

Habermasiana

Collana di filosofia normativa diretta da Leonardo Ceppa

20

JÜRGEN HABERMAS

UNIVERSALISMO MORALE
E REGRESSIONE POLITICA

A cura di Giovanni Andreozzi

NUOVA TRAUBEN

“Moralischer Universalismus in Zeiten politischer Regression. Jürgen Habermas im Gespräch über die Gegenwart und sein Lebenswerk” è un’intervista rilasciata da Jürgen Habermas a Claudia Czingon, Aletta Diefenbach e Victor Kempf. La traduzione si basa sul testo pubblicato dalla rivista “Leviathan”, 48(1), 2020, pp. 7-28 [DOI: <https://www.nomos-elibrary.de/10.5771/0340-0425-2020-1-7.pdf>]

© 2020 Jürgen Habermas

© 2020 Traduzione di Giovanni Andreozzi e Leonardo Ceppa

© 2020 Nuova Trauben edizioni
via della Rocca, 33 – 10123 Torino
www.nuovatrauben.it

ISBN 9788899312717

*Si ringraziano Jürgen Habermas e la rivista "Leviathan"
per aver autorizzato la pubblicazione dell'intervista*

Indice

<i>L'universalismo morale in tempi di regressione politica</i>	9
<i>Moralischer Universalismus in Zeiten politischer Regression</i>	41
Nota del curatore	75

L'UNIVERSALISMO MORALE
IN TEMPI DI REGRESSIONE POLITICA
Habermas sull'attualità e sul proprio percorso di ricerca

a cura di
Claudia Czingon, Aletta Diefenbach e Victor Kempf

L'anno scorso (2019) Jürgen Habermas ha festeggiato i suoi novant'anni. Ottima occasione per chiedere a uno dei più influenti intellettuali viventi che cosa pensi – a partire dal suo quadro teorico – dell'attuale situazione politica. A tal fine siamo andati nel marzo 2019 a trovarlo a Starnberg per un'approfondita chiacchierata preliminare. Successivamente, in ottobre, l'intervista è stata redatta in forma scritta.

1. Lo sfaldarsi del mondo-di-vita

Secondo la sua teoria delle società moderne, crisi e conflitti nascono dal momento in cui il mondo-di-vita viene "colonizzato" – pervaso o manipolato dall'esterno – da parte dei diversi imperativi sistemici (vuoi dello sfruttamento economico vuoi dell'amministrazione statale). Per contro, recenti diagnosi sociologiche metterebbero in questione questo suo punto di vista sottolineando che – all'interno del mondo-di-vita – i fronti di scontro della tarda modernità assumono piuttosto la forma di lotte culturali sempre più inconciliabili. A tal proposito Andreas Reckwitz, per esempio, pone tra loro in contrasto il liberalismo iperculturale degli ambienti accademici e urbani, la cui coscienza cosmopolita si avvicina molto al suo modello discorsivo universalistico, con l'"essenzialismo" culturalistico delle classi medie e povere, non accademiche e provinciali, le quali enfatizzano piuttosto le proprie identità in termini di appartenenza particolare [partikulare Zugehörigkeit]. Come giudica lei questa sorta di Kulturkampf tra progetti universalistici e visioni particolaristiche?

Con talento costruttivo, Andreas Reckwitz ha inaugurato una nuova prospettiva sulla società. Egli è, per così dire, il sociologo

della *Generation Golf* (Illies)¹. Egli possiede l'efficace capacità espositiva di un David Riesman; converte però il carattere "inimistico" di una prospettiva libertaria colorata in senso tardo romantico nel carattere "esteriorizzato" tipico della tarda modernità. Può stupire la ricchezza dei fenomeni che vengono colti quando si caratterizza la società a partire dal riconoscimento delle diverse unicità. Ciò che tuttavia non mi convince è questo "sganciamento" del vocabolario sociopsicologico dalle distorsioni sociostrutturali prodotte, in fin dei conti, dagli imperativi funzionali di un mercato internazionale globalmente deregolamentato. In questo modo vengono rovesciate tutte le causalità, quando, nella concorrenza di un neoliberalismo scatenato, scorgiamo soltanto le regole culturali con cui si commerciano i "riconoscimenti" e le identità.

Non sottovaluto affatto le conseguenze dirompenti dei nuovi media. Ma sarebbe un po' avventato attribuire – per la società "tardo moderna" nel suo complesso – un ruolo così rappresentativo alla figura dell'*utente digitale*, il quale, entrando in competizione per visibilità e riconoscimento, vorrebbe raccogliere i "likes" di quanti più "followers" possibili a partire da una descrizione originale di sé stesso. E ciò resta vero anche volessimo vedere negli eccessi narcisistici del presidente americano solo le distorsioni di un cosiddetto "scenario creativo". A mio parere, il quadro generale di questo preteso *Kulturkampf* vinto dai "creativi" non è abbastanza convincente, dal momento che non mette in evidenza (o addirittura nasconde) le cause socio-economiche.

Nella Repubblica Federale abbiamo avuto una ininterrotta crescita economica durata dieci anni, parallelamente al divaricarsi sia delle ricchezze sia dei redditi. Intanto, nelle pagine economiche (fondamentalmente conservatrici) dei nostri più rinomati quotidiani cominciamo persino a trovare una perplessa approvazione della diagnosi di Thomas Piketty – secondo la

¹ F. Illies, *Generation Golf. Eine Inspektion*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2001.

quale il capitalismo globale è ora minacciato dall'intrecciarsi di diseguaglianza sociale e populismo di destra. Naturalmente, non esiste una connessione lineare tra il coefficiente di Gini nella distribuzione del reddito e lo sviluppo di movimenti identitari, nazionalisti e razzisti. Nei nostri Paesi il populismo di destra si estende ben al di là dei ceti poveri più emarginati. C'è infatti tutta una serie di fattori mobilitanti e inquietanti che interviene a condizionare le esperienze dei ceti più vulnerabili.

Queste subculture possono essere particolarmente sensibili alla crisi devastante delle relazioni sociali e dei tenori di vita familiari, come pure alle dissonanze socio-cognitive derivanti dall'immigrazione e dal crescente pluralismo culturale. *Ma le cause sottostanti sono di natura più sistemica.* Oltre all'accelerazione del cambiamento climatico, è particolarmente preoccupante l'accelerazione del cambiamento tecnologico: la parola chiave è la *digitalizzazione* della vita quotidiana e del mondo del lavoro. L'organismo umano non è più soggetto a un arco di vita prefissato dalla natura, e i problemi collegati alla fine di questa situazione di "sviluppo spontaneo" [*Naturwüchsigkeit*] – dunque il nascere di uno *shopping* eugenetico strisciante e senza regole – non sono ancora diventati oggetto di attenzione da parte della coscienza pubblica. Ci sono però esperienze e presentimenti che generano paura perché allargano l'orizzonte temporale delle aspettative biografiche soggettive. Esse producono, nelle classi più vulnerabili, la sensazione *sia di una perdita di status sia di impotenza politica.*

Non bisogna lasciarsi ingannare dalle sfilate di teste pelate con gli stivali [*gestiefelte Glatzköpfe*]. Nelle fobie dell'etnocentrismo, se vedo correttamente, si manifestano reazioni piuttosto difensive. Sono le reazioni di chi percepisce sia la ridotta autonomia politica degli stati-nazione sia, più in generale, la fragilità di un mondo politicamente frammentato di fronte agli imperativi funzionali dei mercati mondiali. La pretesa sottomissione alla competitività economica internazionale riduce il margine di autonomia delle amministrazioni pubbliche e quindi la capacità di azione degli stati. I cittadini reagiscono infuriati quando vedono che la loro scoraggiata classe politica non dà risposta alle

richieste di ridisegnare i fondamenti della vita sociale. I partiti social-democratici perdono voti perché è da loro, principalmente, che ci si aspetta una iniziativa politica. Vediamo qui tutta la miseria [*Jammer*] di una classe politica che – intimidita dalla crescente complessità sociale – spaccia per pragmatismo il suo microscopico abbarbicarsi il potere, si limita al futile soddisfacimento additivo [*additive Befriedigung*] degli interessi di gruppo e rinuncia a dare configurazione allargata alla crescente concorrenza degli interessi soggettivi nel quadro di una società differenziata. Per il momento, ci troviamo di fronte allo scontro di due partiti che promuovono – come loro obbiettivo politico – o la lotta contro i cambiamenti climatici o la rinascita delle identità nazionali.

Tuttavia, rispetto al carattere ambivalente del senso d'impotenza sotteso anche al populismo di destra, c'è ancora una cosa da aggiungere. Nella furia populistica che spinge gli stati europei a chiudersi in circolo come una carovana in difesa, si scarica anche la paura di misurarsi con ciò che a mio modo di vedere è la sfida politica più grande: solo l'ampliamento organizzativo e istituzionale di *governi transnazionali* regolati in modo democratico potrebbe condurci fuori dal vicolo cieco (post-democratico) di una "governance" internazionale di tipo neoliberale. Solo regimi di questo genere – nei cui confronti lo "stato mondiale" è lo spettrale deterrente evocato dai loro oppositori – sarebbero in grado di implementare anche globalmente quanto convenuto nei trattati. Il controllo del clima è probabilmente l'unico problema – tra quelli urgenti e solo globalmente risolvibili – che, per il suo carattere fisicamente misurabile e quindi sufficientemente oggettivabile, può forse essere risolto attraverso lo strumento dei trattati intergovernativi. Ma questo strumento già mostra di fallire rispetto a obbiettivi relativamente semplici come il contrasto all'evasione fiscale o la regolamentazione di banche e colossi internazionali.

Alla luce degli sviluppi attuali all'interno dell'Unione Europea, come valuta le possibilità di riforme istituzionali che conducano a una democrazia transnazionale?

Con la relativa frenata degli USA rispetto alla Cina, la disintegrazione del vecchio ordine bipolare ha subito un'accelerazione e la scissione dell'occidente si è approfondita non soltanto a partire da Trump. A prescindere dal focolaio del vicino oriente, l'Unione Europea (in primo luogo, Germania e Francia) avrebbe immediatamente dovuto affrontare queste trasformazioni persino contro la resistenza del Regno Unito, provvedendo per tempo ad approfondire una collaborazione istituzionalizzata a partire dal suo nucleo centrale. Tuttavia, a dir la verità, questo progetto è stato raffrenato dal precipitoso ampliamento verso i Paesi dell'est Europa, felici di riconquistare la loro sovranità. In tal modo la crisi economica globale, esplosa nel 2008, ha riacceso il nazionalismo economico all'interno della comunità monetaria – la comunità cui spettava un ruolo di battistrada – e, in generale, ha compromesso una già di per sé debole disponibilità europea alla cooperazione. La crisi ha consolidato i governi autoritari in Russia, in Turchia e nell'est europeo. Infine, ha esposto le due democrazie più antiche del mondo, oltre a quelle relativamente stabili nel cuore dell'UE, allo stress-test del populismo di destra. In queste semplici segnalazioni trovate già la risposta disfattista alla vostra domanda.

Per il momento non vedo inversioni di tendenza, nonostante lo spot politico sul clima che, dopo il voto europeo, insiste su una cooperazione globale. Per un altro verso, tuttavia, considero la situazione estremamente volatile sia sul piano globale sia sul piano europeo. Le possibilità politiche e organizzative che la EU potrebbe ancora inventarsi sul piano giuridico sono molto più grandi di quanto affermano i suoi governanti. I quali fissano impauriti il populismo di destra come fa il coniglio col serpente e – come dimostra il governo tedesco fin dall'inizio della crisi – rifiutano ogni ulteriore passo avanti verso l'integrazione. Al contrario, i risultati empirici di un dispendioso sondaggio tra le popolazioni di 13 stati europei parlano un linguaggio completamente diverso. Insomma, le popolazioni europee non vengono “prese sul serio” sul piano normativo,

anche se segnalano una voglia di solidarietà che va al di là dei confini nazionali². Non si può quindi del tutto escludere – anzi c'è da augurarsi – che la nuova Commissione Europea sotto la guida di Ursula von der Leyen, da sempre l'unica vera europeista nel Consiglio dei ministri della Merkel, possa ancora compiere qualche passo avanti con l'appoggio del parlamento europeo e con il favore del governo Macron.

Proviamo di nuovo a riflettere sul piano teorico. Lei ha sottolineato soprattutto le cause “sistemiche” dell'attuale spostamento a destra. Tuttavia, come dice anche lei, non possiamo mai parlare di causalità a senso unico. Dunque dovremmo chiederci perché le esperienze – da lei descritte – di intimidazione ed esautoramento si riflettano con più evidenza nel mondo-divita delle sfere nazionali. Ciò potrebbe dipendere dalle ragioni e dalle esperienze storiche di queste comunità comunicative. Ci chiediamo allora: non bisognerebbe anzitutto mettere a fuoco le modalità specifiche (le varianti per es. patologiche) dell'integrazione sociale che è veicolata dalla comunicazione? In altre parole, non bisognerebbe vedere le cose a partire dall'aspetto culturale – invece di ricorrere a spiegazioni materialistiche che mettono tra parentesi la logica interna della riproduzione simbolica?

Sono pienamente d'accordo. In definitiva, il futuro dell'Unione Europea sarà deciso proprio dalle trasformazioni formali dell'integrazione sociale comunicativa – dunque da una “fusione” delle diverse culture politiche. Infatti dobbiamo tener presente una tendenza di lungo periodo: quanto più eterogeneo e plurale, in una comunità politica, è il tessuto culturale della popolazione, tanto più *il peso* dell'integrazione sociale si sposta (lo si vede già all'interno delle nazioni) dal ruolo dei cittadini-della-società, legati ai rapporti consuetudinari, al ruolo dei cittadini-di-stato. A sua volta, questa cittadinanza-di-stato si radica in una cultura politica sempre più astratta e, se vogliamo, in un “patriottismo costituzionale” tanto emotivamente debole quan-

² Su questo si veda J. Gerhards *et al.*, *European Solidarity in Times of Crisis*, New York, Routledge, 2019.

to razionalmente ancorato. Ciò che in fin dei conti collega tutti i cittadini trasversalmente – al di là delle differenze socio-culturali – è il fatto che si riconoscano a vicenda nel ruolo di cittadini-di-stato [*Staatsbürger*] e co-legislatori politici [*politische Mitgesetzgeber*]. Che i nemici dell'Unione Europea usino il registro nazionalistico si spiega col fatto ch'essi considerano *velleitario* il nostro obbiettivo. Infatti, la pretesa di cui vogliamo politicamente parlare è che le popolazioni degli stati membri – a partire dai paesi guida del continente: Germania e Francia – siano disposti ad “aprire” le proprie identità nazionali, sollevandole al piano superiore [*aufstocken*] di un'identità europea comune. Solo così può sorgere una cultura politica condivisa in cui devono radicarsi le pratiche costituzionalmente disciplinate. In questo quadro deve anche prender piede un sistema *europeo* dei partiti; poiché senza un'associazione transnazionale dei partiti nemmeno i gruppi parlamentari di Bruxelles possono avere la forza di generalizzare [*verallgemeinern*] gli interessi sociali al di là delle frontiere nazionali.

Nondimeno, a livello europeo, gli abbozzi di una cultura politica condivisa sono già visibili da tempo negli orientamenti valoriali generali; in essi si mescolano forme-di-vita nazionali diverse, scaturenti però *da una medesima storia occidentale*. Questo sviluppo ha avuto inizio nell'Impero Romano a partire dall'assimilazione che i latini fecero delle tradizioni bibliche e greche, passando per profondi conflitti culturali, sociali e politici, attraverso esodi di massa, guerre di religione, lotte di classe, guerre mondiali di tipo nazionalistico e – diciamolo pure – anche attraverso l'olocausto. Tutto ciò ha fatto nascere, nella seconda metà del novecento, una certa visibile “aspirazione” a una particolare forma *europea* di convivenza civile.

Adesso però veniamo alla vostra domanda teorica riguardo alla dinamica interna dell'integrazione sociale. Parlando in generale, le società si stabilizzano su due livelli diversi. Da un lato 1) attraverso i processi *dell'integrazione sociale* che si compiono – nel contesto di forme-di-vita intersoggettivamente condivise – per mezzo dell'agire comunicativo e attraverso le norme e i valori condivisi dai soggetti linguisticamente socializzati, e, dall'altro

lato, 2) attraverso l'adattamento funzionale alle contingenze ambientali: parliamo qui di una *integrazione sistemica* che si compie, in certa misura, *alle spalle* delle interazioni sociali. Nella descrizione che Hegel fa delle crisi minaccianti l'integrazione sociale, noi troviamo già tutti i fenomeni cui voi fate riferimento. Nella sua "Filosofia del diritto", egli teorizza con occhio clinico la coesione sociale di una comunità moderna a partire dal mutevole rapporto di universale e particolare. Ma siccome il medium dell'integrazione sociale è *il linguaggio*, ecco ch'egli descrive questo rapporto soltanto nella prospettiva interna degli attori comunicativi.

I soggetti che dicono "io" e "tu" si incontrano reciprocamente come "singoli individui". Al contempo, quando dicono "noi", comprendono sé stessi come appartenenti a una medesima forma-di-vita sociale. Dunque come appartenenti a un universale che è, a sua volta, qualcosa di particolare, giacché è forma-di-vita concreta di fronte ad *altre* forme-di-vita. Questo *universale concreto* è il contesto nel quale sono incastonate le norme per loro obbligatorie. Sennonché l'obbligatorietà di queste norme viene vista dagli appartenenti anche come un *universale astratto*, in quanto le norme generali prescindono dalla particolarità dei loro destinatari (anche se *non* dalla loro libertà, in quanto essi possono sempre dire sì/no).

Hegel distingue quindi 1) *l'unicità* singolare delle persone individuali, 2) la figura *particolare* delle loro forme-di-vita storiche (che è poi l'universale concreto della loro eticità), e 3) *l'universalità astratta* delle regole morali e giuridiche regolanti il commercio sociale. Se partiamo da questi concetti, l'integrazione sociale può funzionare soltanto quando un bilanciato rapporto di individuale, particolare e universale rende possibile il formarsi delle società moderne all'interno di una "totalità etica". Di fatto, però, è l'economia capitalistica il fattore che spinge avanti queste società. E proprio a partire da questa dinamica *sistemica* Hegel spiega non solo la progressiva differenziazione funzionale della società borghese, ma anche la sua tendenza a spaccarsi in classi.

Con Hegel comincia dunque il cosiddetto "discorso filosofi-

co della modernità”. Ancor prima di Marx, egli s’interroga su come possa stabilizzarsi – nel quadro di una società capitalistica sempre più dinamica e differenziata – il precario equilibrio tra la solidarietà dei mondi *etici* tradizionali (sempre più permeabili) e gli imperativi *funzionali* della dinamica economica. Per giunta, questa stabilizzazione deve passare attraverso rapporti *normativamente giusti*. In realtà, insieme a una crescente disuguaglianza sociale, la dinamica capitalistica produce l’alienazione degli individui dai loro tradizionali rapporti di vita. Dal punto di vista di Hegel, questa alienazione può convertirsi in conquiste individualizzanti e liberalizzanti grazie alla forza – pacificante ed emancipativa – del potere organizzativo statale. Lo stato monarchico avrebbe dovuto ripristinare il *legame sociale* degli individui egoisticamente isolati, innalzando nello stesso tempo questo legame a un superiore *livello di differenziazione* funzionale.

Lungi da me celebrare, con Hegel, un potere sostanziale dello stato – potere che è stato onnipotente nella dottrina giuridica tedesca fino a Carl Schmitt e Ernst Forsthoff. Ma la costellazione concettuale di universale/individuale/particolare – purché venga decifrata nel quadro di una teoria della comunicazione – resta *intatta* anche nei casi in cui la formazione democratica della volontà tipica di uno stato di diritto offre una sorta di “tutela previdenziale” alla entrata in crisi dell’integrazione sociale. Non si tratta di riattualizzare Hegel, però da lui possiamo sempre imparare come la dinamica della modernizzazione capitalistica *gravi* sulla coesione della società *sia* attraverso accelerati e complessi cambiamenti tecnologici *sia* attraverso una disuguaglianza sociale crescente. Sul lungo periodo, questa dinamica della modernizzazione *non* tollera nessun tipo di soluzione regressiva. Essa è caratterizzata dal ruolo trainante dell’economia capitalistica, nella misura in cui il capitalismo crea interdipendenze sistemiche e connessioni funzionali le quali – oltrepassando i rapporti volta per volta dati dell’integrazione sociale – generano problemi supplementari soltanto suscettibili di soluzione *politica*.

Se non intervengono ad aiutarci processi-di-apprendimento socio-cognitivi e normativi, la politica di potenza e il controllo militare prenderanno il posto della cooperazione politica. Nel

corso della modernizzazione i popoli hanno già imparato, all'interno degli stati liberal-democratici, a includere *socialmente e politicamente* classi e strati svantaggiati, gruppi discriminati, minoranze culturali e immigrati. In molti casi ciò non si configurò soltanto come inclusione *unilaterale*, cioè come un riconoscere e “portare dentro” gli Altri nel ruolo di associati, bensì anche come inclusione *nei due sensi*, cioè come un riconoscersi reciproco di Altri che vogliono rimanere Altri tra loro. Questo richiede, ogni volta daccapo, la disponibilità a riconoscersi e trattarsi da cittadini giuridicamente equiparati, dentro un mondo-di-vita dall'orizzonte continuamente *ampliato* in senso politico e culturale. La cosa più dolorosa è proprio questo ampliamento della forma-di-vita prima condivisa. Si tratta – facendo *astrazione* dai rapporti di vita precedenti e tradizionali – di realizzare una *più ampia* forma-di-vita in cui “ancorare” le norme astratte della parità di trattamento.

Ovviamente, a una sfida di questo genere le classi sociali, i gruppi di status e le subculture reagiscono rispettivamente in modo diverso – e in misura tanto più “difensiva” quanto maggiore si stima l'insicurezza sociale percepita. Chiameremo “particolaristiche” solo le reazioni di difesa che focalizzano forme-di-vita minacciate, già scomparse, retrospettivamente idealizzate. Ma restano “particolari” anche le forme-di-vita in grado di ristabilire e riequilibrare l'integrazione sociale *a nuovi livelli di differenziazione e individualizzazione*. Infatti la forma-di-vita che noi vogliamo ampliare – l'emergente cultura politica dei cittadini dal passaporto color bordeaux – è altrettanto “particolare” quanto lo sono le culture nazionali degli stati membri (a loro volta diversamente strutturate a livello regionale e – come in Gran Bretagna, Belgio, Spagna e Italia – sempre di nuovo minacciate di sgretolamento sotto gli *stress* attuali).

2. Come bisogna discutere nella società civile?

Da quando il populismo di destra si è rafforzato, è scoppiata una controversia nell'opinione pubblica sul se e come questo estremismo vada affronta-

to. Dal punto di vista dell'etica del discorso sembra di cadere nell'alternativa: libertà di parola o scomunica a priori? Questo conflitto diventa tragico all'interno della comunicazione quotidiana. I principi dell'etica del discorso presuppongono un alto livello di sensibilità comunicativa – questa però si basa su risorse sociali e culturali che sono distribuite in modo diseguale nella società. Molte cittadine e cittadini fanno ricorso a esperienze soggettive, mettono emotivamente in scena valori, parlano in modo ambivalente e contraddittorio – non di rado con effetti discriminatori e offensivi. D'altro verso, “bannare” dal discorso pubblico interi milieu culturali, a causa delle maniere grossolane e offensive degli interventi, non può essere una soluzione democratica. Come si gestisce questa tensione?

Lasciatemi premettere due considerazioni. L'etica del discorso non è una regola di comportamento ma una teoria morale. Essa ha il compito di fondare un principio morale, ossia esplicitare il punto di vista in base al quale problemi di giustizia possono essere decisi in modo *fondamentalmente* razionale.

Ora, le questioni *politiche* di cui stiamo trattando, pur avendo in sé un nucleo morale, non coincidono nemmeno lontanamente con le questioni del diritto e della giustizia. Piuttosto esse abbracciano in sé questioni *etico-politiche* (questioni cioè che non si relazionano a interessi generali ma piuttosto a identità valoriali condivise, orientando gli interessati su questioni del tipo “cosa è buono *per noi* in linea di massima?”). Le discussioni *politiche* hanno invece per oggetto *contrast* d'interesse che non sono risolvibili puntando a individuare un interesse generale o una certa condivisione di valori: essi richiedono piuttosto *equi compromessi*. Con questo non voglio dire che i politici e i cittadini, quando discutono, sappiano fin dall'inizio distinguere analiticamente la specificità dei problemi; piuttosto essi imparano *nel corso del dibattito* su quale tipo di problemi stanno discutendo e che tipo di argomentazione debba prevalere. Dal punto di vista della *teoria* politica, conta soprattutto il fatto che siamo di fronte a discussioni le quali – per offrire un contributo di legittimità alle decisioni vincolanti – devono *rispondere a esigenze diverse*, all'interno di una collettività democratica organizzata in *molte* sedi: tribunali e parlamenti, gabinetti di governo e partiti, media

della pubblica opinione e così via.

Ciò mi porta all'altra considerazione preliminare che volevo fare. La vostra domanda riguarda le dispute politiche tra partiti e cittadini in quella particolare sfera pubblica in cui sono i mass-media a gestire i flussi d'informazione e i circuiti comunicativi. Questa comunicazione politica-di-massa può contribuire alla formazione civico-democratica dell'opinione e della volontà – rendendo legittimo il potere della legge – solo a una condizione, vale a dire solo se riesce a *formare opinioni pubbliche alternative riguardo a problemi rilevanti e chiaramente delineati*. Da ciò non consegue affatto – come si continua purtroppo a fraintendere – che io suggerisca alla sfera pubblica il “seminario accademico” quale modello di dibattito sobrio e consensuale. Al contrario, la comunicazione informale della sfera pubblica può anche sopportare manifestazioni robuste e scontri indisciplinati, giacché il contributo dei mass media è *circoscritto* alla mobilitazione di temi, informazioni e argomenti che siano rilevanti per i cittadini. I quali ultimi dovranno poi, *da soli*, prendere le loro decisioni nella cabina elettorale – in una maniera più o meno razionale e alla luce di *visioni alternative e concorrenti*. Infine, a una sede ancora *diversa* toccherà poi prendere le decisioni vincolanti. Questo è solo un modello, si dirà, tuttavia è un modello oggettivamente controllabile in base al suo rapporto con la realtà, sicché diventa chiaro a tutti il deterioramento di una sfera pubblica la cui infrastruttura informativa ha reso possibile eleggere un tipo come Trump.

In questa prospettiva, non vi sorprenderà la risposta su come dobbiamo comportarci coi populistici: non ho alcuna inclinazione a trattare con i guanti l'isterismo degli urlatori di destra [*Wutbürger*] mettendoli sotto una campana di vetro. I cittadini sono persone adulte e hanno diritto ad esser trattati come tali. Nella nostra Repubblica Federale, c'è voluto troppo tempo prima che le sfilate naziste, gli attacchi antisemiti e addirittura l'omicidio di un uomo politico³ mettessero in allarme una sfera pubblica im-

³ Walter Lübcke, deputato democristiano assassinato il 2 giugno 2019 nella sua abitazione privata (*NdI*).

bevuta di anticomunismo e islamofobia, e prima che le autorità fossero indotte a vedere il pericolo non solo a sinistra ma anche a destra. Fino all'altro ieri i nostri politici moderati non si azzardavano a condannare esplicitamente i delinquenti di destra senza ribadire immediatamente – quasi a scusarsi – la simmetria esistente tra i “due estremismi” di sinistra e di destra. Le discussioni seguite alla rievocazione del “1989”, l'anno della riunificazione tedesca, hanno anche rimesso in luce le *radici fatte in casa* dell'attuale riemergere dell'estremismo. Esempio incoraggiante fu la discussione relativamente obbiettiva – senza pregiudizi, trasmessa dalla nostra televisione pubblica – sul ruolo tanto opinabile quanto sintomatico della “Treuhand”⁴. Si sarebbe dovuto continuare a discutere in questa maniera, pubblica e documentata, sugli errori compiuti da entrambe le parti nel corso della riunificazione. Non occorre essere esperti in sociologia per vedere quali furono *i tre più grandi errori* della parte occidentale.

In primo luogo, la drastica “presa in carico” *organizzativa* di tutti gli apparati della DDR da parte dei dirigenti occidentali tolse al popolo orientale, e alle sue superstite élite, ogni *chance* di poter *sbagliare* in prima persona e di poter poi *imparare* da questi sbagli. Il che rese ancor più facile, per converso, ascrivere sbagli e omissioni alla sola parte occidentale. Il pendant *politico* di questa autoritaria subordinazione funzionale della società orientale alle strutture della vecchia Repubblica Federale fu il cosiddetto processo *di adesione* [*Beitritt*] dei cinque nuovi “Länder” più Berlino ai sensi dell'articolo 23 del *Grundgesetz* – articolo che, in realtà, era stato formulato in quel modo per favorire l'accesso della Saarland, sottintendendo una sorta di co-appartenenza nazionale “maturata con gli anni”. Questa modalità di unificazione come “adesione a posteriori” ha sottratto ai cittadini dell'est e dell'ovest la possibilità di emanare *ex novo* una costituzione “recuperante” [*nachholende Verfassungsgründung*], la quale avrebbe, di fatto, rifondato una tradizione e favorito la consapevolezza politica di una riunifica-

⁴ L'agenzia fiduciaria che, senza trasparenza e con spirito di rapina, diresse la privatizzazione delle industrie della Germania comunista (Ndt).

zione *voluta e decisa* collettivamente in prima persona.

In secondo luogo, la “resa dei conti” con le élite della DDR fu talmente drastica da rendere ancor più difficile applicare gli stessi criteri di giustizia su epoche storiche diverse e per contesti sociali asimmetrici. Da un lato le élite della DDR non potevano essere accusate per l’indulgenza con cui la Germania federale mancò di perseguire le élite naziste, dall’altro lato si continua anche oggi a rinfocolare fuorvianti discussioni circa la natura più o meno legittima del “regime giuridico” della DDR. In questo contesto troviamo le “paternali” ancor oggi rivolte a quegli intellettuali (non più dogmatici) della ex DDR che sono sopravvissuti alla disinfestazione anticomunista. La cosiddetta Tavola rotonda⁵ fu sprecchiata più o meno silenziosamente. In tal modo, a rappresentare nella ex DDR le istanze della popolazione, rimasero solo pochi sparuti intellettuali, tanto che non ebbe sviluppo – anzi fu messo a tacere – il dibattito pubblico accesosi tra gli attivisti dei diritti civili, da un lato, e la maggioranza della loro stessa popolazione, dall’altro.

In terzo luogo, l’esuberanza nazionale degli inizi produsse un fraterno abbraccio tra est e ovest che riuscì, com’è oggi evidente, a risparmiare duri sacrifici alla maggioranza della popolazione DDR. Il sistema Biedenkopf non funzionava così bene come sembrava. In condizioni ben più difficili di crescente disuguaglianza, la popolazione della ex DDR avrebbe dovuto, al suo interno, risolvere problemi che nella Germania occidentale avevano richiesto quarant’anni di discussione. Vale a dire la revisione [*Aufarbeitung*] delle mentalità autoritarie che – ereditate dal nazismo – erano state, in maniera ipocrita e opportunistica, riutilizzate e messe in funzione. Da ovest, grazie alle campagne dei “calzini rossi”⁶, fu semmai importato solo un anticomunismo viscerale conosciuto fin dall’era Adenauer.

⁵ L’incontro avvenuto a Berlino nel dicembre 1989 tra esponenti governativi della DDR e rappresentanti dell’opposizione che manifestava nelle piazze (*NdI*).

⁶ Nella DDR venivano chiamati “calzini rossi”, per diletteggio, gli iscritti alla SED (*NdI*).

Nonostante questi tre punti critici, non posso valutare *come reazione responsabile* la rincorsa piagnucolosa di gran parte della popolazione orientale verso le braccia tese di una AfD⁷ radicalizzata. Pur non dimenticando che l'attuale capacità organizzativa di questo partito deve molto ai quadri occidentali che si sono infiltrati nell'est a partire dal 1990.

Lei difende con ottimismo la tesi che le posizioni controverse sono generalmente momenti di stimolo nel discorso pubblico, ma anche che, in determinate circostanze, certe opinioni vadano messe all'angolo senza complimenti e combattute con forza (argomentativamente). Cosa succede però quando la diffusione del pregiudizio e dell'estremismo soffoca l'articolazione spontanea di tutte le voci? Siccome la libertà di opinione, nei discorsi morali ed etico-politici, è il principio cardine della democrazia, ecco che a partire dall'ascesa dei populistici bisogna rinegoziare i limiti di ciò che è lecito dire. Nel frattempo, la stessa definizione giuridica di questi "confini" – tra modi di discutere legittimi e illegittimi – acquista sempre più rilevanza pur restando, essa stessa, controversa. L'abbiamo visto, ad esempio, quando il tribunale distrettuale di Berlino ha stabilito che gli insulti in rete contro Renate Künast, la deputata dei "verdi", dovevano essere presi come espressioni ammissibili di opinione politica. Come classifica lei queste lotte pubbliche sui limiti di ciò che si può dire?

Non dobbiamo dimenticare, da un lato, che la Corte costituzionale di Karlsruhe dovette, a suo tempo, affermare il diritto fondamentale della libertà di opinione *andando contro* tutta la tradizione giuridica tedesca. Dall'altro lato gli impulsi libertari (che si manifestarono anche contro una regolamentazione europea più che opportuna delle multinazionali dell'informazione) hanno portato talora a fare confusioni. Non conosco nello specifico il caso della signora Künast – però so che la magistratura si è nel frattempo corretta. Il mio appello si riferiva all'esempio delle aspre dispute pubbliche che si svolgevano nella vecchia Re-

⁷ *Alternativa per la Germania* è un partito euroscettico di destra radicale fondato nel 2013 (Ndl).

pubblica Federale, quando i redattori dei quotidiani e dei settimanali politici polemizzavano senza mai abbandonare il piano oggettivo dell'argomentazione. Al contrario, oggi siamo di fronte a un involgarimento della comunicazione pubblica, nonché agli effetti di una nefasta confusione tra opinione “pubblica” della carta stampata e opinione “quasi-pubblica” dei talk show e dei social. Il crescente antisemitismo e il generale degrado della discussione pubblica sono già cose in sé preoccupanti. Ma ancor più grave ritengo *l'incistarsi eversivo e organizzatorio della destra nel “dark internet”*. I network della destra radicale – segretamente celati nella polizia, nelle forze armate, nel *Kommando Spezialkräfte KSK*, persino nella burocrazia della sicurezza interna [*Verfassungsschutz*] – evocano oggi l'incubo di un *Deep State*. Se il mercato digitale non aveva bisogno di *deregulation* – perché nasceva sin dall'inizio da impulsi liberali – tanto più duole oggi la mancanza di una regolamentazione statale.

3. Sul futuro de *Il Moderno – Un progetto incompiuto*

Negli anni novanta lei scrisse il famoso discorso sul “progetto incompiuto” della modernità, evocando l'idea di una progressiva razionalizzazione della vita sociale⁸. Quantunque “incompiuto”, questo progetto – attingendo le forze motrici dal potenziale critico di una sfera pubblica democratica – sembrava condurre al superamento dei particolarismi sociali e culturali. Nel frattempo, però, questo ottimismo progressista non sembra più tanto facile da mantenere, dal momento che le risorse-di-senso universalistiche – proprie di una società civile secolare e liberal-democratica – sono esaurite, deteriorate, svuotate o addirittura esplicitamente contraddette.

Nel 1980 ho ringraziato per il premio Adorno con un discorso dal titolo: *Il Moderno – Un progetto incompiuto*. Voleva essere anzitutto un confronto con le due scuole di pensiero allora in voga, da un lato quella dei *neoconservatori* influenti sul piano politico,

⁸ J. Habermas (1980), *Il Moderno – Un progetto incompiuto*, a cura di Leonardo Ceppa, Torino, Nuova Trauben, 2019.

dall'altro quella dei *post-strutturalisti* interessanti sul piano filosofico. I primi erano “modernisti riluttanti” che puntavano le loro carte sul progresso del capitalismo, facendo però attenzione ad attutirne gli *shocks* mobilitanti con il cuscino delle tradizioni superstiti. I secondi si presentavano con il gesto eclatante di una filosofia-della-storia che – risorta per così dire dalla tomba dopo aver fatto fuori modernità, illuminismo e umanesimo – apriva le porte a un'epoca nuova sotto le bandiere (guardate un po') di Nietzsche, Schmitt e Heidegger. Il mio scontro con il post-strutturalismo verteva sul senso da dare *all'universalismo* delle pretese-di-validità razionali. Le relazioni amichevoli che ci sono state tra Foucault, Derrida e me, non inficiano per nulla l'oggettività di questo scontro.

Chiamiamo “universalistiche” quelle norme generali da cui derivano diritti eguali per tutte le persone interessate. Curiosamente, queste norme sono *autoreferenziali* in una maniera interessante. Infatti, non possiamo mai *criticare* il modo unilaterale o ipocrita con cui queste norme vengono spesso applicate *senza aver già dato (implicitamente) per scontata* la loro validità. Non possiamo cioè criticare l'impiego unilaterale – strategicamente auto-interessato – di una norma universalistica se non basandoci *performativamente* sulla sua validità. Lasciatemi spiegare questo punto controverso facendo riferimento a un autore famoso cui si richiamano spesso i filosofi post-strutturalisti della sinistra dissidente (Chantal Mouffe, tanto per dire). Carl Schmitt, schernendo con esempi concreti l'appello ipocrita ai diritti umani, mostrò come questa retorica servisse solo a coprire il proprio interesse particolare sotto il mantello di un preteso interesse generale. Tuttavia, sviluppando questa critica, egli era poi tacitamente costretto *a farsi imprestare* dall'universalismo morale proprio quel criterio (“solo gli interessi generalizzabili sono leciti”) che intendeva confutare con gli esempi. Un fatto, questo, ch'egli mai avrebbe ammesso apertamente, dal momento che, come esistenzialista politico, era convinto a priori che i *rapporti di forza* particolari abbiano sempre l'ultima parola nei confronti delle *buone ragioni*.

Dopo di allora, con innumerevoli esempi anche gli studi post-coloniali hanno documentato l'abuso retorico dei diritti

umani per mascherare gli orrori del colonialismo. Resta tuttavia un cortocircuito logico concludere che la validità normativa dei diritti umani *si limita* all'orizzonte occidentale da cui sono nati. Se ciò fosse vero, sarebbe impossibile spiegare le trasformazioni che nel corso dei secoli ci condussero dal classico *jura gentium* all'attuale diritto internazionale (che ha fondazione universalistica). In conclusione: la concezione universalistica della morale e del diritto non può esser smentita con *esempi* storici, ma solo con *argomenti* filosofici – quelli che finora non ho ancora incontrato.

Quando voi parlate di “progetto incompiuto” della modernità, lo fate per contrapporre un presunto ottimismo illuministico all'attuale perdita di slancio nella sfera pubblica. Parlate di “svuotamento” delle risorse-di-senso universalistiche avendo in mente, se non sbaglio, l'indebolimento di quelle convinzioni politico-culturali e di quegli orientamenti-di-valore di cui la democrazia si nutre e di cui non può fare a meno. Le vostre sono osservazioni a sostegno delle quali, effettivamente, si possono addurre tutta una serie di segnali – indizi e sintomi allarmanti di una *regressione politica* nelle democrazie occidentali. Ma io non vedo né un'alternativa normativamente convincente su cui fondare i nostri principi costituzionali, né una forma stabile di “democrazia illiberale” che sia in grado di rispondere *sul lungo periodo* alle esigenze funzionali delle società moderne. A prescindere dal fatto che non possiamo più invertire la direzione postmaterialistica verso cui le nostre mentalità stanno andando, la teoria sistemica ci ha ormai insegnato che – mettendo per ora da parte l'affascinante eccezione della Cina popolare – le capacità di controllo di cui dispongono i regimi autoritari *non risultano sufficienti* a guidare le società complesse.

A una pensatrice post-strutturalista di sinistra possiamo anche segnalare l'autocontraddizione performativa in cui sta scivolando. Ma possiamo fare lo stesso con le correnti del nazionalismo di destra? In che misura il loro rifiuto dell'universalismo presuppone ancora una pretesa universalistica di verità? Qui sembra di trovarci di fronte a una normatività particolaristica d'altro tipo, diciamo una normatività voloniaristica e chiusa in sé. E

perché dovremmo per forza pensare che una “chiusura” di questo genere sia inverosimile sul piano dell’evoluzione mentale o problematica sul piano dello sviluppo sistemico?

Prendiamo, per esempio, l’invasione delle truppe turche nel territorio siriano dei curdi – ossia il ritorno a una politica di potenza sul modello del diritto internazionale classico. In altre parole, immaginiamoci la rinascita di una normatività particolaristica chiusa (come la chiamate voi). E supponiamo che tutti, anche in futuro, prendano a comportarsi così. Ecco che allora diventa una questione empirica il valutare *quali danni sistemici* – sul piano del benessere e della sicurezza – potrebbero derivare da questo nazionalismo irrispettoso, con regole di traffico internazionale sempre volatili e revocabili. Tutto lascia pensare che – ai livelli attuali della globalizzazione economica e della reciproca dipendenza – non si tratterebbe di danni irrilevanti. Anche soltanto immaginando che gli stati nazionali, dopo aver normativamente tirato su i ponti levatoi, si limitassero a sfoderare invettive verbali – e non vere e proprie aggressioni *à la* Erdogan – noi non ci troveremo di fronte a uno scenario convincente. *Alcune* di queste nazioni – sigillate in modo etnocentrico e gestite come multinazionali globali sul mercato mondiale – potrebbero forse avvantaggiarsi nella giungla darwinistica di un sopravvissuto neoliberalismo mondiale. Però *solo a spese delle altre nazioni*. Certo, dal futuro possiamo aspettarci di tutto – ma è ipotizzabile un regime siffatto sotto le condizioni (irreversibili) di una modernizzazione *a lungo termine*? Ne conseguirebbero conflitti sfocianti o nella guerra o nell’oppressione. E perché mai, mi chiedo, le nazioni civili non dovrebbero imparare per tempo dagli svantaggi prevedibili, e soprattutto dalle catastrofi che la storia europea del novecento ha messo davanti agli occhi di tutti?

I regimi politici dell’occidente si basano sul riconoscimento dei diritti fondamentali e dei diritti umani, che si lasciano facilmente fondare in termini normativi. Le “democrazie illiberali” e le ideologie nazionalistiche *sono una regressione* poiché non riescono a rispondere *con buone ragioni* alle contestazioni delle minoranze oppresse. Siccome noi siamo esistenze storiche – dun-

que stiamo remando in un mare di contingenze – le regressioni sono *sempre possibili*. Il problema è solo *quanto* tali regressioni verranno a costare ai cittadini. Non ci conviene forse costruire la teoria in maniera tale, che includa anche la descrizione di questi costi? Se volete limitarvi a teorizzare un potere culturalisticamente decorato e a descrivere un nazionalismo tanto ottuso quanto costoso *senza includere le conseguenze prevedibili*, allora voi perdetevi di vista gli aspetti essenziali della realtà sociale, per l'appunto gli aspetti normativi.

Comunque si voglia riprendere in mano il “progetto incompiuto del moderno”, le aspirazioni normative di cui lei parla corrono sempre il rischio di esser bloccate dalle dinamiche del capitalismo. Nei decenni del dopoguerra sembrava possibile una sorta di coesistenza pacifica tra il potere comunicativo della formazione democratica della volontà e gli imperativi capitalistici della valorizzazione. Invece la contemporanea globalizzazione neoliberale ci dimostra che le dinamiche concorrenziali del mercato globale, nonché le presunte necessità oggettive e le manifeste soperchierie del capitale, non minano soltanto i tentativi delle società civili di consolidare in senso transnazionale la solidarietà, ma mettono addirittura a repentaglio i presupposti ecologici della coesistenza sociale. Ma in che senso possiamo domare il capitalismo? Possono esserci in questo campo alternative sensate e non regressive? Detto più crudamente: lei si atterrebbe ancora alla descrizione del capitalismo come di una “socialità senza norme” [normfreie Sozialität]? O non si dovrebbe piuttosto parlare del mercato capitalistico come di una sfera dell’eticità e del riconoscimento che – ricca in sé stessa di presupposti valoriali e normativi – potrebbe anche essere criticata e trasformata a partire da sé stessa?

La “socialità senza norme” che mi tirate fuori dal cassetto era una formulazione equivoca che ho già corretto decine di anni fa. Naturalmente ci sono diverse incarnazioni istituzionali del capitalismo; ma le ricerche in campo istituzionalistico non fanno altro che rendere sempre più affinata la descrizione di un sistema economico globale. Non a caso Luhmann ha sviluppato il suo concetto di “sistema” generalizzando (in maniera ec-

cessiva) la logica capitalistica: un sistema controllato dai media e ricorsivamente chiuso rispetto all'ambiente. D'altronde, come si può vedere dalla crisi ecologica, il sistema capitalistico vive di risorse prese dalla natura esterna e dal mondo-di-vita – io stesso ho parlato di “colonizzazione del mondo-di-vita”. Nello stesso tempo, questo sistema non bada al fatto che tali risorse sono *esauribili*, perché si mette in rapporto con l'ambiente solo nel linguaggio del *do ut des*. Il suo potenziale di ricatto politico si basa proprio su questa “sordità” nei confronti degli ambienti sociali, naturali e culturali. Pertanto io non vorrei parlare di valori e norme “intrinseci” al sistema di mercato come tale. I segnali che abbiamo già ricordato della disgregazione strutturale della sfera pubblica e della “erosione” dalla cultura liberale restano sintomi inquietanti proprio perché non è immaginabile un “addomesticamento” economico e sociale del capitalismo che prescindendo da un intervento statale guidato da una (per quanto malfunzionante) democrazia.

Su questo sfondo comprendiamo anche la sua riscoperta della religione come repertorio di idee possibili circa la dignità e l'eguaglianza morale degli uomini. Tuttavia, per utilizzare queste idee nel progetto del Moderno, lei non rinuncia al primato di una ragione secolare cui va attribuito un enorme potenziale di universalizzazione. Per questo motivo lei obbliga tutte le cittadine e i cittadini – indipendentemente dal fatto che siano credenti o agnostici – di tradurre le idee religiose in un vocabolario secolare.

Questa “traduzione” dei potenziali semantici mi interessa sotto due punti di vista. *In primo luogo*, nella storia della filosofia che ho appena finito di scrivere, io ricostruisco il discorso su “fede e sapere” che prese le mosse dalla Roma classica. Voglio mostrare come i più importanti principi pratici della nostra *auto-comprensione secolare* – le idee di autonomia, moralità e giustizia, come pure le idee del libero volere e di una (non scambiabile, non sostituibile) individualità responsabile – siano concetti emersi dall'assimilazione filosofica dell'eredità giudaico-cristiana. L'universalismo delle pretese-di-validità della ragione *deriva da*

questa eredità anche quando, nell'età assiale, le “religioni del libro” hanno formato comunità e culture diverse tra loro. *In secondo luogo*, dal momento che *non* sappiamo se quel processo osmotico di traduzione debba considerarsi concluso, m'interessa anche un vecchio tema di teoria politica ripreso da John Rawls: il ruolo del cittadino credente nella sfera pubblica degli stati liberal-democratici. Sui giornali si sta oggi discutendo, per esempio, se far pagare allo stato le analisi prenatali per la diagnosi di anomalie genomiche come la trisomia e la sindrome di Down. Una decisione di questo tipo avrebbe conseguenze pregiudizievoli sul comportamento della popolazione e non dovrebbe quindi essere presa senza discussioni pubbliche ampie e informate, senza una consultazione parlamentare completa e senza una elaborazione giuridica adeguata. Mi chiedo soltanto: un dibattito di questo genere, che spinge la navigazione in acque profonde, dovrebbe subito mettere fuori gioco le voci dei credenti? Parlo del *contenuto proposizionale* di queste voci, non della giustificazione religiosa avanzata dai credenti. Finché si costituisce in modo democratico, lo stato secolare vive delle voci attraverso cui si forma la volontà della società civile – una società, questa, che neppure in Europa si è del tutto secolarizzata.

L'obbligo di tradurre le idee religiose in un vocabolario secolarizzato genera tuttavia un pericolo da due diversi punti di vista. Siccome il potenziale semantico della religione – ovvero il suo contenuto proposizionale – deve per forza riferirsi a contenuti non negoziabili, particolaristici, addirittura autoritari (come l'idea di un comando divino), allora la nostra “traduzione” indebolirà questi contenuti fino a emarginare il fattore religioso. Se, al contrario, immaginiamo che questo trasferimento abbia successo, allora nasce il pericolo che questi contenuti religiosi tornino ad essere “contagiosi”, tanto più che, essendo autoritari e particolaristici, risultano anche poco suscettibili di critica. In effetti, nella Teoria dell'agire comunicativo, lei aveva salutato con favore la dissoluzione della religione nei termini di una teoria della modernizzazione.

Dal punto di vista sociologico, la perdurante influenza delle

dottrine religiose si basa sul fatto che esse rinviano i fedeli a una forza sacrale e redentrice di giustizia, presentata in termini personali oppure di ordine cosmico. La partecipazione al culto comunitario rafforza questa fede, nella misura in cui tiene vivo il contatto con fonti arcaiche di solidarietà. Il pensiero secolare occidentale, da questa dedizione alla forza ispiratrice di una giustizia salvifica ha ereditato e salvaguardato due grandi idee: quella di una giustizia universalistica e quella della libertà dell'azione. Questa traduzione/trasferimento di motivi, contenuti d'esperienza e forme di sensibilità, non si riduce a una semplice diversità del tener-per-vero [*Für-wahr-Halten*]. Anche il contenuto della convinzione si trasforma: si abbandonano per esempio i modi autoritari di pensare. D'altro lato la "traduzione" non è affatto un gioco "a somma zero" in cui la religione perde ciò che il partito secolare guadagna.

4. La trasformazione della teoria e il luogo della critica

Se si guarda indietro alla sua produzione, si vedono anche i cambiamenti all'interno della sua teoria sociale. Forse lei non è mai stato un marxista convinto, ma nelle sue prime opere erano in primo piano gli aspetti più alienati e repressivi della sfera pubblica borghese. A quel tempo l'agire comunicativo era per lei ancora un'idea abbastanza ambivalente, in quanto indicava nello stesso tempo sia la prassi simbolica del dominio sia il luogo dell'emancipazione critica. Invece, nella successiva Teoria dell'agire comunicativo lei mette a fuoco le qualità più propriamente razionali della comunicazione. Questa "razionalità dell'intesa" dà voce a tutto ciò che è sacro, lo liquefa in modo discorsivo e quindi lo oltrepassa. Nasce così un inarrestabile processo-di-apprendimento che, a partire da sé, conduce a una "comunità comunicativa" sempre più democratica, egualitaria e universale. Negli ultimi anni, tuttavia, vediamo che lei ha intrapreso una sorta di "contromovimento" post-secolare, mettendo in primo piano il potenziale morale ed emancipativo dei contenuti religiosi. Guardando indietro, che cosa pensa di questo suo sviluppo teorico?

In realtà non ci avevo mai pensato. L'ho dovuto fare quando

Eva Gilmer, a nome della Suhrkamp-Verlag, mi ha proposto una raccolta di saggi filosofici uscita nel 2009. Dovevo scrivere un'introduzione a ognuno dei cinque volumi ordinati in modo sistematico. A quel punto ho riflettuto per la prima volta sul nesso che legava tra loro i miei lavori. Come voi avete subito visto, c'è una specie di svolta teorica che cade nei primi anni '70 con le *Gauss-Lectures*: da quel momento io passo a lavorare sui fondamenti filosofico-linguistici della teoria dell'agire comunicativo. Certo i processi di apprendimento portano anche a rettifiche – ma credo, da allora, di aver elaborato le mie idee in modo piuttosto coerente nelle diverse direzioni.

I motivi di origine religiosa mi hanno interessato fin dalla mia dissertazione. A partire dalla metà degli anni ottanta c'è stato un relativo spostamento di accento: mi sono chiesto se non potrebbe ancora esserci un potenziale semantico *inutilizzato* derivante dalle religioni. Insomma, le figlie e i figli increduli della modernità potrebbero forse, a modo loro, avere ancora qualcosa da imparare. Ciò che collega il pensiero post-metafisico, come io lo intendo, alle convinzioni religiose (che restano in vita pur facendosi riflessive) è il fondato timore di un *appiattimento oggettivistico* nell'autocomprensione dei soggetti socializzati e del loro mondo della vita. In altre parole, io temo la *perdita di ogni prospettiva trascendente*, di ogni prospettiva cioè che *oltrepassi* nel suo complesso gli oggetti da noi incontrati nel mondo. Dopo che la metafisica ha perso la sua forza di persuasione, io credo che non si possa più pensare, filosoficamente, di muovere da un punto di vista trascendente, né dovremmo sottometerci a quelle maschere caricaturali della metafisica che si chiamano “Destino dell'essere”, “Evento a-venire”, “totalmente Altro”. Epperò, contro il vortice che tutto oggettivizza e livella – neutralizzando la forza spontanea di una *trascendenza dall'interno* – noi dobbiamo opporre resistenza. Nessuno può essere isolatamente “libero”: razionale è quella libertà che si impegna a coinvolgere *tutti e ciascuno* nel nesso – intersoggettivo e decentrato – delle relazioni comunicative. Una *trascendenza* intesa in questo senso – come capacità di oltrepassare ciò ch'è dato – è quanto dovrebbe chiedere a sé ogni società che voglia conservare un

briciolo di umanità.

Prima ancora dell'università avevo letto Marx. Anche nel mio ultimo libro c'è un capitolo su Marx. Sono sempre stato un hegelo-marxista influenzato da Kant e successivamente dal pragmatismo. Inizialmente impressionato da *Storia e coscienza di classe* fui poi influenzato dal marxismo weberiano della prima Teoria critica. Ho sempre considerato il marxismo sovietico una pura metafisica. Bastava mettere per una volta piede nella Friedrichstraße di Berlino-Est per perdere ogni illusione sul regime sovietico. Ero ugualmente lontano da tutte quelle varianti di marxismo funzionalistico che derivano l'intera forma sociale dagli imperativi della valorizzazione capitalistica. In termini di politica spicciola sono rimasto un socialdemocratico di sinistra che, per altro senza tessera, sono sempre rimasto fedele – dopo il congresso straordinario del partito a Godesberg (1959) – agli ideali della Lega studentesca degli studenti socialisti (SDS).

Diamo ora un'occhiata agli sviluppi di Teoria critica che vengono dopo di lei. Nonostante tutte le differenze, l'elemento comune sta nel tentativo di sviluppare l'aculeo della critica non postulando un astratto dover-essere, ma in maniera ricostruttiva, cioè a partire dalle strutture stesse della prassi sociale. Secondo lei, l'ancora della critica sta nell'agire comunicativo e nelle sue rivendicazioni razionali di validità. Queste sono confrontabili e oggettivamente misurabili in relazione alla loro possibile verifica. Dopo di lei si sono intraprese direzioni diverse. Però un denominatore comune può forse essere visto nel tentativo di teorizzare la prassi emancipativa in maniera meno cognitivista, illuminando così altre fonti e dinamiche della critica. Axel Honneth sottolinea il significato emozionale e identitario delle aspettative culturali di riconoscimento, che non possono essere adeguatamente accolte nel suo modello discorsivo. Rabel Jaeggi vede la dinamica della trasformazione sociale nei processi-di-apprendimento scatenati dalle crisi. Attraverso questi processi-di-apprendimento, una prassi fattasi disfunzionale può ancora essere rivitalizzata per via di riforme pratiche. Ci sono infine prospettive post-strutturaliste e, in senso lato, foncaultiane (per es. quelle rappresentate da Martin Saar), le quali individuano il luogo della critica nelle pratiche dirompenti delle soggettività sociali e nello sviluppo genealogi-

co di contro-narrazioni la cui retorica può smascherare le radici storiche di una realtà mercantile e cruenta. Al centro di questi tre approcci, nonostante le loro diversità, c'è un momento della critica che non si lascia immediatamente tradurre in pretese razionali di validità né dispiega la sua efficacia sul piano del discorso argomentativo. Come giudica questa tendenza post-cognitivista nella nuova Teoria critica? Siamo di fronte a un cambio di paradigma comprensibile, forse necessario? O si rischia di mettere nuovamente da parte il fondamento normativo della critica – la sua fondabilità razionale – come lei ha sempre sostenuto nei confronti di Foucault?

Non posso qui entrare nei meriti collegati a questi recenti sviluppi della Teoria critica. Comunque non attribuirei tali meriti a una svolta “post-cognitivista”, quanto piuttosto a un allargarsi dello sguardo sui *contesti* in cui avviene ciò che Robert Brandom chiama “offerta e scambio di ragioni”, ovvero sui contesti di quel potenziale fin dall’inizio incapsulato (in modo incompleto e implicito) nella comunicazione quotidiana. Ai critici che vogliono sbarazzarsi del mio cognitivismo – vale a dire del mio tentativo (pragmatico-formale) di scoprire le tracce di ragione storicamente incorporate nei processi-di-apprendimento – mi limito a fare questa osservazione: è una banale questione logica il fatto che nessuno può mettere in luce l’annidarsi di ingiustizie o patologie nei rapporti sociali se non facendo ricorso a *pretese criticabili* – dunque a *criteri* in grado di *misurare* il soddisfacimento o il non-soddisfacimento di queste pretese. La sfida sta nel piazzare “l’aculeo della critica”, come lo chiamate, dentro la stessa realtà sociale; sta nel rintracciare le tracce della ragione nelle contingenze irrazionali della storia. Il sociologo deve così rinunciare al suo atteggiamento oggettivante nei confronti del campo d’indagine. Egli non può solo *descrivere* la realtà, bensì deve ricostruire, capire e criticamente *giudicare* le forme irrazionali in cui si imbatte e che rappresentano, in realtà, pretese-di-ragione cui non è stata data risposta, processi-di-apprendimento che risultano falliti. È la stessa procedura che troviamo in azione, per esempio, in quel tipo di storia-della-scienza che non si limita a elencare empiricamente il susseguirsi storico di immagini diverse della natura, bensì s’impegna a ricostruire

questa successione nei termini di una *catena di errori e di auto-correzioni*. Una catena che diventa comprensibile solo alla luce di “ragioni esplicative” su cui – *idealiter* – devono per forza convenire sia lo scienziato di allora sia il suo interprete di oggi.

Naturalmente, questo metodo non può essere trasferito *sic et simpliciter* alla rappresentazione dell’evoluzione sociale, poiché nelle interazioni sociali non si tratta solo delle pretese-di-verità e processi-di-apprendimento riguardanti *la comunità scientifica*. Piuttosto, qui l’attenzione abbraccia *l’intero spettro* delle pretese-di-validità empiriche, teoretiche e pratiche che – dipendendo dal riconoscimento intersoggettivo – sottostanno alla funzione *integrativa* dell’agire comunicativo. Se esiste nella società un potenziale-di-ragione, allora esso va trovato nella prassi comunicativa quotidiana, e più precisamente nelle *presupposizioni idealizzanti* che gli attori devono prefiggersi quando – nel contesto del loro mondo-di-vita – si accordano, discutono, si intendono (o fraintendono) su qualcosa del mondo oggettivo. Le ragioni esplicative [*Gründe*] fanno appello alla ragione [*Vernunft*] e sono in realtà l’anello di congiunzione tra l’interessato, da un lato, e l’interprete che gli sta di fronte, dall’altro. Nella ricostruzione razionale di queste ragioni esplicative – di tipo teoretico e pratico, vale a dire anche ragioni morali e giuridiche, etiche ed estetiche – viene alla luce il *diverso significato* che le pratiche sociali assumono agli occhi dei partecipanti da un lato e agli occhi di noi osservatori critici dall’altro. In questo metodo ricostruttivo sta il “valore aggiunto” di una teoria critica della società rispetto alle descrizioni e alle spiegazioni della sociologia empirica. Ma so bene che, proprio su questo punto, la mia *Teoria dell’agire comunicativo* non ha ancora convinto del tutto i colleghi sociologi.

Confrontandosi con i suoi critici, e a partire dalla sua ampia prefazione alla ristampa di Storia e critica dell’opinione pubblica (prima edizione 1962, ristampa del 1990), lei ha preso le distanze sia dalla idealizzazione della sfera pubblica ottocentesca, sia dal disfattismo di una sfera pubblica novecentesca livellata dal potere e de-democratizzata. Da quel momento lei ha concepito la “sfera pubblica” in modo più differenziato e

pluralistico. Quella prefazione del 1990 si concludeva in modo interessante con una domanda. Lei chiedeva a sé stesso, dopo trent'anni dalla prima edizione di Strukturwandel der Öffentlichkeit, a quali risultati sentiva di essere arrivato. "Se oggi mi accingessi di nuovo – così lei scriveva nel 1990 – a studiare le trasformazioni strutturali della sfera pubblica, non saprei a quale risultato giungerei [...] forse a un risultato che darebbe spunto a una valutazione meno pessimistica e a un modo di vedere meno rigido e meno postulatorio". Adesso noi le chiediamo: a quale conclusione giungerebbe oggi? Sarebbe di nuovo pessimista?

Più che pessimista, direi perplesso. Altrimenti, dovrei conoscere in anticipo le trasformazioni in corso della sfera pubblica, che subiranno certo un'accelerazione nei prossimi anni. Devo lasciare queste ricerche a colleghi più giovani; io posso solo continuare a fare speculazioni. Il motore di queste trasformazioni è la *comunicazione digitale* che, non solo sotto questo aspetto, si presenta come una svolta evolutiva molto incisiva. Forse è il caso di dire due parole su questo argomento. Agli inizi dell'umanità, attraverso la grammaticalizzazione di segnali convenuti, nacque il linguaggio differenziato *in modo proposizionale*. Con questa conversione, la razza di antenati da cui derivò l'Homo sapiens finì per adattarsi a una modalità *comunicativa* di socializzazione. Una svolta cruciale, questa, da cui conseguì il problema di come mantenere (e continuamente rinnovare) un tipo *così fragile e precario* d'integrazione sociale. Durkheim, per esempio, la ricondusse alla produzione *rituale* di solidarietà nelle società tribali a lui contemporanee. A partire da questa socializzazione comunicativa – ereditata da ominidi già molto sviluppati per intelligenza e struttura pulsionale – i compagni di specie [*Artgenossen*] non riprodussero più la loro vita in maniera individualmente incapsulata. Essi dovettero passare attraverso una consapevolezza intenzionale *controllata per via cooperativa*. Da quel momento, i singoli appartenenti dovettero *bilanciare* gli im-

⁹ Cfr. J. Habermas, *Prefazione alla nuova edizione*, in Id., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari 2002, Laterza, p. XLIII.

perativi della propria autoconservazione con quelli dell'autoconservazione collettiva.

A partire dal significato antropologico e costitutivo del *linguaggio* – su cui poggia la costituzione di questa forma-di-vita – si spiegano anche i diversi stadi della comunicazione linguistica, ossia le profonde *trasformazioni dei “media”* avvenute nel corso della storia umana. Con il medium digitalizzato, diffuso soltanto a partire dagli ultimi decenni del novecento, non è stata rivoluzionata la modalità linguistica in quanto tale, bensì la modalità della sua trasmissione e quindi la perpetuazione [*Verstetigung*], la portata sociale, il ritmo e la concentrazione dell'intesa comunicativa. Siamo di fronte alla terza rivoluzione del medium linguistico dopo *l'introduzione della scrittura* nelle prime società arcaiche statalmente organizzate (fine del terzo millennio a.C.) e dopo *l'introduzione della stampa* all'inizio della modernità. La stampa ha reso *potenziali lettori* tutti i suoi fruitori, anche se ci sono voluti dai tre ai quattro secoli prima che tutti, in via di principio, potessero leggere. Ora i cosiddetti “nuovi media” hanno reso *potenziali autori* tutti i loro fruitori. E come i fruitori della stampa dovettero prima “imparare” a leggere, così anche l'utilizzo del nuovo mezzo chiede d'essere imparato. Il che forse accadrà più celermente, ma chissà quanto tempo dovremo ancora aspettare.

Se ora voi mi chiedete che rilevanza hanno i nuovi media nella trasformazione della sfera pubblica, io voglio anzitutto ricordare il significato che la sfera politica pubblica ebbe per il formarsi della democrazia e, al contempo, il ruolo crescente – per l'integrazione politico-sociale delle nostre società pluralizzate e individualizzate – svolto dagli alfabetizzati in grado di leggere e scrivere. Ciò che mi colpisce è il problema strutturale che mi ha disorientato e lasciato perplesso fin dall'introduzione della comunicazione digitale, ossia almeno fin dai primi anni '90. Semplicemente non so trovare, nel mondo digitale, qualcosa che possa rimpiazzare la struttura nata nel settecento (e oggi in via di sfaldamento) delle grandi sfere politico-comunicative. La rete informatica è stata celebrata a buon diritto dai suoi pionieri come liberatoria proprio a causa della sua infrastruttura anarchica. Ma allo stesso tempo il momento della comunanza [*Ge-*

meinsamkeit] – centrale per la formazione democratica dell'opinione e della volontà – vuole che si dia risposta *anche* a un altro problema: nel mondo virtuale e decentralizzato della rete – quindi senza l'influenza di un numero limitato di editori e di giornali nonché di lettori in grado di scegliere e valutare – come dobbiamo immaginare una sfera pubblica capace di *includere* la popolazione nei suoi circuiti comunicativi?

Le sfere pubbliche politiche, come anch'io le ho descritte, non sono certo nate per caso dall'orizzonte storico del parlamentarismo e del sistema partitico. Questa struttura della comunicazione fu un presupposto funzionale decisivo per la democrazia, poiché poteva focalizzare l'attenzione della popolazione su un numero limitato di questioni politicamente rilevanti, riuscendo a tenere sveglio su di esse l'interesse generale. Ma questi flussi di comunicazione *verticali*, basati sulla diffusione e programmazione di stampa, radio e televisione, perdono sempre più d'importanza nei confronti della comunicazione *orizzontale* dei nuovi media, in particolare dei *social media*. L'infrastruttura della sfera pubblica in paesi come gli USA si sta già sfaldando da tempo. I primi segni di erosione sono comparsi dopo la privatizzazione a tutto campo della televisione e soprattutto della radio, con l'effetto *di adattare i programmi alle richieste di mercato*.

Oggi si aggiunge il fatto che i nuovi media non sono più tenuti insieme dal *vortice centripeto* della sfera pubblica classica. La sfera pubblica prodotta in rete in maniera centrifuga è per definizione frammentata, né può correggere le dissonanze cognitive prodotte dalla deriva di arcipelaghi comunicativi reciprocamente schermati. Mondo reale e mondo virtuale si scollano. Il dibattito dei partiti per scegliere, affrontare e risolvere i problemi del mondo reale – lo si è visto nel caso delle leggi sanitarie proposte da Obama – riesce con difficoltà a trascinare all'interno del mondo virtuale l'attenzione degli elettori democratici. Tanto che, alla fine, i cittadini non possono più essere adeguatamente informati sui propri reali interessi e bisogni politici.

I mass media classici riuscivano a canalizzare l'attenzione della popolazione mettendo a fuoco alcuni temi rilevanti; la rete digitale incrementa invece il pluralismo di piccole nicchie trami-

te discorsi velocizzati ma narcisisticamente ruotanti su sé stessi. Nessuno mette in dubbio gli innegabili vantaggi di questa tecnica. Ma rispetto alle possibili trasformazioni della sfera pubblica il mio problema è solo questo: una volta che le forze centrifughe di questa struttura generante “bolle” hanno *controbilanciato* l’effetto centripeto della sfera pubblica inclusiva, come faremo ad avere *opinioni pubbliche che concorrono tra loro* a rappresentare l’insieme della popolazione? Le sfere pubbliche digitali si svilupperebbero allora *sacrificando* una formazione democratica dell’opinione e della volontà filtrata in modo discorsivo. Da quel che posso vedere, è dalla soluzione di questo problema che dipende la direzione in cui andrà avanti l’evoluzione strutturale della sfera pubblica – e in particolare della sfera *politica* pubblica.

MORALISCHER UNIVERSALISMUS IN ZEITEN POLITISCHER REGRESSION

Jürgen Habermas im Gespräch
über die Gegenwart und sein Lebenswerk

Herausgegeben von
Claudia Czingon, Aletta Diefenbach e Victor Kempf

Jürgen Habermas feierte letztes Jahr seinen 90. Geburtstag. Dieses Jubiläum nahmen wir zum Anlass, um mit einem der einflussreichsten Intellektuellen der Gegenwart aktuelle gesellschaftspolitische Entwicklungen im Kontext seines philosophischen Denkens zu diskutieren. Dazu haben wir ihn im März 2019 zu einem ausführlichen Vorgespräch in seinem Haus in Starnberg besucht. Das eigentliche Interview fand im Oktober schriftlich statt.

1. Das zerbrochene lebensweltliche Fundament

Gemäß Ihrer Gesellschaftstheorie treten Krisen und Konflikte immer dann auf, wenn die rationalisierte Lebenswelt westlicher Gesellschaften durch systemische Imperative ökonomischer Verwertung oder staatlicher Verwaltung gewissermaßen von außen »kolonialisiert«, unterwandert oder manipuliert wird. Neuere sozialwissenschaftliche Zeitdiagnosen fordern diese Sichtweise heraus und verweisen darauf, dass die zentralen Frontstellungen innerhalb der spätmodernen Lebenswelt selbst aufbrechen und sich in Form zusehends unversöhnlicher Kulturkämpfe kundtun. Andreas Reckwitz spricht in diesem Zusammenhang von einem Antagonismus zwischen der liberalen »Hyperkultur« urbaner, akademischer Milieus, deren kosmopolitisches Selbstverständnis Ihrem universalistischen Diskursmodell sehr nahe kommt, und dem »Essentialismus« nichtakademischer, eher kleinstädtischer Mittel- und Unterschichten, die ihre Identitäten ganz dezidiert im Sinne partikularer Zugehörigkeit verstehen. Wie beurteilen Sie diese neuere Rede vom Kulturkampf zwischen universalistischen und partikularistischen Gesellschaftsentwürfen?

Andreas Reckwitz hat mit konstruktivem Talent einen neuen Blick auf die Gesellschaft etabliert. Wenn man so will, ist er der Soziologe der »Generation Golf« (Illies)¹. Er verfügt über die anschauliche Darstellungskraft eines David Riesman; er polt aber dessen »innengeleiteten« Charakter aus einer spätromantisch gefärbten libertären Sicht auf den, wie er meint, in der Spätmoderne maßgebenden »außengeleiteten« Charakter um. Der Reichtum der Phänomene, die er mit diesem auf die Anerkennung seiner Einzigartigkeit erpichten Sozialcharakter erschließt, mag beeindruckend sein. Aber gerade die relative Entkopplung einer sozialpsychologisch aufgeblähten Kultur von jenen sozialstrukturellen Verwerfungen, die letztlich durch funktionale Imperative eines weltweit deregulierten Weltmarktes ausgelöst werden, überzeugt mich nicht. Man stellt doch die Kausalitäten auf den Kopf, wenn sich im neoliberal entgrenzten Wettbewerb nur noch die kulturelle Eigenlogik der »Anerkennungsmärkte« spiegeln soll.

Ich unterschätze keineswegs die umwälzenden Folgen der neuen Medien. Aber es wäre ein bisschen vorschnell, der Figur des digitalen Nutzers, der in der Konkurrenz um Sichtbarkeit und Anerkennung mit originellen Selbstdarstellungen die »likes« von möglichst vielen »followers« einsammeln möchte, eine derart repräsentative Rolle für die »spätmoderne« Gesellschaft im Ganzen zuzuschreiben. Selbst dann nicht, wenn sich in den narzisstischen Entgleisungen eines amerikanischen Präsidenten verzerrte Züge der sogenannten kreativen Szene wiederfinden sollten. Das allgemeine Bild vom neuen Kulturkampf, in dem die »Kreativen« die Gewinner sind, greift nach meiner Auffassung zu kurz, sobald es die sozioökonomischen Ursachen unterbelichtet oder ausblendet.

In der Bundesrepublik haben wir seit zehn Jahren ein kontinuierliches Wirtschaftswachstum, während die extreme Ungleichheit der Vermögen und die der Einkommen im selben

¹ F. Illies: *Generation Golf. Eine Inspektion*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2001

Zeitraum gestiegen ist. Inzwischen gibt es sogar in den grundsätzlich konservativen Wirtschaftsteilen unserer führenden Tageszeitungen nachdenkliche Zustimmung zu Thomas Pikettys Diagnose, dass sich der globale Kapitalismus durch den Zusammenhang der wachsenden sozialen Ungleichheit mit dem Aufstieg des Rechtspopulismus selbst gefährdet. Natürlich besteht kein linearer Zusammenhang zwischen dem Gini-Koeffizienten einer Volkswirtschaft und der Herausbildung von identitären, nationalistischen und rassistischen Bewegungen. Der Rechtspopulismus reicht in unseren Ländern weit über die marginalisierten Armutsschichten hinaus. Offensichtlich greift eine ganze Reihe von mobilisierenden und verunsichernden Faktoren in die lebensweltlichen Erfahrungen dieser anfälligen Sozialschichten ein.

Diese Subkulturen mögen für die Flexibilisierung und Verflüssigung sozialer Beziehungen und vertrauter Lebensumstände besonders empfindlich sein, auch für jene sozialkognitiven Dissonanzen, die im Zuge von Immigration und wachsendem kulturellen Pluralismus auftreten. Aber die tiefer liegenden Auslöser sind eher systemischer Natur. Beunruhigend ist neben der Beschleunigung des Klimawandels vor allem die Beschleunigung des technologischen Wandels – Stichwort Digitalisierung von Alltag und Arbeitswelt. Dabei sind die Probleme, vor die uns das Ende der Naturwüchsigkeit des menschlichen Organismus, das heißt das schleichende, völlig unregulierte Wuchern einer »verbessernden« Eugenik stellt, noch gar nicht ins öffentliche Bewusstsein eingedrungen. Diese abstrakten Erfahrungen und Ahnungen können sich auch deshalb zu einem nachhaltigen Einschüchterungseffekt verdichten, weil sie den Zeithorizont der lebensgeschichtlichen Erwartung über die aktuelle Lebensphase hinaus ausdehnen und sich in den besonders betroffenen sozialen Schichten mit der durchaus realistischen *Furcht vor Statusverlust* einerseits, der *Erfahrung politischer Ohnmacht* andererseits verbinden.

Man darf sich von den Aufmärschen der gestiefelten Glatzköpfe nicht täuschen lassen; in den phobischen Gefühlslagen des breiter gestreuten Ethnozentrismus verraten sich, wenn ich

recht sehe, eher defensive Reaktionen. In dieser Abwehr äußert sich nämlich auch eine realistische Erfahrung von Bürgern, die heute die Einbußen des Nationalstaats an politischer Handlungsfähigkeit wahrnehmen – überhaupt die Schwäche der politisch fragmentierten Welt der Nationalstaaten gegenüber den funktionalen Imperativen deregulierter Weltmärkte. Die Rücksichtnahme auf die immer wieder beschworene internationale Wettbewerbsfähigkeit schränkt den Spielraum der öffentlichen Haushalte und damit die staatliche Handlungsfähigkeit ein. Die Wutbürger reagieren auf die Beobachtung, dass eine entmutigte politische Klasse auf die gewachsenen Ansprüche an die Gestaltung ihrer sozialen Lebensgrundlagen mit Resignation antwortet. Im Schrumpfen der sozialdemokratischen Parteien verkörpert sich, weil man von diesen noch am ehesten politisches Handeln erwartet, der ganze Jammer einer politischen Klasse, die sich von der tatsächlich gewachsenen gesellschaftlichen Komplexität einschüchtern lässt; sie gibt ihren kleinteiligen Opportunismus der Machterhaltung als Pragmatismus aus, beschränkt sich auf das Klein-Klein der additiven Befriedigung von Gruppeninteressen und verzichtet auf eine *Gestaltungsperspektive*, die die wachsende Konkurrenz der Einzelinteressen einer immer weiter ausdifferenzierten Gesellschaft *übergreift*. Zulauf haben im Augenblick die beiden Parteien, die den globalen Kampf gegen den Klimawandel beziehungsweise die regressive Beschwörung der nationalen Identität als ein alles andere überlegendes politisches Ziel propagieren.

Diese Beschreibung ist im Hinblick auf den ambivalenten Charakter der auch dem Rechtspopulismus zugrunde liegenden Ohnmachtserfahrung noch unvollständig. Denn in den Affekten des Rechtspopulismus, der überall in der Europäischen Union zum Rückzug in die nationalen Wagenburgen bläst, entlädt sich gleichzeitig die Angst vor der ungeschminkten Konfrontation mit der nach meiner Wahrnehmung größten politischen Herausforderung: Aus der Ohnmacht der postdemokratischen Sackgasse eines neoliberalen »Regierens jenseits des Nationalstaats« könnte nur *der institutionelle Auf- und Ausbau* von demokratisch kontrollierten *transnationalen Regimes* herausführen.

Nur solche Regimes – denen gegenüber der »Weltstaat« ein von ihren Gegnern zur Abschreckung imaginär beschworenes Gespenst ist – wären in der Lage, das in Verträgen Vereinbarte auch weltweit zu implementieren. Vermutlich ist die Beeinflussung des Klimawandels das einzige unter den heute drängenden und nur global lösbaren Großproblemen, das wegen seiner physikalisch messbaren und daher hinreichend objektivierbaren Natur vielleicht doch noch allein mit dem Instrument des völkerrechtlichen Vertrags gelöst werden kann. Aber dieses Instrument versagt schon vor vergleichsweise einfachen Aufgaben wie der Bekämpfung von Steuerflucht oder der Regulierung von Banken oder Internetkonzernen.

Wie schätzen Sie denn angesichts der aktuellen Entwicklungen innerhalb der Europäischen Union die Chancen eines institutionellen Wandels als Voraussetzung solch einer transnationalen Demokratisierung ein?

Mit dem relativen Abstieg der USA gegenüber China hat sich die Auflösung der bipolaren Weltordnung beschleunigt, und die Spaltung des Westens hat sich nicht erst seit Trump drastisch vertieft. Ganz abgesehen vom Krisenherd des Nahen Ostens hätte sich schon angesichts dieser Veränderungen die EU, hätten sich vor allem die Regierungen in Deutschland und Frankreich – und sei es auch gegen den Widerstand des Vereinigten Königreichs – längst zu einer Vertiefung der institutionalisierten Zusammenarbeit in Kerneuropa aufraffeln müssen. Einer solchen Initiative war freilich seinerzeit auch die schnelle Erweiterung um osteuropäische Länder, die froh waren, ihre nationale Souveränität wiederzugewinnen, nicht gerade förderlich. Die 2008 ausbrechende Weltwirtschaftskrise hat dann innerhalb der Währungsunion, der ja die Schrittmacherrolle für weitergehende Integrationsschritte zufällt, den Wirtschaftsnationalismus angefacht und innerhalb der EU allgemein eine ohnehin schwache Kooperationsbereitschaft untergraben. Die Krise hat die autoritären Regimes in Russland, der Türkei und Osteuropa gefestigt. Und schließlich hat sie die beiden äl-

testen Demokratien der Welt ebenso wie die relativ stabilen Demokratien im Kern der EU dem Stresstest des Rechtspopulismus ausgesetzt. Aus diesen Stichworten ergibt sich schon die defätistische Antwort auf Ihre Frage.

Eine Umkehr jener Tendenzen sehe ich trotz des klimapolitischen Hypes, der seit der Europawahl auf eine globale Kooperation drängt, einstweilen nicht. Andererseits halte ich die Situation sowohl weltpolitisch wie auch innerhalb der EU für ungewöhnlich volatil. In der EU ist der ungenutzte Gestaltungsspielraum der Politik rechtlich tatsächlich sehr viel größer, als es die verzweigten politischen Eliten behaupten. Diese starren auf den Rechtspopulismus wie das Kaninchen auf die Schlange und verweigern, wie die Bundesregierung schon seit Beginn der Krise, jeden weiteren Integrationsschritt. Demgegenüber sprechen die empirischen Ergebnisse eines aufwändigen, in den Bevölkerungen von 13 EU-Staaten durchgeführten Vergleichs eine ganz andere Sprache; die *normativ unterforderten* europäischen Bevölkerungen signalisieren nämlich durchaus eine Solidaritätsbereitschaft über nationale Grenzen hinweg². Daher ist nicht ganz auszuschließen, wenigstens zu hoffen, dass die neue Europäische Kommission unter Ursula von der Leyen, die im Kabinett Merkel immer schon die einzig erkennbare Europäerin gewesen ist, mithilfe des EU-Parlaments und mit dem Rückenwind der Regierung Macron vielleicht doch noch ein paar Schritte vorankommt.

Wir würden gerne noch einmal auf theoretischer Ebene nachhaken. Sie betonen insbesondere die systemischen Ursachen des gegenwärtigen Rechtsrucks. Sosehr dieser Hintergrund miteinbezogen werden muss, so wenig lässt sich hier von einseitigen Kausalitäten sprechen, wie Sie selbst betonen. Die spannende Frage scheint doch zu sein, warum die von Ihnen beschriebenen Einschüchterungs- und Entmüchtigungserfahrungen lebensweltlich vermehrt in nationalistischen Registern gefasst und beantwortet werden.

² Siehe dazu etwa Jürgen Gerhards *et al.*, *European Solidarity in Times of Crisis*, New York, Routledge, 2019.

Das muss ja auch etwas mit der Integrationslogik und -geschichte der Kommunikationsgemeinschaften selbst zu tun haben. Müsste man das also nicht zuallererst auch als eine (pathologische) Variante kommunikativer Sozialisierung rekonstruieren, sozusagen aus der Binnensicht, die sich auf den kulturellen Aspekt zentriert, statt zu materialistischen Erklärungsmustern zu greifen, die die Eigenlogik symbolischer Reproduktion unterschlagen?

Ich stimme Ihnen völlig zu: Letztlich entscheidet sich auch die Zukunft der Europäischen Union genau auf dieser Ebene eines Formwandels der sozialen Integration – und zwar in Gestalt einer Fusion der verschiedenen politischen Kulturen. Denn dabei müssen wir eine langfristige Tendenz im Auge behalten: Je heterogener die kulturelle Zusammensetzung der Bevölkerung eines politischen Gemeinwesens wird, umso mehr verschiebt sich schon innerhalb der Nationalstaaten die Bürde der sozialen Integration von den naturwüchsig eingewohnten Lebensverhältnissen auf die Staatsbürgerrolle. Und diese wurzelt wiederum zunehmend in einer abstrakter werdenden politischen Kultur und einem, wenn Sie so wollen, emotional schwachen, aber rational verankerten Verfassungspatriotismus. Über alle kulturellen und sozialen Abstände hinweg verbindet die Bürger *letztlich* die gegenseitige Anerkennung als Staatsbürger und politische Mitgesetzgeber. Dass die Gegner der europäischen Einigung das nationalistische Register bedienen, erklärt sich aus der Zumutung, um die es politisch geht: dass die Bevölkerungen der Mitgliedstaaten, zunächst in den kerneuropäischen Ländern, bereit sein sollen, ihre nationalen Identitäten zu öffnen und diese um eine gemeinsame europäische Identität »aufzustocken«. Denn nur so entsteht eine gemeinsame politische Kultur, in der die verfassungsrechtlich geregelten Praktiken verankert sein müssen. Darin muss beispielsweise ein europäisches Parteiensystem Fuß fassen; denn ohne einen transnationalen Zusammenschluss der Parteien können auch die Fraktionen im EU-Parlament nicht die Kraft gewinnen, gesellschaftliche Interessen über nationale Grenzen hinweg zu verallgemeinern.

Die Umriss einer europaweiten politischen Kultur zeich-

nen sich allerdings schon längst in den allgemeinen Wertorientierungen ab, in denen sich die verschiedenen nationalen, aber aus *derselben okzidentalen Entwicklung* hervorgegangenen Lebensformen *überlappen*. Diese Entwicklung hat im römischen Kaiserreich mit der Verschmelzung der biblischen und der lateinisch angeeigneten griechischen Traditionen eingesetzt und über tiefgreifende kulturelle, soziale und politische Konflikte, über Völkerwanderungen, Konfessionskriege, Klassenkämpfe, nationalistisch ausgefochtene Weltkriege und, ja, auch über den Holocaust schließlich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts immerhin zu einer erkennbaren Aspiration einer bestimmten europäischen Form des zivilisierten Zusammenlebens geführt.

Aber jetzt zu Ihrer theoretischen Frage nach dem *Eigensinn* der gesellschaftlichen Integration. Gesellschaften stabilisieren sich allgemein auf zwei Ebenen, einerseits über Prozesse der *gesellschaftlichen Integration*, die sich im Rahmen intersubjektiv geteilter Lebensformen über kommunikatives Handeln und über die Orientierung der sprachlich vergesellschafteten Subjekte an Werten und Normen vollziehen, und andererseits über systemische Anpassungsprozesse an die Kontingenzen der Umwelt – eine *systemische Integration*, die sich unter funktionalen Gesichtspunkten gewissermaßen auf dem Rücken der sozialen Interaktionen vollzieht. Schon in Hegels abstrakter Beschreibung von Krisen der gesellschaftlichen Integration können wir die Phänomene wiedererkennen, auf die Sie sich beziehen. In seiner »Rechtsphilosophie« hat er bereits den sozialen Zusammenhalt eines modernen Gemeinwesens mit dem klinischen Blick für die wechselnden Konstellationen des Allgemeinen und des Besonderen beschrieben. Aber weil die Sprache das Medium der sozialen Integration ist, verwendet er diese Begriffe nur aus der Sicht der kommunikativ handelnden Subjekte selbst.

Die »Ich«- und »Du«-sagenden Subjekte begegnen sich gegenseitig als »individuelle Einzelne«. Gleichzeitig verstehen sie sich selbst, wenn sie »Wir« sagen, als Angehörige derselben sozialen Lebensform, an der sie zwar als einem »Allgemeinen« teilhaben, die aber ihrerseits als konkrete Lebensform gegenüber anderen Lebensformen ein »Besonderes« ist; denn dieses

»konkret Allgemeines« bildet auch den Kontext, in den die für die Angehörigen verpflichtenden Normen eingebettet sind. Gleichzeitig verstehen die Angehörigen die alle Adressaten gleichermaßen verpflichtenden Normen jeweils als ein »abstrakt Allgemeines«, weil diese als allgemeine Normen von der Besonderheit (nicht von der Freiheit) ihrer (Ja- oder Neinsagenden) Adressaten absehen.

Hegel unterscheidet also zwischen der *Einzigartigkeit* der individuellen Personen, der jeweils *besonderen* Ausprägung ihrer historischen Lebensformen als dem *konkreten Allgemeinen* des »sittlichen« Ganzen und der *abstrakten Allgemeinheit* der moralischen und rechtlichen Regulierungen des gesellschaftlichen Verkehrs. Wenn man von diesen Begriffen ausgeht, soll die gesellschaftliche Integration nur in dem Maße gelingen können, wie sich ein balanciertes Verhältnis zwischen Einzelfnem, Besonderem und Allgemeinem einspielt und die Ausbildung moderner Gesellschaften zu einer »sittlichen Totalität« ermöglicht. Für den systemischen Zusammenhang moderner Gesellschaften gibt allerdings ein kapitalistisches Wirtschaftssystem den Ausschlag; aus dessen Eigendynamik erklärt Hegel nicht nur die fortschreitende funktionale Differenzierung, sondern gleichzeitig die Tendenz zur Spaltung der bürgerlichen Gesellschaft in soziale Klassen.

Mit Hegel beginnt daher der *philosophische Diskurs der Moderne*, der nicht erst bei Marx um die Frage kreist, wie sich im Rahmen einer kapitalistisch mobilisierten und beschleunigt komplexer werdenden Gesellschaft die prekäre Balance zwischen der Solidarität der vertrauten, aber immer poröser werdenden »sittlichen« Herkunftswelten einerseits und den funktionalen Imperativen der wirtschaftlichen Dynamik andererseits mithilfe normativ gerechter Verhältnisse stabilisieren lässt. Die kapitalistische Dynamik erzeugt zusammen mit einer wachsenden sozialen Ungleichheit eine Entfremdung der Individuen von ihren eingewöhnten Lebensverhältnissen; aus Hegels Sicht kann diese Entfremdung aber mit der versöhnenden und Gerechtigkeit stiftenden Kraft der staatlichen Organisationsgewalt in individualisierende Freiheitsgewinne umgemünzt werden.

Der monarchische Staat sollte das soziale Band zwischen den immer stärker vereinzelt und egoistisch in sich verkapselten Individuen auf einer jeweils höheren Ebene der funktionalen Differenzierung wiederherstellen.

Mir liegt es fern, mit Hegel eine substantielle Staatsgewalt zu feiern, die in der deutschen Staatsrechtslehre bis zu Carl Schmitt und Ernst Forsthoff herumgeistert ist. Aber die Konstellation der Grundbegriffe von Allgemeinem, Einzelnem und Besonderem bleibt, sprachphilosophisch entschlüsselt, auch dann intakt, wenn im Verfassungsstaat die demokratische Willensbildung die Ausfallbürgschaft für die Bewältigung von Krisen der gesellschaftlichen Integration übernimmt. Es geht mir nicht um Hegel, aber von ihm können wir *mutatis mutandis* immer noch lernen, dass die Dynamik der kapitalistischen Modernisierung den gesellschaftlichen Zusammenhalt durch beschleunigten technologischen Wandel und zunehmende gesellschaftliche Komplexität bei gleichzeitig wachsender sozialer Ungleichheit belastet – und doch *auf Dauer* keine regressiven Lösungen zulässt. Die gesellschaftliche Modernisierung ist durch die evolutionäre Führungsrolle der kapitalistischen Wirtschaft geprägt, weil sie auf der systemischen Ebene funktionale Zusammenhänge und Interdependenzen herstellt, die über die sozial integrierten Lebensverhältnisse jeweils hinauschießen und dadurch einen Überhang an politisch regelungsbedürftigen Problemen erzeugen.

Daher sind *sozialkognitive* und *normative Lernprozesse* notwendig, sonst treten Macht und militärische Gewalt an die Stelle politischer Kooperation. Im Laufe der Moderne haben sich die Bevölkerungen schon innerhalb ihrer demokratisch verfassten Nationalstaaten an eine fortschreitende *soziale* und *politische Inklusion* von *unterprivilegierten* Klassen und Schichten, von *diskriminierten* Gruppen, kulturellen Minderheiten und Immigranten gewöhnt. In vielen Fällen war damit nicht nur die *einseitige* Inklusion, also die Anerkennung der Anderen als Angehörige verbunden, sondern die *gegenseitige* Inklusion von Anderen, die füreinander Andere bleiben wollen. Diese verlangt dann jeweils die Bereitschaft, sich in einem politisch und kulturell *erst noch zu*

erweiternden lebensweltlichen Horizont gegenseitig als gleichberechtigte Bürger anzuerkennen und zu behandeln. Das Schmerzliche an diesen Lernprozessen ist genau diese von den gewohnten Lebensverhältnissen *abstrahierende Erweiterung* der fortan als gemeinsam betrachteten Lebensform, in denen die abstrakten Normen der gegenseitigen Gleichbehandlung Fuß fassen müssen.

Auf eine solche Herausforderung reagieren natürlich soziale Schichten, Statusgruppen und Subkulturen jeweils anders – und zwar umso defensiver, je größer die wahrgenommene und befürchtete soziale Unsicherheit subjektiv eingeschätzt wird. Die abwehrenden Reaktionen sind jedoch nur in der Hinsicht »partikularistisch«, als sie die bedrohten oder schon verlorenen, retrospektiv idealisierten Lebensformen thematisieren; ebenso »partikular« sind die Lebensformen, die die gestörte soziale Integration *auf einem neuen Niveau der Differenzierung und Individualisierung* wiederherstellen können. Diese zu erweiternde politische Lebensform – in unserem Fall wäre das die längst im Entstehen begriffene politische Kultur der Bürger mit dem weinroten Pass – ist ebenso partikular, wie es die nationalen Kulturen der Mitgliedstaaten sind (die ja ihrerseits wiederum regional vielfältig gegliedert sind und – wie in Großbritannien, Belgien, Spanien und Italien – unter aktuellem Stress immer noch auseinanderzuberechnen drohen).

2. Die Grenzen des zivilgesellschaftlichen Diskurses

Seit dem Erstarken des Rechtspopulismus wird in der Öffentlichkeit die Frage kontrovers diskutiert, ob und wie man mit »rechten Stimmen« umgehen soll. Aus diskursethischer Sicht scheint man schnell in einen Konflikt zwischen Meinungsfreiheit und der schleichenden Verbreitung diskriminierender Rede zu geraten. Besonders tragisch stellt sich dieser Konflikt mitunter in alltäglichen Kontexten dar. Die Prinzipien der Diskursethik setzen eine hohe kommunikative Sensibilität voraus – diese beruht jedoch auf sozialen und kulturellen Ressourcen, die in der Gesellschaft ungleich verteilt sind. Viele Bürgerinnen und Bürger schöpfen aus persönli-

chen Erfahrungen, inszenieren Werte emotional, sprechen ambivalent und widersprüchlich – nicht selten mit diskriminierenden und verletzenden Effekten. Ganze kulturelle Milieus aufgrund »ungeschliffener« Redeweisen aus dem öffentlichen Diskurs auszugrenzen kann demokratietheoretisch jedoch auch keine Lösung sein. Wie geht man mit dieser Spannung um?

Lassen Sie mich zwei kurze Überlegungen vorausschicken. Die Diskursethik ist keine Handlungsanweisung, sondern eine Moraltheorie. Sie hat die Aufgabe, ein Moralprinzip zu begründen, also den Gesichtspunkt zu explizieren, unter dem Gerechtigkeitskonflikte *grundsätzlich* rational entschieden werden können. Nun haben politische Fragen, über die wir sprechen wollen, zwar einen moralischen Kern, sie gehen aber bei weitem nicht in Rechts- und Gerechtigkeitsfragen auf. Vielmehr erstrecken sie sich auch auf politisch-ethische Fragen (die sich nicht auf allgemeine Interessen, sondern auf gemeinsame Wertorientierungen beziehen und die Beteiligten über Fragen vom Typ »Was ist im Großen und Ganzen gut für uns?« orientieren). Gegenstand politischer Diskussionen sind überhaupt in erster Linie Interessengegensätze, die mit einer Suche nach einem allgemeinen Interesse oder nach geteilten Werten gar nicht zu lösen sind und daher faire Kompromisse erfordern. Nicht als ob die beteiligten Politiker und Bürger in der Praxis solche Fragen analytisch unterscheiden würden; aber im Verlaufe der Diskussionen lernen sie, über welche Art von Problemen sie streiten und welche Art von Argumenten jeweils »ziehen«. Unter politikwissenschaftlichen Gesichtspunkten ist es nun wichtig, dass solche Diskussionen, um einen Beitrag zur demokratischen Legitimität der letztlich bindenden politischen Entscheidungen leisten zu können, innerhalb eines demokratisch verfassten Gemeinwesens je nach dem Ort, an dem sie stattfinden – in Gerichten oder Parlamenten, in Kabinetten der Regierung oder in Parteien, in der Öffentlichkeit usw. –, jeweils *verschiedenen Anforderungen* genügen müssen.

Das veranlasst mich zu der anderen Vorbemerkung. Ihre Frage bezieht sich auf politische Auseinandersetzungen zwischen Parteien und Bürgern in einer politischen Öffentlichkeit,

in der Massenmedien die Informationsflüsse und Kommunikationskreisläufe steuern. Diese politische Massenkommunikation leistet in dem Maße ihren Beitrag zur demokratischen Meinungs- und Willensbildung der Bürger und damit überhaupt zur Legitimation gesetzmäßiger politischer Herrschaft, wie *sie konkurrierende öffentliche Meinungen* zu relevanten und hinreichend klar umrissenen Problemen hervorbringt. Daraus folgt jedoch keineswegs, wie immer wieder unterstellt wird, dass ich »das Seminar« als Vorbild für eine konsensorientiert und brav diskutierende Öffentlichkeit empfehle. Im Gegenteil, die informelle Kommunikation in der breiten Öffentlichkeit kann auch robuste Manifestationen oder wüste Formen des Konflikts aushalten, weil sich der Beitrag der Medienöffentlichkeit auf die Mobilisierung der jeweils relevanten Themen, Informationen und Argumente für öffentliche Kontroversen beschränkt. Denn die Bürger sollen ja selber im Lichte *konkurrierender Auffassungen* ihre Entscheidungen in der Wahlkabine mehr oder weniger rational treffen. Rechtlich bindende Beschlüsse werden andernorts gefasst. Das ist gewiss ein Modell, aber eines, das auf seinen Realitätsgehalt getestet wird, wenn beispielsweise die Infrastruktur einer politisch funktionierenden Öffentlichkeit so weit zerfallen ist, dass die für eine demokratische Wahl erforderlichen Informationsflüsse unterbrochen sind und ein Typ wie Trump Mehrheiten gewinnen und behaupten kann.

Vor dem Hintergrund dieser Konzeption wird es Sie nicht überraschen, wie ich Ihre konkrete Frage zum Umgang mit dem Rechtspopulismus in der Öffentlichkeit beantworte: Ich habe überhaupt kein Verständnis dafür, *Wutbürger in Watte zu packen*. Bürger sind Erwachsene und haben einen Anspruch darauf, als solche behandelt zu werden. In der Bundesrepublik hat es viel zu lange gedauert, bis die Nazi-Aufmärsche, die antisemitischen Anschläge und sogar der Mord an einem Politiker eine auf Antikommunismus und Islamophobie getrimmte Öffentlichkeit alarmiert und die Behörden zu einem Perspektivenwechsel von links nach rechts veranlasst haben. Bis vor kurzem war es bei uns für Politiker der breiten Mitte noch unmöglich, ein klares Wort gegen den rechten Mob zu riskieren, ohne reflexhaft – als

müssten sie sich entschuldigen – auf die Symmetrie von Recht- und Linksextremismus hinzuweisen. Die öffentlichen Reaktionen auf Jahrestage von »1989« haben auch an die *hausgemachten Gründe* für das Wiederaufleben des Rechtsextremismus erinnert. Die relativ unvoreingenommene Diskussion im öffentlich-rechtlichen Fernsehen über die ebenso zweifelhafte wie symptomatische Rolle der »Treuhand« war ein ermutigendes Beispiel. Sie ist jedoch nur kurz aufgeflackert und bald wieder erstickt. Nach diesem Muster hätte es nach meiner Auffassung seit langem informierte und anhaltende Debatten über die Fehler beider Seiten beim *Modus* der Wiedervereinigung geben sollen. Es bedarf keiner soziologischen Fachkenntnisse, um die *drei größten politischen Fehler* der westlichen Seite zu benennen.

Erstens hat der robuste *Modus* der »Übernahme« der Organisationsgewalt in allen Lebensbereichen der DDR durch westliche Funktionsebenen der Bevölkerung und deren übrig gelassenen Eliten jede Chance genommen, *eigene* Fehler zu machen und aus diesen Fehlern zu *lernen*. Umso eher ließen sich umgekehrt alle Fehlentwicklungen der westlichen Seite zuschreiben. Das politische Pendant zu diesem robusten »Anschluss« an die gesellschaftlichen Funktionssysteme der alten Bundesrepublik war der Prozess des »Beitritts« der neuen Bundesländer nach Artikel 23 GG, der eigentlich auf den Beitritt des Saarlands zugeschnitten worden war und implizit eine gewissermaßen »gewachsene« nationale Zusammengehörigkeit unterstellt. Tatsächlich hat dieser *Modus* der Vereinigung den Bürgern in Ost und West die Möglichkeit genommen, durch den traditionsbildenden Akt einer nachholenden Verfassungsgründung das nachwirkende politische Bewusstsein eines *gewollten* Zusammenschlusses auszubilden.

Zweitens hat die undifferenzierte Abrechnung mit den Eliten der DDR, die – bei allen Schwierigkeiten diachroner Gerechtigkeit – in keinem Verhältnis zum schonenden Umgang der alten Bundesrepublik mit ihren ungeschoren davongekommenen NS-Eliten stand, den asymmetrischen Lebensverhältnissen eine normative Komponente hinzugefügt, die bis heute die verqueren Diskussionen über den Unrechtscharakter

der DDR am Köcheln hält. Im selben Zusammenhang steht auch die Abkanzlung der in der DDR verbliebenen linken, aber keineswegs immer linientreuen Intelligenz, die mit den politisch wirklich belasteten Funktionären mehr oder weniger schonungslos über denselben antikommunistischen Kamm geschoren worden ist. Der runde Tisch wurde mehr oder weniger stumm abgeräumt. Damit sind der Bevölkerung der »Beitrittsgebiete« nur wenige eigene intellektuelle Stimmen verblieben, sodass auch der intern schwelende Konflikt der Bürgerrechtler mit dem Großteil der eigenen Bevölkerung nicht offen ausgetragen worden ist.

Drittens ist es im ersten nationalen Überschwang zu einer gegenseitigen Umarmung der »Brüder und Schwestern« gekommen, die der breiten DDR-Bevölkerung eine, wie sich inzwischen herausstellt, doch wohl notwendige Zumutung erspart hat. Das System Biedenkopf hat nicht ganz so glücklich funktioniert, wie es den Anschein hatte. Auch unter den bei weitem schwierigeren Bedingungen einer nun erst entstehenden sozialen Ungleichheit hätte die Bevölkerung in internen Diskussionen das nachholen müssen, wozu es in der alten Bundesrepublik unter ungleich günstigeren ökonomischen Bedingungen vier Jahrzehnte konfliktreicher öffentlicher Debatten bedurft hatte – die Aufarbeitung der aus der NS-Vergangenheit mitgeschleppten, seitdem zugedeckten und umfunktioniert fortlebenden autoritären Mentalitäten sowie die Einübung in demokratische Überzeugungen jenseits bloß opportunistischer Anpassung. Aus dem Westen importiert wurde allenfalls mit Rote-Socken-Kampagnen ein Verdrängungsantikommunismus, den man aus der eigenen Adenauerzeit kannte.

Trotz dieser drei kritischen Punkte erscheint mir allerdings die larmoyante Flucht von überproportional großen Teilen der ostdeutschen Bevölkerung in die ausgestreckten Arme einer radikalisierten AfD auch nicht gerade als eine selbstbewusste Antwort. Dabei verkenne ich nicht, dass die extreme Rechte ihre Organisationsfähigkeit jenen Kadern aus dem Westen verdankt, die den Osten seit 1990 infiltriert haben.

Sie plädieren relativ optimistisch dafür, dass man kontroverse Positionen als stimulierende Momente einer lebendigen Öffentlichkeit und politischen Debatte zulässt, aber gewisse Meinungen auch mit aller Schonungslosigkeit argumentativ stellt und bekämpft. Was aber, wenn diskriminierende Stimmen die zwanglose Artikulation von allen Betroffenen (»of all those affected«) unterminieren? Genau weil dies auch das erklärte Kriterium liberaldemokratischer Gesellschaften für moralische und politisch-ethische Diskurse gleichermaßen ist, werden seit dem Aufstieg des Rechtspopulismus die Grenzen des Sagbaren mit neuer Vehemenz verhandelt. Mittlerweile gewinnt auch die Verrechtlichung dieser Grenzbeziehungen zwischen legitimen und illegitimen Sprechweisen an Bedeutung und ist zugleich höchst umstritten. Das zeigt etwa der Beschluss des Landgerichts Berlin, der die Beleidigungen gegen Renate Künast im Netz als zulässige und hinnehmbare Meinungsäußerungen anerkennt. Wie ordnen Sie diese öffentlichen Kämpfe um die Grenzen des Sagbaren ein?

Wir dürfen nicht vergessen, dass das Karlsruher Bundesverfassungsgericht den hohen Stellenwert des Grundrechts auf Meinungsfreiheit entgegen der deutschen Rechtstradition erst durchsetzen musste. Andererseits haben die libertären Impulse (die sich übrigens auch in der Mobilisierung massenhafter Proteste gegen eine längst überfällige europäische Regulierung der großen IT-Konzerne geäußert haben) zu einer Verwirrung der Begriffe geführt. Ich kenne die Einzelheiten des Falls von Frau Künast nicht. Aber die Justiz hat sich ja inzwischen korrigiert. Mein Plädoyer bezog sich auf das Beispiel der harten öffentlichen Auseinandersetzungen in der alten Bundesrepublik, als die Redaktionen der führenden politischen Tages- und Wochenzeitschriften bei aller Polemik einen ungezwungenen Fluss der Argumente mehr oder weniger zum Zuge kommen ließen. Demgegenüber beobachten wir heute eine Entformalisierung der öffentlichen Kommunikation und die Folgen des verringerten Abstands zwischen der veröffentlichten und der halböffentlichen Meinung des digitalisierten »Stammtisches«. Der wachsende Antisemitismus und die allgemeine Verwahrlosung der öffentlichen Diskussion sind schlimm genug. Aber noch schlimmer finde ich das *Organisationspotenzial*, das die Blasenbil-

derung und Einigelung im »dunklen« Internet anbietet. Die Kommunikationsinseln der rechtsradikalen Netzwerke, die sich in Polizei, Bundeswehr, hier insbesondere im KSK (Kommando Spezialkräfte), oder gar in Bürokratien des Verfassungsschutzes selbst unbemerkt einnisten, beschwören heute sogar den Alptraum eines tiefen Staates herauf. Der digitale Marktplatz bedurfte keiner Deregulierung, er entsprach von Anbeginn neoliberalen Vorstellungen. Umso mehr schmerzt hier die mangelnde staatliche Regulierung.

3. Zur Zukunft des »unvollendeten Projekts der Moderne«

In den 1990er Jahren haben Sie die Rede vom »unvollendeten Projekt der Moderne« geprägt und damit der Vorstellung einer zunehmenden Rationalisierung des gesellschaftlichen Lebens zum Ausdruck verholfen. Obzwar noch »unvollendet«, schien dieses Projekt verlässlich seine Antriebskräfte aus den Vernunftpotenzialen einer demokratischen und kritischen Öffentlichkeit zu schöpfen und auf eine sukzessive Überwindung gesellschaftlicher und kultureller Partikularismen hinauszulaufen. Mittlerweile scheint dieser Fortschrittsoptimismus nicht mehr so einfach aufrechtzuerhalten, da die universalistischen Sinnressourcen einer säkularen, liberaldemokratischen Zivilgesellschaft verbraucht, beschädigt, entleert oder eben höchst umstritten sind.

Ich habe mich 1980 mit einer Rede über »Die Moderne – ein unvollendetes Projekt« für den Adorno-Preis bedankt. Das war in erster Linie eine Auseinandersetzung mit den beiden damals aktuellen Denkrichtungen der politisch einflussreichen Neokonservativen auf der einen und der philosophisch interessanteren Poststrukturalisten auf der anderen Seite. Die einen waren »reluctant modernists«, die auf den kapitalistischen Fortschritt setzten, aber dessen mobilisierende Schocks durch das Polster »haltender« Traditionen abfangen wollten; die anderen traten mit der überbietenden Geste einer gleichzeitig verabschiedeten Geschichtsphilosophie auf, um ausgerechnet mit Nietzsche, Schmitt und Heidegger eine neue Epoche nach dem Ende der »Moderne«, nach Aufklärung und Humanismus aus-

zurufen. Das Verständnis vom »Universalismus« vernünftiger Geltungsansprüche war ein zentraler Punkt der Auseinandersetzung mit dem Poststrukturalismus. Die freundschaftlichen Beziehungen, die zwischen Foucault, Derrida und mir bestanden haben, ändern nichts an diesem sachlichen Gegensatz.

»Universalistisch« nennen wir allgemeine Normen, aus denen sich gleiche Rechte für alle beteiligten und betroffenen Personen ergeben. Diese Normen sind auf eine interessante Weise selbstbezüglich. Die einseitige oder heuchlerische Anwendung einer solchen Norm im Hinblick auf einen konkreten geschichtlichen Kontext lässt sich nämlich nicht überzeugend kritisieren, ohne im Vollzug dieser, wie wir annehmen wollen, berechtigten Kritik die Geltung dieser selben Norm schon vorauszusetzen, also performativ Gebrauch von ihr zu machen. Lassen Sie mich diesen kontroversen Punkt an einer Autorität erläutern, auf die sich poststrukturalistisch denkende Linke wie beispielsweise Chantal Mouffe gerne berufen. Carl Schmitt hat die hypokritische Berufung auf Menschenrechte an konkreten Beispielen verhöhnt, indem er zeigte, dass diese Rhetorik jeweils dem eigenen partikularen Interesse bloß den Mantel eines allgemeinen Interesses umhängen sollte; bei dieser Kritik musste er stillschweigend den eigenen Maßstab, wonach nur tatsächlich verallgemeinerbare Interessen als gerecht gelten dürften, genau dem pauschal abgelehnten moralischen Universalismus entlehnen, den er doch mit solchen Beispielen denunzieren wollte. Das wiederum konnte sich dieser politische Existentialist nicht eingestehen, weil er *a priori* davon überzeugt war, dass die partikularen Machtverhältnisse gegenüber guten Gründen stets das letzte Wort behalten.

Seitdem haben auch die postkolonialen Studien den Missbrauch der Menschenrechtsrhetorik an zahllosen entlarvenden Beispielen der Kolonialmächte belegt. Aber es ist ein Kurzschluss, daraus *per se* zu schließen, dass die normative Geltung der Menschenrechte selber auf ihren okzidental-Entstehungskontext beschränkt ist. Anders wären zum Beispiel die Fortschritte auf dem Wege des klassischen Völkerrechts zu einem universalistisch begründeten Recht der Völkergemeinschaft kaum zu erklären. Kurzum, die universalistische Auffas-

sung von Moral und Recht kann nicht durch solche historischen Beispiele, sondern nur durch philosophische Argumente widerlegt werden – und die sehe ich bisher nicht.

Sie nehmen die Formel vom unvollendeten Projekt der Moderne freilich in erster Linie zum Anlass, um dessen vermeintlichen Fortschrittsoptimismus mit dem gegenwärtigen Stimmungsumschwung in den politischen Öffentlichkeiten zu konfrontieren. Sie beschreiben diese Tendenz als »Entleerung universalistischer Sinnressourcen« und denken dabei, wie ich annehme, an die in den Zivilgesellschaften nachlassende Überzeugungskraft jener politisch-kulturellen Überzeugungen und Wertorientierungen, von denen demokratische Prozesse letztlich ehren müssen. Für diese Beobachtung lässt sich tatsächlich eine Reihe von Anzeichen anführen. Diese Anzeichen für eine *politische Regression* in westlichen Demokratien sind beängstigend. Aber ich sehe weder eine normativ überzeugend zu begründende Alternative für unsere Verfassungsprinzipien noch eine stabile Form von »illiberaler Demokratie«, die *auf Dauer* mit den Funktionserfordernissen moderner Gesellschaften vereinbar wäre. Ganz abgesehen davon, dass sich die Entwicklung der Mentalitäten zu einem postmaterialistischen Wertehorizont nicht einfach umkehren lässt, kann man von systemtheoretischen Argumenten lernen, dass – trotz des einstweilen noch faszinierenden Gegenbeispiels der Volksrepublik China – die Steuerungskapazitäten, über die autoritär verfasste politische Gemeinwesen verfügen, für komplexe Gesellschaften nicht *ausreichen*.

Dem linken Poststrukturalisten mag man mit der Vorhaltung eines performativen Selbstwiderspruchs vielleicht noch politisch beikommen. Aber lässt sich von nationalistischen und rechten Tendenzen dasselbe sagen? Inwiefern setzt deren Ablehnung des Universalismus noch einen universalistischen Geltungsanspruch voraus? Hat sich hier nicht wieder eine Umstellung auf eine dezidiert und in sich geschlossene partikularistische Normativität ergeben? Und warum soll eine solche neue Schließung mentalitätsgeschichtlich unmöglich sein oder aus systemischen Gründen generell problematisch?

Nehmen wir den Einmarsch türkischer Truppen ins syrische Gebiet der Kurden, also den Rückfall in eine Machtpolitik nach dem Muster des klassischen Völkerrechts, als Beispiel für die Konsequenz einer, wie Sie sagen, geschlossenen partikularistischen Normativität. Und nehmen wir an, dass sich in Zukunft alle so verhalten. Ob dann ein solches Muster der rücksichtslosen nationalen Selbstbehauptung unter jederzeit kündbaren Regeln des internationalen Verkehrs beim heute erreichten Grad der wirtschaftlichen Globalisierung und das heißt: der gegenseitigen systemischen Abhängigkeit in fast allen Funktionsbereichen einen hohen Preis an Wohlstand und Sicherheit bedeuten würde, ist zwar eine empirische, aber nicht wirklich eine offene Frage. Auch wenn wir abwägend annehmen, dass die normativ eingegelten Nationalstaaten nur ihre Borsten nach außen strecken, ohne wie Erdogan aggressive Ausfälle zu proben, entsteht kein überzeugenderes Szenario: Einige dieser ethnozentrisch versiegelten Nationalstaaten könnten sich, wenn sie wie globale Konzerne auf dem Weltmarkt geführt würden, im sozialdarwinistischen Dschungel eines fortbestehenden neoliberalen Weltwirtschaftsregimes gute Überlebenschancen ausrechnen – aber nur auf Kosten anderer Nationalstaaten. Alles ist möglich – aber wäre ein solches Regime unter den einstweilen unumkehrbaren Bedingungen gesellschaftlicher Modernisierung auf Dauer zu stellen? Nicht ohne Konflikte, die entweder mit Krieg oder in Unterdrückung enden müssten. Und warum sollten die Zivilgesellschaften solcher Staaten nicht rechtzeitig aus den drohenden Nachteilen, erst recht aus den Katastrophen, die die europäische Geschichte des 20. Jahrhunderts in zwischen der ganzen Welt vor Augen geführt hat, *lernen*?

Im Westen beruhen die politischen Regimes auf dem Bekenntnis zu Grund- und Menschenrechten, die sich normativ gut begründen lassen. Nach diesen Maßstäben bedeuten sogenannte »illiberale Demokratien«, die auf eine nationalistische Ideologie setzen, eine Regression, weil sie der Kritik ihrer unterdrückten oppositionellen Minderheiten nicht mit guten Gründen begegnen können. *Regressionen sind*, weil wir als historische Existenzen in einem Meer von Kontingenzen rudern,

immer möglich. Die Frage ist nur, was solche Regressionen den Bürgern selbst kosten. Sollten wir nicht doch lieber unsere Theorie so anlegen, dass der Preis, den die Beteiligten für ein solches Regime voraussichtlich zahlen müssten, in die Beschreibung eingehen kann? Wenn Sie sich auf eine kulturalistisch ausgeschmückte Machttheorie beschränken und den ebenso bornierten wie kostspieligen Nationalismus nur beschreiben, ohne die vorhersehbaren Konsequenzen einzubeziehen, verfehlen Sie wesentliche, eben normative Aspekte der gesellschaftlichen Realität.

Wie auch immer man das »unvollendete Projekt der Moderne« wiederbeleben und mit erneuerter Energie vorantreiben will – immer drohen seine normativen Aspirationen durch die Dynamiken des Kapitalismus hintertrieben zu werden. In den Nachkriegsjahrzehnten sah es so aus, als könne es eine friedliche Koexistenz zwischen der kommunikativen Macht demokratischer Willensbildung und kapitalistischen Verwertungsimperativen geben. In Zeiten neoliberaler Globalisierung zeigt sich jedoch, dass die Konkurrenzdynamiken des Weltmarkts, vermeintlicher Sachzwang und die schlichte Übermacht des Kapitals nicht nur destruktiv auf Versuche einer transnationalen Vertiefung zivilgesellschaftlicher Solidarität wirken, sondern auch die ökologischen Voraussetzungen des sozialen Zusammenlebens zu unterminieren drohen. Aber steht das kapitalistische System überhaupt zur Disposition? Kann es hier sinnvolle, nichtregressive Alternativen geben? Noch grundlegender gefragt: Würden Sie heute noch an der Beschreibung des Kapitalismus als einer »normfreien Sozialität« festhalten? Oder sollte man besser vom kapitalistischen Markt als einer normativ prinzipiell voraussetzungsvollen Sphäre der Sittlichkeit oder der Anerkennung sprechen, die entlang ihrer inhärenten Werte und Normen auch kritisiert und transformiert werden könnte?

Die »normfreie Sozialität«, die Sie aus der Schublade holen, war eine missverständliche Formulierung, die ich schon vor Jahrzehnten korrigiert habe. Natürlich gibt es verschiedene institutionelle Ausprägungen des Kapitalismus; aber die lehrreichen Untersuchungen der institutionalistischen Forschungsrichtung

verfeinern nur eine systemische Beschreibung des globalen Wirtschaftssystems. Luhmann hat seinen Begriff des medienge- steuerten, rekursiv gegenüber der Umwelt geschlossenen Sys- tems nicht zufällig am – dann allerdings überverallgemeinerten – Beispiel des kapitalistischen Wirtschaftssystems entwickelt. Wie man an der ökologischen Krise wiederum sieht, lebt das kapitalistische System ebenso von natürlichen wie von lebens- weltlichen Ressourcen – ich selbst habe von der »Kolonialisie- rung der Lebenswelt« gesprochen. Gleichzeitig ist dieses Sys- tem für die Erschöpfbarkeit dieser Ressourcen nicht sensibel, weil es mit seinen »Umwelten« nur in der Sprache von Angebot und Nachfrage kommunizieren kann. Auf dieser Taubheit ge- genüber den sozialen, natürlichen und kulturellen Umwelten beruht ja gerade sein politisches Erpressungspotenzial. Daher würde ich nicht von »inhärenten« Werten und Normen spre- chen. Die erwähnten Anzeichen für einen strukturellen Zerfall der politischen Öffentlichkeit und für die Aushöhlung der libe- ralen politischen Kultur sind ja deshalb so beunruhigend, weil ich mir eine sozialstaatliche und ökologische Zähmung des Ka- pitalismus ohne staatliche Interventionen, gesteuert von einer halbwegs funktionierenden Demokratie, nicht vorstellen kann.

Vor diesem beunruhigenden Hintergrund verstehen wir auch Ihre Wieder- entdeckung der Religion als Repertoire möglicher Ideen menschlicher Wür- de und moralischer Gleichwertigkeit. Um sie für das Projekt der Moderne zu nutzen, halten Sie jedoch an dem Vorrang einer säkularen Vernunft fest, der Sie ein höheres universalistisches Potenzial zuschreiben. Daher fordern Sie sowohl von säkularen wie religiösen Bürgerinnen und Bürgern eine Übersetzung religiöser Ideen in ein säkulares Vokabular.

Mich hat die »Übersetzung« semantischer Potenziale in zwei verschiedenen Zusammenhängen interessiert. In meiner gerade abgeschlossenen *Geschichte der Philosophie* verfolge ich auf der ei- nen Seite den schon in der römischen Antike einsetzenden Diskurs über Glauben und Wissen, um zu zeigen, dass die wichtigsten praktischen Grundbegriffe unseres säkularen

Selbstverständnisses – das heißt Konzepte wie vernünftige Freiheit, Moral und Gerechtigkeit, auch die Konzepte des freien Willens und der unverwechselbaren Individualität verantwortlich handelnder Personen – aus der *philosophischen* Aneignung des jüdischen und christlichen Erbes hervorgegangen sind. Der Universalismus vernünftiger Geltungsansprüche ist ein solches Erbe, auch wenn sich um die Buchreligionen der Achsenzeit jeweils besondere Gemeinschaften und Kulturen gebildet haben. Und da wir nicht wissen können, ob jener osmotische Übersetzungsprozess abgeschlossen ist, interessiere ich mich auf der anderen Seite auch für ein altes, von John Rawls erneut aufgegriffenes Thema der politischen Theorie – für die Rolle religiöser Bürger in der politischen Öffentlichkeit demokratischer Rechtsstaaten. In der Zeitung lese ich gerade von der Kassenzulassung des pränatalen Bluttests auf Trisomien, mit dem Krankheitsrisiken (und keineswegs allein das Down-Syndrom) festgestellt werden können. Eine solche administrative Entscheidung hat eine weitreichende präjudizierende Wirkung für das Verhalten der Bevölkerung und dürfte ohne breite und informierte öffentliche Diskussionen, ohne umfassendparlamentarische Beratung und gesetzliche Grundlage nicht vorgenommen werden. Meine Frage ist nur: Sollte sich dann eine solche, in tiefere Gewässer vordringende Diskussion von vornherein vom Gehalt der religiösen Stimmen abschneiden – ich sage vom propositionalen Gehalt, nicht von den Begründungen der Beiträge religiöser Bürger? Der säkulare Staat lebt ja, solange er demokratisch verfasst wird, von den Stimmen und der Willensbildung einer Zivilgesellschaft, die selbst in Europa noch keineswegs vollständig säkularisiert ist.

Am Gebot der Übersetzung religiöser Ideen in ein säkulares Vokabular kristallisiert sich jedoch eine zweifache Gefahr, je nach Perspektive: Hängt bereits das »semantische Potenzial« – beziehungsweise der propositionale Gehalt – von Religion für das »unvollendete Projekt« nicht immer auch von unverhandelbaren, partikularen und mitunter auch autoritären Sinnbezügigen ab (etwa die Vorstellung einer göttlichen Ordnung), sodass die

Praktiken der Übersetzung ins Säkulare im Grunde das Fundament dieses Potenzials angreift und schließlich das Religiöse selbst mit zum Verschwinden bringt? Oder gelingt der Transfer – jedoch um den Preis, dass diese für eine Kritik schwerer zugänglichen partikularen und autoritären Sinnbezüge von Religion erneut wirkmächtig werden? Genau deren Auflösung haben Sie in der Theorie des kommunikativen Handelns noch modernisierungstheoretisch begrüßt.

Aus soziologischer Sicht beruht die große und einstweilen anhaltende Wirkungsmacht religiöser Lehren darauf, dass sie die Gläubigen von einer, sei es in persönlicher oder in kosmischer Gestalt, vorgestellten *sakralen Macht rettender Gerechtigkeit* überzeugen. Die Teilnahme am Gemeindegottesdienst bekräftigt diesen Glauben, indem er die Berührung mit archaischen Quellen der Solidarität wachhält. Auf unserem okzidentalen Pfad hat das säkulare Denken von dieser Hingabe an eine inspirierende Macht rettender Gerechtigkeit die universalistische Auffassung von Gerechtigkeit und die Zumutung autonomen Handelns zurückbehalten. Bei einer solchen »Übersetzung« von Motiven, Erfahrungsgehalten und Sensibilitäten verändert sich natürlich mehr als nur der Modus des Für-wahr-Haltens. Davon bleibt auch der Inhalt nicht unberührt – auch die autoritären Vorstellungsmuster werden abgestreift. Andererseits bedeutet die »Übersetzung« kein Nullsummenspiel, bei dem die Religion verlieren müsste, was die säkulare Seite daraus gewinnt.

4. Die Wandlung der Theorie und der Ort der Kritik

Blickt man heute auf Ihr bisheriges Werk zurück, dann erkennt man auch Verschiebungen und Wendungen innerhalb Ihrer gesellschaftstheoretischen Perspektive. Sie waren vielleicht nie ein wirklich überzeugter Marxist, aber in Ihrer frühen Analyse standen doch die vermachteten und ideologischen Aspekte der bürgerlichen Öffentlichkeit im Vordergrund. War kommunikatives Handeln für Sie damals noch durchaus ambivalent, also Praxis symbolischer Herrschaft und Ort der Emanzipation qua Kritik gleichermaßen, werden in Ihrer späteren Theorie des kommunikativen

Handelns die rationalen Eigenschaften kommunikativen Handelns fokussiert. Mit dieser Rationalität der Verständigung, die alles Sakrale versprachlicht, diskursiv verflüssigt und dadurch auch überwindet, schien ein stetiger Lernprozess gesetzt, der aus sich heraus auf eine mehr und mehr demokratische, egalitäre und universelle Kommunikationsgemeinschaft hinausläuft. In den letzten Jahren unternehmen Sie jedoch eine gewisse postsäkulare »Gegenbewegung«, wenn Sie die moralischen und emanzipatorischen Potenziale religiöser Sinngehalte ins Visier nehmen. Wie denken sie rückblickend über die Entwicklung Ihres Werkes nach?

Darüber denke ich eigentlich gar nicht nach. Das musste ich nur, als mir Eva Gilmer im Namen des Suhrkamp-Verlags eine 2009 erschienene Sammlung philosophischer Aufsätze vorschlug; damals sollte ich zu jedem der fünf systematisch geordneten Aufsatzbände eine Einleitung schreiben. Dabei habe ich zum ersten Mal über den Zusammenhang meiner Arbeiten nachgedacht. Wie Sie es ganz richtig andeuten, liegt ein gewisser werkbiografischer Einschnitt in den frühen 1970er Jahren bei den Gauss-Lectures, das heißt dem Übergang zur Arbeit an den sprachphilosophischen Grundlagen der Theorie des kommunikativen Handelns. Lernprozesse bedeuten natürlich immer auch Korrekturen – aber ich glaube, dass ich seitdem diese Grundgedanken eher konsequent in verschiedene Richtungen ausgearbeitet habe.

Motive religiöser Herkunft haben mich seit meiner Dissertation interessiert. Akzente haben sich seit Mitte der 1980er Jahre nur zugunsten des Vorbehalts verschoben, dass es noch ungehobene semantische Potenziale dieser Herkunft geben könnte, von denen die ungläubigen Töchter und Söhne der Moderne vielleicht auf ihre Weise noch etwas lernen können. Was das nachmetaphysische Denken, wie ich es verstehe, mit den reflektierten, aber lebendig gebliebenen religiösen Überzeugungen verbindet, ist die begründete Furcht vor einem verflachten, objektivistisch eingeebneten Selbstverständnis der vergesellschafteten Subjekte und ihrer Lebenswelt, das heißt die Befürchtung des *Verlusts jeder transzendierenden*, jeder über die in der Welt begegnenden Gegenstände im Ganzen *hinausgehenden*

Perspektive. Nachdem die Metaphysik ihre Überzeugungskraft verloren hat, können wir philosophisch, wie ich meine, nicht mehr von einem Transzendenten her denken – und wir sollten auch nicht die Submission unter dessen verkitschte Pseudonyme wie das »Seinsgeschick«, das »kommende Ereignis« oder das »ganz Andere« beschwören. Aber dem Sog, der alles vergegenständlicht und die spontane Kraft zu einer *Transzendenz von innen* aufsaugt, müssen wir widerstehen. Niemand kann für sich allein autonom sein – »vernünftig« ist die Freiheit, die darauf ausgerichtet ist, alle und jeden zwanglos in einen intersubjektiv geteilten und vollständig dezentrierten Zusammenhang reziproker Beziehungen kommunikativ einzubeziehen. So viel Transzendieren, das heißt: So viel Orientierung über sich und das Bestehende hinaus muss sich jede Gesellschaft, die einen Rest an Humanität bewahren will, zumuten.

Marx habe ich schon als Schüler gelesen. Auch in meinem letzten Buch gibt es noch ein Kapitel über Marx. Ich war immer ein durch Kant, später vom Pragmatismus geprägter Hegelmarxist, zunächst von *Geschichte und Klassenbewusstsein* beeindruckt, dann stark vom Webermarxismus der frühen Kritischen Theorie beeinflusst. Den Sowjetmarxismus habe ich immer für schiere Metaphysik gehalten. Auch über den Charakter des Sowjetregimes konnte man sich nach dem ersten Übergang an der Friedrichstraße nach Ostberlin keine Illusionen mehr machen. Ebenso immun war ich gegenüber allen Spielarten des funktionalistischen Marxismus, der die Gesellschaft im Ganzen aus Kapitalverwertungsimperativen ableiten wollte. Tagespolitisch bin ich, ohne je Mitglied zu werden, der linke Sozialdemokrat geblieben, der nach dem Godesberger Parteitag den ausgeschlossenen SDS gegen die Parteiführung unterstützt hat.

Lassen Sie uns einen kurzen Seitenblick auf neuere Ansätze kritischer Gesellschaftstheorie werfen. Bei aller Disparität lässt sich als Charakteristikum kritischer Gesellschaftstheorie das Bemühen ausmachen, den Stachel der Kritik aus den Strukturen der sozialen Praxis selbst rekonstruktiv zu entwickeln, statt »bloßes Sollen« zu postulieren. Für Sie liegt der Anker

der Kritik bekanntlich im kommunikativen Handeln und seinen rationalen Geltungsansprüchen, die hinsichtlich ihrer Einlösbarkeit konfrontiert werden können. Der Bereich der neueren Kritischen Theorie ist vielgestaltig und unübersichtlich. Als ein gemeinsamer Nenner lässt sich aber vielleicht der Versuch ausmachen, emanzipatorische Praxis weniger kognitivistisch zu verstehen und so andere Motivationsquellen, Formen und Dynamiken der Kritik zu beleuchten. Axel Honneth betont die emotionale und identitätsbezogene Bedeutung von kulturell eingespielten Anerkennungserwartungen, die in Ihrem argumentationslastigen Diskursmodell nicht recht unterzubringen seien; Rabel Jaeggi sieht die Dynamik sozialer Transformation in kriseninduzierten Lernprozessen, durch die eine dysfunktional gewordene Praxis wieder lebbar wird, und zwar auf dem Wege praktischer Veränderungen; und stark von Foucault herkommende, poststrukturalistische Perspektiven, in Deutschland etwa prominent durch Martin Saar vertreten, lokalisieren den Ort der Kritik in Praktiken der performativen Disruption gesellschaftlicher Subjektivierungen und in der genealogischen Entwicklung von Gegenarrativen, die durch die augenöffnende Kraft zuspitzender und entlarvender Rhetorik die machtbedingte, oft blutige Gewordenheit des Bestehenden illuminieren. In allen drei Ansätzen steht, trotz aller Verschiedenheit, ein Momentum der Kritik im Zentrum, das sich nicht direkt in rationale Geltungsansprüche umformen lässt und auch wohl nicht zuvorderst auf argumentativer Ebene seine Schlagkraft entfaltet. Wie beurteilen Sie diesen »post-kognitivistischen« Trend in der neueren Kritischen Theorie? Handelt es sich hier um nachvollziehbare, vielleicht notwendige Paradigmenwechsel? Oder droht hier erneut das normative Fundament der Kritik und seine rationale Begründbarkeit aus dem Blick zu geraten, wie Sie schon gegenüber Foucault argumentiert haben?

Auf die Verdienste, die mit diesen jüngeren Ansätzen der Kritischen Theorie verbunden sind, kann ich hier nicht eingehen. Aber solche Verdienste würde ich nicht einer »postkognitivistischen« Wendung zuschreiben, sondern einer erweiternden Sicht auf die Kontexte, in die das – in der Alltagskommunikation fast immer elliptisch verkapselte – Vernunftpotenzial des »Angebots und des Austauschs von Gründen«, wie Robert Brandom sagt, eingebettet ist. Kritikern, die meinen Kognitivismus, also den Versuch loswerden wollen, mit for-

malpragmatischen Mitteln Spuren der gesellschaftlich verkörperten Vernunft in geschichtlichen Lernprozessen aufzudecken, begegne ich mit einem einfachen Argument: Es ist schlicht eine Frage der Logik, dass niemand ungerechte soziale Verhältnisse oder Pathologien, die sich in gesellschaftliche Verhältnisse unauffällig einnisten, kritisieren kann, ohne auf kritisierbare Ansprüche zu rekurrieren – also implizit auf Maßstäbe, anhand derer sich die Erfüllung oder Nichterfüllung dieser Ansprüche beurteilen lässt. Die eigentliche Schwierigkeit liegt in der Annahme, den »Stachel der Kritik«, wie Sie sagen, in der gesellschaftlichen Realität selbst *aufzufinden*. Die Provokation liegt in der Annahme, dass in den unvernünftigen Kontingenzen der Geschichte überhaupt Spuren der Vernunft zu entdecken sind. Denn unter dieser Prämisse muss der wissenschaftliche Beobachter, wie es scheint, seine objektivierende Einstellung gegenüber dem Gegenstandsbereich aufgeben; er darf dann nicht länger nur beschreiben, was er wahrnimmt, sondern rekonstruierend nachvollziehen und kritisch beurteilen, was er an Objektivationen der Unvernunft und das heißt implizit: an verfehlten Vernunftansprüchen, aber möglichen Lernprozessen *im Gegenstandsbereich selbst antrifft*. Für dieses Vorgehen bietet ein instruktives Beispiel der Typus von Wissenschaftsgeschichte, welcher die Abfolge naturwissenschaftlicher Theorien nicht nur objektivierend beschreibt und erklärt, sondern im Lichte von Gründen (die sich ja gleichermaßen dem Urteil der betrachteten wie der interpretierenden Wissenschaftler anbieten) als Korrekturen von Irrtümern rekonstruiert und beurteilt.

Natürlich kann diese Methode schon deshalb nicht unmittelbar auf die Darstellung sozialer Entwicklungen übertragen werden, weil es in sozialen Interaktionen nicht nur um die Wahrheitsansprüche und Lernprozesse einer Forschergemeinschaft geht. Vielmehr richtet sich der Blick nun auf das *ganze Spektrum der empirischen, theoretischen und praktischen Geltungsansprüche*, denen das kommunikative Handeln, weil sie auf intersubjektive Anerkennung angelegt sind, seine sozial integrative Rolle verdankt. Wenn es ein Vernunftpotenzial gibt, das in der Gesellschaft selbst angelegt ist, dann steckt es in der kommunika-

tiven Alltagspraxis, und zwar im idealisierenden Gehalt der Präsuppositionen, die verständigungsorientiert handelnde Akteure reziprok vornehmen müssen, wenn sie sich im Kontext ihrer Lebenswelt über etwas in der objektiven Welt verständigen, streiten, gegenseitig missverstehen (oder täuschen). Die Gründe sind das Vernunft beanspruchende, insofern objektivierende Bindeglied zwischen den Beteiligten und dem interpretierenden Beobachter. Und im Lichte einer rationalen Rekonstruktion dieser theoretischen und praktischen (das heißt moralischen und juristischen, ethischen und ästhetischen) Gründe kann sich dann herausstellen, was die gesellschaftlichen Praktiken einerseits für die Beteiligten selbst und was sie andererseits für uns als kritische Beobachter bedeuten. In diesem *rekonstruktiven Verfahren* liegt der Mehrwert einer kritischen Gesellschaftstheorie gegenüber den Beschreibungen und Erklärungen der Soziologie. Ich bin mir bewusst, dass ich mit der *Theorie des kommunikativen Handelns* die Profession gerade von diesem Punkt nicht habe überzeugen können.

Die Auseinandersetzung mit Ihren Kritikerinnen und Kritikern sowie neuen Forschungsbefunden im Vorwort der Neuauflage des »Strukturwandel der Öffentlichkeit« 1990 hat Sie dazu veranlasst, von der Idealisierung der politischen Öffentlichkeit im 19. Jahrhundert, aber auch von der Vorstellung einer ausschließlich massenmedial vermittelten, entpolitisierten und entdemokratisierten Öffentlichkeit des 20. Jahrhunderts Abstand zu nehmen und »Öffentlichkeit« stattdessen differenzierter beziehungsweise pluralistischer zu denken. Das Vorwort endet interessant, indem Sie sich selbst befragen: Zu welchen demokratietheoretischen Erkenntnissen würden Sie kommen, wenn Sie den »Strukturwandel der Öffentlichkeit« noch einmal, also 30 Jahre nach der Erstveröffentlichung, untersuchen würden? Sie antworten darauf, dass Ihre Schlussfolgerungen möglicherweise »Anlaß wäre[n] für eine weniger pessimistische Einschätzung und für einen weniger trotzig, bloß postulierenden Ausblick als seinerzeit«. Seither sind noch einmal fast 30 Jahre vergangen, in denen die politische Öffentlichkeit tiefgreifende Wandlungsprozesse vollzogen hat. Zu welchem Schluss würden Sie heute kommen? Wären Sie heute wieder pessimistischer?

Eher ratlos als pessimistisch. Sonst müsste ich den Strukturwandel der Öffentlichkeit, der sich aktuell vollzieht und der sich während der nächsten Jahrzehnte beschleunigen wird, schon kennen. Diese Untersuchungen muss ich jüngeren Kollegen überlassen; ich kann nur noch spekulieren. Denn der Motor dieser Veränderungen ist die digitale Kommunikation, die ja nicht nur in dieser Hinsicht einen tiefen evolutionären Einschnitt bedeutet. Das sollte ich vielleicht mit einer groben Skizze erklären. Mit der Grammatikalisierung des anfänglichen Gebrauchs einzelner bedeutungsidentischer Zeichen muss während der Anfänge der Menschheit eine propositional ausdifferenzierte Sprache entstanden sein. Damit konnte sich die Art unserer Vorfahren, aus der der Homo sapiens hervorgegangen ist, auf den Modus kommunikativer Vergesellschaftung umstellen. Diese Umstellung erklärt auch jenes Problem der Aufrechterhaltung und Erneuerung einer von Haus aus fragilen gesellschaftlichen Integration, das Durkheim an der rituellen Erzeugung von gesellschaftlicher Solidarität in (neuzeitlichen) Stammesgesellschaften untersucht hat. Nach der kommunikativen Vergesellschaftung der von den Hominiden ererbten, bereits hochentwickelten Intelligenz und Antriebsstruktur konnten diese Artgenossen ihr Leben nicht mehr selbstbezogen, sondern nur noch dank intentional gesteuerter Kooperation miteinander reproduzieren. Seitdem mussten die einzelnen Angehörigen die Imperative der jeweils eigenen Selbsterhaltung mit denen der kollektiven Selbsterhaltung ausbalancieren.

Aus der anthropologischen *Bedeutung der Sprache* für die *Konstituierung* dieser Lebensform erklärt sich auch die Relevanz der Veränderungen der sprachlichen Kommunikationsformen, das heißt der *Medienrevolutionen* im Laufe der Menschheitsgeschichte. Mit dem erst seit den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts verbreiteten digitalen Medium ist zwar nicht der sprachliche Modus als solcher, aber der Übertragungsmodus und damit die Verstetigung, die soziale Reichweite, das Tempo und die Dichte der kommunikativen Verständigung *zum dritten Mal* revolutioniert worden – nach der *Einführung der Schrift* in den ersten staatlich organisierten Gesellschaften der archaischen Hochkul-

turen um die Wende zum dritten vorchristlichen Jahrtausend und nach der *Einführung des Buchdrucks* zu Beginn der gesellschaftlichen Moderne. Der Buchdruck hat alle Nutzer zu *potenziellen Lesern* gemacht, auch wenn es noch drei bis vier Jahrhunderte gedauert hat, bis im Prinzip alle lesen konnten. Nun haben die sogenannten »neuen Medien« alle Nutzer zu *potenziellen Autoren* gemacht – und wie die Nutzer der Presse erst lesen lernen mussten, muss auch die Nutzung des neuen Mediums gelernt werden. Das wird vergleichsweise sehr viel schneller gehen, aber wer weiß, wie lange es dauern wird.

Wenn Sie mich nun nach der Relevanz der neuen Medien für den Strukturwandel der Öffentlichkeit fragen, denke ich zunächst an die Bedeutung, die die politische Öffentlichkeit, wie wir sie kennen, für die Herausbildung der Demokratie hatte, und gleichzeitig an die wachsende Bedeutung, die die demokratische Willensbildung *von Lesern* wiederum für die politische und soziale Integration unserer pluralisierten und individualisierten Gesellschaften gehabt hat. Dabei fällt mir das strukturelle Problem auf, das mich seit Einführung der digitalen Kommunikation, also spätestens seit den frühen 1990er Jahren, irritiert und ratlos zurückgelassen hat. Ich weiß einfach nicht, wie in der digitalen Welt ein funktionales Äquivalent für die seit dem 18. Jahrhundert entstandene, aber heute im Zerfall begriffene Kommunikationsstruktur großräumiger politischer Öffentlichkeiten aussehen könnte. Das Netz ist von seinen Pionieren gerade wegen seiner anarchischen Infrastruktur *zu Recht* als befreiend gefeiert worden. Aber gleichzeitig verlangt das Moment der Gemeinsamkeit, das für die demokratische Meinungs- und Willensbildung konstitutiv ist, *auch* eine Antwort auf die spezielle Frage: Wie lässt sich in der virtuellen Welt des dezentrierten Netzes – also ohne die professionelle Autorität einer begrenzten Anzahl von Verlagen und Publikationsorganen mit geschulten, sowohl redigierenden wie auswählenden Lektoren und Journalisten – eine Öffentlichkeit mit Kommunikationskreisläufen aufrechterhalten, die die Bevölkerung *inklusive* erfassen?

Politische Öffentlichkeiten, wie auch ich sie beschrieben

habe, sind ja nicht zufällig im historischen Zusammenhang des Parlamentarismus und der Ausbildung eines Parteiensystems entstanden. Diese Kommunikationsstruktur war eine wesentliche Funktionsvoraussetzung für jede Demokratie, weil sie die Aufmerksamkeit einer großen Bevölkerung auf relativ wenige politisch entscheidungsrelevante Gegenstände lenken und ein allgemeines Interesse für solche Themen wecken und wachhalten konnte. Aber diese vertikalen, inzwischen auf der Verbreitung und Ausstrahlung von Presse-, Radio- und Fernsehprogrammen beruhenden Kommunikationsströme verlieren zunehmend an Bedeutung gegenüber der horizontalen Kommunikation über die neuen, insbesondere die sozialen Medien. Die Infrastruktur der Öffentlichkeit zerbröckelt in Ländern wie den USA schon seit längerem. Die ersten Anzeichen der Erosion zeigten sich nach der breitenwirksamen Privatisierung des Fernsehens und vor allem des Radios mit der Folge einer *marktorientierten Anpassung der Programme*.

Heute kommt hinzu, dass die neuen Medien nicht mehr vom zentripetalen Sog der klassischen Öffentlichkeit erfasst werden. Die von den neuen Medien selbst erzeugte zentrifugale Web-Öffentlichkeit ist von Haus aus fragmentiert, ohne *von sich aus* der Immunisierung der auseinanderdriftenden Kommunikationsinseln gegen kognitive Dissonanzen etwas entgegenzusetzen. Deshalb kann die in der realen Welt stattfindende parteipolitische Auseinandersetzung über entscheidungsbedürftige Themen, wie wissenschaftliche Studien etwa am Beispiel von Obama's Gesundheitsprogramm gezeigt haben, in der virtuellen Welt die Aufmerksamkeit der betroffenen demokratischen Wähler kaum noch binden, sodass die Bürger über ihre eigenen politischen Interessenlagen nicht mehr hinreichend aufgeklärt werden können.

Die klassischen Massenmedien konnten die Aufmerksamkeit eines großen nationalen Publikums bündeln und auf wenige relevante Themen lenken; das digitale Netz fördert die Vielfalt kleiner Nischen für beschleunigte, aber narzisstisch in sich kreisende Diskurse über verschiedene Themen. Die unbestreitbaren Vorteile dieser Technik stellt ja niemand in Frage. Aber

im Hinblick auf den Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit interessiert mich der eine Aspekt: Sobald die zentrifugalen Kräfte dieser »Blasen« bildenden Kommunikationsstruktur die Sogwirkung der inklusiven Öffentlichkeit aufwiegen, dürften sich konkurrierende öffentliche Meinungen, die für die Bevölkerung im Ganzen repräsentativ sind, nicht mehr ausbilden können. Die digitalen Öffentlichkeiten würden sich dann *auf Kosten* einer gemeinsamen und *diskursiv gefilterten* politischen Meinungs- und Willensbildung entwickeln. Soweit ich das heute beurteilen kann, hängt vor allem von der Lösung dieses Problems die Richtung ab, in der sich der Strukturwandel der Öffentlichkeit – und insbesondere der politischen Öffentlichkeit – vollziehen wird.

La complessità di questo testo impone una certa cautela nel definirlo una semplice “intervista”. Ben lontani dal voler sintetizzare le argomentazioni di Habermas e la ricchezza delle tematiche, vorremmo qui cercare di appuntare qualche nota riguardo alle problematiche che il complesso testo mette in luce.

Nell’iniziare l’“intervista”, Habermas introduce la figura di Andreas Reckwitz, esponente della *Kultursoziologie* che in uno dei suoi ultimi lavori ha assunto la coppia universale-particolare come distinzione fondamentale per un’analisi del presente. Il pericolo avvertito da Habermas è quello di uno sganciamento del vocabolario socio-politico dalle distorsioni prodotte dagli imperativi di un mercato deregolamentato. La stessa tematica del riconoscimento intersoggettivo viene assorbita come emissaria dell’ideologia neoliberale – Habermas parla di mercati di riconoscimento [*Anerkennungsmärkte*].

Piuttosto che constatare l’evidenza, prendendo l’effetto per la causa, Habermas suggerisce di interrogarsi sulle dinamiche più ampie e in particolare sull’accelerazione del cambiamento tecnologico e sulla digitalizzazione che investono il mondo del lavoro e, in generale, il mondo-di-vita.

La digitalizzazione della vita è una delle dinamiche interne alla modernità e riguarda in senso lato la progressiva perdita della naturalità da parte dell’uomo. All’impotenza e alla frustrazione, derivanti da questa perdita, la risposta immediata è asurgere la propria particolarità (singola o di gruppo) a criterio di valore. È questo uno dei motivi alla base delle crescenti ondate del populismo di destra.

A fronte di queste ondate bisognerebbe comprendere che il margine d'azione dell'Unione Europea, sul piano politico-istituzionale, è molto più ampio di quello che si crede. Il vicolo cieco, continuamente riprodotto dalla *governance* neoliberale internazionale, può esser superato, a detta di Habermas, solo attraverso l'ampliamento di governi transnazionali, governati in modo democratico.

Le trasformazioni formali dell'integrazione comunicativa saranno decisive, a detta di Habermas, non solo per la solidità da parte degli Stati nazione nei confronti delle ondate del populismo di destra, ma anche e soprattutto per il futuro dell'Unione Europea. In queste trasformazioni un ruolo particolarmente importante è quello di cittadini-di-Stato [*Staatsbürger*] che si riconoscono come colegislatori politici [*politische Mitgesetzgeber*] in una dimensione transnazionale. Tale riconoscimento promuove e allo stesso tempo ha bisogno di un altro riconoscimento, più propriamente politico-normativo, in quanto solo attraverso un coordinamento transnazionale dei partiti nazionali può fornire la forza al parlamento europeo di «generalizzare gli interessi sociali al di là delle frontiere nazionali».

Habermas mostra che la possibilità di questa generalizzazione normativa non è una semplice prospettiva ma si basa a partire da e nella valorizzazione di quegli «abbozzi» di una politica condivisa a livello europeo già presenti negli orientamenti valoriali generali.

La società moderna, o meglio la forma europea della società moderna, si configura attraverso l'intersezione di due serie di processi: da un lato ci sono i processi d'integrazione sociale, attualizzati mediante l'agire comunicativo e l'orientamento a norme e valori; dall'altro i processi sistemici di adattamento.

La mediazione di queste integrazioni – il mondo-di-vita – è garante quindi della non-totalizzabilità dei rapporti sociali, e l'universale concreto consiste nelle norme che emergono dalle pratiche ricorsive dell'intesa razionale. Tuttavia quest'universale concreto non è mai dato in maniera definitiva, anzi esso viene “percepito” dagli attori sociali come astratto, in quanto non direttamente rivolto alle loro particolari esigenze.

La modernizzazione sociale, sotto la spinta dell'economia capitalista, è caratterizzata da un sistema di connessioni funzionali che non si riconciliano semplicemente ma anzi sono foci di problematiche sempre più complesse che hanno bisogno di soluzioni politiche. Il bisogno di soluzioni politiche può essere inizialmente avvertito come una necessità estrinseca, determinando quindi una reazione "particolaristica" tanto più grande quanto più cresce l'insicurezza sociale.

A tale bisogno la politica non riesce a rispondere, né, cosa più importante, a riformulare sul piano politico quelle stesse domande. È ciò che Habermas definisce «miseria della classe politica»: essa consiste proprio in questa dialettica mancata tra piano inter-statale e infra-statale e, sul piano filosofico-normativo, tra universale e particolare.

La ricorrenza di spinte particolaristiche nella sfera pubblica politica è indice anche di un'ulteriore dinamica. Le discussioni politiche non mirano semplicemente alla risoluzione dei conflitti sociali, attraverso il mantenimento della garanzia dell'interesse generale. Ciò comporterebbe una neutralizzazione del discorso politico stesso. In esso, invece, governanti e governati apprendono ciò di cui discutono e, in tal modo, perfezionano le stesse pratiche discorsive.

Abbandonare la dimensione discorsiva delle pratiche, la generalizzazione per mezzo della verbalizzazione, significherebbe misconoscere non solo il progresso compiuto, ma lo stesso progresso di cui vediamo le tracce oggi (ne è un esempio, secondo Habermas, il diritto internazionale). In questo contesto può essere utile richiamarsi alla formulazione habermasiana, risalente agli anni '80, della modernità come "progetto incompiuto".

Oggi più che mai l'incompiutezza del progetto del moderno, sul piano teorico, si riverbera in una duplicità: da un lato, infatti, il progetto del moderno può attingere al potenziale razionale di una sfera pubblica, oggi democraticamente ampliata e criticamente gestita; dall'altro sembrano esaurite quasi del tutto quelle risorse universalistiche di senso su cui si basa la ricostruzione normativa, o meglio come Habermas preferisce esprimersi nelle ultime opere, "genealogia": in questa cornice, se-

condo Habermas, non bisogna sottovalutare il ruolo della religione: intesa come partecipazione al culto comunitario (seppur si tratti di comunità ristrette), essa rafforza la fede nella giustizia e, nell'abbandono alla forza sovra-terrena, esperisce quella limitazione da parte di "tutti" i credenti.

La teoria dell'agire comunicativo ha il compito di confrontarsi col potenziale morale ed emancipativo dei contenuti di senso della religione. Questa sorta di «contromovimento» habermasiano – riprendendo le parole dell'intervistatore – è dettata dalla constatazione che sia il pensiero post-metafisico che le convinzioni religiose conservano un «fondato timore» che riguarda la riduzione delle dimensioni soggettive, irriducibilmente individuali, a un'autocomprensione piatta, dimentica di qualsiasi prospettiva trascendente e in un certo senso incapace di esperire questa prospettiva.

In fin dei conti, lo stesso universalismo delle rivendicazioni razionali di validità è il retaggio delle religioni mondiali. In questo senso la traduzione secolare del contenuto religioso è proprio la pretesa universalistica dell'autonomia individuale. Ma tale traduzione non è un processo lineare, né un superamento della religione nella *Öffentlichkeit* secolarizzata. Proprio perché attivata dalle pratiche discorsive, «la traduzione non è affatto un gioco a somma zero, per il quale la religione dovrebbe perdere ciò che la parte secolare guadagna da essa».

Solo a prima vista la questione dell'universalità può sembrare una vecchia diatriba filosofico-religiosa. Essa riguarda il mondo-di-vita e in particolare la sfera pubblica politica. I cosiddetti populismi di destra, che rappresentano una regressione sul piano ideologico da parte di quelle «democrazie illiberali» che propongono la "chiusura di frontiere" e il ritorno alla "sovranità nazionale". È evidente qui l'affermarsi di una «normatività particolaristica chiusa», incapace di ribattere in modo razionale alle critiche da parte dei dissidenti interni (sia pure in minoranza).

Sul piano teorico, emerge qui la questione della critica. Essa non può semplicemente descrivere queste situazioni di "normatività particolaristica" ma deve anche spingersi a vederne le

evoluzioni possibili, giungendo così al riconoscimento dell'aspetto normativo dell'universalismo. La legittimazione della critica a questo sistema può esser ricavata nell'agire comunicativo e nelle rivendicazioni razionali di validità. Pur con le dovute differenze secondo Habermas è improprio guardare alle nuove tendenze della teoria critica sussumendole semplicisticamente sotto il manto di una svolta post-cognitivista (nell'intervista si accenna a Honneth, Jaeggi e al post-strutturalismo). Tali tendenze infatti insistono sul potenziale razionale incorporato nelle pratiche relazionali. Ciò, però, non rende superflua la dimensione normativa.

Il compito del teorico-critico non può limitarsi alla semplice descrizione delle "patologie sociali", cosa che non lo distinguerebbe dalle spiegazioni sociologiche. Il teorico critico deve piuttosto ricostruire, nelle «pretese-di-ragione cui non è stata data risposta» i processi di apprendimento e il potenziale della razionalità già presenti nella prassi comunicativa quotidiana.

Ma qual è, oggi, lo sfondo di questa prassi discorsiva? Tv, social network, radio, in una parola, i mass-media. Il teorico critico, non può limitarsi a constatare la trasformazione dei mezzi di comunicazione, piuttosto deve riflettere sulla gestione dei flussi di informazione. Bisogna dunque chiedersi in che modo l'ampliamento degli attori nella sfera pubblica, permesso non senza qualche riserva dalla rete, possa garantire pratiche discorsive democratiche. Con la rivoluzione digitale assistiamo al livellamento orizzontale dei flussi comunicativi e alla loro velocizzazione. Sul piano politico, l'informazione dei nuovi media oltre ad ampliare il coinvolgimento dei cittadini, può segnare anche una sorta di neutralizzazione in quanto «i cittadini non possono più essere adeguatamente informati sui propri reali interessi e bisogni politici».

G. A.

Habermasiana

Collana di filosofia normativa diretta da Leonardo Ceppa

1. Leonardo Ceppa, *Dispense habermasiane. Sommari da "Fatti e norme"*.
2. Hauke Brunkhorst, *La rivoluzione giuridica di Hans Kelsen e altri saggi*.
3. Thomas M. Schmidt, *Discorso religioso e religione discorsiva nella società postsecolare*.
4. Ingeborg Maus, *Diritti umani, democrazia e organizzazione globale*.
5. Leonardo Ceppa, *Il diritto della modernità. Saggi habermasiani*.
6. Armin von Bogdandy, Ingo Venzke, *In nome di chi? Giurisdizione internazionale e teoria del discorso*.
7. Mauro Piras, *Pluralismo religioso e moralità democratica. Saggi su Rawls e Habermas*.
8. Klaus Günther, *Responsabilità e pena nello stato di diritto*.
9. Enrico Zoffoli, *La soluzione habermasiana al particolarismo dei valori. A proposito dell'etica di genere*.
10. Regina Kreide, *Politica globale e diritti umani: potenza e impotenza di uno strumento politico*.
11. Armin von Bogdandy, Sergio Dellavalle, *Paradigmi dell'ordine*.
12. Axel Honneth, *La stoffa della giustizia. I limiti del proceduralismo*.
13. Ingeborg Maus, *La problematica legittimazione di una costituzione globale*.
14. Klaus Günther, *Pluralismo giuridico e codice universale della legalità*.
15. Oliver Eberl (a cura di), *Democrazia transfrontaliera? Una 'Festschrift' per Ingeborg Maus*.
16. Rainer Forst, *Critica dei rapporti di giustificazione. Prospettive di una teoria politica critica*.
17. Oliver Eberl, Peter Niesen, *Nessuna "pace col "nemico ingiusto"? Se sia lecito imporgli la democrazia dopo averlo sconfitto*.

18. Stefan Müller-Doohm, *Negazione e argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas.*
19. Jürgen Habermas, *Il Moderno – Un progetto incompiuto.*
20. Jürgen Habermas, *Universalismo morale e regressione politica.*