

CAPITOLO 1

STORIA E POLITICA

Jürgen Habermas (classe 1929) e quelli della sua generazione, nati tra il 1926 e il 1931, hanno tra i dodici e i diciotto anni quando crolla il Reich nazista. Troppo giovani per essere arruolati nella Wehrmacht o nel partito. Grandi abbastanza per capire, in prima persona, cosa sia il nazional-socialismo. Habermas ha dieci anni allo scoppio della guerra, quasi sedici alla sua fine. La guerra dura complessivamente sei anni, dalla vittoriosa conquista nazista dell'intera Europa fino alla resa incondizionata e ai processi di Norimberga. Su ordine del Führer, nell'agosto del 1939, Ribbentrop, Göring, Hess, Dönitz, Seyss-Inquart, Ley, Frank, Neurath, Keitel, Kaltenbrunner, Sauckel ecc. aggrediscono e saccheggiano la Polonia, costruendo campi di lavoro e di sterminio, deportando, schiavizzando e trucidando milioni di persone. Per cinque anni l'aggressione si abbatte su tutta l'Europa, a partire dai paesi dell'Est. Nell'ottobre 1945 quei capi nazisti sono processati a Norimberga e un anno dopo impiccati. La generazione che durante la guerra può essere ancora arruolata nella Hitlerjugend (e nell'ultimissimo anno di guerra nelle brigate contraeree e nella milizia popolare) – dunque intellettuali come Luhmann, Lübbe, Habermas, Dahrendorf, Enzensberger, Wehler, Marquard, Alexander Kluge, i fratelli Mommsen o Günter Grass, ma anche politici come Helmut Kohl o Johannes Rau – vivono la loro socializzazione primaria e secondaria, fanciullezza e prima scolarità, pubertà e adolescenza, nel Reich nazista, e la loro socializzazione terziaria, ossia il forzato prolungamento della giovinezza degli anni universitari, nella Germania divisa della occupazione postbellica. Al sorgere della Bundesrepublik (1949) essi hanno spesso già terminato gli studi o erano *postgraduates*.

Gli sconvolgenti rivolgimenti del 1945 – crollo del Reich, scomparsa dello Stato, denuncia dei crimini nazisti, improvvisa consapevolezza (come si esprime Habermas in una intervista) di avere convissuto con un regime assolutamente criminale e, da ultimo, istituzione della Repubblica federale nella parte occidentale del territorio nazionale – insomma la repentina e quasi integrale rivoluzione del sistema istituzionale, e il trasformarsi della dittatura più criminale della storia in una democrazia parlamentare di taglio occidentale, tutto ciò influenza profondamente le biografie di questa generazione. Intellettuali come Habermas, Enzensberger, Lübbe, Dahrendorf, Kluge oppure Luhmann prendono le posizioni

più diverse nei confronti del passato nazista. Tuttavia non hanno nessuna possibilità di rimuovere, negare o addirittura giustificare il fascismo nazional-socialista, nessuna possibilità, insomma, di mettere elusivamente tra parentesi il passaggio da Hitler ad Adenauer, dallo stato autoritario degli anni Trenta al benevolo paternalismo degli anni Cinquanta, dallo stato dei nazisti allo stato dei cristiano-democratici. Di fronte a questo passaggio essi devono reagire e prendere posizione. Non occupano ancora nessuna carica: così non possono restare in servizio conservando semplicemente il loro posto, come fa gran parte del personale burocratico, universitario ed economico della nazione. Rimozione del nazismo e anticomunismo viscerale degli anni Cinquanta sono da loro o denunciati come effetto derivato del regime nazista (è quanto fecero Habermas o Enzensberger), oppure benevolmente giustificati come «omissione comunicativa» del proprio passato nazista (è quanto fece Hermann Lübbe). Il mantenimento in ruolo del personale nazista nella nuova Germania federale viene visto da Habermas come una «catastrofe igienico-sociale» e da Lübbe, invece, come una benedizione funzionalmente necessaria alla integrazione sociale (per quanto problematica e «asimmetrica» sul piano morale). Dal canto suo, Luhmann può inquadrare nella prospettiva consapevolmente disimpegnata della «equivalenza funzionale» il passaggio dal regime nazista – spesso già odiato dagli stessi giovani arruolati nella Hitlerjugend e nella milizia contraerea – al regime di occupazione postbellica.

Solo una cosa gli appartenenti a questa generazione non possono concedersi. Essi *non* possono evitare di reagire e di prendere chiaramente posizione rispetto al regime nazista. Devono, in altre parole, pensare la loro biografia a partire dallo spartiacque discriminante del 1945. Il periodo precedente resta certo un pezzo della loro vita. E tuttavia la generazione dei quindicenni o ventenni non può essere ritenuta responsabile – sul piano morale e personale – delle malefatte di un regime nelle cui dimensioni pubbliche e private (nelle cui famiglie, scuole materne ed elementari, organizzazioni giovanili, caserme ecc.) essi sono venuti crescendo. È ciò che negli anni Ottanta Helmut Kohl (oppure il *ghost-writer* che gli redigeva i discorsi) chiamò la «grazia della nascita tardiva». Con questa espressione egli voleva soffocare una volta per tutte, in senso apologetico, la questione del «passato tedesco» che si era di nuovo riaccesa. E tuttavia quella espressione non mancava di una sua verità oggettiva. Che si trattasse oppure no di «grazia», certo è che la *casualità* dell'anno di nascita consentì – a quella generazione – di misurare tutto l'abisso che contrapponeva il trascorso regime nazista alla democrazia di stampo occidentale sui cui principi la Bundesrepublik andava istituendo la sua Legge fondamentale. Insomma, la generazione nata intorno al 1930 nutrì sempre un rapporto positivo – di consenso e di difesa – quanto meno nei confronti della *costituzione* repubblicana in quanto tale: un atteggiamento che si fece sentire non solo nei casi in cui la costituzione venne grossolanamente violata (come per esempio in occasione dello *Spiegel-Affäre*, dello scandalo-Spie-

gel del 1962¹), ma anche quando la Bundesrepublik venne attaccata e difamata da gruppetti della sinistra radicale – alla fine degli anni Sessanta e negli anni Settanta – quasi che essa fosse un regime di tipo fascistico o tendenzialmente fascistico. Nonostante l'influenza di intellettuali di destra come Heidegger, Ernst Jünger o Carl Schmitt, e nonostante tutte le polarizzazioni politiche degli anni Settanta e Ottanta, possiamo dire che – complessivamente – questa generazione si schierò a difesa della Repubblica federale nel nome di un consenso antifascista. Pochissime furono le figure intellettuali che scivolarono decisamente a destra come Rohrmoser, Maurer o Willms.

Intellettuali di questa generazione come Wehler, Habermas, Enzensberger, Luhmann, Kluge, Grass o Dahrendorf, furono tutti profondamente segnati – anche sul piano personale, politico e letterario – dal rivolgimento storico e dalla liberazione del 1945. Una cosa avvertibile in quasi tutte le pagine scritte da Habermas. Il fascismo vissuto sulla propria pelle resta ancora un dato incancellabile. Si può dire lo stesso persino di un Luhmann, benché egli sia stato un pensatore molto meno impegnato politicamente e benché, nella sua scrittura, il rapporto con il passato nazista traspaia in forma assai più sublimata. Insomma, sia che lo abbiano esplicitamente riconosciuto oppure no, l'anno 1945 dovette essere percepito dagli intellettuali di questa generazione come un evento liberatorio.

A differenza del cameratismo discreto e complice dei loro maestri, ch'erano stati per lo più simpatizzanti col regime, questa generazione fu agitata da accese discussioni sul nazismo. E queste discussioni non miravano più a relativizzare i crimini di massa, a giustificare sul piano del diritto internazionale la guerra di aggressione, o a mettere in dubbio la legittimità dei processi di Norimberga. Ora il problema era quello di *spiegare* la natura più o meno fascistico-totalitaria (già questi concetti sono controversi) dell'orrore nazionalsocialista, ipotizzando una sua *comparabilità o incomparabilità* con il comunismo stalinistico. L'idea di un «nesso causale» tra rivoluzione russa e crimini hitleriani – idea su cui si scatenò negli anni Ottanta l'*Historikerstreit*, la «diatriba degli storici» – venne dapprima in mente a Ernst Nolte, cioè (non a caso) a un rappresentante della generazione entrata in guerra in un'età già relativamente adulta. L'idea del «nesso causale» viene poi ripresa da storici più giovani di tendenza

¹ Nell'ottobre 1962 la rivista «Spiegel» fu processata per alto tradimento in seguito a un articolo di Conrad Ahler sulle scarse potenzialità difensive dell'esercito tedesco nell'ambito NATO. Il giornalista fu arrestato dalla polizia franchista mentre si trovava con la moglie in vacanza in Spagna, mentre anche Rudolf Augstein, il prestigioso direttore della rivista, veniva costretto a 103 giorni di carcerazione preventiva. Questo scandaloso attacco alla libertà di stampa da parte di Adenauer e del ministro della difesa Franz Josef Strauss portò a una crisi di governo che si risolse solo a metà dicembre con la costituzione della quinta (e ultima) amministrazione Adenauer. Nel 1965 la Corte costituzionale tedesca assolse definitivamente Conrad Ahler e Rudolf Augstein dall'accusa di alto tradimento [N.d.T].

neoconservatrice. Ma è solo nella generazione dei nati dopo il 1945 che vediamo sorgere gli apologeti più destrorsi e radicali di un (già destrorso e radicale) Ernst Nolte: storici come Zittelmann e Weissmann, giornalisti come Lorenz Jäger.

La generazione della guerra e quella dell'anteguerra – sia quelli la cui socializzazione terziaria era ancora ricaduta negli anni del nazismo sia quelli che fin dal 1933 avevano attivamente appoggiato il nazionalsocialismo – espressero quasi sempre una ripulsa totale delle idee, entrate in Germania dall'occidente, di autonomia politica e di libertà egualitaria. Il disprezzo del liberalismo e del democratismo occidentale restava pervicace. Presso la più antica generazione di intellettuali politicamente e professionalmente attivi, per esempio Martin Heidegger, Carl Schmitt, Hans Freyer, Ernst Jünger o Arnold Gehlen, così come presso la successiva generazione di Erich Rothacker, Helmut Schelsky, Ernst Forsthoff o Joachim Ritter, regnava una sorta di eloquente silenzio, rimozione, negazione, cocciuta autogiustificazione. Per quest'ultima, basti pensare ai casi paradigmatici di Heidegger o di Carl Schmitt.

I soli appartenenti a queste due generazioni che non avevano nulla da rimuovere o da negare erano i combattenti illegali della resistenza di sinistra – per esempio quel Wolfgang Abendroth che, scoperto nel 1937, restò in carcere fino al 1941 per poi venir destinato alla famigerata *Strafdivision 999* – oppure quei pochi oppositori del nazismo – come Karl Jaspers – che erano rimasti in patria senza entrare in clandestinità, oppure quelli che, cacciati in esilio – come Hannah Arendt, Leo Strauss, Thomas Mann, Karl Löwith, Franz Neumann, Ernst Fraenkel e Max Horkheimer – dovettero abbandonare non solo la Germania ma anche l'Europa; oppure, ancora, i pochi superstiti che come Eugen Kogon poterono essere liberati nel 1945 dall'internamento nel lager. Furono loro a scrivere – già durante la guerra o immediatamente dopo – i libri tuttora più importanti sul nazionalsocialismo e sull'epoca fascista, il *Behemoth* (Neumann), il *Doppelstaat* (Fraenkel, che segretamente lo redasse ancora in Germania, alla metà degli anni Trenta), le *Origins of Totalitarianism* (Arendt), la *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer-Adorno), lo *SS-Staat* (Kogon). Ma la loro voce non trovò ascolto nella Germania di Adenauer e venne riscoperta soltanto negli anni Sessanta. Konrad Adenauer, statista di centro e antinazista, puntò tutto sulla «omissione comunicativa» (*kommunikatives Beschweigen*), come dimostrò il suo circondarsi di personaggi del vecchio regime, per esempio Heinrich Globke, coautore delle leggi naziste di Norimberga.

In senso opposto stanno le cose per quella generazione del Sessantotto che è successiva alla generazione di Habermas, Luhmann, Dahrendorf, Grass, Lübke, Mommsen. Si tratta di persone nate alla fine del regime hitleriano, oppure senz'altro dopo quella fine, dunque della prima generazione interamente segnata dalla Repubblica Federale e dall'Occidente, dalla Europa e dall'America. Reagendo al nazismo, essi non dovevano più prendere posizione nei confronti di una *loro personale* vita precedente: il nazionalsocialismo lo conoscevano soltanto attraverso giornali, libri, film

e testimonianze esterne. Le esperienze chiave della loro vita politica furono lo «scandalo Spiegel» e il processo su Auschwitz. Ai loro occhi il nazionalsocialismo era, per certi versi, un passato ancora *presente*, per altri versi, però, qualcosa di definitivamente *trascorso* e irrecuperabile sul piano biografico, qualcosa che poteva essere riattualizzato non più nel proprio vissuto, ma solo attraverso testimonianze storiche, letterarie, artistiche, oppure attraverso la fantasia. Tutto ciò facilitò certo la percezione degli elementi fascistici latenti nella quotidianità della Bundesrepublik e nel sempre risorgente imperialismo delle nazioni alleate (specie nella guerra al Vietnam). Tuttavia facilitò anche, per altri versi, l'esagerazione smisurata, lo scimmiettamento pseudo-rivoluzionario dell'antifascismo radical-comunista della Repubblica weimariana, l'errata equiparazione della mentalità cristiano-democratica tedesca (inconsapevolmente fascistica) con la violenza dichiaratamente fascistica, nonché una precipitosa identificazione della guerra imperialistica in Vietnam con la democrazia americana nel suo complesso. Nacque così la tentazione di portare arditamente in luce – attraverso strategie azionistiche e provocatorie di «violenza sperimentale» (Dutschke) – la supposta latenza della mentalità fascistica, così da rendere alla fine questo fascismo visibile e identificabile agli occhi di tutti.

Habermas cominciò presto a mettere pubblicamente in discussione i trascorsi nazionalsocialistici dei suoi maestri (e dei maestri dei suoi maestri). Un atteggiamento, questo, assolutamente insolito nella sua generazione. Dopo avere studiato filosofia all'università di Bonn – avendo per compagno, di otto anni più anziano, un Karl-Otto Apel reduce dalla Seconda Guerra Mondiale – Habermas vince il dottorato con una tesi sulla filosofia della storia di Schelling, contenente anche ampi *excursus* sulla teoria marxiana dell'alienazione. Suo *Doktorvater* era Erich Rothacker, il quale ancora nel 1944 aveva pubblicato un saggio sulla rilevanza della guerra in filosofia.

Nel luglio del 1953, un anno prima di depositare la sua tesi, lo studente Habermas mette alla gogna – con un articolo sulla «Frankfurter Zeitung» che aveva per titolo: *Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935* [Pensare con Heidegger contro Heidegger. Sulla ripubblicazione delle Vorlesungen del 1935] – le affinità teoriche e le simpatie personali di Heidegger per il nazismo. Heidegger aveva infatti ripubblicato un suo corso degli anni Trenta senza commenti né rettifiche, nemmeno là dove si parlava della «interna grandezza e profondità del nazionalsocialismo». *Essere e tempo* (1927) di Heidegger era opera assai influente nel panorama filosofico tedesco degli anni Cinquanta. Ma ciò che fece scandalo, ciò che parve violare il *gentleman's agreement* di una diffusa «omissione comunicativa» sul passato tedesco, non fu tanto la *Vorlesung* di Heidegger, né la sua ininterrotta lealtà verso quel regime, quanto piuttosto la natura esplicitamente politica della critica di Habermas. Ciò che fece scalpore, e suscitò sorpresa, non fu l'invito di Habermas a *pensare* con Heidegger contro Heidegger, quanto il fatto che Habermas desse una giustificazione *politica* al suo intervento.

Habermas si spostò negli anni successivi sempre più a sinistra. L'incontro con Theodor W. Adorno, nel cui *Istitut für Sozialforschung* egli poté studiare e praticare la sociologia, così come la successiva libera docenza con Abendroth (due intellettuali marxisti perseguitati dal nazismo), finirono per trasformare Habermas – inizialmente un heideggeriano di sinistra – in un pensatore neomarxista. Anche se, bisogna aggiungere, il marxismo di Habermas restò sempre alquanto eretico e revisionistico. Nella sua opera, il ruolo giocato da Kant è certamente più centrale di quello giocato da Marx. E tuttavia Marx resta sempre all'orizzonte, in quanto proprio il caratteristico intreccio marxiano tra una filosofia della ragione normativamente esigente e una teoria empiristica della società è ciò che differenzia Habermas sia da sociologi come Niklas Luhmann sia da filosofi come John Dewey. È caratteristico di Habermas il voler integrare filosofia e sociologia in una «teoria critica della società» che si richiama al manifesto americano della vecchia Scuola di Francoforte (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Löwenthal).

La teoria habermasiana della società parte da un'esplicitazione *linguistica* del concetto *filosofico* di ragione, e poi utilizza questo concetto per sviluppare una teoria *sociologica*. Seguendo una vecchia intuizione dell'austromarxista Max Adler, la teoria di Habermas punta a trasformare integralmente la gnoseologia in sociologia, la dottrina della conoscenza in teoria della società. È dunque sbagliato vedere in Habermas soltanto il filosofo della giustificazione argomentativa o il filosofo dell'etica discorsiva, così come è sbagliato vedere in lui solo il sociologo delle discipline empiriche. Per quanto abbia cercato di difendere la sua teoria con gli strumenti specialistici di entrambi gli ambiti disciplinari (filosofia e sociologia), Habermas non è soltanto un filosofo né soltanto un sociologo, bensì piuttosto l'autore di una teoria interdisciplinare della società. Il concetto di *società* costituisce il centro della sua opera.

L'intreccio di normatività filosofica e teoria sociologica si fa sentire anche sul piano politico attraverso numerose inchieste e prese di posizione. Attraverso i decenni, Jürgen Habermas ha infatti fornito alla Bundesrepublik tutta una serie di «lemmi» che hanno spesso scatenato scontri e dibattiti. Per esempio, egli ha saputo collegare l'*antifascismo* precedente al 1945 a quel *patriottismo costituzionale* che – orientato nel '48 a occidente per la fondazione della Bundesrepublik – subito mostra di proiettarsi in avanti, su quella *costellazione post-nazionale* cui s'intitola un suo libro degli anni Novanta. L'espressione «patriottismo costituzionale» era stata coniata dal conservatore liberale Dolf Sternberger: reinterpretata da Habermas, essa ebbe grande diffusione negli anni Ottanta. Ma già nei tardi anni Cinquanta nasce un altro concetto centrale di Habermas, quello di «sfera pubblica» [*Oeffentlichkeit*].

Sfera pubblica è il concetto teorico capace di collegare politicamente la teoria alla critica. Una delle tesi implicite al lavoro habermasiano di libera docenza – *Strukturwandel der Oeffentlichkeit* [*Storia e critica dell'opinione pubblica*] – consisteva nel denunciare la politicizzazione della sfera

pubblica tedesca durante la paternalistica amministrazione di Adenauer. Quella spoliticizzazione venne scandalosamente in luce sia nello *Spiegel-Affäre* sia nella riluttanza ad accettare i processi finalmente istruiti contro i criminali nazisti. La critica habermasiana a questa spoliticizzazione degli anni Cinquanta anticipa per molti versi l'appello studentesco del Sessantotto alla ripoliticizzazione dell'opinione pubblica.

Il libro *Strukturwandel der Öffentlichkeit* rivela una forte affinità sotterranea con il movimento degli studenti. Con il suo mix di dissertazione accademica, provocante critica sociale e tecnicismi socio-politologici, quel testo appariva del tutto congeniale allo spirito di contestazione aleggiante, col fumo delle sigarette, nelle assemblee studentesche del SDS [*Sozialistische Deutsche Studentenbund*]. Seppure in forma assai moderata, quel libro esprimeva già la rivendicazione centrale del Sessantotto circa la promozione di «sfere pubbliche» in tutti quei fori e organizzazioni, sia politiche sia private, che fossero deputate a trattare questioni pubbliche. La democrazia doveva nuovamente investire – come faccenda pubblica – non soltanto il sistema propriamente politico di partiti, parlamenti e amministrazioni, ma anche la *società intera* e le sue organizzazioni solo apparentemente impolitiche (per esempio i sindacati). Questa speranza di rinnovare la democrazia tramite moltiplicazione di «sfere pubbliche» e «fori» interni – ancorché in parte realizzata nel corso degli anni Settanta – appartiene ormai decisamente al passato. L'idea invece che democrazia, legittimazione democratica e rappresentanza politica siano argomenti coinvolgenti *l'intera società* – e non soltanto il suo sotto-sistema politico o i suoi organi parlamentari – resta ancora un'idea assolutamente valida. Al giorno d'oggi – nel quadro di una «società mondiale» e di una connessa «sfera pubblica» la cui influenza non era ancora immaginabile tra gli anni Cinquanta e Sessanta – questa idea mostra di avere drammaticamente guadagnato in attualità.

«Sfera pubblica» fu la parola d'ordine dei tardi anni Sessanta. In *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1961) Habermas aveva denunciato il progressivo svuotamento della democrazia da parte del potere e del consumismo. Ora egli respingeva come «pseudo-rivoluzione» il rovesciamento di tutti i rapporti sociali invocato dagli studenti. Né mai ritenne possibile quel rivoluzionamento del tardo-capitalismo di cui – nei campus di Berlino come di Berkeley – sognavano gli studenti. Nell'azionismo di Rudy Dutschke, anzi, egli credette di scorgere una certa parentela – se non oggettiva, per lo meno metodica – con il fascismo («fascismo di sinistra»).

Con tutto ciò, Habermas dimostrò sempre molta simpatia per le motivazioni del movimento studentesco. In una serie di conferenze e di saggi egli studiò quel primo – inedito e spontaneo – movimento politico globale, il quale ebbe i suoi centri in Berlino, Parigi e Berkeley (dove Habermas insegnò nella fase culminante della rivolta). Alla fine degli anni Sessanta, egli partecipò spesso alle assemblee degli studenti radicali, soprattutto a Francoforte, discutendo con loro assai più di quanto non facessero i docenti suoi colleghi. Tutto ciò resta documentato in un'ampia raccolta di fonti e

documenti pubblicata da Wolfgang Kraushaar nel 1998 sotto il titolo *Die Frankfurter Schule und die Studentenbewegung* [La scuola di Francoforte e il movimento studentesco].

Habermas si staccava sia dal riformismo tecnocratico della *Grosse Koalition* cristiano-democratica e social-democratica di quegli anni (1966-69) sia dal romanticismo rivoluzionario degli studenti. E quando, nel 1968, lo «Spiegel» pose agli intellettuali tedeschi la faticosa questione: «riforma o rivoluzione?», Habermas dichiarò di scommettere su un *riformismo radicale* che rivoluzionasse i rapporti di potere nel quadro e con gli strumenti dello stato democratico di diritto. Dopo la dichiarazione programmatica del governo socialdemocratico (1969) con cui Willy Brandt lanciò lo slogan «scommettiamo su più democrazia!», sembrò quasi che il riformismo radicale dei filosofi francofortesi fosse arrivato al potere. Una speranza rapidamente delusa nei successivi anni di piombo, cioè in quegli anni Settanta in cui anche Habermas – accusato dai conservatori di essere il padre spirituale dei terroristi – temette di veder sorgere una repubblica «diversa», non più liberamente democratica. Egli cessò di collaborare alla «Frankfurter Allgemeine Zeitung», preferendo offrire i suoi interventi politici a testate italiane e francesi di spirito più liberale. Purtuttavia, in modo o nell'altro, la repubblica di Bonn finì per superare anche quella emergenza, così come la democrazia finì per «digerire» anche la riunificazione con la DDR, tanto che ai nostri giorni la Germania è messa sotto pressione assai più dai fenomeni della globalizzazione che non dai pericoli del nazionalismo fascistico.

Un altro tema di discussione degli anni Sessanta era il cosiddetto *tardo-capitalismo*. Espressione questa che, nuovamente accoppiata al concetto di *crisi*, Habermas si limitò a riprendere, reinterpretare e coniugare nei termini di una «crisi di legittimazione del tardo-capitalismo». Il suo libro del 1971 *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* [trad. it.: *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*] ebbe alte tirature e risonanza mondiale. Uscì quasi contemporaneamente alla raccolta di saggi di Claus Offe intitolata *Strukturprobleme des kapitalistischen Staats* [trad. it.: *Lo stato nel capitalismo maturo*] cui toccò un successo analogo. I due libri colpivano infatti il nervo scoperto di un riformismo politico che, dopo essere giunto al potere con Willy Brandt, improvvisamente sembrava non sapere più a che santo votarsi.

Tutte le riforme parevano scontrarsi con la flessibile elasticità del sistema tardo-capitalistico. La politica stessa scivolava al centro di una crisi sistemica in cui un certo benessere materiale e una meno ingiusta distribuzione della ricchezza (per altro, strappata coi denti) finiva per produrre, quali effetti secondari non intenzionali, *altre* crisi della politica, della motivazione, della razionalità, crisi che mettevano a dura prova i fondamenti di legittimità del sistema sociale. Il concetto di *crisi di legittimazione* giocò allora un ruolo importante dentro una teoria che mirava non soltanto a descrivere scientificamente i fenomeni emergenti, ma anche a spiegare un fallimento del riformismo socialdemocratico che non si limitava alla Germania Federale, ma si estendeva a tutto il mondo occidentale.

Negli anni Settanta trovarono poi ampia diffusione – influenzando il dibattito sulle riforme scolastiche ed educative – concetti come *comunicazione* e *discorso*, inizialmente usati da Habermas in senso strettamente teorico. Si ripeteva quanto già accaduto col termine *interesse emancipativo della conoscenza* [*emanzipatorisches Erkenntnisinteresse*] – termine che Habermas aveva coniato insieme a Karl-Otto Apel e che aveva fortemente influenzato la critica sessantottina alla scienza e all'università. Habermas si sentiva per lo più frainteso. Ma era inevitabile che concetti come «discorso», «comunicazione», «interesse conoscitivo» ecc. non fossero privi di una valenza diagnostica e allusiva. Il concetto di *Diskurs*, per esempio, finiva sotterraneamente per corrispondere – a prescindere dalla diversità dei contesti – al concetto di *discours* avanzato dal post-strutturalismo francese: un concetto che a Parigi veniva immediatamente politicizzato e strumentalizzato in senso volontaristico (per esempio nell'opera di Michel Foucault). Anche se Habermas mostrò sempre di voler rifiutare il volontarismo dei post-strutturalisti, tuttavia il concetto di *discorso* serviva anche – a lui non meno che a Foucault – a prospettare la complessa, differenziata e moderna «società del sapere» [*Wissensgesellschaft*] nel quadro di una critica del potere e del dominio.

Un valore immediatamente politico, ancorché di tipo riformistico, il concetto habermasiano di discorso finiva comunque per averlo. Nella nuova introduzione del 1971 al suo libro *Theorie und Praxis* del 1963 [trad. it.: *Prassi politica e teoria critica della società*], Habermas sottolineava la necessità di «istituzionalizzare i discorsi pratici» per distanziarsi dal volontarismo dei gruppi maoisti. Ma in breve scoppì la moda. All'inizio degli anni Settanta, concetti come discorso o comunicazione libera dal dominio furono immediatamente ripresi, diffusi e concretisticamente fraintesi sia dai sociologi della conoscenza, che sul «discorso» scrivevano un libro dopo l'altro, sia dai pedagogisti, che «discorsivamente» pretendevano risolvere ogni problema, sia dai terapeuti degli indirizzi più diversi, che volevano istituzionalizzare la comunicazione «libera dal dominio» persino nelle grandi aziende. Nella sua teoria della comunicazione, Habermas aveva identificato le *presupposizioni ideali* (verità, sincerità, giustizia normativa, coerenza logica) che risultano *sempre* da noi postulate come implicite in ogni «atto linguistico». Queste presupposizioni vanno date per scontate – questo è il punto – sia che noi lo vogliamo sia che non lo vogliamo (cfr. il prossimo capitolo). Invece, nella letteratura secondaria che si riferiva ad Habermas e al suo concetto di discorso, tutto ciò veniva frainteso come una sorta di programma da *tradurre in pratica* nelle lezioni scolastiche, nelle terapie psicologiche, nelle trattative sindacali, quasi si trattasse di dare applicazione a una norma giuridica o a una legge di natura.

La teoria del discorso è una teoria *riflessiva* che circoscrive chiaramente il proprio ambito. Essa mira alle *condizioni di possibilità* del processo emancipativo, non alla sua eventuale promozione, traduzione e attivazione pratica. E ciò per via di ragioni oggettive che riguardano la logica interna della prassi sociale e dei processi di apprendimento. Una teoria riflessiva

non è mai *direttamente applicabile* alle cose, quasi che si trattasse di una «dottrina delle virtù», o di un compendio di buoni consigli, ragionevoli imperativi, convenienti strategie. Quando si studia l'effetto peculiare di presupposizioni interne agli atti linguistici (quelle presupposizioni che rendono possibile l'argomentare), non si vuole in realtà discutere né di obbiettivi realizzabili sul piano pratico e politico né, tanto meno, di strumenti e tecniche di emancipazione dal dominio. Si vuole semplicemente individuare le *condizioni* che spiegano come la comunicazione *sia possibile*, dunque condizioni che – proprio perciò – risultano immodificabili, intraducibili, non piegabili alle politiche strumentali di pedagogisti, terapeuti, dirigenti aziendali.

All'inizio degli anni Ottanta e nel secondo volume della sua opera capitale, *Theorie des kommunikativen Handelns* [Teoria dell'agire comunicativo], troviamo la formula «colonizzazione del mondo di vita», con cui Habermas intendeva fornire una diagnosi del suo tempo. Quella formula mirava ad espellere i nuovi, impersonali «colonizzatori» dominanti la civiltà techno-scientifica – *diritto, denaro e potere* – dalla sfera di una comunicazione sociale che è orientata alla verità. Nella formazione democratica della volontà, tale comunicazione mira all'intesa reciproca (quanto meno apparente) di cittadini liberi ed eguali. Nell'ambito familiare produce conflitti esistenziali la cui razionalizzazione giuridica risulta più spesso distruttiva della famiglia che non risolutiva dei suoi problemi. Il ricorso al diritto può andare bene, offrendo una via d'uscita, nel singolo caso di conflitto. Ma quando diventa la regola, esso produce una colonizzazione del mondo di vita che rende impossibile *distinguere* le questioni giuridiche da quelle non giuridiche, le transazioni finanziarie dalla formazione politica della volontà, i problemi del potere dai problemi dell'intesa chiarificatrice.

La diagnosi habermasiana della «colonizzazione» denuncia l'intromissione di *diritto, potere e denaro* in sfere della società che *non sono* di loro pertinenza. Qui Habermas rimette in gioco la vecchia critica marxistica dell'alienazione e della reificazione, ch'era andata dimenticata nella politica meramente strumentale degli anni Settanta. Egli riporta questa critica al livello della teoria sistemica moderna (Parsons, Luhmann), aggiornandola nei termini di una *critica della ragione funzionalistica* (come suona il sottotitolo del secondo volume di TKH).

Sbaglierebbe tuttavia chi volesse intendere questa critica della colonizzazione in termini soltanto strategici, quasi si trattasse di denunciare l'oggettività di un guasto al motore o della rottura di un arto. Quando si denunciano *patologie sociali*, le opzioni strategiche s'intrecciano a una consapevolezza politica e comunicativa. Ciò che è andato lacerato è un *contesto comunicativo* che dev'essere istituito non dagli esperti ma solo dagli interessati. Solo se i soggetti coinvolti ne prendono coscienza, le opzioni strategiche per riparare la lacerazione possono (sperare di) produrre risultati concreti. La diagnosi della colonizzazione è dunque diversa dalla diagnosi di un meccanico riparatore o di un chirurgo ortopedico. Asso-

miglia piuttosto alla diagnosi della terapia psicoanalitica che Habermas – in *Erkenntnis und Interesse* [Conoscenza e interesse] (1968) – già aveva assunto a modello dell'intesa comunicativa. Diagnosticando una sorta di patologia sociale, Habermas pensava a una strategia che potesse controllare e guidare il potere politico, il capitale economico, il diritto positivo. Tuttavia, a «porre gli argini» devono essere i cittadini stessi con l'agire comunicativo. Per esempio, soltanto un agire orientato all'intesa può *legittimare democraticamente* lo strumento (medium) del *diritto positivo* che è costitutivo della repubblica moderna. Infatti, nel processo della legittimazione democratica, la formazione pubblica della volontà che produce diritto positivo, cioè decisioni mutevoli e manipolabili, resta sempre collegata alle pretese di verità *non manipolabili* dei discorsi pratici.

È ciò che Habermas ha infine cercato di dimostrare nella sua filosofia del diritto. La legittimazione democratica nasce soltanto nella misura in cui – sottraendosi alle intenzioni strategiche di attori egoisti – essa riesce a far prevalere nella stessa mutevolezza del diritto positivo «la libera costrizione dell'argomento migliore»². Il diritto democraticamente prodotto – questa la tesi di *Faktizität und Geltung* [Fatti e norme] (1992) – coniuga la *fatticità* positiva del diritto con la sua *validità* discorsivamente prodotta. Una democrazia orientata esclusivamente alla compensazione, al bilanciamento incruento degli interessi strategico-strumentali – dunque una democrazia alla maniera di Schumpeter, Weber, Popper, oppure Luhmann – sarebbe una *post-truth-democracy*, dunque per nulla affatto una democrazia³.

Certe parole d'ordine polemiche degli anni Ottanta e Novanta – per esempio «revisionismo storico», «nuova oscurità», «rivoluzione recuperante»⁴ – così come il discorso all'assegnazione del *Friedenspreis* poco dopo l'11 settembre 2001, hanno scatenato quasi delle «crisi di identità» nella autorappresentazione della Bundesrepublik (o, perlomeno, hanno aiutato a prenderne coscienza). Basti pensare al caso della cosiddetta «diatriba degli storici» [*Historikerstreit*] che si accese nella seconda metà degli anni Ottanta a partire dalla discussione sul concetto di «revisionismo storico». Infine, effetti di pubblica irritazione hanno riscosso (e tuttora riscuotono) interventi filosofici su specifici settori scientifici, negli anni Novanta e all'inizio del secolo ventunesimo. Basti pensare ai contributi portati da Habermas ai dibattiti sulla clonazione, sulla tecnologia genetica, sul de-

² Jürgen Habermas, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt-Main 1971, p.137 [Teoria della società o tecnologia sociale, Etas Kompass, Milano 1973].

³ Jürgen Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit*, in Idem, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt-Main 2005, pp.119-154, qui p. 150 sgg. [Tra scienza e fede, Laterza, Roma-Bari 2006].

⁴ In tedesco: *Geschichtsrevisionismus, neue Unübersichtlichkeit, nachholende Revolution* [N.d.T.].

terminismo, contributi che hanno inteso denunciare una sorta di imperialismo delle scienze naturali, quasi una rinnovata «colonizzazione» delle scienze dello spirito e della società da parte delle scienze della natura.

A partire dagli anni Novanta, gli interessi e le prese di posizione politiche di Habermas sono prevalentemente rivolte alla politica internazionale e al diritto internazionale. Così, non soltanto come filosofo teoretico ma anche come intellettuale, egli si allontana progressivamente dal mondo politico della sfera pubblica tedesca. Uno dei suoi ultimi libri s'intitola *Der gespaltene Westen [L'Occidente diviso]*, e questo lemma già rispecchia gli schieramenti di una nascente sfera pubblica mondiale – fronti che si vanno costituendo e polarizzando attraverso i vari paesi e le opinioni pubbliche nazionali.

L'influenza del pensiero di Jürgen Habermas prese inizialmente le mosse nella società provinciale tedesca del secondo dopoguerra, dominata dal tardo Heidegger e dalle sue opere giovanili. In quel clima, Habermas riportò l'attenzione sulle opere heideggeriane intermedie degli anni Trenta. Poi – nel corso degli anni Sessanta e Settanta – la sua influenza si allargò oltre i confini nazionali, raggiungendo gli Stati Uniti d'America parallelamente al movimento studentesco e all'affermarsi della sociologia critica. Oggi essa è globale come la società in cui tutti viviamo.