri mutuati dalle fondamentali esperienze della modernità estetica. ³⁴

Quest'andare al di là della ragione, attraverso un presunto radicale smascheramento del razionale per mezzo della via estetica e della connessa demolizione del concetto di verità, secondo Habermas conduce alla notte del nichilismo in cui si perde sia la bussola normativa dell'etica, sia quella epistemica del valido. Peraltro eliminando la distinzione tra *Geltung* e *Macht*, validità e potenza, la critica nietzschiana diventa autocontraddittoria, togliendo così fondamento a se stessa. ³⁵

In Nietzsche inoltre, secondo l'allievo di Adorno, «l'estetico, quale porta verso il dionisiaco, viene invece ipostatizzato nell'Altro dalla ra-

31. Habermas 1997, 99.

32. Ivi, 98.

33. Sulla critica all'ermeneuticismo si vedano le valutazioni presenti in Habermas 1979.

34. Habermas 1997, 99.

35. Cfr. Celentano 2016, 9.

gione. Perciò i disvelamenti operati dalla teoria del potere si impigliano nel dilemma di una critica della ragione che si riferisce a se stessa ed è divenuta totale». ³⁶ In verità come Habermas stesso rileva, il Nietzsche del primo periodo ed in particolare in *Die Geburt der Tragödie* «confessa la giovanile ingenuità del suo tentativo di porre la scienza “sul terreno dell’arte”, di “vedere tutta la scienza con l’ottica dell’artista”». ³⁷ Egli però non comprende mai pienamente di praticare una critica che mettesse a repentaglio i propri fondamenti, implodendo così nel postrazionale. Anche per questo oscillerà tra due soluzioni, successivamente battute con vigore nel Novecento filosofico.

Da un lato, Nietzsche ci suggerisce la possibilità di una considerazione artistica del mondo, condotta con mezzi scientifici, ma con un atteggiamento antimetafisico, antiromantico, pessimistico e scettico. Una scienza storica di questo tipo, essendo al servizio della filosofia della volontà di potenza, deve poter sfuggire all’illusione della fede nella verità. Ma allora si dovrebbe poter presupporre la validità di questa filosofia. Perciò Nietzsche deve affermare, dall’altro lato, la possibilità di una critica della metafisica, che riesumi le radici del pensiero metafisico, senza però rinunciare a se stessa come filosofia. Egli proclama che Dioniso è un filosofo, e considera se stesso quale ultimo discepolo e iniziato di questo dio filosofante. ³⁸

Qui Habermas – in chiusura del denso capitolo IV di *Der philosophische Diskurs der Moderne*, plasticamente intitolato *Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe* – attacca l’anti-metafisica scettica nietzschiana per il suo modularsi in senso post-razionale e antifondazionale, con il conseguente abbandono del vero e dei suoi criteri. Nello stesso tempo il tentativo di andare alle spalle del pensare metafisico viene intrapreso attraverso il programma dionisiaco di ritorno alla dimensione mitica contro il *lògos*, immaginato come abitato da una interna logica di dominio e reificazione del mondo. In questo modo Nietzsche «vuol far saltare il quadro del razionalismo occidentale». ³⁹

Chiaramente l’accusa alla modernità è mossa attraverso la critica alla ragione e al suo fondamento soggettivo,

36. Habermas 1997, 100.

37. Ibidem.

38. Ibidem.

39. Ivi, 77.

questa ragione – afferma Habermas – denuncia e scalza tutte le forme esplicite dell'oppressione e dello sfruttamento, della degradazione e dell'estraneazione, soltanto per installare al loro posto il più inattaccabile dominio della razionalità stessa. Questo regime di una soggettività elevata a falso assoluto trasforma i mezzi della presa di coscienza e dell'emancipazione in altrettanti strumenti di oggettivazione e di controllo, e si procura in tal modo un'inquietante immunità nelle forme di un ben celato dominio.⁴⁰

Nietzsche, dunque, si è concesso il compito di smascherare e far saltare tutta la sceneggiatura della commedia i cui attori principali sono tanto «la speranza rivoluzionaria quanto la reazione contro di essa».⁴¹

La critica di Nietzsche alla modernità è stata proseguita lungo entrambe queste vie. Lo scienziato scettico, che vorrebbe svelare la perversione della volontà di potenza, la ribellione delle forze reattive e l'origine della ragione centrata nel soggetto con metodi antropologici, psicologici e storici trova seguaci in Bataille, Lacan e Foucault; il critico iniziato della metafisica, che ricorre ad un sapere particolare e insegue l'origine della filosofia del soggetto fin dentro gli inizi presocratici, in Heidegger e Derrida.⁴²

Dentro l'idea habermasiana di modernità come progetto storico – che trova nell'Illuminismo, nello stesso tempo, un momento di compimento e uno di slancio in termini di autonomia etica e di maturità della ragione – assume un ruolo fondamentale l'idea di tempo e il cambiamento della coscienza del tempo che nella modernità si viene a semantizzare soprattutto in arte.⁴³ Il moderno, sul piano cultural-sociale, è una manifestazione del nuovo che si articola nella differenziazione delle sfere della *Lebenswelt* e nell'autonomia plurale del soggettivo. L'esaltazione del contingente e del carattere dinamico della storia però, contrariamente alle filosofie del divenire assoluto, conservano l'istanza di un presente emancipato dal dominio e dalla forza.⁴⁴ Il rischio rimane quello che tale desiderio di armonia, cristallizzandosi in forma ideale,

40. Ivi, 57.

41. Ibidem.

42. Ivi, 100.

43. Sulla modernità come linea culturale rimando a Osborne 1992.

44. Cfr. Frisby 1996.

si scontri con l'idea della storia come processo emancipativo, per via di un ritorno all'originario, pensato come il "più venerando".

La connessione istituita da Habermas tra modernità e illuminismo – andando oltre le valutazioni dei maestri francofortesi e la critica radicale sulla natura "totalitaria" della ragione illuministica – ha suscitato vivaci polemiche, soprattutto tra i sostenitori della crisi dei fondamenti e della proliferazione dei giochi linguistici, in cui la ragione plurale ormai si articola e depotenzia.⁴⁵

Per Habermas però la critica smascherante ha senso solo se conserviamo almeno una teoria della ragione autoconsistente. Senza tale cornice, che sottragga il *lògos* dall'implosione, l'operazione di smascheramento perde la propria forza di validità, rinunciando così all'ideale valutativo sulle istituzioni del mondo della vita, fino al punto di una critica totale che si rovescia su di sé decomponendosi.

Secondo Rorty, invece, con la sua pretesa di verità, la filosofia non è altro che ricerca di autorità, «una ricerca che si è consapevolmente distinta dalla religione con l'insistere sul fatto che la "natura umana" o la "ragione" possono avere la funzione che una volta aveva Dio. Dio, la natura umana e la razionalità sono, per così dire, funzionalmente intercambiabili».⁴⁶ Ciò che è ancora utile è «conservare l'insegnamento socratico relativo al libero scambio di opinioni senza l'insegnamento platonico sulla possibilità di un accordo universale».⁴⁷ Questa è la via che, memori dell'insegnamento di Nietzsche, secondo il filosofo americano, renderebbe «gli abitanti del mondo più pragmatici, più tolleranti, più liberali, più ricettivi all'appello della ragione strumentale».⁴⁸ Tale intendimento, evocato da uno degli esponenti di spicco del postmodernismo, comporta l'idea di un universale inteso non come ciò che ci accomuna e rende solidali, ma come un gesto violentemente negatore della diversità costitutiva del reale e del suo sostrato individuale.

Per Habermas, invece, l'uscita dalla gabbia d'acciaio della ragione soggettocentrica, denunciata da Nietzsche *in primis*, sta proprio in una

45. Cfr. Bernstein 1985; Vattimo 1985; Giddens 1994.

46. Rorty 1987, 32.

47. Ivi, 43.

48. Ivi, 46. Su questo punto vedi anche Rorty 1996; invece sulla *querelle* moderno/postmoderno tra Habermas e Lyotard rimando alla ricostruzione proposta in Rorty 1986.

nuova articolazione del discorso della modernità, attraverso una comprensione antisolipsistica dell'identità soggettiva e del razionale. Tale mutamento paradigmatico, presente nell'architettura fondamentale della teoria dell'agire comunicativo e dell'etica del discorso, offre allo spirito contemporaneo la possibilità, attraverso una rigorosa critica alla filosofia del soggetto, di salvare il razionale dall'implosione estetizzante e da una concezione della differenza che neghi l'universalità come fonte del normativo.

Il mutamento di paradigma dalla ragione centrata nel soggetto a quella comunicativa può anche incoraggiare a riprendere ancora una volta quel controdiscorso fin da principio immanente alla modernità. Siccome la radicale critica nietzschiana della ragione non si può condurre coerentemente né sulla linea della critica della metafisica né su quella della teoria del potere, noi siamo rinviati ad un'altra via d'uscita dalla filosofia del soggetto. Forse qui le ragioni per l'autocritica di una modernità in sé disgregata si possono considerare sotto altre premesse, di modo che noi rendiamo giustizia ai motivi, da Nietzsche in poi virulenti, di un affrettato commiato della modernità. Deve risultar chiaro, che nella ragione comunicativa non risorge il purismo della ragion pura.⁴⁹

Il percorso è segnato dall'intersoggettività come struttura profonda dell'io, sua condizione di possibilità e trama del mondo della vita. La crisi del coscienzialismo mentalista moderno può essere superata, evitando il nichilismo del post-razionale, attraverso la mossa anti-scettica del ritrovare la radice comunicativa dell'esserci, riformulando in termini nuovi la dialettica tra finitezza e universalità in chiave post-metafisica, ma non post-razionale. Passando così dalla filosofia del soggetto autarchico alla filosofia dell'intersoggettività comunicativa in cui l'universalità è garantita dalla natura discorsiva dell'umano e dalle potenzialità, proprie della prassi linguistica, di comprensione sempre migliore del reale.

49. Habermas 1997, 303.

Riferimenti bibliografici

Apel, K.-O. 1988, «La sfida della critica totale della ragione» (1987), in Barbieri, G. - Vidali, P. (edd.), *La ragione possibile. Per una geografia della cultura*, Feltrinelli, Milano.

Bernstein, R. J. (ed.) 1985, *Habermas and modernity*, Polity Pr, Oxford.

Celentano, M. 2016, «La ricezione di Nietzsche nella teoria critica», in *Azioni parallele*, 16 Luglio 2016.

Deleuze, G. 2022, *Nietzsche e la filosofia* (1962), trad. it di F. Polidori, Einaudi, Torino.

Habermas, J. 1979, «La pretesa di universalità dell'ermeneutica» (1971) in Aa. Vv., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, G. Ripanti (ed.), Queriniana, Brescia.

Habermas, J. 1997, *Il discorso filosofico della modernità* (1985), trad. it. di E. Agazzi - E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari.

Habermas, J. 2019, «Il Moderno – un progetto incompiuto» (1981), trad. it. di L. Ceppa, in *The Lab's Quarterly*, XXI, 1.

Frisby, D. 1996, «Modernità», in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma.

Giddens, A. 1994, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo* (1990), trad. it. di M. Guani, Il Mulino, Bologna.

Losurdo, D. 1997, *Nietzsche e la critica alla modernità. Per una biografia politica*, Manifestolibri, Roma.

Nietzsche, F. 1872, *La nascita della tragedia e Considerazioni Inattuali I-III* (1872-76), a cura di G. Colli - M. Montinari, Adelphi, 1972.

Nietzsche, F. 1887, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984.

Osborne, P. 1992, «Modernity is a qualitative, not a chronological, category», in *New left review*, I/192, pp. 65-84.

Ostinelli, M. - Pedroni, V. (edd.) 1992, *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Habermas*, Franco Angeli, Milano 1992.

Palumbo, P. 2005, «Nietzsche, Deleuze, e lo spazio della filosofia», in Id., *Cura della finitezza e inibizione della teoria nella filosofia del Novecento*, Edizioni Fondazione «Vito Fazio-Allmayer», Palermo.

Petruciani, S. 2000, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari.

Protti, M. 1984, *L'itinerario critico. Tre studi su Jürgen Habermas*, Franco Angeli, Milano.

Rorty, R. 1987, «La priorità della democrazia sulla filosofia» (1986), in G. Vattimo (ed.), *Filosofia '86*, Laterza, Roma-Bari.

Rorty, R. 1995, «Le asserzioni sono pretese di validità universali?» (1994), in G. Vattimo (ed.), *Filosofia '94*, Laterza, Roma-Bari.

Rorty, R. 1986, «Habermas, Lyotard e il post-moderno» (1985), in *Lettera internazionale*, 8, II.

Rosciglione, C. 2017, «L'attualità dell'inattuale metodo genealogico nietzscheano», in *Logoi.ph - Journal of Philosophy*, III, 7.

Vattimo, G. 1985, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985.