Testo tratto da J.Habermas,*Il discorso filosofico della modernità*,Laterza,Bari 1985,pp.297-327

11.

UN'ALTRA VIA D'USCITA DALLA FILOSOFIA DEL SOGGETTO. LA RAGIONE COMUNICATIVA CONTRO LA RAGIONE SOGGETTOCENTRICA

I

Le aporie della teoria del potere lasciano dietro di sé le loro tracce nelle varianti selettive della storiografia genealogica, si tratti della procedura penale moderna o della sessualità nell'età moderna. Nelle carenze empiriche si rispecchiano i problemi metodologici non chiariti. Foucault aveva bensì criticato in guisa illuminante la prevenzione delle scienze umane nella filosofia del soggetto: esse sfuggono all'aporetica dell'autotematizzazione contraddittoria del soggetto che conosce se stesso e con ciò si impigliano tanto più profondamente nello scientismo autoreificantesi. Ma le aporie della sua propria impostazione Foucault non le ha pensate così a fon.do, che egli potesse scorgere come la sua teoria del potere viene raggiunta da un destino analogo. La sua teoria vuole elevarsi al di sopra di quelle pseudoscienze ad una rigorosa oggettività, e in ciò si avvolge tanto più disperatamente nelle insidie di una storiografia presentistica, che si vede costretta all'autosmentita relativistica e non può fornire nessuna informazione sui fondamenti normativi della sua retorica. All'oggettivismo dell'autoimpossessamento corrisponde qui un soggettivismo dell'oblio di sé. Presentismo, relativismo e criptonormativismo sono conseguenze del tentativo di trattenere nel concetto fondamentale del potere il momento trascendentale delle operazioni produttive eppure scacciarne ogni soggettività. Questo concetto del potere non libera i genealoghi dalla coazione di autotematizzazioni contraddittorie. È quindi opportuno ritornare ancora una volta sul luogo dello smascheramento di critica della ragione delle scienze umane, ma questa volta nella coscienza di un fatto, che i successori di Nietzsche hanno ostinatamente ignorato. Essi non vedono che già quel controdiscorso filosofico, che è immanente fin da principio al discorso filosofico della modernità avviato con Kant, stende la controfattura della soggettività come principio della modernità 1• Le aporie concettuali della filosofia della coscienza, che Foucault diagnostica acutamente nel capitolo conclusivo dell'Ordine delle cose, sono appunto state analizzate già una volta da Schiller, Fichte, Schelling ed Hegel in modo analogo. Certo, le soluzioni offerte si differenziano. Ma se ora la teoria del potere mostra altrettanto poco una via d'uscita da questa situazione aporetica, è opportuno ripercorrere la via del discorso filosofico della modernità, fino al punto di partenza, per verificare ancora una volta ai crocevia la direzione allora imboccata. Questo intento stava dietro alle nostre lezioni. Loro si ricorderanno che io ho rilevato i posti nei quali il giovane Hegel, il giovane Marx, e ancora lo Heidegger di Sein und Zeit e Derrida nella discussione con Husserl si trovarono di fronte ad alternative, che essi non hanno scelto. Con Hegel e Marx si sarebbe trattato di non ricuperare ancora una volta l'intuizione della totalità etica nell'orizzonte dell'autoriferimento di soggetti conoscenti e agenti, bensì di esplicarla secondo il modello della libera formazione della volontà in una comunità di comunicazione sottoposta alle coazioni cooperative. In Heidegger e Derrida si trattava di non imputare gli orizzonti creatori di senso della esegesi del mondo ad un esserci che si progetta eroicamente, bensì a mondi della vita strutturati comunicativamente, che si riproducono attraverso il medium tangibile dell'agire orientato verso l'intesa. In quei passi io ho già suggerito che il paradigma della conoscenza di oggetti deve essere sostituito dal paradigma dell'intesa fra soggetti capaci di parlare e di agire. Hegel e Marx non hanno compiuto il mutamento di paradigma, Heidegger e Derrida, nel tentativo di lasciare dietro di sé la metafisica della soggettività, sono rimasti tuttavia impigliati nell'intenzione della filosofia dell'originario. Anche Foucault, là dove egli ha analizzato triplicemente la coazione allo sdoppiamento aporetico del soggetto autoriferentesi, ha deviato in una teoria del potere, che ha dimostrato di essere un vicolo cieco. Egli segue Heidegger e Derrida nella negazione astratta del soggetto autoriferentesi, quando con poche e sbrigative parole dichiara ' l'uomo ' inesistente. Ma egli non tenta più, come quelli, di compensare tramite poteri originari temporalizzati il perduto ordine delle cose, che vuole invano rinnovare di propria forza ( Cfr. tuttavia la strana lezione tenuta da Foucault all'inizio del 1983 sullo scritto di Kant Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?, in << Magazine Litteraire >>, maggio 1983 (tr. it., M. Foucault, Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?, in <>, n. 11-12, maggio-dicembre 1984) il soggetto metafisicamente isolato e strutturalmente sovraccaricato. Infatti il ' potere ' trascendental-storicistico, l'unica costante nell'andirivieni dei discorsi sopraffacenti e sopraffatti, alla fine rivela di essere soltanto un equivalente per la 'vita' delle obsolete filosofie della vita. Una soluzione più solida si delinea quando lasciamo cadere il presupposto alquanto sentimentale dello sradicamento metafisica, quando intendiamo il febbrile andirivieni fra considerazione trascendentale ed empirica, fra autoriflessione radicale e un che di non preconcepibile, che non si può ricuperare riflessivamente, fra la produttività di un genere che produce se stesso e un originario che antecede ogni produzione - se noi dunque intendiamo il rebus di quegli sdoppiamenti come ciò che è: come un sintomo di esaurimento. Esaurito è il paradigma della filosofia della coscienza. Se così stanno le cose, i sintomi dell'esaurimento devono certamente dissolversi nel trapasso al paradigma dell'intesa. Se per un momento possiamo presupporre quel modello del-~ l'agire orientato verso l'intesa che io ho sviluppato in altra sede 2, allora 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 nel mondo. In quanto Ego compie un'azione linguistica e Alter prende posizione verso di essa, entrano entrambi in una relazione interpersonale. Questa è strutturata dal sistema di prospettive reciprocamente intrecciate di parlanti, uditori e presenti attualmente non partecipanti. A ciò corrisponde sul piano grammaticale il sistema dei pronomi personali. Chi ha familiarità con questo sistema, ha appreso come ip atteggiamento performativo si assumono di volta in volta e si trasformano l'una nell'altra le prospettive della prima, della seconda e della terza persona. Ora questo atteggiamento di partecipanti ad un'interazione linguisticamente mediata rende possibile una relazione del soggetto con se stesso diversa da quella puramente oggettivante, che un osservatore assume di fronte ad entità nel mondo. Quello sdoppiamento trascendental-empirico dell'autoriferimento è inevitabile solo fin tanto che non vi è alcuna alternativa a questa prospettiva dell'osservatore: soltanto allora il soggetto deve considerarsi come la controparte dominante al mondo in complesso (Per il concetto di agire comunicativo: J. Habermas, Vorstudien und Ergiinzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. 1984) - o come un'entità che si presenta in esso. Fra la posizione extramondana dell'io trascendentale e quella intramondana dell'io empirico non è possibile una mediazione. Questa alternativa cade, non appena ottiene il primato l'intersoggettività prodotta linguisticamente. Allora Ego sta in una relazione interpersonale, che gli consente di riferirsi dalla prospettiva dell'Alter a se stesso come partecipante ad un'interazione. E precisamente, la riflessione intrapresa dalla prospettiva del partecipante sfugge a quel genere di oggettivazione, che è inevitabile dalla prospettiva divenuta riflessiva dell'osservatore. Sotto lo sguardo della terza persona, sia esso rivolto verso l'esterno oppure verso l'interno, tutto si congela in oggetto. La prima persona, che nell'atteggiamento performativo si piega su se stessa dall'-angolo visuale della seconda persona, può tuttavia eseguire in seguito i suoi atti direttamente compiuti. Una ricostruzione eseguita in seguito del sapere già sempre applicato subentra al posto di un sapere riflessivamente oggettivato, cioè dell'autocoscienza. Ciò che prima spettava alla filosofia trascendentale, cioè l'analisi intuitiva dell'autocoscienza, ora si inserisce nel circolo delle scienze ricostruttive, che dalla prospettiva di partecipanti a discorsi e interazioni cerca di rendere esplicito il sapere procedurale preteoretico di soggetti che parlano, agiscono e conoscono con competenza in base ad un'analisi di esternazioni riuscite o distorte. Siccome tali tentativi di ricostruzione non si dirigono più verso un regno dell'intelligibile al di là dei fenomeni, bensì al sapere procedurale effettivamente praticato, che si cristallizza in esternazioni generate a regola, la separazione ontologica fra trascendentale ed empirico viene a cadere. Come si può ben mostrare in base allo strutturalismo genetico di J ean Piaget, assunti ricostruttivi ed empirici possono combinarsi insieme in una stessa teoria . Con ciò l'incanto di un irredento andirivieni fra due aspetti tanto inevitabili quanto inconciliabili dell'autotematizzazione è infranto. Perciò non vi è nemmeno più bisogno di teorie ibride, per colmare la lacuna fra trascendentale ed empirico. Lo stesso si dica per lo sdoppiamento dell'autoriferimento nella dimensione del render cosciente l'inconscio. Qui, secondo Foucault, il pensiero"'della filosofia del soggetto oscilla fra lo sforzo eroico di trasformare riflessivamente l'essente-in-sé in essente-per-sé, e il riconoscimento di uno sfondo opaco, che si (J. Habermas, Rekonstrukive vs. verstehende Sozialwissenschaften, in Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983, pp. 29 sgg., tr. it., Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti, in Etica del discorso, Roma-Bari 1985, pp. 25 sgg.). sottrae ostinatmente alla trasparenza dell'autocoscienza. Anche questi due aspetti dell'autotematizzazione non sono più inconciliabili, quanqo passiamo al paradigma dell'intesa. In quanto parlante e uditore si intendono frontalmente fra di loro su qualche cosa in un mondo, si muovono all'interno dell'orizzonte del loro comune mondo della vita; questo rimane alle spalle dei partecipanti come uno sfondo olistico intuitivamente conosciuto, aproblematico e non scomponibile. La situazione linguistica è quella sezione di un mondo della vita, delimitata riguardo al tema relativo, che per i processi di intesa tanto costituisce un contesto quanto anche appronta risorse. Il mondo della vita costituisce un orizzonte ed offre al contempo una provvista di ovvietà culturali, a cui attingono i partecipanti alla comunicazione nei loro sforzi interpretativi di modelli di spiegazione consentiti. Anche le solidarietà dei gruppi integrati tramite valori e le competenze di individui socializzati appartengono - come gli assunti di sfondo culturalmente abitualizzati - alle componenti del mondo della vita. Per poter fare questi o consimili enunciati, dobbiamo indubbiamente intraprendere un mutamento di prospettiva: il mondo della vita può essere scorto soltanto a tergo. Dalla prospettiva frontale degli stessi soggetti agenti orientati verso l'intesa, il mondo della vita, che è sempre soltanto ' dato insieme', deve sottrarsi alla tematizzazione. Come totalità, che rende possibile le identità e i progetti di storia di vita di gruppi e individui, esso è presente soltanto preriflessivamente. Dalla prospettiva dei partecipanti si può bensì ricostruire il sapere di regole a cui si è praticamente fatto ricorso, sedimentato in esternazioni, ma non il contesto arretrato e le risorse del mondo della vita in complesso che rimangono alle spalle. Occorre una prospettiva costituita teoreticamente, per poter considerare l'agire comunicativo come medium per il cui tramite il mondo della vita si riproduce in complesso. Anche da questa prospettiva senza dubbio sono possibili soltanto enunciati pragmatico-formali, che si riferiscono quindi alle strutture del mondo della vita in genere, non a determinati mondi della vita nella loro concreta formazione storica. Certo, i partecipanti all'interazione non si presentano più come gli autori, che dominano situazioni con l'aiuto di azioni imputabili, ma come \_i prodotti delle tradizioni, nelle quali si trovano, dei gruppi solidaristici, ai quali appartengono, e dei processi di socializzazione, nei quali crescono. Il mondo della vita si riproduce cioè nella misura in cui vengono soddisfatte queste tre funzioni che travalicano la prospettiva dell'attore: la prosecuzione di tradizioni culturali, l'integrazione di gruppi tramite norme e valori e la socializzazione di generazioni che si susseguono. Ciò che in tal modo si riesce a scorgere, sono qualità di mondi della vita strutturati comunicativamente in generale. Chi vuole tener presente la totalità individuale di una singola storia di vita o di una particolare forma di vita, deve ritornare alla prospettiva dei partecipanti, abbandonare l'intento della ricostruzione razionale ex post, e procedere in modo schiettamente storico. In ogni caso i mezzi narrativi si possono stilizzare in un'autocritica dialogicamente avviata, per la quale offre un modello adatto il colloquio analitico fra medico e paziente. Questa autocritica, che mira al superamento della pseudonatura, cioè di limiti percettivi e coazioni ad agire inconsapevolmente motivati da pseudoapriori, si riferisce alla totalità narrativamente attualizzata di un corso di vita o di un modo di vita. La dissoluzione analitica di ipostatizzazioni, di apparenza oggettiva autoprodotta, dipende da un'esperienza riflessiva, la cui forza liberante si rivolge contro singole illusioni: essa non può rendere trasparente il tutto di un corso di vita individuale o di un modo di vita collettivo. Le due eredità dell'autoriflessione che escono fuori dai limiti della filosofia della coscienza hanno differenti scopi e portate. La ricostruzione razionale ex post si dedica al programma del render coscienti, ma si rivolge a sistemi anonimi di regole e non si riferisce a totalità. Per contro l'autocritica metodicamente condotta si riferisce a totalità, però nella coscienza che esse non potranno mai chiarire interamente l'implicito, l'antepredicativo, il non-attuale dello sfondo del mondo della vita 4• Come bene si mostra in base all'esempio di una analisi interpretata in senso di teoria della comunicazione , entrambi i procedimenti, la costruzione ex post e l'autocritica, si possono inserire nel quadro di una stessa teoria. Anche questi due aspetti dell'autotematizzazione del soggetto conoscente non sono inconciliabili; anche sotto questo rispetto le teorie ibride, che dissolvono violentemente le contraddizioni, sono superflue. Analogamente si dica per il terzo sdoppiamento del soggetto come un attore originariamente creativo e tuttavia estraniato alla sua origine. Se il concetto del mondo della vita sviluppato in senso formalpragmatico deve essere reso fecondo per scopi ( Cfr. J. Habermas, Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a. M. 1973, pp. 411 sgg. ,tr. it., Conoscenza ed interesse, cit., p. 299). J. Habermas, Der Universalitiitsanspruch der Hermeneutik, in Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt a. M. 1982, pp. 331 sgg. ,tr. it., La pretesa di universalità dell'ermeneutica, in Agire comunicativo e logica delle scienze sociali, Bologna 1980, pp. 281 sgg.) di teoria della società, ·allora esso deve essere trasformato in una concezione empiricamente utilizzabile e integrato con la concezione del sistema autocontrollato in un concetto della società a due livelli. Inoltre una accurata separazione fra problemi della logica evolutiva e dinamica evolutiva è necessaria, affinché l'evoluzione sociale e la storia possano essere metodicamente tenute distinte e riferite l'una all'altra. Infine la teoria della società deve restar cosciente del suo proprio contesto d'origine e della sua collocazione nel contesto del nostro presente; anche i forti concetti fondamentali universalistici hanno un nucleo temporale 6• Ma se con l'aiuto di queste operazioni si riesce a pilotarsi fra la Scilla dell'assolutismo e la Cariddi del relativismo , non si pone l'alternativa fra la concezione della storia mondiale come di un processo dell'autoproduzione (sia dello spirito o del genere) da un lato e dall'altro la concezione di una ventura immemorabile, che fa sentire attraverso la negatività del rifiuto e della rinuncia il potere dell'origine perduta. Non posso qui addentrarmi in questi contesti complicati. Volevo soltanto accennare, come un mutamento di paradigma può render privi d'oggetto quei dilemmi dai quali Foucault spiega la fatale dinamica di una soggettività avida di sapere e vittima di pseudoscienze. Il mutamento di paradigma dalla ragiòne 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. II Durante l'ultimo decennio la critica radicale della ragione è divenuta quasi di moda. Nel tema e nell'attuazione è esemplare (Cfr. J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, cit., vol. Il, pp. 589 sgg. (tr. it. cit., pp. 1083 sgg.). 7 R. J. Bernstein, Beyond Objectivism and Relativism, Philadelphia 1983) una ricerca di Hartmut e Gernot Bohme, che in base all'opera ed alla biografia di Kant riprendono il tema di Foucault dell'origine della forma moderna del sapere. Nello stile di una storiografia della scienza ampliata con la storia della cultura e della società, gli autori esaminano ciò che per così dire si svolge dietro le spalle della critica della ragion pura e pratica. L'autentico motivo della critica della ragione essi lo ricercano ad esempio nella controversia con il visionario Swedenborg, nel quale Kant avrebbe incontrato il suo fratello gemello notturno, la ripudiata immagine inversa di se stesso. Gli autori seguono questi motivi fino nel personale, fino alla condotta di vita distolta da tutto ciò che è sessuale, corporeo, fantastico, per cosl dire astratta, di un'esistenza da erudito ipocondriaca, stravagante, immobile. Essi mettono psicostoricamente dinanzi agli occhi i ' costi della ragione '. Essi intraprendono questo calcolo dei costi e degli utili disinvoltamente, con argomenti psico-analitici, e lo documentano con dati storici, senza certo poter indicare il luogo in cui tali argomenti e dati possono ancora pretendere un peso, se poi deve aver fondamento la tesi di cui si tratta. Kant aveva condotto la sua critica della ragione dalla prospettiva che le è propria, cioè nella forma di un'autolimitazione rigorosamente discorsiva della ragione; se ora gli debbono venir presentati i costi di produzione della genesi di questa ragione che si autolimita, ed esclude il metafisica, occorrerebbe un orizzonte della ragione che vada oltre questi tracciamenti di confini, in cui possa muoversi il discorso trascendente, che redige il conto. La critica della ragione ancora una volta radicalizzata dovrebbe postulare una ragione di più ampia portata, comprensiva. Ma i fratelli Bohme non vogliono scacciare il diavolo con Belzebù; con Foucault essi vedono piuttosto nel passaggio dalla ragione esclusiva (di conio kantiano) ad una ragione comprensiva semplicemente « il completamento del tipo di potere dell'esclusione con il tipo di potere della compenetrazione» Di conseguenza la loro propria indagine sull'Altro dalla ragione dovrebbe montare una guardia del tutto eterogenea rispetto alla ragione. Ma che cosa contano ancora le conseguenze in un luogo che è a priori inaccessibile al discorso razionale? In questo testo dunque i paradossi sempre di nuovo recitati senza interruzione da Nietzsche in poi non lasciano dietro di sé nessuna traccia riconoscibile dell'apprensione. L'ostilità metodologica alla ragione può essere in rapporto con quell'innocenza storica con cui indagini di questo tipo oggi si muovono nella terra di nessuno fra argomentazione, narrazione e finzione. La Nuova Critica della Ragione rimuove quel controdiscorso presto bicentenario, immanente alla stessa modernità, che io vorrei rammentare con queste lezioni. Esso ha preso le mosse dalla filosofia kantiana come espressione inconsapevole dell'età moderna e perseguito lo scopo di illuminare l'Illuminismo sulle limitazioni che gli sono proprie. La Nuova Critica della Ragione nega la continuità con questo controdiscorso, in cui pure essa si trova: « Non può più trattarsi di completare il discorso della Modernità (Habermas), deve trattarsi di rivederlo. E l'Illuminismo non è rimasto incompiuto, bensì non illuminato » L'intento di una revisione dell'Illuminismo, che si serve dei mezzi dello stesso Illuminismo, ha però unito i critici di Kant della prima ora: Schiller con Schlegel, Fichte con i tubinghesi. Continuiamo a leggere: « La filosofia di Kant era stata impostata come l'impresa di un tracciamento di confini. Ma non vien detto nulla su di ciò, che tracciare limiti è un processo dinamico, che la ragione si ritrae su terreno solido e abbandona l'altro, che il tracciamento di confini significa autolimitarsi ed escludere l'altro ». Abbiamo visto, all'inizio della nostra lezione, come Hegel con Schelling e Holderlin abbiano sentito le operazioni di delimitazione della filosofia della riflessione, la contrapposizione di fede e sapere, di infinito e finito, la separazione fra spirito e natura, intelletto e sensibilità, dovere e inclinazione, come altrettante provocazioni, e come essi abbiano perseguito le tracce di questa estraneazione di una ragione soggettivamente dilatata dalla natura interna ed esterna fino nelle ' positività ' dell'eticità distrutta della quotidianità politica e di quella privata. Dalla circostanza che il potere dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini Hegel aveva visto procedere addirittura il bisogno oggettivo della filosofia. Senza dubbio egli ha interpretato il tracciamento di confini della ragione soggettocentrica non come esclusioni, bensì come scissioni, e affidato alla filosofia l'accesso ad una totalità che comprendeva in sé la ragione soggettiva e il suo Altro. La diffidenza degli autori si rivolge contro di ciò, quando essi proseguono: « Ma ciò che è la ragione, rimane oscuro fin tanto che non vi si pensa insieme il suo Altro (nella sua insopprimibilità). Infatti la ragione può ingannarsi su se stessa, prendersi per il Tutto (Hegel), o pretendere di abbracciare il Tutto ». Proprio questa era l'obiezione che un tempo i giovani hegeliani hanno fatto valere contro il maestro. Essi hanno intentato un processo contro lo Spirito assoluto, nel quale l'Altro dalla ragione, ciò che le è antecedente, doveva essere riabilitato nel suo diritto proprio. Da questo processo di desublimazione è derivato il concetto di una ragione situata, che non determina né per inclusione né per esclusione il suo rapporto con la storicità del tempo, con la fatticità della natura esterna, con la soggettività decentrata della natura interna e con la materialità della società, bensì mediante una prassi di immaginazione e formazione di forze essenziali in condizioni finite, « non scelte da se stessi ». La società è raffigurata come prassi, nella quale la ragione si incorpora. Questa prassi si attua nella dimensione del tempo storico, essa media la natura soggettiva degli individui bisognosi con una natura oggettivata nel lavoro entro l'orizzonte della natura ambiente, cosmica. Questa prassi sociale è il luogo in cui la ragione storicamente situata, corporeamente incarnata, messa a confronto con la natura esterna, si media concretamente con il suo Altro. Se questa prassi mediatrice riesce, dipende dalla sua costituzione interna, dal grado della scissione e della conciliabilità del contesto di vita socialmente istituzionalizzato. Ciò che in Schiller o in Hegel si chiamava sistema dell'egoismo o dell'eticità scissa, si trasforma in Marx in una società divisa in classi sociali. Come in Schiller, come nel giovane Hegel, la forza associante, cioè fondante comunanza, solidarizzante, del cooperare e convivere non estraniato, dà il colpo decisivo se la ragione incorporata nella prassi sociale si accorda con la storia e con la natura. La stessa società scissa è quella che impone la rimozione della morte, l'appiattimento della coscienza storica e il soggiogamento della natura esterna come di quella interna. Nel contesto della storia della ragione, la filosofia della prassi del giovane Marx ha il significato, che essa ha dissolto il modello hegeliano della scissione di un concetto inclusivo della ragione, che appunto incorpora in sé l'Altro dalla ragione. La ragione della filosofia della prassi, che si concepisce come finita, rimane senza dubbio - nella forma di una teoria critica della società - obbligata ad una ragione comprensiva in quanto essa sa che non potrebbe conoscere i limiti storici della ragione soggettocentrica - incarnata nelle forme borghesi di relazione - senza superarli. Chi si attiene ostinatamente al modello dell'esclusione, deve chiudersi a questa veduta di Hegel, che, come si \_può vedere in Marx, non si poteva affatto avere soltanto al prezzo dell'assolutizzazione dello spirito. Considerato da una prospettiva così limitata, il vizio congenito hegeliano della teoria post306 www.scribd.com/Baruhk hegeliana influisce anche là « dove la ragione viene già criticata come strumentale, repressiva, limitata: in Horkheimer e Adorno. La cui critica avviene ancora sempre in nome di una ragione superiore, cioè di quella comprensiva, cui viene concessa quella pretesa di totalità, che si era contestata alla ragione reale. Non vi è nessuna ragione comprensiva. Si sarebbe dovuto imparare da Freud o anche da Nietzsche, che la ragione non è senza il suo Altro, e che essa - vista funzionalmente - diviene necessaria tramite questo Altro » 11 • Con questa affermazione i fratelli Béihme rammentano quel luogo, in cui una volta Nietzsche, ricorrendo all'eredità romantica, ha contrapposto al programma di un Illuminismo in sé dialettico la critica totalizzante della ragione. La dialettica dell'Illuminismo avrebbe perduto soltanto quando la ragione fosse privata di ogni forza trascendente, e nell'illusione della sua autonomia rimanesse tuttavia ammaliata impotente entro quei confini, che Kant aveva tracciato all'intelletto e allo stato dell'intelletto: « Che il soggetto razionale non voglia dipendere da nessuno e da null'altro che ·se stesso, è al contempo il suo ideale e la sua illusione ». Soltanto quando la ragione fa conoscere la sua vera essenza nella figura narcisistica di un potere che assoggetta tutto intorno come oggetto, identitarie, solo in appa. renza universale, impegnato solennemente nell'autoaffermazione e nell'autopotenziamento particolare, l'Altro dalla ragione può a sua volta essere pensato come una potenza spontanea, auto-istituentesi e fondante, al contempo vitale e non trasparente, che non viene più rischiarato nemmeno da una scintilla di ragione. Sqltanto la ragione ridotta alla facoltà soggettiva dell'intelletto e dell'attività finalistica corrisponde al quadro di una ragione esclusiva, che, quanto più trionfalmente aspira in alto, sradica se stessa, finché alla fine cade disseccata in preda al potere della sua occultata origine eterogenea. La dinamica dell'autodistruzione, in cui deve esprimersi il segreto della dialettica dell'Illuminismo, può funzionare soltanto se la ragione da sé non può produrre nient'altro che un potere nudo, al quale essa propriamente vuole presentare l'alternativa della coazione non coatta della veduta migliore. Questo tratto coattivo spiega del resto il drastico livellamento che una lettura di Kant ispirata da Nietzsche imprime all'architettonica kantiana della ragione; essa deve cancellare il rapporto della critica della ragione pura e pratica con la critica del giudizio, per far sciogliere quella in una teoria della natura estraniata, esterna, questa in una teoria del dominio sulla natura interna . Mentre il modello della scissione della ragione delinea la prassi sociale solidaristica come il luogo di una ragione storicamente situata, nel quale confluiscono i fili della natura esterna, della natura interna e della società, questo spazio utopicamente aperto nel modello dell'esclusione della ragione viene interamente riempito da una ragione inconciliabile, ridotta a nuda potenza. La prassi sociale serve qui ancora soltanto come la scena, sulla quale il potere disciplinare sperimenta sempre nuove sceneggiature. In ciò imperversa una ragione alla quale viene negata la forza di acquisire liberamente accesso a ciò che l'antecede. Nella sua supposta sovranità la ragione che si dissolve in soggettività diviene il trastullo di for:z;e immediate, per così dire operanti meccanicamente su di essa, della natura esclusa, fatta oggetto all'interno come all'esterno. L'Altro dalla soggettività che si dilata non è ora più la totalità scissa - anzitutto dunque ciò che si fa valere nella potenza vendicante di reciprocità distrutte, nella causalità fatale di contesti di comunicazione distorti; e poi anche, attraverso la sofferenza per la totalità sfigurata della vita sociale, la natura estraniata interna ed esterna. Nel m6dello della esclusione questa struttura complicata di una ragione soggettiva socialmente scissa e perciò staccata dalla natura viene peculiarmente dedifferenziata: « L'altro dalla ragione, è la natura, il corpo umano, la fantasia, il desiderio, i sentimenti - o meglio: tutto questo, nella misura in cui la ragione non ha potuto appropriarselo» Dunque ora sono immediatamente forze vitali di una natura soggettiva scissa e repressa; sono quei fenomeni nuovamente scoperti nel romanticismo, del sogno, della fantasia, dell'illusione, dell'eccitamento orgiastico, dell'estasi; sono le esperienze estetiche, centrate nel corpo, di una soggettività decentrata, dove Schiller ed Hegel vogliono veder realizzata l'idea morale dell'autolegislazione nella società esteticamente riconciliata o nella totalità del contesto di vita etico, Bohme e Bohme riescono a riconoscere nell'autonomia morale solo ancora l'opera del potere disciplinare: << Se si dovesse render chiaro l'interno procedimento giudiziario, che viene condotto per mezzo di massime in nome· della legge sul buon costume, per il tramite di modelli sociali, allora si dovrebbe ritornare all'esame di coscienza protestante, che ha anteposto il modello dell'inquisizione delle streghe nell'intimo degli uomini, o meglio ancora andare avanti: nelle sale d'interrogatorio freddamente igieniche e nei silenziosi, eleganti arsenali di computer della polizia scientificizzata, il cui ideale è quello dell'imperativo categorico - la comprensione priva di lacune ed il controllo di tutti i particolari e contrapposti fin dentro all'intimo dell'uomo » (H. Bohme, G. Bohme, Das Andere der Vernun/t, cit., p. 349). che fungono come rappresentanti dell'Altro dalla ragione. Senza dubbio il protoromanticismo voleva collocare l'arte ancora in forma di una nuova mitologia come istituzione pubblica nel mezzo della vita sociale, voleva elevare l'eccitazione da essa emanata ad equivalente della potenza unificante della religione. Soltanto Nietzsche ha trasposto questo potenziale di eccitazione nell'al di là della società moderna, della storia in genere. L'origine moderna delle esperienze estetiche avanguardisticamente esasperate viene celato. Il potenziale d'eccitazione stilizzato ad altro dalla ragione diviene esotericamente e pseudonimicamente - si presenta sotto altro nome - l'Essere, l'Eterogeneo, il Potere. La natura cosmica della metafisica e il Dio dei filosofi si confondono nella reminiscenza scongiurante, nel ricordo toccante del soggetto metafisicamente e religiosamente isolato. L'ordine dal quale esso si è emancipato, cioè la natura interna ed esterna nella sua figura non-estraniata, si presentano ancora soltanto al passato, come origine arcaica della metafisica in Heidegger, come punto di rovesciamento nell'archeologia delle scienze umane in Foucault - o anche alquanto più moderatamente così: «Separata dal corpo vivente, dalle cui potenze libidinali si sarebbero potute trarre immagini della felicità; separata da una natura materna, che conteneva l'imago arcaica di totalità simbiotica e di custodia nutritiva; separata dal femminile, l'essere commistò col quale spettava alle immagini originarie della felicità - la filosofia della ragione privata di immagini produsse soltanto la grandiosa coscienza di una superiorità di principio dell'intelligibile sulla natura, sulla bassezza del corpo e della donna [ ... ]. La filosofia attribuiva alla ragione una onnipotenza, infinità e perfezione che sorgerà in futuro, di fronte alla quale il perduto rapporto di filiazione con la natura non appariva» 15• Comunque questi ricordi originari del soggetto moderno servono quale punto di collegamento per la risposta a quella domanda, alla quale i più coerenti fra i seguaci di Nietzsche non vollero sottrarsi. Fin tanto che si parla narrativamente dell'Altro dalla ragione, comunque lo si chiami, fin tanto che questo eterogeneo rispetto al pensiero discorsivo si presenta senza altre misure come nome in esposizioni di storia della filosofia e della scienza, l'aria innocente non può compensare l'offerta inferiore del livello inaugurato da Kant della critica della ragione. In Heidegger e in Foucault la natura soggettiva è scomparsa come luogotenente di quell'Altro, perché essa non può più essere dichiarata l'Altro dalla ragione, quando come inconscio individuale o collettivo si sottomette in genere ad un qualche discorso scientifico nei concetti di Freud o di C. G. Jung, di Lacan o di Lévi-Strauss. Heidegger e Foucault vogliono mettere in moto, nella forma della rimemorazione o della genealogia, un discorso particolare, il quale pretende di svolgersi al di fuori dell'orizzonte della ragione, senza però essere del tutto irragionevole. Senza dubbio, con ciò il paradosso non fa che spostarsi. La ragione deve farsi criticare nelle sue figure storiche dalla prospettiva dell'Altro da essa escluso; allora è necessario un ultimo atto dell'autoriflessione che sopravanza se stesso, e precisamente un atto della ragione, nel quale il posto del genitivus subjectivus dovrebbe essere occupato dall'Altro dalla ragione. La soggettività come l'autoriferimento del soggetto conoscente e agente si presenta nella relazione binaria dell'autoriflessione. La figura viene mantenuta, eppure la soggettività deve potersi presentare ancora soltanto nel posto dell'oggetto. Questo paradosso Heidegger e Foucault lo trattano in modo strutturalmente analogo, in quanto producono ciò che è eterogeneo alla ragione per la via di un auto-esilio della ragione, di una cacciata della ragione dal suo proprio territorio. Questa operazione si intende come rovesciamento smascherante di quell'autodivinizzazione, che la soggettività al contempo pratica e nasconde a se stessa. Nel frattempo essa si ascrive attributi, che mutua dai frantumati concetti religioso-metafisici dell'ordine. Per contro il ricercato Altro, che è eterogeneo alla ragione eppure le resta riferito come ciò che le è eterogeneo, risulta da una finitizzazione radicale di quell'assoluto, al quale la soggettività si era falsamente sostituita. Come dimensione della finitizzazione Heidegger, come si è mostrato, sceglie il tempo, e concepisce l'Altro dalla ragione come potere originario anonimo, temporalmente fluidificato; Foucault sceglie la dimensione della centratura spaziale nell'esperienza del proprio corpo e concepisce l'Altro dalla ragione come fonte anonima del lascito di interazioni legate al corpo. Abbiamo visto che questo trattamento del paradosso non ne significa affatto la soluzione; il paradosso si ritrae nello status speciale dei discorsi straordinari. Come il rimemorare appartiene all'essere mistificato, così la genealogia appartiene al potere. Il rimemorare deve aprire un accesso privilegiato alla verità metafisicamente seppellita, la genealogia subentrare al posto delle scienze umane, come sembra, rovinate. Mentre Heidegger serba il silenzio sul genere del suo privilegio, di modo che non si sa bene secondo che cosa si possa giudicare il genere della sua tarda filosofia in generale, Foucault ha praticato fino alla fine 310 www.scribd.com/Baruhk i suoi lavori senza presunzioni, nella consapevolezza di non poter evitare le aporie metodologiche. III La metafora spaziale della ragione includente ed escludente rivela che la supposta critica radicale della ragione rimane ancora impigliata nei presupposti della filosofia del soggetto, dai quali però essa voleva liberarsi. Soltanto una ragione alla quale noi attribuiamo potere risolutorio potrebbe includere o escludere. Perciò il dentro e il fuori si collegano con il dominio e la soggezione - e il superamento della ragione tirannica con lo spalancamento dei portoni carcerari e con il rilascio protettivo in una indeterminata libertà. In tal modo l'Altro dalla ragione rimane l'immagine speculare della ragione tirannica. Dedizione e lasciar essere restano incatenati alla volontà di disposizione tanto quanto il ribellarsi del contropotere alla vessazione del potere. Dai concetti della ragione soggettocentrica e della sua topografia impressionantemente illustrata non potrà liberarsi proprio colui che col paradigma della filosofia della coscienza vorrebbe lasciare dietro di sé tutti i paradigmi in genere ed uscire nella radura del post-moderno. A partire dal protoromanticismo per l'oltrepassamento esaltante del soggetto si ricorre sempre di nuovo a esperienze-limite mistiche ed estetiche. Il mistico è abbagliato dalla luce dell'Assoluto, e chiude gli occhi; l'estasiato esteticamente si aliena nell'elemento inebriante e vertiginoso dello shock. Qui come là la fonte dello sconvolgimento si sottrae a qualsiasi determinazione. Nell'indeterminato si delinea ancora soltanto il profilo del paradigma combattuto - il contorno del decostruito. In questa costellazione, che perdura da Nietzsche fino ad Heidegger e Foucault, sorge una disposizione al risveglio priva d'oggetto; nella sua scia si formano subculture, che di fronte a verità future indeterminatamente avvertite al contempo placano e tengono desta la loro eccitazione con azioni di culto prive di oggetto cultuale. Il gioco buffonesco con l'estasi di umore religiosoestetico trova spettatori soprattutto nella cerchia di intellettuali, che sono disposti ad offrire il sacrificium intellectus sull'altare dei loro bisogni di orientamento. Soltanto, anche questa volta un paradigma perde la sua forza solo quando è negato da un altro paradigma in modo determinato, cioè viene svalutato in maniera assennata; in ogni caso esso resiste alla semplice evocazione della dissoluzione del soggetto. Il lavoro, per quanto appassionato, della decostruzione ha conseguenze dichiarabili solamente quando il paradigma dell'autocoscienza, dell'autoriferimento di un soggetto solitario conoscente ed agente, viene sostituito da un altro - dal paradigma dell'intesa, cioè della relazione intersoggettiva di individui socializzati comunicativamente e reciprocamente riconoscentisi. Soltanto allora la critica al pensiero disponente della ragione soggettocentrica si presenta in forma determinata - cioè come una critica al ' logocentrismo ' occidentale, che non diagnostica un troppo, bensì un troppo poco di ragione. Invece di surclassare la modernità, essa riprende il contro-discorso immanente alla modernità e lo trae fuori dalla contrapposizione frontale senza vie d'uscita fra Hegel e Nietzsche. Questa critica rinuncia alla esuberante originalità di un ritorno agli inizi arcaici; essa scatena la forza sovversiva del pensiero moderno stesso contro il paradigma della filosofia della coscienza applicato da Descartes fino a Kant. La critica che segue Nietzsche alla caratterizzazione lagocentrica occidentale procede distruttivamente. Essa mostra che il soggetto legato al corpo, parlante e agente non è padrone in casa propria; da ciò essa trae certamente la conclusione che il soggetto che pone se stesso nel conoscere in verità dipende da un accadere antecedente, anonimo e sovrasoggettivo - sia poi dalla ventura dell'essere, dal caso della formazione di strutture oppure dal potere produttivo di una formazione discorsiva. Il logos del soggetto autocratico si presenta così come la disavventura di una errata specializzazione tanto ricca di successo quanto fuorviante. La speranza che tali analisi postnietzscheane risvegliano ha sempre la stessa qualità di indeterminatezza impaziente. Una volta che sarà smantellata la fortezza della ragione soggettocentrica, crollerà anche il logos, che tanto a lungo ha tenuto insieme l'interiorità protetta dal potere, vuota all'interno, aggressiva all'esterno. Esso si dovrà allora arrendere al suo Altro, quale che esso sia. Un'altra critica, meno drammatica, ma controllabile passo per passo, alla caratterizzazione logocentrica occidentale si applica alle astrazioni dello stesso logos libero dal linguaggio, universalistico e senza corpo. Essa intende l'intesa intersoggettiva come il telos inscritto nella comunicazione del linguaggio corrente, e il logocentrismo acutizzato nel senso della filosofia della coscienza del pensiero occidentale come riduzione e distorsione sistematica di un potenziale già sempre efficace ma selettivamente esaurito, nella prassi comunicativa quotidiana. Fin tanto che l'autocomprensione occidentale vede l'uomo nel suo rapporto con il mondo contraddistinto dal monopolio di incontrare l'essente, di conoscere oggetti e trattarli, di fare enunciati veri e di realizzare intenzioni, la ragione rimane limitata antologicamente, gnoseologicamente o linguistico-analiticamente ad una sola delle sue dimensioni. Il rapporto dell'uomo col mondo vi viene ridotto cognitivisticamente, e cioè antologicamente, al mondo dell'essente in complesso (come la totalità degli oggetti rappresentabili e dei dati di fatto esistenti); gnoseologicamente alla facoltà di conoscere o di produrre in modo conforme allo scopo dati di fatto esistenti; e semanticamente al discorso che constata fatti, in cui vengono impiegate proposizioni assertorie - e non è ammessa nessuna pretesa di validità oltre quella della verità proposizionale disponibile al foro interno. Nella filosofia del linguaggio - da Platone fino a Popper - questo logocentrismo si è ristretto all'affermazione che soltanto la funzione linguistica dell'esposizione di stati di cose è un monopolio dell'uomo. Mentre gli uomini condividono la cosiddetta funzione appellativa ed espressiva (Btihler) con gli animali, soltanto la funzione rappresentativa deve essere costitutiva per la ragione Per contro già le evidenze della più recente etologia, in particolare gli esperimenti con l'acquisizione linguistica artificialmente indotta di scimpanzé, insegnano che non di per sé l'impiego di proposizioni, bensì soltanto l'uso comunicativo di un linguaggio proposizionalmente articolato è peculiare alla nostra forma di vita socioculturale e costituisce il livello della riproduzione genuinamente sociale della vita. Dal punto di vista della filosofia del linguaggio, l'eguale originarietà ed equivalenza delle tre funzioni linguistiche fondamentali la si avverte non appena noi abbandoniamo il livello analitico del giudizio o della proposizione ed ampliamo l'analisi ad azioni linguistiche, appunto all'impiego comunicativo di proposizioni. Azioni linguistiche elementari esibiscono una struttura, nella quale sono intrecciate fra loro tre componenti: la parte proposizionale per l'esposizione (o la menzione) di stati di cose, la parte illocutiva per l'inserimento di relazioni interpersonali, ed infine le componenti linguistiche che esprimono l'intenzione dei parlanti. La chiarificazione in termini di teoria degli atti linguistici delle complesse funzioni linguistiche dell'esposizione, della istituzione di relazioni interpersonali e dell'espressione di esperienze vissute in proprio di volta in volta ha ampie conseguenze: a) per la teoria del significato, b) per i presupposti ontologici della teoria della comunicazione e c) per lo stesso concetto della razionalità. Voglio accennare a tali conseguenze solamente nella misura in cui esse d) sono direttamente rilevanti per una nuova direzione della critica della ragione strumentale. a) La semantica della verità, quale è stata svolta da Frege fino a Dummet e Davidson, parte - come la teoria husserliana del significato - dall'assunto logocentrico, che il riferimento alla verità della proposizione assertoria (e il riferimento indiretto alla verità della proposizione intenzionale che rinvia alla realizzazione di intenzioni) offre il punto di attacco adeguato per l'esplicazione delle operazioni linguistiche di intesa in genere. Così questa teoria perviene al principio, che noi comprendiamo una proposizione quando conosciamo le condizioni in base alle quali la proposizione è vera. (Per la comprensione di proposizioni intenzionali ed imperative essa richiede in corrispondenza la conoscenza delle 'condizioni di successo') . La teoria del significato ampliata pragmatisticamente supera questa fissazione alla funzione del linguaggio raffigurante i fatti. Come la semantica della verità essa afferma un rapporto interno di senso e validità, ma non riduce quest'ultima alla validità della verità. In corrispondenza alle tre funzioni fondamentali del linguaggio infatti ogni azione linguistica elementare può in complesso essere contestata sotto tre diversi aspetti di validità. L'uditore può negare in toto l'asserzione di un parlante, in quanto contesta o la verità dell'enunciato in essa affermato (o le presupposizioni di esistenza del suo contenuto enunciativo), oppure la giustezza dell'atto linguistico riguardo al contesto normativa dell'asserzione (o la legittimità del contesto presupposto stesso), oppure ancora la veridicità dell'intenzione esternata del parlante (cioè la conformità dell'inteso con il detto). Il rapporto interno fra senso e validità vale perciò per l'intero spettro dei significati linguistici - e non soltanto per il significato di espressioni, che si possono integrare in proposizioni assertorie. Non soltanto per atti linguistici constatativi, bensì per qualsiasi atto linguistico si deve dire che noi ne comprendiamo il significato, quando conosciamo le condizioni in base alle quali le possiamo accettare come valide. b) Ma se non soltanto gli atti linguistici constatativi, bensl anche quelli regolativi ed espressivi sono collegati con pretese di validità e possono essere accettati come validi oppure respinti come non validi, allora la concettualità antologica della filosofia della coscienza (che con l'eccezione di Austin è rimasta determinante anche per la filosofia analitica) si rivela troppo ristretta. Il ' mondo ' al quale il soggetto poteva riferirsi con le sue rappresentazioni o proposizioni veniva fino allora concepito come la totalità di oggetti o di stati di cose esistenti. Il mondo oggettivo è considerato come il correlato di tutte le proposizioni assertorie vere. Ma ora se si introducono come pretese di validità analoghe alla verità la giustezza normativa e la veracità soggettiva, si devono postulare come relazioni interpersonali legittimamente regolate e come attribuibili esperienze vissute soggettive ' mondi ' analoghi a quello dei fatti - un ' mondo ' non soltanto per l'' oggettivo ', che ci viene incontro nell'atteggiamento di una terza persona, bensì anche uno per il 'normativa', al quale ci sentiamo obbligati nell'atteggiamento di destinatari, nonché uno per il ' soggettivo ', che noi scopriamo od occultiamo ad un pubblico nell'atteggiamento della prima persona. Con ogni atto linguistico il parlante si riferisce al contempo a qualcosa nel mondo oggettivo, in un comune mondo sociale e nel suo mondo soggettivo. La eredità logocentrica si fa tuttavia notare ancora nelle difficoltà terminologiche, per ampliare in tal mondo il concetto antologico del mondo. Di un ampliamento corrispondente abbisogna la concezione fenomenologica, elaborata specialmente da Heidegger, dei rapporti di rinvio del mondo della vita, che alle spalle dei partecipanti all'interazione costituiscono il contesto indiscutibile del processo di intesa. Gli interessati attingono da questo mondo della vita non più soltanto modelli interpretativi consentiti (quel sapere di sfondo, del quale si nutrono i contenuti proposizionali), bensì anche modelli di relazione normativamente attendibili (le solidarietà tacitamente presupposte, su cui si fondano gli atti illocutivi) e le competenze acquisite nel processo di socializzazione (il sottofondo delle intenzioni del parlante). c) Noi chiamiamo 'razionalità' anzitutto quella disposizione di soggetti capaci di parlare e di agire ad acquisire ed impiegare ·un sapere fallibile. Fin tanto che i concetti fondamentali della filosofia della coscienza costringono a concepire il sapere esclusivamente come sapere di qualche cosa nel mondo oggettivo, la razionalità si commisura al modo in cui il soggetto solitario si orienta verso i contenuti delle sue rappresentazioni e dei suoi enunciati. La ragione soggettocentrica trova le sue misure in base a criteri di verità e successo, che regolano le relazioni fra il soggetto conoscente e agente secondo fini e il mondo di possibili oggetti o stati di cose. Non appena invece noi concepiamo il sapere come mediato comunicativamente, la razionalità si commisura alla capacità di responsabili partecipanti all'interazione di orientarsi verso pretese di validità che sono fondate sul riconoscimento intersoggettivo. La ragione comunicativa trova le sue misure in base ai procedimenti argomentativi della soddisfazione diretta o indiretta di pretese alla verità proposizionale, alla giustezza normativa, alla veracità soggettiva ed a]la pertinenza estetica .Ciò che si può dimostrare in base all'interdipendenza delle differenti forme dell'argomentazione, cioè con mezzi di una logica pragmatica dell'argomentazione, è dunque un concetto procedurale della razionalità, che per via dell'inserimento del pratico-morale e dell'estetico-espressivo è più ricco che la razionalità finalistica modellata sul cognitivo-strumentale. Questo concetto è l'esplicato del potenziale razionale ancorato nella base di validità del discorso. Questa razionalità comunicativa rammenta più antiche raffigurazioni del logos, in quanto porta con sé le connotazioni della forza, che unifica e produce consenso liberamente, di un discorso nel quale i partecipanti superano le loro concezioni dapprima soggettivamente prevenute in favore di un accordo razionalmente motivato. La ragione comunicativa si esprime in una concezione decentrata del mondo. d) Da questa prospettiva tanto la messa a disposizione cognitivo-strumentale di una natura (e società) oggettivata, quanto l'autonomia gonfiata narcisisticamente (nel senso dell'autoaffermazione razionale in vista del fine) sono momenti derivati, che si sono autonomizzati rispetto alle strutture comunicative del mondo della vita, cioè dell'intersoggettività di rapporti di intesa e rapporti di reciproco riconoscimento. La ragione soggettocentrica è prodotto di una scissione e usurpazione, e precisamente di un processo sociale nel cui corso un momento subordinato assume il posto del tutto, senza possedere la forza per assimilarsi la struttura del tutto. Horkheimer e Adorno hanno descritto il processo della soggettività che pretende troppo da se stessa e reificante analogamente a Foucault come un processo cosmicostorico. Ma entrambe le parti disconoscono la più profonda ironia di questo processo, che consiste in ciò, che il potenziale comunicativo della ragione doveva prima essere generato nelle figure dei moderni mondi della vita, affinché gli imperativi scatenati dei sistemi parziali economico ed amministrativo si ripercuotessero sulla vulnerabile prassi quotidiana, e in ciò potessero agevolare il cognitivo-strumentale a raggiungere il dominio sugli oppressi momenti della ragione pratica. Il potenziale comunicativo della ragione nel decorso della modernizzazione capitalistica viene al contempo dispiegato e deformato. La paradossale contemporaneità e interdipendenza dei due processi la si può cogliere soltanto quando è superata la falsa alternativa, che Max Weber enuncia con il contrasto fra razionalità sostanziale e formale. Alla sua base sta l'assunto che il disincantamento delle immagini religioso-metafisiche del mondo toglie alla razionalità, insieme con i contenuti tradizionali, anche tutte le connotazioni di contenuto, e toglie quindi anche ogni forza per poter esercitare al di là dell'organizzazione razionale dei mezzi in vista del fine, anche un influsso strutturante sul mondo della vita. Per contro io vorrei insistere che la ragione comunicativa - nonostante il suo carattere puramente procedurale, sgravato di tutte le ipoteche religiose e metafisiche - è direttamente intrecciata nel processo di vita sociale in quanto gli atti di intesa assumono il ruolo di un meccanismo di coordinamento dell'azione. L'intreccio delle azioni comunicative si nutre di risorse del mondo della vita e al contempo costituisce il medium per il cui tramite si riproducono le concrete forme di vita. Perciò la teoria dell'agire comunicativo può ricostruire il co11cetto hegeliano del contesto di vita etico (indipendentemente da premesse della filosofia della coscienza. Essa disincanta la causalità recondita di un destino che si distingue dalla ventura dell'essere per via della sua inflessibile immanenza. La dinamica pseudonaturale di contesti di vita vulnerati mantiene, diversamente che l'' immemorabile' dell'accadere dell'essere o del potere, qualcosa del carattere di una ventura di cui si ha colpa - anche se si può parlare di ' colpa ' soltanto in un senso intersoggettivo, cioè nel senso dell'involontario prodotto di un intreccio, che gli agenti comunicativamente, senza badare alla loro responsabilità individuale, devono attribuire ad una responsabilità comunitaria. Non è un caso che i suicidi destano nel prossimo una sorta di scuotimento, che per momenti fa presentire anche ai più induriti qualcosa della inevitabile comunanza di un tale destino.

IV

Nella teoria dell'agire comunicativo quel processo circolare che intreccia fra di loro mondo della vita e prassi quotidiana comunicativa assume il luogo della mediazione, che Marx e il marxismo occidentale avevano riservato alla prassi sociale. In questa prassi sociale la ragione storicamente situata, corporeamente incarnata, messa di fronte alla natura, doveva mediarsi col suo Altro. Se ora l'agire comunicativo deve assumersi queste stesse funzioni di mediazione, la teoria dell'agire comunicativo si attrae il sospetto di rappresentare allora soltanto un'altra variante della filosofia della prassi. Entrambe devono in effetti risolvere lo stesso compito: concepire la prassi razionale come una ragione concretizzata nella storia, nella società, nel corpo e nel linguaggio. Abbiamo seguito come la filosofia della prassi ha sostituito l'autocoscienza con il lavoro, e si è quindi intricata nelle catene del paradigma della produzione. La filosofia della prassi rinnovata nella cerchia della fenomenologia e dell'antropologia, cui stanno a disposizione i mezzi dell'analisi husserliana del mondo della vita, ha imparato dalla critica al produttivismo marxiano. Essa relativizza il valore posizionale del lavoro e contribuisce ai tentativi aporetici di sistemare l'esteriorizzazione dello spirito soggettivo, la temporalizzazione, socializzazione e incarnazione di una ragione situata in altre relazioni soggetto-oggetto. Servendosi dei mezzi concettuali fenomenologico-antropologici, la filosofia della prassi rinuncia all'originalità proprio là dove essa non può permetterselo: nella determinazione della prassi come di un evento mediatore strutturato razionalmente. Essa infatti si sottomette di nuovo ai concetti fondamentali dicotomizzanti della filosofia del soggetto: la storia viene progettata e fatta da soggetti, che per parte loro si trovano nel processo storico come gettati e fatti (Sartre); la società appare come una rete oggettiva di relazioni, che o viene calcata in testa come ordine normativo al soggetto trascendentalmente precompreso (A. Schiitz) oppure viene prodotta da questi stessi soggetti come ordinamenti strumentali nella lotta di reciproche aggettivazioni (Kojève); il soggetto si trova o centricamente nel suo corpo vivente (Merleau-Ponty) oppure si rapporta ad esso quale corpo eccentricamente come ad un oggetto (Plessner). Il pensiero legato alla filosofia del soggetto non può superare queste dicotomie, ma oscilla disperatamente, come acutamente ha diagnosticato Foucault, da un po!o all'altro. Nemmeno la svolta linguistica della filosofia della prassi porta ad un cambiamento di paradigmi. I soggetti parlanti sono o signori o pastori del loro sistema linguistico. O essi si servono del linguaggio come creatore di senso, per dischiudersi innovativamente il loro mondo, oppure si muovono sempre già entro un orizzonte che si trasforma dietro le spalle del dischiudimento del mondo ad essi procurato dal linguaggio stesso - il linguaggio come medium di una prassi creativa (Castoriadis) oppure come evento differenziale (Heidegger, Derrida). Con la sua teoria dell'istituzione immaginaria Castoriadis, grazie all'impostazione di filosofia del linguaggio, può proseguire audacemente la filosofia della prassi. Per restituire alla concezione della prassi sociale di nuove forza esplosiva rivoluzionaria ed un contenuto normativa, egli non concepisce più l'agire in modo espressivistico, bensì in modo poetico-demiurgico - come la creazione priva d'origini di figure assolutamente nuove ed uniche nel loro genere, dove ciascuna di esse apre un inconfrontabile orizzonte di senso. Il garante del contenuto razionale della modernità - di autocoscienza, autentica autorealizzazione e autodeterminazione in solidarietà - viene raffigurato come una forza immaginaria creatrice del linguaggio. Questa si avvicina senza dubbio pericolosamente all'vssere che opera senza fondamento. Alla fine tra l'« inserimen:;o » volontaristico e il « destino » (Schickung) fatalistico sussiste ancora soltanto una differenza retorica. Secondo Castoriadis la società, al pari della soggettività trascendentale, si scinde nel producente e nel prodotto, nell'istituente e nell'istituito, dove la corrente dell'immaginario fondatore di senso si riversa nelle mutevoli immagini linguistiche del mondo. Questa creazione antologica di totalità di senso assolutamente nuove, sempre di nuovo diverse e uniche nel loro genere avviene come una ventura dell'essere; non si può scorgere come questa demiurgica messa in opera delle verità storiche possa venir trasposta nel progetto rivoluzionario della prassi di individui consapevolmente agenti, autonomi, autorealizzantisi. Autonomia ed eteronomia devono in definitiva commisurarsi all'autenticità dell'autotrasparenza di una società, che non nasconde la sua origine immaginaria sotto proiezioni extrasociali, e si sa esplicitamente come società auto-istituentesi. Soltanto - chi è il soggetto di questo sapere? Per il rivoluzionamento della società reificata Castoriadis non conosce altro fondamento che la decisione esistenzialistica - « perché noi lo vogliamo »; dove egli a sua volta deve lasciarsi chiedere, chi può essere questo ' noi ' della volontà radicale, se poi gli individui· socializzati sono semplicemente ' inseriti ' dall'immaginario sociale. Castoriadis finisce come Simmel incomincia: con la filosofia della vita . Questa conseguenza deriva dalla concezione del linguaggio, che Castoriadis mutua tanto dall'ermeneutica quanto dallo strutturalismo. Come ciascuno a suo modo Heidegger, Derrida e Foucault, anche Castoriadis parte dal fatto che fra il linguaggio e le cose di cui si parla, fra la comprensione costituente del mondo e l'intramondanità costituita sussiste una differenza antologica. Questa differenza asserisce che il linguaggio dischiude l'orizzonte di senso, entro il quale i soggetti conoscenti e agenti interpretano stati di cose, cioè incontrano uomini e cose e fanno esperienze in rapporto con essi. La funzione dischiudente il mondo del linguaggio viene pensata in analogia con le operazioni produttive della coscienza trascendentale, tuttavia sottraendo il suo carattere puramente formale e sovratemporale. L'immagine linguistica del mondo è un apriori concreto e storico; essa fissa prospettive interpretative di contenuto e variabili, dietro le quali non si può andare. La comprensione costitutiva del mondo si trasforma in particolare indipendentemente da ciò che i soggetti esperimentano nel mondo sulle condizioni interpretate alla luce di questa precomprensione, ciò che possono apprendere dal loro rapporto pratico con l'intramondanità. Non importa se questa mutazione metastorica delle immagini linguistiche del mondo è pensata come essere, ' differenza ', potere o immaginazione, e dotata di connotazioni della mistica esperienza della salvezza, della paura estetica, della pena creaturale o dell'ebbrezza creativa; comune a tutte queste concezioni è il peculiare sganciamento della produttività formatrice di orizzonti del linguaggio dalle conseguenze di una prassi intramondana, che è interamente pregiudicata dal sistema linguistico. Viene esclusa ogni interazione fra il linguaggio dischiudente il mondo e i processi di apprendimento nel mondo. Sotto questo rispetto la filosofia della prassi si era differenziata nettamente da tutte le varietà dello storicismo linguistico. Essa comprende appunto la produzione sociale come processo di autoproduzione del genere e la trasformazione della natura esterna fornita dal lavoro come spinta alla autotrasforrr,.azione apprendente del}a propria natura. Il mondo delle idee, alla cui luce i produttori socializzati interpretano di volta in volta la natura storicamente formata, trovata dinanzi a sé, si modifica a sua volta in dipendenza dai processi di apprendimento connessi all'attività trasformatrice. Questi effetti formatori del mondo la prassi intramondana non li deve affatto ad una dipendenza meccanica della sovrastruttura dalla base, bensì a due semplici fatti: il mondo delle idee rende possibili determinate interpretazioni di una natura quindi cooperativamente elaborata; ma viene a sua volta affetta dai processi di apprendimento, che il lavoro sociale mette in moto. Contro lo storicismo linguistico, che ipostatizza la forza dischiudente il mondo del linguaggio, il materialismo storico, come più tardi anche il pragmatismo e lo strutturalismo genetico, conta su un rapporto dialettico fra strutture delle immagini del mondo, che rendono possibile la prassi intramondana tramite un'antecedente comprensione del senso, da un lato, e dall'altro processi di apprendimento, che si depositano nel mutamento di strutture delle immagini del mondo. Questa azione reciproca risale ad un rapporto interno fra senso e validità, che senza dubbio non abolisce la differenza fra di essi. Il senso non deve distruggere la validità. Heidegger ha sbrigativamente identificato il dischiudimento di orizzonti di senso con la verità di asserzioni dotate di senso; ma sono soltanto le condizioni per la validità delle asserzioni, che si modificano con l'orizzonte di significato - la modificata comprensione del senso deve comprovarsi ne1l'esperienza e nella pratica con ciò che può incontrare entro il suo orizzonte. D'altronde la filosofia della prassi non può utilizzare la superiorità che sotto questo rispetto essa possiede, giacché, come si è visto, col paradigma della produzione esclude dallo spettro della validità della ragione tutte le dimensioni, oltre a quelle della validità di verità e dell'efficienza. Perciò quello che viene appreso nella prassi intramondana può accumularsi soltanto nel dispiegamento delle forze produttive. Con questa strategia concettuale produttivistica non si può più ottenere il contenuto normativa della modernità, bensì in ogni caso valersene senza dimostrarlo, per isolare la razionalità volta al fine, coagulata in totalità nell'esercizio di una dialettica negativa accusatrice. Questa incresciosa conseguenza può anche aver indotto Castoriadis a affidare il contenuto razionale del socialismo, cioè di una forma di vita che deve rendere possibile l'autonomia e l'autorealizzazione nella solidarietà, ad un demiurgo creatore di senso, che passa sopra alla differenza fra senso e validità, e non dipende più dalla verifica profana delle sue creazioni. Una prospettiva del tutto diversa si ha quando noi trasponiamo il concetto della prassi dal lavoro all'agire comunicativo. Allora noi riconosciamo interdipendenze fra sistemi linguistici che dischiudono il mondo e processi intramondani di apprendimento in tutta l'ampiezza dello spettro di validità; i processi di apprendimento non vengono più canalizzati soltanto da processi del lavoro sociale, e in definitiva soltanto dalla pratica cognitivostrumentale con una natura oggettivata. Non appena noi lasciamo cadere il paradigma della produzione, possiamo infatti affermare un rapporto interno fra senso e validità per l'intera quantità della riserva di significati - non più soltanto per il segmento di significati di espressioni linguistiche che entrano nelle proposizioni assertorie ed intenzionali. Nell'agire comunicativo, che richiede prese di posizione sì/no verso pretese di giustezza e di veracità, non meno che reazioni a pretese di verità e di efficienza, il sapere di fondo del mondo della vita è esposto su tutta la linea ad una prova di durata; pertanto l'apriori concreto di sistemi linguistici che dischiudono il mondo (fin dentro presupposti ontologici ampiamente ramificati) è assoggettato ad una revisione indiretta alla luce della pratica con l'intramondano. Questa concezione non significa che il rapporto interno fra senso e validità debba essere risolto solamente dall'altra parte. La potenza creativa di senso, che oggi si è ampiamente ritirata negli ambiti estetici, conserva la contingenza di forze veramente innovatrici. v Più seria è la considerazione se con il concetto dell'agire comunicativo e della forza trascendente di pretese universalistiche di validità non venga ristabilito un idealismo, che è inconciliabile con le vedute naturalistiche del materialismo storico. Un mondo della vita, che deve riprodursi soltanto tramite il medium dell'agire orientato verso l'intesa, non è tagliato fuori dai suoi processi materiali di vita? Naturalmente un mondo della vita si riproduce materialmente tramite i risultati e le conseguenze delle azioni rivolte allo scopo, con le quali i suoi membri intervengono nel mondo. Ma queste azioni strumentali sono intrecciate con quelle comunicative, in quanto rappresentano l'esecuzione di piani, che sono connessi con i piani di altri partecipanti all'interazione su comuni definizioni di situazioni e processi di intesa. Per questa via. anche le soluzioni di problemi acquisite nella sfera del lavoro sociale vengono collegate al medium dell'agire orientato verso l'intesa. Anche la teoria dell'agire comunicativo conta dunque sul fatto che la riproduzione simbolica del mondo della vita è accoppiata internamente con la sua riproduzione materiale. Non altrettanto semplice è replicare al sospetto che con la concezione di un agire orientato verso pretese di validità si insinui di nuovo l'idealismo della ragione pura, non-situata, e si rianimino in altra forma le dicotomie fra l'ambito del trascendentale e quello dell'empirico. Già Hamann ha elevato contro Kant l'accusa del 'purismo della ragione'. Non vi è nessuna ragione pura, che soltanto in seguito indossa abiti linguistici. Essa è fin dall'origine ragione incarnata in contesti dell'agire comunicativo e in strutture del mondo della vita .• Nella misura in cui i piani e le azioni di differenti attori si intrecciano tramite l'uso del linguaggio orientato verso l'azione nel tempo storico e tramite lo spazio sociale, le prese di posizione sì/no verso pretese di validità criticabili, per quanto rimangano implicite, assumono una funzione-chiave per la prassi quotidiana. L'accordo comunicativamente raggiunto, che si commisura al riconoscimento intersoggettivo di pretese di validità, rende possibile l'intrecciarsi di interazioni sociali e contesti del mondo della vil'a. Senza dubbio le pretese di validità hanno un duplice volto~ quali pretese esse trascendono ogni contesto locale; al contempo esse devono venir elevate qui ed ora nonché riconosciute di fatto, se devono sorreggere l'accordo operante la coordinazione di partecipanti all'interazione. Il momento trascendente di validità universale fa saltare ogni provincialismo; il momento della obbligatorietà qui ed ora di pretese di validità accettate ne fa il portatore di una prassi quotidiana legata al contesto. In quanto gli agenti comunicativamente con i loro atti linguistici elevano reciprocamente pretese di validità, essi si fondano di volta in volta su un potenziale di ragioni confutabili. Con ciò un momento di incondizionatezza è inserito nei processi fattuali di intesa - la validità pretesa si distingue dal valore sociale di una prassi di fatto messa in gioco e le serve tuttavia come base del consenso effettivo. La validità pretesa per proposizioni e norme trascende spazi e tempi, ' elimina ' lo spazio e il tempo, ma la pretesa viene elevata di volta in volta qui ed ora, in determinati contesti, e accettata o respinta con fattuali conseguenze dell'azione. K. O. Apel parla plasticamente dell'intreccio della comunità di comunicazione reale con quella ideale.• La prassi comunicativa quotidiana è per così dire riflessa in se stessa. Senza dubbio la ' riflessione ' non è più una faccenda del soggetto conoscente, che si riferisce a se stesso oggettivando. Al posto di questa riflessione prelinguistica-isolata subentra la stratificazione di discorso e azione inserita nell'agire comunicativo. Infatti le pretese di validità elevate di fatto rinviano direttamente o indirettamente ad argomentazioni nelle quali esse possano essere trattate e, se del caso, soddisfatte. Questo conflitto argomentativo su pretese ipotetiche di validità si può descrivere come forma di riflessione dell'agire comunicativo - un'autoreferenzialità che può far senza la coazione all'aggettivazione inclusa nei concetti fondamentali della filosofia del soggetto. Sul piano riflessivo infatti di fronte a proponenti e opponenti si riproduce quella forma fondamentale della relazione intersoggettiva, che media l'autorelazione del parlante già sempre mediante la relazione performativa ad un destinatario. Il teso intreccio fra ideale e reale si mostra chiaramente anche e soprattutto nel discorso stesso. Entrando in un'argomentazione i partecipanti non possono fare a meno di supporre il soddisfacente adempimento di condizioni di una situazione linguistica ideale. Eppure essi sanno che il discorso non è mai definitivamente ' purificato ' dai motivi dissolventi e da coazioni dell'azione. Quanto poco possiamo farcela senza la supposizione di un discorso purificato, altrettanto dobbiamo però accontentarci con un discorso ' non purificato '. Alla fine della quinta lezione ho accennato che il nesso interno fra contesti della fondazione e contesti della scoperta, fra validità e genesi non si lacera mai del tutto. Il compito della fondazione, cioè la critica delle pretese di validità condotta dalla prospettiva del partecipante, non si può in ultima istanza separare dalla considerazione genetica, che in una critica dell'ideologia condotta dalla prospettiva della terza persona sfocia nella commistione di pretese di potere e di validità. La storia della filosofia da Platone e Democrito jn poi è dominata da due impulsi contrastanti. Gli uni enucleano senza riguardi il potere trascendente della ragione astraente e l'incondizionatezza emancipante dell'intelligibile, mentre gli altri cercano di smascherare materialisticamente l'immaginario purismo della ragione. Per contro il pensiero dialettico ha preso a servizio la forza sovversiva del materialismo, per sfuggire alla falsa alternativa. All'espulsione di tutto l'empirico dal regno delle idee, essa risponde non semplicemente con la beffarda riduzione dei contesti di validità alle potenze che trionfano dietro le loro spalle. La teoria dell'agire comunicativo vede piuttosto la dialettica di sapere e non sapere inserita nella dialettica dell'intesa che riesce e quella che fallisce. La ragione comunicativa si valorizza nella forza connettiva dell'intesa intersoggettiva e del riconoscimento reciproco: essa circoscrive al contempo l'universo di una forma di vita comune. All'interno di questo universo l'irrazionale non si lascia separare dal razionale allo stesso modo che, secondo Parmenide, il non sapere da quel sapere che domina come l'affermativo per eccellenza sul nulla. Seguendo Jakob Bohme e Isaak Luria, Schelling insiste a ragione che l'errore, il delitto e l'illusione non sono prive di ragione, bensì forme fenomeniche di ragione rovesciata. La lesione della pretesa alla verità, alla giustezza ed alla veracità coinvolge il tutto, attraverso il quale ricorre il vincolo della ragione. Non vi è nessuna via d'uscita e nessun al di fuori per i pochi, che sono nella verità e devono separarsi dai molti, che restano nell'oscurità dell'accecamento, come il giorno dalla notte. Una lesione delle strutture da tutti richieste della convivenza razionale colpisce tutti in eguale misura. Questo aveva inteso il giovane Hegel con la totalità etica, che viene distrutta dall'atto del criminale e può venir restaurata soltanto dalla comprensione dell'indivisibilità della sofferenza nell'estraneazione. La stessa idea motiva Klaus Henrich nel suo confronto fra Parmenide e Giona. Nell'idea del patto che Jahvé conclude con il popolo di Israele, vi è il germe della dialettica di tradimento e potenza vendicatrice: Mantenere il patto con Dio è il simbolo della fedeltà, infrangere questo patto è il modello del tradimento. Tener fede a Dio vuol dire tener fede allo stesso essere vivente-creatore, in sé e negli altri - e in tutti gli ambiti dell'essere. Negarlo in qualche ambito dell'essere vuol dire infrangere il patto con Dio e tradire il proprio fondamento [ ... ]. Perciò il tradimento fatto ad altri è al contempo autotradimento, ed ogni protesta contro il tradimento non è solamente protesta nel proprio nome, bensì al contempo in quello dell'altro [ ... ]. L'idea che potenzialmente ogni essente è ' alleato' nella lotta contro il tradimento, anche ciò che tradisce me e se stesso, è l'unico contrappeso alla rassegnazione storica, che già Parmenide formula, separando con un taglio netto i sapienti e la moltitudine ignorante. Il concetto a noi familiare dell'' illuminismo ' non è pensabile senza il concetto di una alleanza potenzialmente universale contro il tradimento . Soltanto Peirce e Mead hanno elevato a rango filosofico questo motivo religioso dell'alleanza nelle figure di una teoria consensuale della verità e di una teoria comunicativa della società.; La teoria dell'agire comunicativo si riallaccia a questa tradi· zione pragmatistica; anch'essa si fa guidare, come Hegel nel suo frammento giovanile sul delitto e la pena, da un'intuizione che con concetti dell'Antico Testamento si può così esprimere: nel· l'agitazione dei reali rapporti di vita cova un'ambivalenza, che ·dipende dalla dialettica di tradimento e potenza vendicatrice.• Di fatto noi non possiamo sempre (o anche soltanto spesso) soddisfare quegli inverosimili presupposti pragmatici, dai quali tuttavia noi dobbiamo partire nella prassi comunicativa quoti· diana - e precisamente nel senso di una necessità trascenden· tale. Perciò le forme socioculturali della vita sottostanno alle limitazioni strutturali di una ragione comunicativa al contempo smentita e richiesta. La ragione che opera nell'agire comunicativo non sta però sotto limitazioni per così dire esterne, situative; le sue proprie condizioni di possibilizzazione la costringono alla ramificazione nelle dimensioni del tempo storico, dello spazio sociale e delle esperienze centrate nel corpo. Il potenziale razionale del discorso è infatti intessuto con le risorse di un mondo della vita di volta in volta particolare. Nella misura in cui il mondo della vita assume funzioni di risorsa, ha il carattere di un sapere intuitivo, incrollabilmente certo e olistico, che non può essere problematizzato a piacere - e sotto questo rispetto non rappre· senta nessun ' sapere ' in senso stretto. Questo amalgama di assunzioni di sfondo, solidarietà e capacità consocializzate costituisce il contrappeso conservatore contro il rischio del dissenso dei processi di intesa che corrono attraverso le pretese di validità. Come risorsa, dalla quale i partecipanti all'interazione alimentano le loro asserzioni capaci di consenso, il mondo della vita costituisce un equivalente per ciò che la filosofia del sog· getto aveva attribuito. alla coscienza in genere come operazioni della sintesi. Le operazioni della produzione qui non si riferiscono certamente alla forma, bensì al contenuto di possibile intesa. Pertanto al posto della coscienza trascendentale che fonda l'unità subentrano concrete forme di vita. Tramite le ovvietà culturalmente ambientate, le solidarietà di gruppo intuitivamente presenti e le competenze considerate come know how degli individui socializzati, la ragione, che si esprime nell'agire comuni· cativo, si media con le tradizioni concresciute di volta in volta in una totalità particolare, le pratiche sociali e i complessi d'esperienza legati al corpo. Le forme di vita particolari che si presentano soltanto al plurale non sono certo connesse fra loro soltanto dal tessuto della somiglianza familiare; esse rinviano alle strutture comuni di mondi della vita in genere. Ma queste strutture generali si imprimono alle particolari forme di vita soltanto tramite il medium dell'agire orientato verso lo scopo, attraverso il quale devono riprodursi. Ciò spiega perché il peso di queste strutture generali può rafforzarsi nel corso di processi storici di differenziazione. Questa è anche la chiave per la razionalizzazione del mondo della vita e per la successiva liberazione del potenziale razionale implicito nell'agire comunicativo. Questa tendenza storica è in grado di spiegare il contenuto normativa di una modernità al contempo minacciata di autodistruzione senza le costruzioni ausiliarie della filosofia della storia.