

LEONARDO CEPPA

DIALETTICA DELL'ILLUMINISMO
E OPINIONE PUBBLICA:
I MODELLI DI HABERMAS E KOSELLECK

Estratto da **Studi Storici**, n. 2, 1984

DIALETTICA DELL'ILLUMINISMO E OPINIONE PUBBLICA: I MODELLI DI HABERMAS E KOSELLECK

Leonardo Ceppa

In *Storia e critica dell'opinione pubblica*¹ Habermas ci ha offerto, com'è noto, una suggestiva ricostruzione storica del concetto borghese della politica. Il modello, da lui disegnato, della metamorfosi strutturale della sfera pubblica ha finito per rivelarsi un fecondo strumento interpretativo nei settori più diversi della ricerca storiografica e sociologica. La radice etimologica di *Oeffentlichkeit*, sfera pubblica, rimanda all'apertura, all'accessibilità, al rischiaramento che caratterizzarono, nel secolo XVIII, i processi di liberalizzazione del potere assoluto. Illuminismo fu sostanzialmente « pubblicità »: Habermas ha avuto il merito di dare sviluppo analitico a questa costellazione semantica. Qui il lettore italiano incappa in qualche difficoltà, che il traduttore spesso non può risolvergli. Il termine pubblicità confonde infatti i livelli che Habermas intende disarticolare: *Oeffentlichkeit* come strategia politica dell'emancipazione, *Publizität* come il suo momento di trasparenza, accesso, disponibilità, e infine *Werbung* come *réclame*, ossia come quella divulgazione dei prodotti commerciali che nei *mass-media* del capitalismo maturo capovolge il rischiaramento illuministico in forme inedite di manipolazione e persuasione occulta.

L'indagine di Habermas si limita al modello liberale della sfera pubblica, che aveva per destinatario un pubblico di privati raziocinanti, istruiti, proprietari di merce. Vengono consapevolmente tralasciati sia i modelli plebei, illetterati e anarchici della sfera pubblica contadina² sia i modelli plebiscitari e acclamativi — che Habermas definisce « postletterari » — delle dittature contemporanee. Ciò che li accomuna è la mancanza della natura colta, letterariamente e individualisticamente plasmata, delle masse popolari che sono oggetto della politica. Queste ultime — nelle dittature contemporanee come nei movimenti rivoluzionari presocialisti — non

¹ Titolo originale, *Strukturwandel der Oeffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied-Berlin, 1962 (trad. it. di A. Illuminati, F. Masini e W. Perretta, Bari, 1971).

² O. Negt e A. Kluge, in *Sfera pubblica ed esperienza* (1972), Milano, 1979, hanno cercato di trasporre — nello spirito del '68 — lo schema di Habermas allo studio della *Oeffentlichkeit* proletaria, ipotizzata operaticamente come alternativa a quella borghese-liberale.

possono costituirsi come pubblico « critico », cioè come quella istanza individualistica e insieme intersoggettiva di emancipazione che era la sostanza stessa della *Oeffentlichkeit* borghese (pp. 8-9).

L'analisi habermasiana della sfera pubblica liberale si presenta come un esempio significativo, insieme al libro di Reinhart Koselleck *Critica illuministica e crisi della società borghese*³, di una storiografia concettuale e strutturale che ha avuto successo nella Germania federale del dopoguerra⁴. Il gusto di un'astrazione formale e definitoria di impianto giuridico, che fa emergere i tipi ideali da un'attenta ricognizione storico-materialistica della società, sembra ricollegare questo modello di ricerca storiografica alla grande lezione di Max Weber. Nell'analisi del rapporto Stato-società, Habermas si colloca, per così dire, a metà strada tra l'impostazione idealistica di Meinecke e Tönnies da un lato, e quella, ortodossamente marxiana, di autori come Lukács, Grossmann, Borkenau o Kofler dall'altro. Dunque egli non intende dedurre marxisticamente la sfera politica quale semplice sovrastruttura della dinamica economica. Per versi opposti, gli è egualmente estraneo l'approccio psicologico con cui Tönnies, ad esempio, aveva ricondotto l'opinione pubblica all'aggregazione accidentale delle opinioni di gruppo nell'ambito della « volontà arbitraria » della società⁵. I tipi ideali disegnati da Habermas non appartengono alla sociologia formale e funzionalistica, in quanto esibiscono radici storiche che affondano nella struttura materiale e antagonistica della società. D'altro canto, essi non appartengono neppure alla ricerca storiografica di tipo idiografico ed empiristico, giacché si collocano « a un livello di generalità in cui processi e accadimenti irripetibili possono essere citati solo a titolo d'esempio, cioè interpretati come esempi di uno sviluppo sociale che oltrepassa il caso singolo » (p. 8).

La sfera pubblica borghese presuppone quella scissione tra pubblico e privato che è ancora sconosciuta alla sfera pubblica medioevale. In pagine indimenticabili Habermas illustra il carattere rappresentativo della società feudale, dove la *Oeffentlichkeit* non si costituisce come sfera pub-

³ Titolo originale, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, 1959 (trad. it. di G. Panzieri, messa a punto redazionale di V. Polacchini, Bologna, 1972).

⁴ Cfr. la voce *Begriffsgeschichte* in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Darmstadt, 1971, vol. I, pp. 788-808. L'opera più ambiziosa degli storici della *Begriffsgeschichte* è costituita dai *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von O. Brunner, W. Konze e R. Koselleck, Stuttgart, 1972 sgg., 4 voll. Cfr. E. Tortarolo, *Sul linguaggio della storiografia illuministica*, in « Studi Storici », a. 24, 1983, pp. 37-53; cfr. anche G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Roma, 1983, pp. 47 sgg.

⁵ In *Kritik der öffentlichen Meinung*, Berlin, 1922, Tönnies riconduce l'opinione pubblica a quel concetto di società che è per lui alternativo al concetto di comunità. Se la volontà sostanziale che anima la comunità è di carattere sentimentale, e dà origine ai legami della fede, del costume e della religione, la volontà arbitraria che istituisce la società è invece di carattere razionale. Essa si manifesta nei contratti, nelle convenzioni, nella legislazione e — infine — nell'opinione pubblica quale soggetto collettivo del giudizio politico.

blica contrapposta al privato, bensì come esibizione mondana di uno *status symbol*, presenza vicaria del potere, incarnazione del carisma. Ancora nel teatro di Shakespeare i monarchi si apostrofano col nome della nazione: Francia, Inghilterra! Nel Reichstag tedesco, fino al 1806, principi e vescovi non si riuniscono come delegati incaricati dalle loro città, bensì come epifania o transustanziazione specifica dell'autorità. Essi « sono » il Land, « rappresentano il loro dominio non per il popolo, ma davanti ad esso » (p. 18). Di qui l'importanza dell'etichetta e del cerimoniale, che sono la maniera in cui si dispiega in pubblico la sostanza del potere come *grandeur*. L'intimità borghese non esiste ancora. Il letto del re vale come baraccone da fiera, come palcoscenico quotidiano del *lever* e *coucher* (p. 22).

La *Oeffentlichkeit* rappresentativa delle potenze feudali — di cui sopravvivono tracce nella pompa liturgica dell'Accademia di Francia, del Vaticano romano, della monarchia inglese — si disgrega nella polarizzazione di elementi privati da un lato e di elementi pubblici dall'altro. Con la Riforma protestante, il rapporto all'autorità divina diventa una faccenda privata del fedele, contrapposta all'ufficialità della Chiesa esteriore. Nel principato, il bilancio pubblico viene alla fine separato dal patrimonio privato del sovrano, mentre burocrazia, esercito e magistratura si oggettivano nei confronti della corte, che diventa una sfera tendenzialmente privata. Infine, nella struttura dei ceti e delle corporazioni si disarticolano gli elementi da cui trae origine la polarizzazione tra potere politico-parlamentare, da un lato, e società civile, dall'altro (p. 23).

In tale processo cambia il concetto stesso di borghesia. Habermas sottolinea come i vecchi borghesi rappresentassero *le peuple*, i ceti degli artigiani e bottegai, legati da un giuramento di consociazione alla comunità cittadina, mentre i nuovi borghesi sono la *bourgeoisie*, cioè capitalisti, banchieri, professionisti colti, assolutamente svincolati dagli obblighi di residenza, dal lavoro manuale e dalla vendita al banco (p. 36). In questo pubblico intraprendente di privati, la cui cultura non si lascia più integrare a quella nobiliare della corte e del languente barocco, trova origine una forma inedita di *Oeffentlichkeit*. Contrapponendosi allo Stato, la società borghese si radica nelle due fondamentali sfere del privato: quella del *bourgeois*, proprietario di merci e attore della scena mercantile, e quella dell'*homme*, padre di famiglia e garante delle nuove forme, sentimentali e psicologiche, della soggettività privata. La sfera pubblica borghese è il campo di tensione, strutturato in forme politiche e letterarie, che collega questa privatezza della razionalità critica alla sfera del potere politico.

La funzione rivoluzionaria della nuova *Oeffentlichkeit* consiste nella sua antitesi al potere assoluto. Qui bisogna stare attenti: si tratta di una contestazione che non è mai esplicita, ma solo indiretta. Per un verso i borghesi non hanno un immediato potere politico. « Il potere decisionale di diritto privato sulla proprietà rispondente a funzioni capitalistiche è appunto impolitico. I borghesi sono privati; come tali non dominano

(*sie herrschen nicht*) », ma piuttosto « si sottraggono al principio del dominio vigente » (p. 42). Per un altro verso, essi si confrontano con il potere assoluto attraverso l'inedita modalità di un'argomentazione pubblica e razionale, che finisce per scalzare o modificare profondamente il dominio stesso. Nel momento in cui, con la rivoluzione francese, la critica del potere avanzata dai privati borghesi finì per diventare una minaccia reale di eversione, si scoprì che l'intera struttura feudale-rappresentativa dell'assolutismo era già stata svuotata dall'interno. Lo splendore politico della *grandeur* nobiliare era stato minato dalla sotterranea critica emergente dagli ambiti della soggettività privata: economia mercantile da un lato e moderna sensibilità culturale dall'altro.

Questo schema concettuale si ricollega per molti versi a quello elaborato da Koselleck in *Critica illuministica e crisi della società borghese*, un testo che, come abbiamo detto, uscì in Germania nel 1959, tre anni prima del saggio di Habermas. È sorprendente scoprire che le pagine habermasiane sulla nuova *Oeffentlichkeit* borghese diventano ancora più perspicue, se vengono riferite alla tesi fondamentale con cui Koselleck, da parte sua, aveva interpretato la dialettica dell'Illuminismo. Cerchiamo di riassumere brevemente questa tesi, giacché essa si rivela come una griglia teorica capace di sintetizzare il « tipo ideale » con cui Habermas raccoglie una serie sterminata di reperti.

Il primo nesso costruito da Koselleck è la dialettica di assolutismo e Illuminismo. Le guerre di religione furono stroncate dallo Stato assoluto tramite la concentrazione di tutta la responsabilità politica nelle mani del sovrano e la corrispondente espulsione della responsabilità morale nella sfera extrapolitica della coscienza privata. Ma già in Hobbes, osserva Koselleck, « lo spazio morale interno posto al di fuori dello Stato [...] significò un focolaio di disordine, che fin dall'origine fu peculiare del sistema assolutistico » (p. 39). Nasce così un circolo strano. L'autonomia morale si riconosce, per un verso, come prodotto della stabilità politica assicurata dal sovrano, cioè come il risultato della pregiudiziale separazione di governo pubblico e coscienza privata, e tuttavia, per un altro verso, essa non può accettare tale presupposto, giacché le sue istanze universalistiche non si lasciano costringere dentro l'ambito del foro interiore.

Giungiamo così al secondo, e fondamentale, nesso costruito da Koselleck: quello tra Illuminismo e rivoluzione, critica morale e crisi politica. Lo spazio privato interno non può non allargarsi, non investire cioè progressivamente la sfera pubblica. A differenza di Hobbes, Locke comincia a dare peso politico allo spazio interiore della coscienza: la legge morale si fa valere attraverso la pressione dell'opinione pubblica (p. 75). Tuttavia rimane tipico della critica illuministica — così per Koselleck come poi per Habermas — la maniera indiretta, cioè morale ed extrapolitica, con cui essa aggredisce il potere assoluto. L'ambito privato della critica, dove la coscienza morale accetta d'essere confinata per salvaguardare la propria autonomia, caratterizza sia la *République des lettres* sia le logge segrete

della massoneria. Il teatro politico di Lessing e di Schiller rappresenta, agli occhi di Koselleck, un tentativo di mediazione tra la sfera privata e la sfera pubblica, tra l'autoprotezione del segreto e la pretesa implicita del dominio, una ricerca metaforica di collegamento tra il mondo interno e quello esterno. Il palcoscenico diventa la sede di una giurisdizione morale che tende a trasformarsi in fatto politico (p. 117). In termini non dissimili, possiamo qui aggiungere, Habermas interpreterà il *Meister* di Goethe. La sua missione teatrale esprimerebbe la nostalgica ricerca di una nuova *Oeffentlichkeit* rappresentativa, analoga a quella caratterizzante la società nobiliare, e il romantico rifiuto dell'economicismo borghese⁶.

La tesi centrale di Koselleck sta nella denuncia di una ipocrisia. L'Illuminismo presume di superare lo iato esistente tra morale e politica non in termini esplicitamente politici, bensì attraverso la costruzione idealistica del futuro, garantita da una filosofia della storia che è in realtà teologia mascherata. Koselleck si rifà alle note tesi di Löwith sulla secolarizzazione della redenzione nella filosofia mondana del progresso⁷. Gli esiti politici e decisionali della scissione tra morale e politica vengono rimossi dalla coscienza borghese. Ciò non fa che acuire la crisi e potenziarne gli effetti devastanti. « Da un punto di vista morale, il re deve regnare in nome della morale, cioè della società; ma che da un punto di vista politico la società voglia comandare in nome del re non viene detto, né può essere detto, perché la società è infatti puramente morale » (p. 191).

Il dualismo morale, che l'assolutismo aveva escogitato come soluzione alle guerre di religione, finisce per far precipitare di nuovo il secolo illuminato nella guerra civile e nella rivoluzione. « Subordinare la coscienza all'imperativo politico non significa più per Turgot, come già per Hobbes, impedire la guerra civile, ma esattamente l'inverso: significa proprio sostenerla » (p. 199). In Rousseau la crisi viene ormai riconosciuta come tale, cioè come rivoluzione permanente che si sottrae alla pianificazione rassicurante. Il paradosso della *volonté générale* sta nel suo supporre libera senza nessuno che la possa di fatto realizzare. « Non delegabile, non rappresentabile, la volontà supposta sovrana scompare nell'invisibile. L'identità tra lo Stato e la società [...] è condannata a priori a rimanere un mistero » (p. 206). Come rivoluzione permanente o dittatura totale, la *volonté générale* rappresenterebbe l'identità utopistica tra morale borghese e decisione sovrana, tra privato e pubblico, tra coscienza e Stato. Ma si tratterebbe pur sempre, secondo Koselleck, di una conciliazione ricattatoria e terroristica, compiuta a spese della libertà personale.

Rousseau — quale « primo realizzatore dell'Illuminismo » (p. 210) — fornisce le coordinate della crisi spirituale contemporanea, che nasce dalla

⁶ J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., pp. 23-26.

⁷ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (1949), Milano, 1963.

mancata soluzione del dualismo morale. La volontà generale, proclamando realmente esistente l'imperativo morale, è costretta farsi valere col terrore e l'ideologia. La rivoluzione « partorisce sempre dal suo seno la dittatura per onorare la cambiale scoperta » (p. 210). Il saggio di Koselleck si conclude coinvolgendo l'epoca contemporanea. « L'utopia come risposta all'Assolutismo inaugura così il processo dell'età moderna [...]. La guerra civile, sotto la cui legge oggi ancora viviamo, viene minimizzata da una filosofia della storia per la quale la decisione politica perseguita rappresentò soltanto la fine prevedibile e inevitabile di un processo morale posto al di sopra della politica » (p. 228).

I due nessi logici studiati da Koselleck — secondo i quali l'assolutismo genera l'Illuminismo, ma l'Illuminismo produce il crollo dell'*ancien régime* — diventano uno degli schemi principali dell'analisi di Habermas. In *Storia e critica dell'opinione pubblica*, egli può così ricondurre a un medesimo modello interpretativo una serie sterminata di processi e fenomeni: la stampa periodica, i generi letterari, la commercializzazione dei prodotti artistici, il salotto, l'intimità familiare, l'emancipazione psicologica e professionale, la liberalizzazione del mercato, lo Stato di diritto, l'opinione pubblica e così via. Può essere opportuno, in questa sede, far cenno per sommi capi alle pagine dedicate da Habermas allo sviluppo della stampa periodica. Questa si afferma, come circolazione istituzionale delle notizie, in parallelo alla circolazione delle merci.

Habermas individua la nascita dei moderni servizi postali e giornalistici nella modalità *pubblica* di una comunicazione sociale che si differenzia progressivamente dalla natura riservata e protocollare delle informazioni diplomatiche. Mentre i primi corrispondenti commerciali « non avevano alcun interesse a che il loro materiale diventasse pubblico » (p. 33), l'ampliamento del mercato internazionale, alla fine del Seicento, finisce per sollecitare una divulgazione sistematica di quelle informazioni che diventano indispensabili al traffico delle merci. Anche lo Stato, da parte sua, passa da un uso rappresentativo e proclamativo della stampa a un suo impiego istituzionale e amministrativo. Con il primo si esibivano al pubblico le solennità della corte, con il secondo si trasmettono disposizioni interne al nuovo ceto dei burocrati e dei funzionari.

Come privato, il borghese è due cose in una: soggetto del dibattito letterario e soggetto del dibattito politico, *homme* e *bourgeois*. « I componenti di queste due specie di pubblico non sempre coincidono perfettamente: donne e dipendenti sono esclusi dalla dimensione pubblica politica, sia giuridicamente che di fatto; le lettrici, e anche gli studenti e i servitori, invece, spesso partecipano a quella letteraria in misura anche maggiore dei proprietari privati e degli stessi capifamiglia » (p. 73). Una epistolografa come Rahel von Varnhagen, di origine ebrea, riceveva nella sua soffitta i nobili berlinesi, ma non avrebbe potuto essere ammessa a corte⁸.

⁸ Su questa straordinaria figura dell'emancipazione femminile (1771-1833) si veda,

Alla nascita del giornalismo politico del Sei e Settecento sono dedicate pagine preziose e difficilmente riassumibili (pp. 75-93). Nel Regno Unito fu l'opposizione dei *tories* guidati da Bolingbroke a fondare una stampa politica autonoma, nuova forza ideologica (*fourth Estate*) in grado di creare e dirigere l'opinione pubblica. Il « *Craftsman* » e il « *Gentleman's Magazine* », cui si contrappone presto (da parte *whig*) il « *London Magazine* », cominciano a fornire resoconti sui dibattiti parlamentari, fino allora inaccessibili al pubblico. Habermas ricorda che solo nel 1803 i giornalisti ebbero accesso in galleria e solo nel 1834 furono istituite in Inghilterra le tribune per i cronisti parlamentari (p. 80)⁹. La situazione francese e tedesca è certo più arretrata. Con parole che ricordano ancora Koselleck, Habermas afferma che « soltanto nella fase di pubblicazione dell'Enciclopedia l'intenzione morale dei "filosofi" si allarga, almeno indirettamente, sino a diventare politica » (p. 87). Senonché la rivoluzione crea poi in Francia, quasi da un giorno all'altro, ciò che in Inghilterra aveva avuto bisogno di una secolare evoluzione. In Germania — se si esclude l'Hannover, unito all'Inghilterra dal 1714 al 1837 — la repressione della pubblicistica politica fiorita dopo la rivoluzione francese è il segno di quella persistente arretratezza storica su cui si appunterà la sferzante ironia del giovane Marx.

Sulla base di una antropologia pessimistica, Bolingbroke fonda in Inghilterra una vera e propria teoria dell'opposizione politica, destinata a sfociare nella moderna teoria dell'opinione pubblica. Il *sense of the people* — che ha per lui sempre ragione contro il *court-party* corrotto — diventa progressivamente *common voice* e *public spirit*: istanza critica di una ragione morale che fa tremare i potenti. Alle pagine dedicate al *topos* dell'opinione pubblica liberale (111-126) segue la trattazione del principio kantiano della *Publizität* e del suo sviluppo dialettico nelle teorie politiche di Hegel e di Marx (127-155). Con John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville — improvvisamente — la funzione dell'opinione pubblica sembra capovolgersi. Da istanza critica diventa conformismo dilagante, spirito di sopraffazione e pregiudizio. Il problema diventa adesso come difendersi dalla tirannia della maggioranza.

Se per Marx la disalienazione sociale poteva estinguere lo Stato, ripristinando l'essenza comunitaria della specie, per Tocqueville sono proprio queste premesse illuministico-metafisiche della dialettica ad essere poste in questione. L'*ordre naturel* che Marx aveva ereditato, dialettizzandolo, dai fisiocratici appare ora come l'insostenibile postulato di una filosofia ottimistica del progresso (pp. 156-157 e 168). In Tocqueville ritroviamo quindi, con funzione politica rovesciata, la stessa antropologia pessimi-

oltre alla monografia di H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, München, 1959, il recente saggio di U. Isselstein, *Un'amicizia romantica mancata: Rahel Levin Varnhagen e Clemens Brentano*, in C. Cases (a cura di), *Ricerche di identità*, Torino (di imminente pubblicazione).

⁹ Alla nascita dell'opinione pubblica in Inghilterra è dedicato il numero monografico di « *Quaderni storici* », XIV, 1979, 42.

stica di Bolingbroke. Per Tocqueville il momento pedagogico e didattico della stampa non è più sufficiente a educare le masse: la rappresentanza politica deve poggiare di nuovo sulla gerarchia sociale, sull'educazione di *élite*, su una aristocrazia meritocratica dello spirito.

Ha così inizio la seconda parte del saggio di Habermas, dedicata alla parabola discendente della sfera pubblica, cioè alla metamorfosi funzionale che la trasforma da istanza critica a istanza manipolata. I mutamenti strutturali sono complessi e si richiamano alle analisi francofortesi dello Stato autoritario. Secondo Habermas, per un verso lo Stato si socializza, intervenendo direttamente nella gestione economica della società, per l'altro la società si statalizza, cioè attribuisce potere legislativo e politico a gruppi privati di pressione (partiti, sindacati). Ma la pubblicizzazione del diritto privato e la privatizzazione del diritto pubblico sopprimono quella rigorosa separazione di Stato e società su cui poggiava la forza dirompente della *Oeffentlichkeit* liberale in lotta con l'*ancien régime*. Qui la storia del mercato giornalistico non si sottrae al *trend* generale. Nella stampa di opinione, fino agli anni Trenta del XIX secolo, le idee prevalgono sugli affari, la politica sulla redditività. Essa vale come veicolo e amplificatore del dibattito critico, più che come *medium* del consumo sociale. Successivamente però la stampa commerciale subordina sempre più la sua funzione critica alla ricerca del profitto. Essa diventa politicamente manipolabile nella misura in cui, uscita dalla sua eroica fase pionieristica, presuppone ingenti investimenti di capitale per il rinnovamento dei macchinari tecnici e degli apparati organizzativi (pp. 201-204 e 217-233).

Nella misura in cui Stato e società si compenetrano, la sfera privata dell'individualismo liberale si disgrega nelle dimensioni polarizzate della pseudo-intimità familiare e della socialità politicizzata del lavoro di fabbrica. Il carattere critico, non meramente passivo e consumistico, della vecchia *Oeffentlichkeit* letteraria era dovuto al distacco esistente tra il momento privato dell'appropriazione (l'esercizio individuale della lettura) e il momento pubblico della discussione. Quest'ultima aveva luogo in aree che — come il salotto, il circolo di lettura, il periodico critico — non erano ancora direttamente gestite dal potere statale. Oggi, la stessa consuetudine allo scambio epistolare, in cui si elaboravano riflessivamente esperienze private, viene soppiantata dalla rubrica delle lettere in redazione o dalle telefonate « in diretta », dove si verifica una sorta di « disintimizzazione », di pubblicizzazione immediata della vita privata. « Il rapporto originario della sfera intima con la pubblicità letteraria si rovescia: tendenzialmente l'intimità riferita al pubblico cede il posto a una reificazione riferita all'intimità » (p. 206). Il dibattito viene così sostituito dal consumo collettivo di una cultura di massa che funziona come spettacolo.

In sede giuridica, per esempio, il vecchio concetto della legge implicava il momento della universalità e della verità. Oggi invece la differenza tra norma universale e decreto amministrativo (che vale per una situazione

specificata) diventa sempre più sfumata¹⁰. E anche la verità della norma — come imparzialità del dibattito e razionalità che costringe tutti e ciascuno al consenso — viene rimossa dalla consapevolezza cinica della norma quale compromesso stipulato in segreto e riflettente un determinato rapporto di forze.

La proposta politica di Habermas, che si allontana qui dal pessimismo dei suoi maestri francofortesi, consiste nel rivendicare l'esigenza di ripristinare, in forme nuove, la vecchia potenza critica della *Oeffentlichkeit* liberale. Si tratta di contrapporre al condizionamento di partiti, sindacati e *mass-media* l'esercizio di un rafforzato dibattito (o controllo democratico) all'interno dei singoli settori della società civile. La tesi di Habermas, a questo proposito, è che l'innescò di processi culturali di comunicazione e di dialogo libero dal dominio (*herrschaftsfrei*) renda possibile e rovesciare le dimensioni plebiscitarie di una sfera pubblica acclamativa e manipolata nelle dimensioni critiche di una nuova sfera emancipatoria (pp. 248-251 e 274 sgg.). Non per caso questo libro divenne una Bibbia del Sessantotto tedesco, inducendo il movimento degli studenti al tentativo di rifondare la cultura accademica nei cosiddetti controcorsi e università critiche¹¹.

Ma a questo punto siamo già andati oltre l'analisi del modello illuministico in Koselleck e Habermas. Avviandoci alla conclusione, possiamo ora cercare di misurare anche la distanza che, al di là delle somiglianze, finisce per separare le loro personalità teoriche. Se si considera globalmente la loro biografia intellettuale — Koselleck è nato nel 1923, Habermas nel 1929 — ci si accorge che il loro approccio analogo alla « dialettica dell'Illuminismo » s'inserisce in strategie teoriche tuttora aperte e difficilmente paragonabili. Mentre per Koselleck l'emancipazione illuministica dà immediatamente origine alla crisi politica contemporanea — un « errato rapporto » tra l'utopia del progresso morale e la politica (p. 16), — per Habermas l'Illuminismo rappresenta un ideale della ragione critico-individualistica che si tratterebbe di ripristinare.

¹⁰ J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 213. Alla riga 21 c'è però un errore di traduzione che capovolge il senso. Invece che « lasciare uno spazio in materia legislativa a speciali interessi » bisogna leggere « escludere dalla materia legislativa situazioni d'interesse specifico ». Colgo l'occasione per segnalare qualche altra « svista » grave. Pag. 214, riga 10, invece di « può essere poco più che », leggesi « non si limita più alla »; pag. 236, righe 20/21 e 24, invece di « tariffe doganali » e « norme tariffarie » leggesi, rispettivamente, « contratti di lavoro » e « norme contrattuali »; pag. 174, quint'ultima riga, invece di « smascherano lo scambio equivalente della struttura », leggesi « mascherano con il velo dello scambio equivalente la struttura ».

¹¹ Cfr. Aa.Vv., *Kritische Universität*, Padova, 1968; C. Donolo (a cura di), *Per la critica dell'università*, Torino, 1971; G. Backhaus (a cura di), *Kursbuch: l'opposizione extraparlamentare*, Milano, 1969; U. Bergmann-R. Dutschke e altri, *La ribellione degli studenti*, Milano, 1968. Nel 1961 Habermas era stato coautore — assieme a von Friedeburg, Oehler e Weltz — di *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten*, Neuwied-Berlin.

Così Koselleck si spingerà, nelle sue ricerche successive, ad analizzare la « temporalizzazione » della storia, cioè quell'effetto sorprendente di accelerazione nella percezione intellettuale del tempo, in cui sembra ulteriormente concretizzarsi il concetto di crisi come effetto del rischiaramento illuministico¹². In Habermas, invece, l'idea illuministica dell'egualianza guiderà il tentativo di costruire una teoria ermeneutica della comunicazione, dove la reciprocità delle condizioni materiali e il postulato della verità come consenso intersoggettivo intendono esplicitamente valere sul piano di un'etica trascendentale¹³. Abbastanza paradossale è tuttavia il fatto che, in entrambi, la fecondità storiografica del loro concetto di Illuminismo derivi da una pronunciata intenzione speculativa, dove la ricerca del senso delle nostre radici passate sembra muovere dalla consapevolezza politica dei problemi attuali.

¹² R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/Main, 1979. L'immagine del tempo coltivata dall'*ancien régime* rifletteva la stabilità metafisica della storia, l'omogeneità di passato e futuro, la progettabilità e prevedibilità dell'azione politica. La nuova immagine del tempo rispecchia invece l'incalzante minaccia del futuro quale crisi complessa e ingovernabile.

¹³ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Frankfurt/Main, 1981.