

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2016

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Matteo BORTOLINI, Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI, Walter PRIVITERA,
Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Matteo BORTOLINI (Università di Padova), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Enrico CANIGLIA (Università di Perugia), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Massimo CERULO (Università di Torino), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Franco CRESPI (Università di Perugia), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma II), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDŁOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Università di Parigi Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Gianmarco NAVARINI (Università di Milano Bicocca), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Walter PRIVITERA (Università di Milano Bicocca), Ambrogio SANTAMBROGIO (Università di Perugia), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

Redazione a cura di RILES

Per il triennio 2016-2018

Ambrogio SANTAMBROGIO, Massimo PENDENZA, Luca CORCHIA, Massimo CERULO

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

Impaginazione: Claudio Brancaleoni

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 2 | 2016. ISSN:

Copyright © 2016 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.teoriasociale.it | redazione@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com

Stampa: dicembre 2016, Digital Print, Segrate (Milano).

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2016

Sommario

SAGGI

STEFANO BA'
Teoria Critica e nesso lavoro-famiglia con speciale riferimento alla letteratura
anglo-sassone 11

LORENZO BRUNI
Intersoggettività e vergogna. Una ipotesi teorica 39

I SEMINARI RILES – SEMINARIO DEL 2015 PROSPETTIVE DI TEORIA SOCIALE DOPO IL POST-MODERNO

ALESSANDRO FERRARA
La fine del postmoderno nell'orizzonte post-moderno 65

MIRELLA GIANNINI
Epistemologia della condizione precaria: oltre il declino del lavoro salariato 97

MAURIZIO GHISLENI
Norme, normatività e cooperazione: i due problemi dell'ordine e la società
di massa della conoscenza 125

MASSIMO PENDENZA
Prospettive cosmopolite in sociologia. Narrare una storia diversa dal cosmopolitismo,
praticare l'umanità 151

LIBRI IN DISCUSSIONE

- FRANCO CRESPI
Note a margine del testo di M. Heidegger “Quaderni neri – 1931/1938 (Riflessioni II-VI)” e “1938/1939 (Riflessioni VII-XI)”, Bompiani, Milano 2015-2016 175
- GABRIELLA PAOLUCCI
Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, a cura di Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau, Marie-Christine Rivière, Éditions du Seuil/Raisons d’agir, Paris, 2015, 740 pp. 185
- FABRIZIO DENUNZIO
Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, a cura di Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau, Marie-Christine Rivière, Éditions du Seuil/Raisons d’agir, Paris, 2015, 740 pp. 191

INTERVISTA

- LUCA CORCHIA
Jürgen Habermas: una biografia intellettuale, intervista a Stefan Müller-Doohm 197

RECENSIONI

- FILIPPO BOCCIOLESI
Zygmunt Bauman, *La scienza della libertà. A cosa serve la sociologia?*, Erickson, Milano, 2015 221
- ROBERTO PERINI
Byung-Chul Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Roma, Nottetempo, 2015 225

<i>Abstract degli articoli</i>	231
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	235
<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	239
<i>Note per Curatori e Autori</i>	241

INTERVISTA



LUCA CORCHIA

Jürgen Habermas: una biografia intellettuale. Intervista a Stefan Müller-Doohm

Stefan Müller-Doohm (1942-) ha studiato sociologia, scienza politica e psicologica all'Università Johann Wolfgang Goethe di Frankfurt am Main. Tra i suoi docenti universitari figurano Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Manfred Teschner, Jürgen Habermas, Iring Fetscher, Alexander Mitscherlich e Horst-Eberhard Richter. Dopo un breve periodo all'Università di Marburg, nel 1972, ha conseguito il dottorato di ricerca all'Università di Gießen, con Helge Pross, discutendo una tesi su "Medienindustrie und Demokratie". Due anni dopo, ottiene la cattedra di sociologia all'Università di Oldenburg, dove è professore emerito, dal 2007. I suoi interessi scientifici riguardano la teoria sociologica, le relazioni sociali e i processi comunicativi e culturali. È stato direttore del *Deutsches Forschungsgemeinschaft-Projekt* (DFG) "Ideenpolitische Kontroversen im diskursiven Raum publizistischer Öffentlichkeit. Eine Diskursanalyse intellektueller Interventionen in überregionalen Qualitätszeitungen", dal quale sono scaturiti la monumentale biografia intellettuale su Adorno (2003), una curatela sulla critica adorniana (2008), uno studio introduttivo ad Habermas (2008) e un lavoro collettaneo sulla sociologia degli intellettuali in 20 ritratti. Dal 2010 al 2014, ha prodotto un'imponente ricostruzione dell'itinerario intellettuale di Habermas¹, che qui discuteremo, selezionando gli aspetti più rilevanti per i "Quaderni di Teoria Sociale".

1. Stefan Müller-Doohm, *Jürgen Habermas: A Biographie*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2014, pp. 784.

1. *Sul modus operandi*

Lei ha condotto un'approfondita ricerca sulla vita e l'opera di Habermas. In Italia, abbiamo potuto leggere quella su Adorno, pubblicata da Carocci, nel 2003. Ci racconta gli aspetti metodologici su come si scrive una biografia intellettuale? Quali sono le fonti? Come vengono ricercate, selezionate e come si affronta la scrittura? E che cosa ha implicato redigere una biografia di un personaggio vivente?

Vorrei cominciare con una nota personale, prima di rispondere alla sua domanda. Sono nato a Francoforte e, per me, è stata una fortunata coincidenza aver potuto studiare all'Università di questa città, all'inizio degli anni Sessanta. Due personalità speciali hanno esercitato, sia come maestri accademici che come intellettuali pubblici, un'influenza indelebile su di me e molti altri della mia generazione: Theodor W. Adorno e Jürgen Habermas.

Le leggendarie lezioni di Adorno sull'"Ontologia e dialettica" [*Ontologie und Dialektik*] o "La dottrina della storia e della libertà" [*Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*] erano dei riti iniziatici [*Initiationsrituale*], attraverso cui si diveniva protagonisti della dialettica negativa; o meglio, si tentava di diventarlo. Determinanti per il mio modo di pensare furono gli interventi giornalistici di Adorno e le dichiarazioni pubbliche su temi quali l'"Educazione dopo Auschwitz" [*Erziehung nach Auschwitz*] o "Che cosa significa: rielaborazione del passato" [*Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*].

Le lezioni e i seminari di Habermas – dal 1964 successore di Max Horkheimer alla cattedra di filosofia e sociologia –, ad esempio sui "Problemi di un'antropologia filosofica" [*Probleme einer philosophischen Anthropologie*] o i "Problemi di sociologia politica" [*Probleme der politischen Soziologie*], furono anch'esse grandi sfide spirituali. Per seguire quelle lezioni era necessaria la più alta concentrazione e i seminari richiedevano un enorme compito di analisi delle fonti letterarie, filosofiche e scientifiche. Per l'orientamento politico della mia generazione, furono molto significativi i diversi articoli di Habermas sulla "Democratizzazione della università" [*Demokratisierung der Hochschule*] o "La Repubblica federale – una monarchia elettiva?" [*Die Bundesrepublik – eine Wahlmonarchie?*], che egli pubblicava nei giornali e nelle riviste. Degno di nota, inoltre, è che Habermas,

in quel periodo, non evitava alcuna discussione sui temi politici più “scottanti”. Allo stesso modo, egli riusciva a sopportare le critiche più “aspre” rivoltegli; ma lui stesso non era parco di spirito polemico.

Ora, veniamo alla domanda sulla ricerca biografica.

La ricerca biografica, soprattutto, se svolta su personaggi ancora viventi, è una questione complessa, a volte delicata. Per avere successo, il biografo deve, in primo luogo, riuscire a mantenere un equilibrio tra distanza e prossimità. La distanza si ottiene dall’attenersi rigorosamente alle fonti esistenti e valutando ogni interpretazione avendone alla mano il *corpus*. Le fonti sono per lo più documenti, come l’epistolario, le interviste, le prese di posizione pubbliche sui *media*, a cui si aggiungono le testimonianze di contemporanei, ma anche i documenti video e fotografici; in breve, tutte le tracce tangibili di una storia di vita. Nel caso di Adorno e Habermas, naturalmente, la ricerca, che si è estesa per lungo tempo, pone l’opera in primo piano: i loro numerosi scritti di filosofia e teoria sociale. Nelle mie biografie intellettuali su Adorno (2003) e Habermas (2014), gli scritti dei due studiosi dovevano essere interpretati da un punto di vista particolare: cercare di scoprire quali fossero i contenuti delle loro opere che testimoniavano, apertamente o segretamente, l’intreccio tra la storia personale della loro vita e il contesto della storia, a loro contemporanea.

Ciò che mi affascina della ricerca biografica è, soprattutto, la possibilità di studiare, condensata in una vita intellettuale, la dialettica tra individuo e società. In fin dei conti, sin dagli arbori, questo è l’approccio sociologico. Con le biografie di Adorno e Habermas mi si presentava l’occasione di scoprire in che modo una persona, vivendo in un contesto assieme ad altri, possa diventare un individuo, un famoso filosofo o sociologo e un intellettuale pubblico che, solo confrontandosi di continuo con e nel proprio tempo, riesce a sviluppare quelle unicità e particolarità che emergono nelle biografie individuali.

Sul piano metodologico, inoltre, quando scrissi la biografia su Adorno esisteva già un archivio ordinato, anche se era disponibile solo una minima parte delle fonti. In questo senso, era necessario svolgere un lavoro esplorativo che fu possibile solo grazie all’aiuto di un gruppo di giovani collaboratori interessati alla materia. Affrontando la biografia di Habermas, invece, ho potuto fare affidamento sulla sua disponibilità: mi ha permesso di visionare un’ampia corrispondenza,

lunga sei decenni, a quel tempo conservata nella sua casa privata a Starnberg. Ho, quindi, avuto la grande fortuna di beneficiare della generosità e fiducia di Habermas e di sua moglie, nonostante fossero abbastanza scettici rispetto all'intento di rendere "oggetto di ricerca" parte della loro vita. Ciononostante, mi hanno permesso di esaminare molte corrispondenze private, in ordine cronologico, e si sono mostrati sempre disponibili a rispondere alle numerose domande che un biografo curioso non poteva non rivolgergli.

Una cosa non la nascondo: alla ricerca e alla scrittura biografica è intrinseco un momento di indiscrezione. Il biografo non può fare a meno di includere e oggettivare anche la vita privata. Deve decidere quali momenti di vita possono essere tralasciati e se sia il caso o meno riempire le lacune con proprie interpretazioni. In questo senso, il biografo non si discosta poi tanto dal romanziere. Per impadronirsi di una storia di vita con le sue cesure e le sue contraddizioni, il biografo finge di essere cieco come il protagonista principale del romanzo di Max Frisch *Mein Name sei Gantenbein* ["Il mio nome sia Gantenbein"] che, come sappiamo, utilizza la formula "Mi immagino che ...". Quando si scrive una biografia, è necessario acquisire anche questo atteggiamento ipotetico perché la questione da risolvere è, fondamentalmente, quella di scoprire la vera storia della storia. A tale scopo occorre esser disposti a procedere attraverso degli esperimenti di pensiero. Tuttavia, rispetto allo scrittore, il biografo di un intellettuale ha il vantaggio di poter fare riferimento – come ho già accennato – a un *corpus* di fonti che orientano e guidano la narrazione.

2. *Sull'itinerario intellettuale di Jürgen Habermas*

2.1. *Adolescenza*

Vorrei iniziare seguendo un ordine cronologico. In diverse interviste, Habermas ha raffigurato la storia della mentalità tedesca attraverso l'immagine di un "movimento a onde", il cui punto di partenza è costituito dalla "radicale paralisi" e dallo "spossestamento" in cui si trovò atterrita la popolazione dopo la disfatta bellica, con l'impossibilità di definire l'identità collettiva sulla continuità di una tradizione pregiudicata

dall'esperienza dei campi di concentramento. Egli raccontava il ricordo di quella esperienza collettiva, con lo sguardo di un "ragazzo ancora piuttosto introverso", in una piccola cittadina del Massiccio renano, parlando di "un profondo choc e della normalità quotidiana assolutamente disintegrata". Per altro verso, Habermas ha sempre mantenuto una riservatezza sugli aspetti biografici che non abbiano un'immediata rilevanza storica. Nella sua ricerca, Lei ha raccolto documenti e testimonianze su quel periodo dell'adolescenza? Quali effetti duraturi sono rintracciabili nell'opera matura e nelle scelte della vita adulta?

Lei hai ragione. Habermas non ama parlare di sé stesso e, certo, non della sua vita personale; tuttavia, è aperto alla discussione sia sulle proprie idee e interpretazioni filologiche sia sulla sua esperienza della storia tedesca più recente. A tale riguardo, per lui, vale l'assunto che sia del tutto impossibile non prendere posizione sulle rivelazioni dei crimini del regime nazista. Egli ha ripetutamente criticato la Restaurazione del dopoguerra, in cui la rimozione del passato andava di pari passo con l'anti-comunismo e una mentalità autoritaria. È una cosa straordinaria che Habermas, già da studente all'Università di Bonn, fu così coraggioso da criticare, nel 1953, sulla rinomata *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, il luminare Martin Heidegger, a causa dei silenzi sul proprio coinvolgimento nel "Terzo Reich". All'atteggiamento reticente del filosofo dell'ontologia fondamentale [*Fundamentalontologen*], sul periodo tra le camicie marroni, il giovane Habermas – richiamandosi alla "vigilanza della critica pubblica" [*Wächterschaft der öffentlichen Kritik*] – contrapponeva la richiesta di scoprire i (mis)fatti del passato e di riconoscere le proprie colpe.

Personalmente, Habermas ha vissuto la guerra come una liberazione. Quando, a sedici anni, egli ascoltò le informazioni radiofoniche sul processo di Norimberga contro i 24 principali criminali di guerra e, al cinema, vide i primi documentari sui campi di concentramento, rimase profondamente scioccato di aver vissuto in un sistema criminale. Egli ha confessato che proprio questo sconcerto di fronte agli abissi della propria storia e la consapevolezza della disumanità del nazismo e dei suoi crimini contro l'umanità concorsero a fargli scegliere lo studio della filosofia e della teoria sociale, piuttosto che la medicina, verso cui aveva rivolto le prime aspirazioni di carriera. Era convinto che in Germania fosse necessario

un rinnovamento spirituale e morale e che il Paese potesse essere ricostruito solo nello spirito della democrazia. Nella prolusione per il conferimento del Premio Kyoto – 2004, egli ha detto che, già allora – così come ancora oggi, – democrazia era una “parola magica” [*Zauberwort*], avendo in mente non tanto il liberalismo anglosassone, bensì la tradizione del razionalismo giuridico, con le sue promesse di emancipazione.

2.2. Formazione

Habermas ricorda spesso che, durante il periodo della formazione, mentre nella società tedesca era in opera quel percorso di reeducation-polity alla democrazia e ai diritti umani, nelle Università tedesche, era ancora forte l’influsso dei “cattivi maestri” alla Martin Heidegger – “un irresponsabile, in politica un imbecille”. Persino i suoi relatori della tesi di laurea, Rothacker e Becker, era stati coinvolti con il regime nazista. In tale periodo si consolida la sua diffidenza verso quell’autocomprensione impolitica, ma per lo più collaborazionista, delle élites intellettuali e il rifiuto istintivo del “chiacchierio antiumanista” con radici neoconservatrici. Per contro, Habermas rimarca l’importanza di figure “illese”, dai tratti “intellettualmente salvifici”, quali Adorno, Horkheimer, Löwith e la Arendt. Nella concezione habermasiana, ogni prospettiva filosofica ha un contenuto intrinsecamente politico. Qual è il debito teoretico e pratico di Habermas verso questi “maestri”?

Così come altri pensatori, anche Habermas sta sulle spalle di giganti. Ciononostante, durante i suoi studi di filosofia a Gottinga, Zurigo e Bonn, come ricorda egli stesso, retrospettivamente, non ha incontrato nessun gigante tra i suoi insegnanti universitari (Erich Rothacker, Oskar Becker). Soltanto il modo di fare filosofia di Karl-Otto Apel lo affascinò talmente tanto che, già durante il periodo di studi a Bonn, tra i due si sviluppò un’amicizia. In particolare, il primo interesse di Apel verso le diverse correnti della filosofia del linguaggio ha influenzato in modo decisivo lo sviluppo teorico di Habermas.

Il primo docente universitario che egli ammirò, senza riserve, fu Theodor W. Adorno. Dopo aver ottenuto il dottorato con la tesi su Schelling e una breve

occupazione come giornalista culturale, nel 1956, fu lui a chiamarlo all'Istituto per la Ricerca Sociale di Francoforte. Habermas era affascinato da come Adorno cercasse di sviluppare, a partire da una tradizione marxista, una teoria dialettica della società contemporanea. Per Habermas, Adorno incarnò anche il modello dell'intellettuale che pubblicamente prende la parola, esprimendosi in modo critico sulle questioni politiche, sociali e culturali. Sempre nel 1956, Habermas incontrò Herbert Marcuse, in occasione delle due lezioni che egli tenne al convegno organizzato a Francoforte, per i cento anni della nascita di Freud. Il modo di combinare Marx e Heidegger e l'interpretazione non convenzionale della psicanalisi – che Marcuse aveva pubblicato, l'anno prima, nel libro *Eros e Civiltà* (1955) – gli suscitò una viva impressione.

2.3. La “Scuola di Francoforte”

Consideriamo meglio gli anni all'Istituto di ricerca sociale di Francoforte. Nel 1956, Habermas viene chiamato come assistente di Adorno all'Università Johann Wolfgang Goethe. Sino alla “cacciata” da parte di Horkheimer, nel 1958, Habermas collaborerà anche alle principali ricerche empiriche. A Francoforte, tornerà solo nel 1964, sino al 1972, assumendo proprio la cattedra di filosofia e sociologia lasciata da Horkheimer, e poi, ancora, dal 1983 al 1994, come professore di filosofia. Anche per questo radicamento, la critica lo ha considerato il rappresentante ufficiale di una seconda generazione della “Scuola di Francoforte”, anche se lo stesso Habermas ha dichiarato più volte i cruciali motivi filosofici e politici del dissenso verso i “maestri” e una perplessità sulla stessa etichetta “Scuola di Francoforte”, dopo la ricostituzione dell'Istituto nel 1952. In che cosa era simile e in che cosa era diversa la posizione teorica e pratica di Habermas, già negli anni Sessanta, ossia prima della “svolta comunicativa”? Condivide l'idea che Habermas si allontani da Adorno e Horkheimer proprio nella misura in cui egli recupera il programma di ricerca della “prima teoria critica”, nel senso di una teoria sociale interdisciplinare, che si pone, per un verso, il problema dei fondamenti della conoscenza, per altro verso, quello del rapporto tra la teoria e la prassi?

Per lo sviluppo del pensiero di Habermas, il confronto con Marx e Freud è stato pionieristico, come mostra il libro *Erkenntnis und Interesse*, pubblicato nel 1968. Tuttavia, per lui, è importante che un pensatore sia aperto alle diverse correnti e scuole di pensiero e lavori a una loro ricezione ricostruttiva: cioè, occorre appropriarsi dei diversi paradigmi teorici – filosofici e sociali –, al fine di svilupparli ulteriormente nel quadro di una propria problematica. Personalmente, questo percorso lo ha condotto alla teoria filosofica e sociologica della ragione comunicativa, che è il cuore del pensiero di Habermas, frutto di una serie di influenze ma tuttavia a sé stante e, dunque, originale.

Per questo approccio metodico, non è vero, come viene ripetutamente affermato, che Habermas è il maggiore rappresentante di una “seconda generazione” della teoria critica, in continuità con la Scuola di Francoforte. Al più tardi, dalle Christian Gauss Lectures – svolte nell’ambito di un visiting professor all’Università di Princeton, tra il febbraio e il marzo del 1971, Habermas ha maturato una concezione autonoma di teoria comunicativa della società, che si considera alternativa e non una trasformazione della teoria critica francofortese. Ciononostante, Habermas è, senza dubbio, un pensatore che appartiene alla tradizione critica e la cui teoria trova applicazione nella prassi sociale. Al mutamento paradigmatico che lui compie dalla “categoria della coscienza” [*Kategorie Bewusstsein*] alla “categoria del linguaggio” [*Kategorie Sprache*] vi è collegato, da un lato, il compito critico di scoprire i meccanismi sociali che impediscono che il dispiegamento dei contenuti della ragione nella comunicazione quotidiana, dall’altro lato, il tentativo di ricostruire il fondamento stesso della critica – che non è altro che la razionalità – nel processo evolutivo di apprendimento. A tale proposito la sua tesi è che la razionalità si sviluppi attraverso la pratica di “comprensione intersoggettiva” [*intersubjektive Verständigung*], nella forma di argomentazioni che avanzano buone ragioni.

Che cos’è quindi la critica? La critica, secondo Habermas, non è qualcosa di ordine superiore ma una linea di condotta [*Handlungsweise*], che appartiene al campo dell’intersoggettività mediata linguisticamente [*sprachvermittelter Intersubjektivität*], se raggiunge la riflessività. In sintesi, con le parole di Habermas, la critica scopre e comprova discorsivamente, la tensione tra la “validità sociale” [*soziale Geltung*] e la “validità ideale” [*Gültigkeit*] della normatività.

2.4. Il movimento del Sessantotto

Sul finire degli anni Sessanta molti studiosi pensarono che il movimento studentesco potesse incarnare il modello di un nuovo soggetto auto-organizzato spontaneamente. Habermas, invece, che aveva contestato alla filosofia della storia la validità del concetto di “macrosoggetto”, espresse, subito, nei confronti della protesta studentesca un giudizio duro – il noto “fascismo di sinistra” –, per quanto, poi, egli maturò riflessioni più articolate sulla sua funzione storica di liberazione della parola e concreto superamento del passato nella sfera pubblica e privata. Allora, Lei era lì, studente di sociologia a Francoforte e partecipe di quelle movimentate assemblee. Retrospectivamente, il dissenso tra Habermas e la sinistra antagonista del Sessantotto può essere emblematico di modi diversi di intendere la teoria critica? C'è un legame con la questione dell'eredità adorniana degli anni Ottanta?

In primo luogo, va detto che, allora, per Habermas, la protesta studentesca – giunta sulla scia di numerose crisi politiche (in particolare, ricordo, la Spiegel-Affäre, le leggi di emergenza e la guerra del Vietnam) – era l'espressione necessaria e nuova di una legittima consapevolezza democratica e un impegno profuso nella partecipazione politica. A mio avviso, né la tanto spesso citata accusa di “fascismo di sinistra” [*Linksfaschismus*] né la critica di mero “azionismo” [*Aktionismus*], rivolte al movimento del '68, sono campate in aria. Però, esse rimandano al tentativo di intervenire, dal punto di vista del partecipante, sugli aspetti più problematici e forieri di pericoli dell'extra-parlamentarismo.

Se ho capito bene, il radicalismo di alcuni gruppi militanti di sinistra (i maioisti, leninisti, etc.) non si alimentò, certo, del “negativismo” [*Negativismus*] intrinseco alla critica sociale di Adorno e, ancora meno dello “scetticismo” [*Skeptizismus*] di Horkheimer, quanto, piuttosto, della teoria rivoluzionaria [*Revolutionstheorie*] di Marcuse, almeno tra i più dogmatici della sinistra. I due teoremi della “tolleranza repressiva” [*repressiven Toleranz*] e dei “gruppi emarginati quali nuovo soggetto storico” [*Marginalisierten als neues historisches Subjekt*] hanno, certamente, giocato un ruolo fondamentale nel movimento.

Nella polemica di quegli anni, contro Marcuse, Habermas poneva l'attenzione sulla constatazione, empiricamente suffragata, che la situazione sociale

dell'Europa occidentale non poteva in alcun modo essere considerata rivoluzionaria. Inoltre, egli insisteva sull'idea che non vi era alcuna alternativa alla democrazia parlamentare, anche se il divario tra le norme costituzionali e la realtà istituzionale era del tutto evidente. Andare sino in fondo a questa discrepanza, per lui, è “il” compito essenziale della teoria critica della società.

Come già indicato, la mia tesi è che non esista una “Scuola di Francoforte”, nel senso di una struttura unitaria o di un paradigma alla Thomas Kuhn. Naturalmente, si possono trovare delle affinità tra Horkheimer, Adorno e Habermas – che notoriamente appartiene a una generazione differente e deriva da un *milieu* diverso. Ciascuno dei tre rappresenta una storia di vita e di pensiero molto singolare, assieme a un personalissimo stile ed *habitus* filosofico.

Nel '68, da parte della mia generazione, ci fu una grande accoglienza di Marx – il marxismo in genere – e di Freud; una recezione, di sicuro, stimolata dalla lettura degli scritti di Horkheimer, Adorno e Marcuse. Tuttavia, non vi fu nessuna unitarietà di pensiero. A tale riguardo, voglio ricordare che vi erano differenze significative tra i vari gruppi extraparlamentari e l'influenza politica di Adorno o Habermas non dovrebbe essere sopravvalutata troppo. Ad esempio, Rudi Dutschke, uno dei leader del *Berliner Sozialistischer Studentenbund* (SDS), simpatizzava più per Ernst Bloch che per gli studiosi francofortesi.

Quanto è importante la teoria critica oggi? Io sono del parere che la *Dialettica negativa* (1966) di Adorno non sia interessante solo per la storia delle idee. In questo *Opus Magnum* vi sono delle figure di pensiero a cui possiamo ricollegarci, come quella dell'esperienza non riduttiva [*unreduzierter Erfahrung*] nel *medium* della riflessione o quella di una critica epistemologica della ragione che procede per costellazioni. Al contrario, la costruzione sottostante di filosofia della storia – con il riferimento al totalizzante “contesto di accecamento” [*Verblendungszusammenhangs*] della società di massa – risulta obsoleta. La ragione comunicativa di Habermas e la filosofia del linguaggio offrono un nuovo inizio che serba un grande potenziale. Ad esempio, questi stimoli sono, attualmente, seguiti all'Università di Francoforte, dove filosofi come Rainer Forst, Axel Honneth, Christoph Menke e Martin Seel si occupano, in modo innovativo, di tematiche habermasiane ma anche adorniane.

3. Sul programma di ricerca

3.1. Habermas prima di Habermas

Dalla prolusione “Conoscenza e interesse”, che Habermas svolse nel 1965, in occasione della nomina a professore ordinario di filosofia e sociologia all’Università di Francoforte, sino ai libri “Logica delle scienze sociali” (1967) e “Conoscenza e interesse” (1968), confrontandosi con le principali correnti filosofiche e sociologiche, egli cercava una fondazione degli apriori dell’esperienza conoscitiva, pratica ed espressiva. E tuttavia, quel “programma di ricerca”, come scriverà in seguito, “girava a vuoto”. Secondo Lei, quali sono le linee di continuità – se ci sono – con la riflessione matura, tutta improntata dalla scoperta delle “scienze ricostruttive”?

Nello sviluppo del pensiero teorico di Habermas – filosofico e sociale – ci sono sia fratture che continuità vistose. In questo breve documento non posso fornirne una rappresentazione dettagliata. Sommarariamente, ci sono tre fasi.

Dopo l’abbandono di Martin Heidegger e il confronto con gli scritti del giovane Marx, Habermas attraversa una *prima fase*, in cui vi è in primo piano l’idea di una filosofia della storia, empiricamente fondata e con intenti pratici. In questo periodo, nel contesto dell’analisi sociale giocano un ruolo di rilievo il problema di una razionalità strumentale [*Zweckrationalität*] che si è resa autonoma e il concetto di reificazione universale [*universaler Verdinglichung*], quale aspetto necessario allo scambio della merce, nonché il metodo dialettico della critica dell’ideologia [*Ideologiekritik*]. Habermas ha, poi, ammesso che si trattava di prospettive e convinzioni che non erano state pienamente meditate.

Nella *seconda fase*, Habermas avverte il bisogno di stabilire più profondamente le basi normative della teoria critica sociale. In *Erkenntnis und Interesse* (1968), egli tenta, così, di sviluppare radicalmente una “critica della conoscenza” [*Erkenntniskritik*] come “teoria della società” [*Gesellschaftstheorie*]. Con questa svolta sociologica della epistemologia, il metodo della critica si concretizza attraverso il concetto di “auto-riflessione” [*Selbstreflexion*]. Per meglio dire, Habermas pratica una critica che ricostruisca gli interessi conoscitivi che stanno alla base delle scienze in quanto “condizioni quasi-trascendentali”.

Nella *terza fase*, quella della “svolta linguistica”, il linguaggio si presenta, in primo piano, come una meta-istituzione della socialità. Habermas definisce le condizioni della razionalità attraverso i criteri fondamentali del discorso comunicativo non distorto [*verständigungsorientierten Rede frei*] e il fuoco prospettico normativo [*normative Fluchtpunkt*] della critica è, ora, un’entità astratta che Habermas evince dal modello di oppressione degli interessi generalizzabili [*verallgemeinerbarer Interessen*]. Se gli interessi siano o meno generalizzabili deve mostrarsi nei processi di giustificazione [*Rechtfertigungsverfahren*] (i discorsi). Da lì, egli approda a una teoria la cui pretesa critica risulta dalla differenza tra la “validità sociale” e la “validità ideale” della normatività. Precisiamo che l’oggetto della critica non è affatto un sorta di anticipazione di forme ideali di vita: essa si limita a ricostruire le condizioni che rendono possibile la criticabilità [*Kritisierbarkeit*] – che si situano nella prassi quotidiana.

Attualmente, la posizione epistemologica di Habermas si orienta verso un “naturalismo debole” [*schwache Naturalismus*] o “realismo senza rappresentazione” [*Realismus ohne Repräsentation*]. È vero che i fatti sono fatti, ma secondo lui essi si dischiudono e possono essere assimilati linguisticamente solo nel *medium* del linguaggio. Per lo sviluppo del linguaggio sono, d’altra parte, determinanti i fattori evolutivi inerenti ai processi storici di apprendimento.

3.2. *Il Max Planck di Starnberg e la teoria generale della società*

Nel 1971, Habermas assunse la co-direzione del MPIL (Istituto Max-Planck per l’indagine sulle condizioni di vita del mondo tecnico scientifico) a Starnberg nell’Alta Baviera. Vi rimarrà per dieci anni, maturando importantissime acquisizioni dal lavoro interdisciplinare di numerosi gruppi di ricerca nei campi delle scienze sociali, della storia e della filosofia. Si ha l’impressione che egli fosse convinto che soltanto in quel contesto, più scientifico e meno accademico, potesse approfondire quel programma di scienza ricostruttiva, che aveva iniziato appena a impostare nei due anni precedenti. Secondo Lei, quando e come nasce quella “svolta” che lo porterà a elaborare una complessa “teoria generale della società”, che lo colloca accanto ai grandi classici del pensiero sociologico? Quali sono, a suo parere, gli aspetti innovativi della prospettiva habermasiana?

Sono d'accordo con lei a metà. Habermas è stato, per dieci anni, direttore del neonato *Max Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen*, insieme al fisico e filosofo Carl Friedrich von Weizsäcker. In quel periodo la questione che lo ha occupato è stata se ha senso costruire una teoria sul tardo capitalismo, seguendo il programma di materialismo interdisciplinare proposto da Max Horkheimer nel 1931. Ne è una prova il libro *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* del 1973. Tuttavia, egli seguì una propria strada, come emerge chiaramente nel libro *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* del 1976. Qui, Habermas dimostra che la distinzione tra il “lavoro” [*Arbeit*] e l’“interazione” [*Interaktion*] va seguita anche sul piano della teoria dell'evoluzione [*evolutionären Entwicklungstheorie*] e cerca di dimostrare la “logica interna” [*Eigenlogik*] delle fasi di sviluppo cognitivo e morale. Di conseguenza, egli prese distanza dal primato delle forze produttive, che Marx aveva identificato come il fattore chiave del progresso sociale. Oltre alle teorie ontogenetiche di Jean Piaget e Lawrence Kohlberg, si confronta l'analisi delle competenze linguistiche di John L. Austin, Noam Chomsky e John Searle. Egli, ora, distingue sempre più nettamente la critica prodotta dall'auto-riflessione [*Kritik als Selbstreflexion*] del soggetto e la critica derivata dalla ricostruzione razionale [*Kritik als rationale Rekonstruktion*] di contesti pragmatico-trascendentali. La ricostruzione razionale si riferisce alla conoscenza implicita e intuitiva che guida i soggetti nelle loro azioni pratiche. La finalità della procedura ricostruttiva *ex-post* è quella di rendere visibile il sistema di regolazione di un ordine simbolico, che è responsabile della riproduzione di senso e di significati nella convivenza sociale.

3.3. Habermas e i classici

Marx, Weber, Durkheim, Piaget e Parsons. Come potremmo riassumere la loro “connessione concettuale non banale” nella teoria di Habermas?

L'interesse di Habermas si rivolge a una teoria generale della modernità che concettualmente, come sapete, descrive come unità di mondo vitale [*Lebenswelt*] e sistemi sociali [*Sozialsysteme*]. Per arrivare a questa teoria, egli recupera delle categorie già presenti. Per quanto riguarda il mondo vitale, Habermas estende la

teoria del mondo della vita di Edmund Husserl, mentre per la categoria di sistemi sociali, come sfere autoregolate dai media del denaro e del potere, egli si riferisce a Talcott Parsons. Da Max Weber accetta, in forma riveduta, la tipologia delle azioni (affettive, tradizionali, razionali rispetto al valore e razionali rispetto allo scopo), ma differenzia più nettamente tra un coordinamento dell'azione mediante gli interessi [*Handlungskordinierung durch Interessenlage*] e un coordinamento dell'azione mediante un accordo normativo [*Handlungskordinierung durch normatives Einverständnis*]. La tesi diagnostica del tempo di Weber, come perdita di senso e libertà, viene riformulata in una teoria dell'impovertimento culturale nella riproduzione simbolica. Sulla scorta degli studi di Émile Durkheim, Habermas ha sviluppato la sua teoria del sacro. Altri riferimenti importanti sono Piaget e Kohlberg, che hanno ispirato la sua teoria dei processi di apprendimento cognitivi e normativi, con il parallelismo tra lo schema degli stadi ontogenetici e quello della filogenesi della specie umana. Come si può evincere dagli esempi menzionati, Habermas sviluppa sistematicamente la propria proposta teorica attingendo alla storia della filosofia e delle scienze sociali. Egli utilizza i risultati di questa ricezione come base del suo originario progetto di una teoria della modernità.

3.4. Habermas e il materialismo storico

Nel marzo 2012, presso l'Università di Wuppertal, alla presenza di Habermas, si è svolta un'importante conferenza su "Habermas und der Historische Materialismus". Lei condivide l'idea che il vero "filo rosso" della sua opera sia la revisione del materialismo storico – come ricostruzione evolutiva delle strutture costitutive delle formazioni sociali e della loro logica di riproduzione, con il primato weberiano dei processi di apprendimento nei principi di organizzazione?

La sua interpretazione è pertinente. Habermas ha affrontato criticamente il materialismo storico sin dal libro *Theorie und Praxis* del 1963 e ha impiegato la sua critica a Marx a formulare una propria teoria sulla riproduzione materiale e simbolica delle società moderne. Come già ho accennato, secondo Habermas, le società moderne sono entità che, nel corso dell'evoluzione, si sono differenziate in un "mondo vitale" e in "sistemi sociali". Il processo di differenziazione obbe-

disce a una “logica di sviluppo” [*Entwicklungslogik*], in termini di meccanismi di apprendimento [*Lernmechanismen*], che non seguono l’incedere delle forze produttive ma corrispondono a stadi di coscienza cognitiva e morale e si riflettono in strutture normative. Detto in breve, la base delle società moderne è costituita da strutture di linguaggio e forme di interazione, che – a loro volta –, sono la precondizione affinché si sviluppino le forze produttive e i rapporti sociali – i modi di produzione –, intorno a principi organizzativi. Nella teoria di Habermas, quindi, siamo chiaramente di fronte a un cambiamento del marxismo dai modi di produzione ai rapporti di interazione.

4. *Sul ruolo di intellettuale pubblico*

4.1. *I compiti della teoria critica e la situazione linguistica ideale*

Il tema del rapporto tra teoria e prassi attraversa tutta l’opera di Habermas e costituisce il contesto della riflessione sui compiti attuali della teoria critica. Nei suoi scritti troviamo molteplici risposte, coerenti con la propria teoria sociologica: 1) la “razionalizzazione” dei sistemi sociali, laddove le conoscenze sono al servizio delle organizzazioni economiche e amministrative; 2) la “diagnosi” dei fenomeni patologici nei processi di riproduzione del mondo vitale; 3) la “chiarificazione” dei modelli cognitivi, valoriali ed espressivi, proponendosi come fattore di stimolo, riflessione e mediazione nella sfera pubblica; 4) il “disvelamento” delle “false rappresentazioni” che dominano il mainstream della cultura dominante e mascherano le contraddizioni sociali. Questi compiti ne presuppongono un altro molto più impegnativo, qual è il “progettare alternative all’esistente”, proponendo l’utopia di una “prassi comunicativa quotidiana non reificata”, che rimanda alle condizioni pragmatiche formali e materiali della “situazione linguistica ideale”.

Ci può chiarire lo statuto “controfattuale” del “principio del discorso”?

Sono d’accordo con lei. La teoria discorsiva [*Diskurstheorie*] è al centro del pensiero filosofico di Habermas. I discorsi sono procedure particolari in cui ciò che è diventato controverso tra gli attori può essere risolto mediante il linguaggio.

Per tali processi discorsivi, Habermas fa valere i criteri di una prassi argomentativa priva di pretese di potere. Per il discorso valgono obblighi motivazionali [*Begründungspflichten*] verso la comprensione e l'intesa. Egli distingue, inoltre, tra i differenti tipi di discorso: il discorso teorico ha la funzione di esaminare la funzione di pretese di verità, i discorsi pratici devono verificare le pretese di giustizia normativa, mentre il compito della critica estetica è quello di rendere accessibile l'ambito dell'espressività a una valutazione, senza, peraltro, poter qui raggiungere una responsabilità intersoggettiva [*intersubjektive Verbindlichkeit*]. Ciò vale anche per l'ambito delle sensazioni soggettive.

Habermas è pienamente consapevole che non vi è alcuna situazione comunicativa reale in grado di soddisfare pienamente gli esigenti requisiti di un discorso. Si possono ottenere soltanto approssimazioni alle condizioni ideali. Il principio del discorso è, come egli scrive, un'ipotesi controfattuale [*kontrafaktische Unterstellung*] efficace operativamente. Il principio discorsivo ha il valore di un foglio di contrasto [*Kontrastfolie*], ossia si tratta di un'idea regolatrice che, nella realtà, rappresenta un metro per la valutazione di interazioni.

Vorrei aggiungere un aspetto importante. Nella sua teoria sociale, Habermas non si sbilancia mai relativamente alle dichiarazioni su cosa sia o debba essere, interamente, una buona o giusta società. Ciò che è meglio per tutti gli interessati lo devono decidere autonomamente loro. Secondo Habermas, è proprio della modernità che l'idea della buona vita sia una questione privata.

4.2. *La perdita di senso, la sfera pubblica e i media comunicativi*

La “perdita di senso” nella contemporaneità, secondo Habermas, non sarebbe dovuta all'imbarbarimento di una tradizione “integra” né al “politeismo di valori”, che si trovano in rapporti di concorrenza non più componibili da un punto di vista universale sovraordinato. Ciò che affligge il nostro tempo sarebbe piuttosto l'impoverimento conseguente alla scissione tra il sapere degli esperti, sempre più “musealizzato”, e il senso comune del mondo quotidiano, sempre più “inaridito”. Quali sono, da una prospettiva habermasiana, le condizioni per migliorare la qualità della sfera pubblica? Quale ruolo hanno i mass media e le nuove tecnologie?

Per Habermas, la presenza di una sfera pubblica autonoma e di struttura sociale pluralista è un fattore centrale di ogni ordinamento democratico. In quanto sfera di auto-comprensione collettiva [*Sphäre kollektiver Selbstverständigung*], la sfera pubblica si nutre della intersoggettività comunicativa, cioè, essa si costruisce tramite la formazione di opinione o di volontà formate da un pubblico di cittadini. Mediata attraverso i mezzi di comunicazione di massa, l'opinione pubblica deve esercitare una pressione sul sistema politico, e viceversa. La democrazia, dunque, non deve degenerare in un fatto riguardante la classe politica. Per sfuggire al pericolo, i cittadini hanno bisogno di esercitare una pressione nello spazio pubblico e con l'aiuto dei media, attraverso la mobilitazione di ciò che Habermas chiama "potere comunicativo". Egli rappresenta un concetto di democrazia deliberativa. Tale visione si basa sull'idea che la politica legittima si alimenti di pubblici dibattiti: è la condizione affinché il destinatario della legge, al contempo, possa esserne considerato l'artefice.

4.3. *Il "tribunale della ragione"*

Dichiarando di "prender partito per la ragione" nella "molteplicità delle sue voci", Habermas si è scontrato con un variegato schieramento di coloro che prendono commiato dai principi di autocoscienza, autonomia e autorealizzazione della modernità, denunciando come ingenuo o ideologico il discorso sul progresso. Cosa significa essere illuministi, in una prospettiva habermasiana, nel XXI secolo?

Per Habermas, l'illuminismo è tutt'altra cosa dagli "affari" paternalistici di un élite del sapere colto. Egli intende l'illuminismo piuttosto nel senso kantiano di un uso pubblico della ragione [*öffentlichen Gebrauch der Vernunft*]. In tal senso, egli si attiene alla tradizione filosofica occidentale, ai concetti di libertà, autonomia, solidarietà e tolleranza, ben sapendo, che le promesse associate a questi concetti vengono sempre nuovamente intaccate dalla dura realtà.

Habermas descrive sé stesso come un pensatore post-metafisico. Con ciò intende dire che è possibile rilevare l'idea di un soggetto trascendentale con il primato del linguaggio. Nell'età moderna abbiamo preso atto che la ragione è parte del nostro mondo, essa è intrinseca alle pratiche e alle forme di vita di una

comunità linguistica. Nella modalità deflazionata del pensiero post-metafisico, Habermas, difende un concetto “non-disfattista” di ragione, che egli concepisce come razionalità procedurale [*Verfahrensrationalität*] del discorso. A ciò si aggiunge un’altra idea: il pensiero post-metafisico è diffidente verso le molteplici visioni del mondo totalizzanti. Esso si basa su un pluralismo ideologico, caratteristico della modernità. Solo nella “diversità di voci” [*Vielfalt ihrer Stimmen*] si esprime l’“unità della ragione” [*Einheit der Vernunft*].

4.4. Limiti della teoria critica e ripensamenti?

Definita la “ragione pratica”, Habermas ne riconosce il limite ultimativo di fronte al senso enigmatico di un’esistenza che sfugge alla disponibilità del sapere mondano. La riflessione sul “contenuto esplosivo dell’extraquotidiano” è sempre stata una “corrente sotterranea” della sua opera e ancor più della sua esperienza personale; basti ricordare il confronto con Friedrich Schelling e i filosofi ebrei tedeschi, Bloch, Löwith, Scholem, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Arendt e molti altri. Era un tentativo di porre il tema della salvezza “in modo laico”, attraverso la dimensione utopica che matura nella “esperienza profana dell’arte” e nella “rammemorazione” delle “forme di vita non-identiche” cancellate dall’incedere del razionalismo e della modernizzazione. Negli ultimi anni, Habermas sembra però convinto che solo la religione, pur “tradotta” e “deflazionata”, sia l’origine e il fondamento imprescindibile della solidarietà umana. Questa tesi, rafforzata in “Nachmetaphysisches Denken II” (2012), non Le pare in stridente contraddizione con gli assunti, le ricostruzioni e le diagnosi contenute nella sua teoria sociale?

Se dici giustamente, cioè che, nelle più recenti riflessioni filosofiche sul sacro, Habermas sembra supporre che solo la religione sia la vera fonte della solidarietà sociale, allora deve essere chiarito in anticipo, quale aspetto della religione è posto in rilievo. Se ho ben inteso Habermas, egli vuole riconoscere e sfruttare il “potenziale di stimolo” [*Anregungspotentiale*] dischiuso dalle religioni del mondo. Ciò è dovuto alla sua intenzione di collegare la “critica che rende coscienti” [*bewusstmachende Kritik*] del teorico sociale con la “critica che salva” [*rettenden Kritik*], la quale – in una “società distratta” [*selbstvergessenen Gesellschaft*] – rammemora

i livelli di normatività già conquistati sulle questioni di ciò che è moralmente giusto ed equo. Proprio come Adorno, Habermas è interessato a come i motivi religiosi possano essere ripresi dal profano. Inoltre, recentemente, Habermas evidenzia gli atti di culto di una comunità. Queste pratiche culturali esercitate congiuntamente sono una caratteristica dominante in tutte le religioni e, come aveva già considerato, questi comportamenti rituali, intesi come forma di comunicazione simbolica, costituiscono una premessa evolutiva allo sviluppo del linguaggio grammaticale differenziato.

4.5. Sulla coscienza nazionale tedesca e il ruolo della Germania

Dopo il periodo trascorso al Max-Planck di Stanberg, Habermas torna al centro della scena culturale tedesca nella metà degli anni Ottanta, con il cosiddetto Historikerstreit. In quel periodo, per un verso, egli riteneva conclusa quella “strategia di rimozione” dei “padri” – l’“astinente ritiro dalla prassi discorsiva” –, che aveva caratterizzato l’epoca Adenauer. Il sentimento di essere fieri della nazione poteva, finalmente, fondarsi sulla “sostanza normativa” della costituzione repubblicana, fatta propria nello “spirito” e nel “cuore” dai cittadini tedeschi. A tale riguardo, sono interessanti le considerazioni sull’inchiesta di Elisabeth Noelle-Neumann sull’“avvicinamento al tipo normale occidentale di identità nazionale fondata sull’orgoglio delle istituzioni democratiche”. Per altro verso, nella alta cultura, era all’opera una “controrivoluzione” alimentata dal “rancore e risentimento”. Oggi, quanto è presente quella “miscela di intelligenza e autismo” che ha alimentato l’ethos germanico, dal romanticismo politico sino al nazionalismo jungkonservativ? Specularmente, il “patriottismo costituzionale” è una conquista matura? A vent’anni dall’unificazione, la Germania è pronta per un ruolo guida nella democratizzazione dell’Unione europea e della politica interna mondiale?

Probabilmente, Habermas direbbe che i tedeschi stanno affrontando la loro storia e hanno imparato dal loro passato – sebbene le tendenze della destra conservatrice, in aumento di consensi per la crisi dei rifugiati, attualmente in corso. Ciononostante, in Germania e in altri paesi europei, è emersa un’identità post-convenzionale [*postkonventionelle Identität*]. Ciò è collegato a un patriottismo, defi-

nito da Habermas come “patriottismo costituzionale” [*Verfassungspatriotismus*], che trae origine da un orientamento favorevole ai diritti di autodeterminazione [*Selbstbestimmungsrechte*] e ai principi universalistici della Costituzione [*universalistische Verfassungsprinzipien*]. Nelle interviste che Habermas ha rilasciato, negli ultimi mesi, ad esempio, a *Le Monde*, *L'Esprit*, *La Repubblica* o il *Guardian*, egli si batte affinché, alla luce di sfide drammatiche, quali la crisi greca, la crisi dei profughi e rifugiati e il terrore dell'ISIS, si cerchino soluzioni cooperative che coinvolgono tutta l'Europa. Al posto di una politica determinata dagli interessi nazionali deve affermarsi la solidarietà. Egli insiste sul fatto che all'interno dello spazio monetario europeo è necessaria una solidarietà finanziaria assicurata politicamente. Inoltre, vi è una solidarietà garantita giuridicamente a coloro che chiedono asilo politico. Dovrebbe essere chiaro che, in questo caso, è in gioco un diritto fondamentale che va difeso da parte delle popolazioni di tutti i paesi europei. La Francia e la Germania sono le principali forze di un efficiente nucleo d'Europa e, quindi, hanno una responsabilità particolare nell'essere attivi nel superamento della crisi europea.

5. Il lascito di Habermas

Durante la propria lunga attività intellettuale, Jürgen Habermas è stato una delle coscienze critiche più influenti in Germania e nei paesi europei, intervenendo sulle questioni più controverse, convincendo e dividendo le pubbliche opinioni. Quale sarà il lascito più importante per le nuove generazioni? Ricordando le riflessioni che Habermas svolse, nel saggio “A che cosa serve la filosofia?” (1971), sulle grandi figure intellettuali della storia tedesca, Kant, Hegel, Heidegger, e sulla positiva fine della “forma personalistica” del sapere, ciononostante, Michaël Foessel, nel recente numero monografico di Esprit, lo definisce “l'ultimo filosofo”. Che sensazione Le provoca?

Habermas ha dispiegato il proprio paradigma del linguaggio e della ragione, dell'etica e della moralità, dell'azione e della comprensione, dello stato di diritto e della democrazia, della conoscenza e della fede, in un dialogo esplicito con diverse correnti intellettuali, come il marxismo, l'ermeneutica e il pragmatismo.

Ma non sarebbe, certamente, d'accordo con l'etichetta "ultimo filosofo". Egli non intende sé stesso come colui che ci spiega tutto il mondo, risolvendone tutti i misteri, ma come una voce in un processo discorsivo polifonico e, quindi, controverso: non si percepisce come fonte che offre le risposte ultime [*letzte Antworten*]. Le spiegazioni di cui dispone il teorico sociale, di per sé, sono riconducibili a un processo di apprendimento e la teoria sociale, al pari della coscienza individuale, è un progetto aperto e fallibile, che si riscrive continuamente, alla luce di nuove esperienze. Habermas, infatti, propone la tesi che nella conoscenza linguistica si incarni una forza revisionistica [*revisionäre Kraft*]. Egli non intende stabilire quali debbano essere per gli esseri umani i concreti contenuti dell'emancipazione. La possibilità di emancipazione si fonda nelle potenzialità della vita pratica intelligibile, almeno finché la ragione comunicativa continuerà a rimanere fattivamente efficace nell'agire sociale, come un presupposto che noi tutti, inevitabilmente, poniamo.

[Traduzione dal tedesco di Fiorenza Ratti e Luca Corchia]

