

**Bildung, filosofie dell'Europa e destino dell'Occidente.  
Passaggi filosofico-politici attraverso Adorno, Gadamer e Habermas**  
Antonio De Simone (Università di Urbino)

*Starting from a critical examination of the relationship between the phenomenologies of the crisis, contemporary scenarios and political ontology of the conflict, this essay aims to reconstruct some of the main philosophical-political transits within the thought and work of Theodor W. Adorno, Hans-Georg Gadamer and Jürgen Habermas on the specific issues of the role of Bildung, the philosophy of Europe and the destiny of the West, considering them as fundamental and inescapable points of reference for the critical understanding of the contemporary human and political condition.*

*Bildung, Europa, Occidente, Adorno, Gadamer, Habermas.*

1. *Fenomenologie della crisi, scenari della contemporaneità e ontologia politica del conflitto*

Il secolo XXI è iniziato, e subito la scena umana della storia è stata caratterizzata da profondi sconvolgimenti economici, geo-politici e sociali, climatici e sanitari, mentre la natura, con il suo apocalittico e asfittico mostro “invisibile”, non ha mancato di far sentire il suo “squarcio vitale e lacerante”, pandemico, imponendo la distanza che provoca la paura del “tocco dell’ignoto” (come diceva Canetti). Paradigma immunitario, desocializzazione, relazione e libertà s’intrecciano in un ineffabile “labirinto” che segna l’inquieto vincolo dell’umano. Un tempo inesplorato ci attende dal punto di vista antropologico e filosofico per quanto concerne il complesso rapporto che intrama la vita, la natura, la storia, la tecnica e la politica, un tempo nel quale si rideclina il senso e il significato della parola “progresso”<sup>1</sup>. A fronte della imprevedibilità della direzione della “freccia del tempo”, anche per il filosofo, allora, non è facile rispondere alla domanda: che succede *oggi*, nella nostra *contemporaneità*? Altrettanto non lo è per approntare una *diagnosi del presente* che possa illuminare gli aspetti salienti ma anche più controversi della *complessità del mondo* in cui viviamo. Nelle pieghe della mia riflessione, hegelianamente, la “mediazione del concetto” per la comprensione del proprio tempo sicuramente farà sentire i suoi effetti, ma con una precisazione che ha espresso Geminello Preterossi allorquando ha scritto che «la celebre massima hegeliana che individua nella filosofia l’apprensione del proprio tempo nel pensiero, non deve essere intesa

---

<sup>1</sup> SCHIAVONE 2020.

in senso bonificato, rassicurante». Essa, di fatto, «ci dice che il lavoro filosofico appartiene al “tempo storico” e, contemporaneamente, lo “apre” dall’interno, serbandolo una sorta di attrito teorico rispetto a esso, in grado di rivelarlo». Di conseguenza, «proprio perché è in un certo senso sempre “inattuale” – ovvero refrattaria al senso comune e all’autocoscienza dei saperi che si limitano ad accompagnare la superficie dell’esistente – la filosofia può scandagliare criticamente l’origine e il “non detto” del “presente”»<sup>2</sup>.

Nel nostro tempo, tutto avviene velocemente e muta continuamente; tutto, come scrive Elena Pulcini, «si mescola, lasciandoci orfani di parametri certi consolidati»<sup>3</sup>. Di fatto, «lo scenario per alcuni versi rassicurante della modernità *solida*, con i suoi codici e le sue regole, le sue istituzioni stabili e la fiducia nel progresso e nel futuro, ha ceduto il posto a una situazione magmatica, in cui assistiamo alla scomparsa di valori universalmente condivisi e al dissolversi delle certezze, alla crisi delle istituzioni e ai processi di individualizzazione, al trionfo dell’effimero e del transitorio e alla perdita del futuro»<sup>4</sup>. Di fronte a questi esiti che segnano pervasivamente non solo il disagio, ma anche un vero e proprio possibile «declino» della modernità, c’è chi ritiene che gli effetti di *insicurezza* e di *rischio* prodotti dalla glocalizzazione, dalle pandemie, congiuntamente alle recenti sindromi populistico-plebiscitarie<sup>5</sup> e alle metamorfosi dispotiche del “politico” e del capitalismo contemporaneo<sup>6</sup>, siano ormai talmente preponderanti sulla complessità crescente della società, da creare, tra l’altro, vere e proprie *patologie democratiche* dall’esito virtualmente imprevedibile. Un esito così improbabile da decifrare che ha spinto Roberto Esposito a dire, con problematica acutezza, che «la democrazia deve dichiararsi per quello che è e non per quello che *non* può essere»<sup>7</sup>.

Nel suo libro *How to Run the World*, Parag Khanna ha scritto che «il mondo attuale conosce modelli politici ed economici concorrenti, e l’attrazione eser-

---

<sup>2</sup> PRETEROSSO 2011, pp. XV-XVI (d’ora in poi *PN*).

<sup>3</sup> PULCINI 2011, p. 133.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Cfr. MARRAMAO 2020.

<sup>6</sup> Cfr. FRASER-JAEGGI 2019; COLLIER 2020; al riguardo v. FISTETTI 2020. Per l’analisi, d’impronta giuridico-filosofica, relativa agli sviluppi problematici della categoria di “capitalismo politico”, cfr. ARESU 2020.

<sup>7</sup> ESPOSITO 2011, p. 74.

citata dall'uno e dall'altro non dipende dalla sua democraticità, bensì dalla capacità di garantire benefici materiali alle persone». Secondo Khanna, «quando l'economia di un paese democratico è in difficoltà la democrazia è la prima a soffrirne, mentre quando l'economia di un paese autoritario fiorisce, il regime in carica è il primo a trarne vantaggio». Dunque, conclude Khanna, «la democrazia ha bisogno del capitalismo per affermarsi, mentre il capitalismo non ha bisogno della democrazia»<sup>8</sup>. A sua volta, nella democrazia post-politica e nella «società del rischio», secondo Slavoj Žižek, il sistema capitalistico globale contemporaneo si sta avvicinando «a un apocalittico punto zero». I suoi «quattro cavalieri dell'apocalisse», come sostiene il filosofo di Lubiana, comprendono «la crisi ecologica, le conseguenze della rivoluzione biogenetica, gli squilibri interni al sistema stesso (problemi con la proprietà intellettuale; imminenti lotte per materie prime, cibo e acqua), e la crescita esplosiva delle divisioni ed esclusioni sociali»<sup>9</sup>. Inoltre, entro il quadro complesso di quelle che Daniel Bell ha chiamato le «contraddizioni culturali del capitalismo», secondo Žižek il capitalismo odierno funziona sempre più come «l'istituzionalizzazione dell'invidia»<sup>10</sup>, cioè quella sorta di implacabile «verme roditore» (Cervantes), di passione *implosiva*, che, rodendo l'anima e corrodendo l'identità, «ci spinge a sacrificare noi stessi pur di non concedere niente all'altro; o, ancora peggio, a trascinare gli altri, tutti gli altri, nel gorgo della nostra sconfitta, preferendo un'uguaglianza negativa, un'uguaglianza nell'annientamento, all'intollerabile peso della differenza»<sup>11</sup>.

In questi scenari della nostra contemporaneità definita come l'epoca delle *passioni tristi*, nel tentativo di approntare un'ermeneutica critica capace di spiegare i motivi di questa crisi, «molti si sono interrogati sul futuro di una democrazia che vede materializzarsi, dietro il suo volto formale, una deriva oligarchica legata all'acuirsi della distanza tra governati e governanti e alla concentrazione, nelle mani di questi ultimi, dei codici di riproduzione simbolica e materiale della società»<sup>12</sup>. Le dinamiche della crisi, derivanti dall'intreccio di una molteplicità di diverse cause (economiche, geo-politiche, climatiche, sanitarie, culturali), hanno prodotto non solo un incremento delle disuguaglianze

---

<sup>8</sup> KHANNA 2011, p. 179.

<sup>9</sup> ŽIŽEK 2011, pp. 10-11.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>11</sup> PULCINI 2011, p. 20.

<sup>12</sup> PETRUCCIANI 2011, p. 325 (d'ora in poi DC).

sociali ma hanno altresì indotto «una ricaduta negativa sull'effettiva partecipazione democratica degli strati sociali più svantaggiati, poiché quelle stesse disuguaglianze si riproducono come disuguaglianze nella sfera pubblica» (DC, p. 326). Se, da un lato, in questo scenario la crisi di fiducia nella democrazia «potrebbe essere riportata all'incapacità delle democrazie occidentali di realizzare, in condizioni di crescente integrazione economica internazionale, complessità sociale e pluralismo etico-culturale, i principi di eguaglianza, partecipazione e autonomia che animano l'ideale democratico» (*ibidem*); dall'altro, tuttavia, questa crisi richiede maggiore attenzione soprattutto perché essa ha profondamente modificato «il ruolo» del *conflitto* che segna il *vincolo umano* nel Moderno.

Al riguardo, nella mia prospettiva interpretativa, come ho già chiarito altrove, nella sua peculiare fenomenologia, anche il *conflitto* non può che essere pensato processualmente nelle sue variazioni antropologiche, storiche e politiche compostibili che segnano – nel teatro della vita – l'*ontologia politica dell'umano*. Il riferimento al compostibile è ineludibile nella sua stessa differenza, cifra della relazione agonica, eccedenza che pervade ogni reciprocità, scandalo esistenziale che corrompe la ragione concettuale e la getta nel vortice vertiginoso del limite. Ragione e giudizio sono sufficienti per comprendere nella logica e nella vita del vivente che ruolo giocano il *conflitto* e il *potere*? Il conflitto c'è ed è antropologicamente pervasivo della *condizione umana*, agonica, antagonistica e contingente. Esso abita la vita del vivente e la sua *dimensione intersoggettiva* che caratterizza sia la fisiologia che la patologia sociale, i fenomeni e i processi biopolitici, economici, culturali e normativi. Sul piano filosofico, giuridico e politico, il conflitto non solo s'insinua ma si disloca nelle complesse trame, spesso antinomiche e contraddittorie, che strutturano e danno forma al rapporto tra *corpo*, *persone* e *cose*, riconfigurando la stessa scala dei valori<sup>13</sup>. Storicamente nessuna società è riuscita *ancora* a neutralizzare e a concludere il conflitto, perché esso è immanente alla struttura sociale. Se gli uomini vivono in società nell'eterogeneità di forme differenziate, se l'essere è sempre sociale ed è la politica che lo trasmuta in forma, allora il conflitto, come ci ha mostrato anche Claude Lefort *a partire* dalla filosofia politica di Machiavelli<sup>14</sup>, è la trama ontologica dell'istituzione del sociale. La vita, nel flusso del suo divenire, non può che oggettivarsi in forme che la contraddicono in una struttura dialettica che affonda le proprie radici nella realtà, anche nei momenti tragici della storia

---

<sup>13</sup> Cfr. ESPOSITO 2014.

<sup>14</sup> Cfr. DE SIMONE 2019.

in cui si esprime acutamente la massima lacerazione dell'essere. Nella differenza ontologica, che forgia la concretezza stessa del pensare filosofico e della sua interrogazione radicale, emerge il carattere intersoggettivo del conflitto: quel "démone" che irradia, in ogni essente, le relazioni umane che lo determinano. Esso agisce e il nostro corrispondervi è traccia e segnale della simultaneità del suo apparire, della manifestazione della sua concreta presenza intramondana. Il conflitto c'è e si dice in molti modi, ma contemporaneamente disvela e indica la polivocità dei modi in cui si dice e si appalesa nella determinazione di ogni sua specificazione. Per l'interrogazione filosofica è dunque fondamentale rispondere alla domanda: *come è possibile il conflitto?* Come comprendere la natura della cosa e della sua in-finita ri-presentazione nella scena dell'umano e nella connessione del suo molteplice e delle sue forme nel segno della sua, nel tempo, irriducibile, differente, ipseità?

Ciò premesso, come va intesa la presenza plurale del conflitto? Essa può forse essere ipostatizzata come se fosse un "oggetto" universale? Essa è segnata da una assoluta disvelatezza? In che modo, nelle condizioni del suo divenire, disegnandola, essa si manifesta nella sua materia, nella sua forma? La presenza del conflitto implica la predicazione con l'altro da sé. Questo riferirsi è condizione costitutiva di ogni predicazione e di ogni giudizio su di esso? Qual è la "verità" del suo apparire? Nel dispositivo del discorso, il *lógos*, come coscienza che riconosce il proprio limite (che richiede apertura e non può mostrarsi come conclusivo e non è l'ultima parola, l'ultima luce che lo illumina) è in grado di soddisfare a queste domande reciprocamente connesse? Il *realissimum* del conflitto c'è nelle intramondane e corruttibili cose e vite dell'umano. Come ente corruttibile, composto di materia e forma, l'umano esige di risalire alla sua causa, per comprender*si* in un circolo del potere che comprende entrambi l'altro e la propria ipseità. Nel limite del definibile, nella *pensabilità del conflitto*, il circolo del sapere non può che essere salvato, perché occorre un'*epistème* che ne possa determinare gli elementi e le forme. Venendo a mancare la relazione con l'altro da sé si nientifica ogni possibilità di comprensione della propria, in-definibile, concretissima, singolarità agonica (materia di un tutto che forma un tutto). Come si può annientare la possibilità dell'alterità che abita la vita, di cui siamo «ospiti»<sup>15</sup>, dal momento che questa esigendo il suo "contrario" può acquisire, a livello esperienziale, tra biografia e storia, tra opposizione e conflitto, senso e forma nello spazio della libertà?

---

<sup>15</sup> Cfr. BODEI 2013, p. 10.

*A lezione da Simmel*<sup>16</sup> abbiamo appreso che tutto è in relazione: il soggetto, in quanto individualità, nel limite della vita, esperisce l'alterità, nella sua drammaticità, come esperienza di riconoscimento nel gioco reciproco di responsabilità e libertà che segna l'*inquieto vincolo dell'umano*. Per l'essere umano, il soggetto contingente, che vive la "dissonanza" del dualismo cooriginario tra individuale e sociale come correlatività, il conflitto "è la scuola in cui l'io si forma". L'io, frammento della vita, nella dimensione individuale/sociale, creando alterità, è sempre "a caccia di se stesso": ciò segna pervasivamente il "mistero della socialità".

La presenza del conflitto, che non esaurisce il presente del suo dire nella mera linearità imperfetta, proprio perché la presenza è-più-che-presente, eccede, perciò non è mai dominabile anche nell'infinita destinazione del pensare, rimanda a una causa e la ragione filosofica viene chiamata a dare spiegazione e interpretazione delle sue componenti essenziali. Se l'Uno del potere è numerabile, il conflitto è plurale, la sua traccia porta oltre, marca la sua cifra nell'ontologia politica dei soggetti, ne timbra la singolarità irriducibile di ognuno nella finitezza del loro essere, del loro apparire, del loro evento come segno del loro *esistere* che si rivela fenomenicamente. Come nel conflitto, anche nell'apparire siamo immersi. La fenomenologia dell'apparire si rivela nell'ontologia del limite, della finitezza. La filosofia politica del conflitto è anche una filosofia del limite. Nelle sue variazioni, il conflitto appare. Il suo apparire, però, non ne riduce il fenomeno al mero contingente. La morfologia errante del fenomeno non annulla il suo conseguente e cangiante apparire. Pensare l'annullarsi del conflitto è come pensare astrattamente l'annullarsi del finito, l'irriducibilità della sua presenza determinata. Nessuna esperienza può dire aprioristicamente quale sia il destino del conflitto: anche il senso comune pensa e dice del conflitto come qualcosa di "reale" che persiste. Tutti facciamo innegabilmente esperienza del conflitto. La certezza negativa del suo esserci c'è *sub specie aeternitatis*. Ma noi non possiamo dire che c'è, se non quando appare, quando esplose e implode, quando lo rendiamo compossibile nel suo *actus essendi*, sempre finito, differente, ma comunque comune, generale, attuale, immediato, nel suo compiersi, nella sua vita in atto, sensibile, segno del tempo e dello spazio, che scandalizza ed eccede la conoscenza razionale a priori, che illude il potere della ragione. La filosofia politica del conflitto, nel limite della sua validità, tratta della materia del suo apparire, cercando di comprenderne il senso e di

---

<sup>16</sup> Cfr. DE SIMONE 2016 e ID. 2017b.

spiegarne e rappresentarne l'oggetto come esperienza empirica probabile, possibile, temporalmente determinata, variabile, descrivibile-rappresentabile, come *res* che non è costruita dalla ragione stessa, ma che ha a che fare con il potere, con i suoi luoghi, le sue forme, le sue pratiche, le sue simboliche, le sue tragedie: i suoi conflitti, perché prepotente e abitato dalla boria della corruzione, missione dolorosa e piacevole dell'inetto, della sua miseria ontologica in cui è gettato nell'indicibile singolarità vissuta nella inesorabile finitezza della passione triste dell'utile che crea disuguaglianza, discrepanza, morte. Il dire del potere dice non solo della nostra finitezza ma ci espone, componendoci, al limite. La lingua del potere è la lingua inconclusiva, impotente, del limite che ci fa sanguinare e desiderare con i corpi, "abiti" biopolitici dell'essere. La lingua politica della vita che vive, pensa e muore nel conflitto. Una lingua inquietante, scabrosa, ruvida, che incontra il suo limite nel proprio esserci nell'immanenza del conflitto, che come *forma locutionis*, s'incarna come un marchio a fuoco nel linguaggio dell'essere, nella carne dell'io e che segna ogni differenza ontologica. Pensiero e linguaggio del conflitto. La filosofia intende rendere evidente il senso della parola stessa: conflitto e potere. Proponendosi di dare a intendere ciò che essa si prefigge di comunicare nella polimorfità della sua esperienza, delle esperienze. Parola del conflitto, le parole del conflitto. Parola del potere. Le parole del potere. Cosa si può dire di ciò che non si è potuto dire, cercando di dirlo o sperando nella lotta di poterlo dire. All'interno dei limiti del linguaggio, qual è la missione della ragione filosofica nel comprendere e decostruire questo dire e/o non poter dire all'interno delle forme dell'essere che, nella relazione comune, declina la grammatica del suo idioma nelle forme del suo apparire, pensare, agire e parlare: fare? Figure del conflitto e del potere. Come può la filosofia politica figurarle, dipingerle nella "drammatica" delle civiltà, nei geroglifici dei furori, senza ammutolire di fronte alle vite offese, alle macerie dei corpi?

Navigando, nella modernità e oltre, con mappe non più servibili, ci si è resi conto criticamente nel tempo dell'impossibilità di porre fine a ogni forma di conflitto e ci si è posti nella prospettiva di ripensare il conflitto non soltanto nella possibilità del suo superamento, ma soprattutto in quella di pensare cosa possa significare, tanto a livello individuale quanto sociale, la "permanenza del conflitto". In altri termini, nelle morfologie del contemporaneo, come è stato osservato, «si tratta di capire in che modo l'essere umano, l'essere umano così com'è, l'essere umano con il suo fondo di costitutiva oscurità, possa costruire

le condizioni di un vivere comune *malgrado* il conflitto e anzi *attraverso* il conflitto, mettendo fine al sogno o all'incubo di chi vorrebbe eliminare tutto ciò che vi è, in lui, di ingovernabile»<sup>17</sup>. Se l'ingovernabilità costituisce una delle cifre ontologiche essenziali della realtà dell'umano, della socialità umana, allora occorre comprendere l'impensabilità di ogni possibile rimozione del conflitto in quanto tale, dal momento che, con Eraclito, «*spólemos*, il conflitto, di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re, e gli uni rivela dei, gli altri umani, gli uni schiavi, gli altri liberi»<sup>18</sup>. Nei paesaggi frastagliati del conflitto, da una parte, c'è chi persegue una palese negazione e rimozione (sradicamento) dell'alterità e del conflitto che formano l'opacità, nella pratica del senso comune, dell'esigenza contemporanea di una possibile trasparenza securitaria delle relazioni individuali e sociali, prive di "ombre e doppi fondi" sia nell'utilità intesa come razionalità di tipo strumentale sia nell'intenzionalità quale forma di razionalità di tipo comunicativo. Dall'altra parte, invece, in modo oppositivo nei confronti di chi persegue la rimozione del conflitto, c'è chi sostiene esplicitamente la "necessità" dell'accettazione del conflitto quale espressione intrinseca del riconoscimento del pluralismo delle posizioni, ovvero di una molteplicità irriducibile a unità. Queste due contrapposte posizioni rivelano la ragione consustanziale, ontologica, del fatto che il conflitto ci interroga, nella sua complessità diversificante, sia sul piano teorico che pratico<sup>19</sup>. I nostri contemporanei si trovano, dunque, come sconcertati di fronte al quesito eracliteo se riconoscere o meno che "il conflitto è padre di tutte le cose". Ancor di più lo sono, nell'aria rarefatta della teoria e nella concretezza ruvida della vita quotidiana, quando vivono conflittualmente le metamorfosi che attraversano le loro relazioni di *fiducia* reciproca in tutte le possibili declinazioni che essa esprime nella percezione e nelle difficoltà del presente, soprattutto quando presi dal *moral panics* vivono «un'*eccitazione collettiva* per cui, all'improvviso, le piccole certezze della vita quotidiana lasciano il posto alle inquietudini condivise»<sup>20</sup>. In quel momento il conflitto dilaga nell'eterna e hobbesiana *insecuritas* politica e l'emergenza, l'eccezione prendono il posto prevalente e incontenibile facendoci scoprire che all'improvviso «le borse, i mercati, l'economia e le loro istituzioni, che finora avevano promesso benessere generalizzato, svelano la loro fragilità

---

<sup>17</sup> BENASAYAG-DEL REY 2007, p. 9.

<sup>18</sup> Cfr. ERACLITO, 2013.

<sup>19</sup> Cfr. BENASAYAG-DEL REY 2007, p. 74.

<sup>20</sup> RESTA 2009, p. 3.

e l'inconsistenza di un intero modello di vita che intorno a essi si era consolidato»<sup>21</sup>. Ora, nella condizione conflittuale, emerge una profonda crisi di fiducia<sup>22</sup> e la diffidenza guadagna il sopravvento su tutto e la contingenza del sé si carica di diffidenza, rischio, ambivalenza, menzogna, relativismo eccessivo, e tutto si scorpora e si accorpa, come direbbe Canetti, in “cristalli di massa liquida”. Le metamorfosi della politica riflettono specularmente quelle del potere e del suo “segreto velenoso”. Sì, perché, come sostiene Preterossi, «il potere è malattia e medicina, male e cura allo stesso tempo» (*PN*, p. 4). Non solo, il potere è anche una “medicina pericolosa” perché «punta sulla ‘problematica’ della condizione umana e assicura di farsi carico dei suoi limiti strutturali, concentrandone e monopolizzandone il carico di violenza e paura, al fine di neutralizzarla per quanto possibile, di contenerne almeno parzialmente l’irrazionalità, l’imprevedibilità» (*ibidem*). Il potere «parla di ciascuno di noi: è allo stesso tempo distante e interiorizzato, straniante e intimo, tanto alienazione quanto proiezione/rappresentazione collettiva» (*ivi*, p. 5). Questo tipo di potere, con il suo «abbraccio’ che incute timore e sollievo, che cura e minaccia», osserva Preterossi, «rende tutti i consociati dei sopravvissuti» (*ibidem*). Per proteggere la vita occorre creare le condizioni necessarie per poterla risparmiare. Il che significa che «alle origini delle funzioni ‘positive’ del potere, del suo addomesticamento, vi è la dilazione della sua violenza, che crea lo spazio e il tempo della sopravvivenza, ma mantiene al potere medesimo di tornare a manifestarsi quale pura forza» (*ibidem*).

Ciò detto, ora, occorre registrare, qui di seguito, alcune altre dinamiche che prefigurano gli sviluppi problematici successivi di questo mio contributo. Una delle *trasformazioni silenziose* in corso, di cui non si ha sempre piena consapevolezza, è sicuramente rappresentata, come sostiene il filosofo e sinologo François Jullien<sup>23</sup>, dal progressivo restringimento degli spazi di cultura in Europa, dove la cultura mediatica sta progressivamente sostituendo la «cultura di qualità». Per comprendere adeguatamente questa che può essere definita una vera e propria «recessione intellettuale», occorre pensare nei termini di una *logica altra* che sappia plasticamente decifrare i numerosi aspetti della situazione di crisi generalizzata che morfologicamente connota sia il *conflitto della cultura* che il *disagio nella cultura* nella nostra *contemporaneità*, che Georg Simmel non avrebbe

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>22</sup> Cfr. NATOLI 2016.

<sup>23</sup> Cfr. JULLIEN 2010.

avuto incertezza a definire, sia l'uno che l'altro nelle sue *forme* storiche concrete, come *tragico*. Oggi stiamo navigando in un mare di probabilità e di incertezze dove, come osserva l'antropologo Francesco Remotti, non solo l'identità personale non costituisce più un'isola protetta, «qualcosa che offre il massimo di sicurezza, riconoscibilità, permanenza», ma anche la stessa parola *identità* è nel frattempo diventata una parola *avvelenata* perché «*promette ciò che non c'è*; perché ci illude su ciò che non siamo», addirittura si è trasformata in «un grande mito del nostro tempo»<sup>24</sup>. La percezione diffusa è quella di vivere in un'epoca rotta, spezzata, che non soddisfa neppure l'esigenza conoscitiva della filosofia (anche di quella apparentemente più sfiduciata nei confronti del disincanto ipermoderno), in cui non solo ci sfuggono le cose ultime, ma anche quelle penultime che, nella loro essenzialità, di rimando, ci dicono quanto sia dirimente, nell'ottundimento reificatorio delle nostre forme di vita, la nostra inadeguatezza a livello dell'*autonomia socio-ontologica* negli scenari sociali e politici dove si registra una forte persistenza di soggetti «più labili, muniti di minore riconoscimento e di una minore consistenza sul piano sociale»<sup>25</sup>. Remotti, con toni critici ma non apocalittici, sostiene che la *povertà culturale* che caratterizza il nostro tipo capitalistico di società deriva sostanzialmente dall'ambivalente rapporto che c'è tra «il massimo di produzione di beni, di oggetti e di merci» da un lato e dall'altro dalla «spaventosa riduzione di relazionalità, che non sia quella degli interessi economici degli individui e dei “noi”», una riduzione che sta *tragicamente* scavando un pericoloso baratro non soltanto per questa stessa società, ma anche, e purtroppo, «per il resto dell'umanità»<sup>26</sup>. Occorre aggiungere che sempre Remotti, nel suo libro *Cultura. Dalla complessità all'impovertimento*<sup>27</sup> si è spinto a individuare nel capitalismo contemporaneo il “fattore” «anti-culturale» che causa i processi di impoverimento culturale: «mercificando il mondo, le società, le relazioni, è il capitalismo che “parla” e soprattutto agisce *contro la cultura*»<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> REMOTTI 2010, p. XII.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. XXV.

<sup>27</sup> Cfr. REMOTTI 2011.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. IX.

## 2. Sulla formazione. *Bildung*, *Kultur* e *Halbbildung* tra Gadamer e Adorno

Intendo ora, in base alle riflessioni sin qui svolte, soffermarmi ulteriormente su alcuni dei tratti problematici del nostro tempo. A fronte della crisi dell'*individuo* e della *Bildung* (formazione) che lascia spazio alla frammentaria, dimezzata e difettiva diffusione della *Halbbildung* (semicultura, formazione dimezzata), espressione dell'onnipresenza dello spirito estraniato e forma dominante della coscienza contemporanea imprigionante tutta la *dialettica dell'umano* nelle maglie di una "de-umanizzata socializzazione"<sup>29</sup>, la lezione dei "classici" continua ancora a incidere nel nostro orizzonte concettuale, aprendo appunto dei "varchi" con effetti anche performativi nel complesso rapporto che si instaura, per noi "contemporanei", nel circolo ermeneutico tra vita, storia e politica, ma soprattutto tra formazione, cultura ed educazione.

Relativamente al concetto di *Bildung*, la cui traduzione in *cultura* non restituisce comunque la complessità e ricchezza semantica che invece conserva il termine nella sua lingua originaria, occorre rilevare che Hans-Georg Gadamer<sup>30</sup> non solo riconosce a tale *Leitbegriff* umanistico l'aver svolto un ruolo centrale nel processo di costituzione storica delle *Geisteswissenschaften*, ma egli stesso organizza prevalentemente importanti sezioni analiticricostruttive della prima parte di *Verità e metodo*<sup>31</sup> proprio intorno al termine chiave di *Bildung* e a quelli a esso linguisticamente affini come *Bild* (immagine), *Nachbild* (riproduzione), *Vorbild* (modello), *Gebilde* (forma), *Urbild* (originale), *Abbild* (copia), *Einbildungskraft* (immaginazione). Ricordando come l'affermarsi della parola *Bildung* affondi le sue radici nella tradizione mistica medievale, «per la quale l'uomo porta nella propria anima l'immagine (*Bild*) di Dio, secondo la quale è creato, e deve svilupparla in sé» (*VM*, p. 33), Gadamer osserva che è soprattutto con il progressivo affermarsi, in un'ottica totalmente secolarizzata, del fondamentale significato herderiano di cultura come «innalzamento all'umanità» (*ivi*, p. 32) che si compie, nel periodo che separa Kant da Hegel, la trasformazione storico-semantica moderna del concetto di *Bildung*. Cultura ora è «un autentico concetto storico» (*ivi*, p. 34) e come tale è alla base delle *Geisteswissenschaften*. La cultura non conosce fini al di fuori di se stessa. Perciò, il suo

---

<sup>29</sup> Cfr. ADORNO 2010a e ID. 2010b.

<sup>30</sup> Su Gadamer cfr. DE SIMONE 2018b.

<sup>31</sup> Cfr. GADAMER 1983 (d'ora in poi *VM*).

stesso concetto trascende quello di «una pura coltivazione di disposizioni preesistenti» (*ibidem*): cioè, «la coltivazione di una disposizione è lo sviluppo di qualcosa di dato, sicché l'esercizio e la cura di essa non è altro che semplice mezzo in vista del fine» (*ibidem*). Nella cultura autentica, invece, «ciò in cui e mediante cui ci si forma viene, come tale, fatto interamente proprio. In questo senso, ciò che entra nella cultura scompare in essa risolvendosi, ma non come un semplice mezzo che ha perduto la sua funzione. Anzi, nell'acquisizione di una cultura nulla scompare, ma tutto viene conservato» (*ibidem*).

Nella storia moderna della parola *Bildung*, secondo Gadamer, è stato Hegel che, lungo il proprio itinerario filosofico, ha elaborato con il massimo rigore il suo concetto. «Ciò che Hegel chiama l'essenza formale della cultura consiste nella sua universalità. Proprio in base a questo concetto di innalzamento all'universalità Hegel poté abbracciare in un unico concetto quello che la sua epoca intendeva per cultura. Innalzamento all'universalità non è limitato alla cultura teorica e non significa in generale solo un comportamento teoretico in opposizione al comportamento pratico, ma designa la determinazione essenziale della razionalità umana nel suo insieme. È essenza generale di tutta la cultura umana quella di costituirsi come essenza spirituale universale. Chi si abbandona alla particolarità non è colto» (*VM*, pp. 34-35). Così, per esempio, come sottolinea Hegel nel § 41 della *Philosophische Propädeutik*, non ha cultura l'uomo che «si lascia andare alla sua *ira* e agisce ciecamente secondo questa passione, poiché in ciò egli considera un danno o un'offesa del danneggiatore o con altri oggetti senza misura e scopo. Non ha cultura – continua Hegel – chi afferma un *interesse* che non lo riguarda o in cui egli non può influire con la sua attività; poiché razionalmente si può fare interesse proprio soltanto ciò in cui con la propria attività si viene a capo di qualcosa. Inoltre – conclude Hegel – quando l'uomo diventa *impaziente* di fronte agli eventi del destino, egli fa del proprio particolare interesse un affare supremamente importante, come qualcosa secondo cui gli uomini e le circostanze avrebbero dovuto regolarsi»<sup>32</sup>. Hegel, commenta Gadamer, «mostra che una persona simile, in fondo, manca di capacità di astrazione: non riesce a prescindere da se stesso e porsi da un punto di vista universale dal quale potrebbe determinare il suo particolare secondo misura e giusta proporzione» (*VM*, p. 35). Intesa hegelianamente, dunque, la cultura (*Bildung*), in quanto «innalzamento all'universalità» (*ibidem*), è un

---

<sup>32</sup> HEGEL 1977, p. 61.

compito peculiare dell'uomo, che come tale «esige il sacrificio della particolarità all'universale» (*ibidem*). Là dove, però, «sacrificare la particolarità significa, negativamente, controllare gli appetiti sensibili, conquistando la libertà dal loro oggetto e quindi la libertà per l'oggettività dell'oggetto stesso» (*ibidem*).

Ripercorrendo i transiti principali del concetto hegeliano di *Bildung*, Gadamer osserva che, nella *Phänomenologie des Geistes*, Hegel, come è noto, associa tale concetto a quello di lavoro, là dove, appunto, attribuisce al cammino della coscienza e al processo di autocostruzione dello spirito il segno distintivo di un lavoro. Infatti, caratterizzando fenomenologicamente, nella dialettica signoria-virtù e nella lotta per il riconoscimento<sup>33</sup>, il significato della «figura» del lavoro anche come attività della coscienza, Hegel afferma che (dal punto di vista della coscienza servile) il lavoro è «appetito tenuto a freno, è un dileguare trattenuto, ovvero: il lavoro forma (*bildet*). Il rapporto negativo verso l'oggetto diventa forma dell'oggetto stesso, diventa qualcosa che permane; e ciò perché proprio a chi lavora l'oggetto ha indipendenza. Tale medio negativo o l'operare formativo costituiscono in pari tempo la singolarità o il puro essere-per-sé della coscienza che ora, nel lavoro, esce fuori di sé nell'elemento del permanere; così, quindi, la coscienza che lavora giunge all'intuizione dell'essere indipendente come di se stessa»<sup>34</sup>. Nel fare della coscienza servile il lavoro è così «appetito sensibile dominato» (*VM*, p. 35): invece di soddisfare immediatamente il desiderio, la coscienza che lavora – come commenta Gadamer «interprete e lettore di Hegel» nel saggio *La dialettica dell'autocoscienza* raccolto e pubblicato nell'edizione italiana del suo volume *La dialettica di Hegel* (1973)<sup>35</sup> – «si tiene salda in se stessa, non annienta l'oggetto ('dileguare trattenuto'), ma lo fa diventare un che di permanente col 'formarlo', con l'imprimergli la propria forma»<sup>36</sup>. In quanto forma l'oggetto, cioè opera disinteressatamente e si pone come fine l'innalzamento «della propria particolarità immediata all'universalità» (*VM*, p. 35), la coscienza che lavora non soltanto «forma se stessa», ma ritrova anche se stessa come coscienza «autonomamente sussistente» (*ibidem*). Nel lessico filosofico hegeliano tutto ciò sta a significare che «è l'autocoscienza della capacità che si vede affermata continuamente e durevolmente in ciò che essa 'forma' e ha formato: è attraverso il lavoro che l'autocoscienza che è per sé si stabilisce nell'elemento

---

<sup>33</sup> Cfr. HONNETH 2002 e ID. 2018.

<sup>34</sup> HEGEL 1970, vol. I, pp. 162-163.

<sup>35</sup> Cfr. GADAMER 1973 (2<sup>a</sup> ed. 1996).

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 89.

del permanere<sup>37</sup>. Questo è in realtà il significato positivo del formare: garantire una autocoscienza che anche lo schiavo può avere<sup>37</sup>. Pertanto, anche l'insieme di esperienze che la coscienza lavoratrice servile via via acquisisce equivale alla sua potenziale e progressiva educazione e cultura (*Bildung*). Il risultato cui perviene l'autocoscienza servile educatasi mediante il lavoro – cioè «l'intuizione dell'essere indipendente *come di se stessa*» – consente quindi di ritenere che (1) «è perfettamente giusto dire del lavoro che esso forma (*bildet*)» (*VM*, p. 35) e di registrare che (2) la consapevolezza della coscienza che lavora contiene in sé tutti i momenti costitutivi della cultura morale: «distacco dall'immediatezza degli appetiti, del bisogno individuale, dell'interesse particolare, esigenza di universalità» (*ibidem*).

Nella descrizione della *Bildung* morale che Hegel dà, secondo Gadamer, è facile riscontrare la determinazione fondamentale dello spirito «inteso come qualcosa di storico, e cioè il suo conciliarsi con se stesso, il riconoscersi nell'altro» (*VM*, p. 36)<sup>38</sup>. Questa caratteristica si rivela chiaramente nell'idea hegeliana della *Bildung* teoretica. Come sappiamo, Hegel – come emerge in particolare modo dal discorso pronunciato nel 1809 in qualità di rettore del Ginnasio di Norimberga<sup>39</sup> – sottolinea che la condizione della cultura teoretica, del comportamento teoretico, è già di per sé estraneazione, ovvero lo sforzo di occuparsi di qualcosa di non-immediato, di un che di estraneo, di un oggetto che appartiene al ricordo, alla memoria e al pensiero (cfr. *VM*, p. 47). La cultura teoretica, dunque, conduce «al di là di ciò che l'uomo sa e sperimenta immediatamente» (*ivi*, p. 36). Essa consiste «nella capacità di far valere anche ciò che all'immediatezza non si riduce, nel trovare punti di vista generali per capire la cosa di là dai propri interessi» (*ibidem*), ossia «l'oggettivo nella sua libertà». In quanto ogni acquisto di cultura avviene attraverso la formazione di interessi teoretici, Hegel suggerisce di riappropriarci di contenuti culturali del mondo «lontano ed estraneo» dei classici, cioè del modo e della lingua degli antichi, perché sono particolarmente consoni al processo di autoformazione. Comprendere quel mondo, data la sua distanza dal nostro, richiede un'autoalienazione che è il movimento iniziale della *Bildung*, affinché dopo, l'arte, la poesia, la filosofia, la lingua degli antichi ci offrano la possibilità di ritornare a noi stessi con una migliore autocomprensione. Noi abbiamo bisogno di provocare

---

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 89-90.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>39</sup> Cfr. HEGEL 1985, pp. 39-51.

quel «necessario distacco da noi stessi» perché il mondo dei classici contiene a un tempo, come dice Hegel, tutti i punti di partenza e i fili conduttori del ritorno a sé, della conciliazione e del ritrovamento di se stessi – di se stessi, tuttavia, «secondo la vera universale essenza dello spirito»<sup>40</sup>. Gadamer ravvisa nella proposta hegeliana il residuo del pregiudizio classicistico secondo il quale «proprio negli antichi dovrebbe trovarsi in maniera particolarmente chiara l'essenza universale dello spirito» (*VM*, pp. 36-37); ma considera giusta «l'idea di fondo» espressa da Hegel: «riconoscere il proprio nell'estraneo, familiarizzarsi con esso, è questo il movimento essenziale dello spirito, il cui essere consiste esclusivamente nel ritornare a sé dall'altro» (*ivi*, p. 37). In questo senso, anche Gadamer ritiene che:

«ogni cultura teoretica, anche lo studio di lingue straniere e dei relativi mondi di rappresentazioni, non è altro che la prosecuzione di un processo di formazione che comincia molto prima. Ogni singolo individuo che si innalza dal suo essere puramente naturale all'esistenza spirituale trova nella lingua, nei costumi e nelle istituzioni del suo popolo una sostanza preesistente che, come accade nell'apprendimento della lingua, deve fare propria. Perciò, l'individuo singolo è già sempre sulla via della cultura, ha già sempre cominciato a superare la propria naturalità proprio in quanto il mondo in cui si sviluppa è un mondo formato dall'uomo nella lingua e nei costumi» (*ibidem*).

Che la struttura concettuale e paradigmatica della *Bildung* occupi una posizione strategicamente centrale e rilevante per la comprensione dal punto di vista ermeneutico delle *Geisteswissenschaften* è un fatto del tutto evidente e tale da spiegare anche la particolare attenzione che in *Verità e metodo* Gadamer vi ripone quando non solo ribadisce, come già si è detto, la validità dell'identificazione hegeliana del movimento essenziale dello spirito con il riconoscere il proprio nell'estraneo, con il ritornare a sé dall'altro, ma afferma, egli stesso con tono hegeliano, che «l'essere dello spirito è essenzialmente connesso con l'idea della cultura» (*VM*, p. 34) e che l'essenza della cultura, così come la «struttura circolare» di ogni comprensione ermeneutica, consiste proprio nella complessità del movimento dialettico dello spirito come movimento di estraneamento, appropriazione e ritorno presso di sé. La cultura, però, non va soltanto intesa come quel processo di formazione che compie «l'innalzamento storico dello spirito all'universale» (*ivi*, p. 37). Infatti, è proprio qui che la «soluzione» hegeliana della *Bildung* non è più, secondo Gadamer, soddisfacente,

---

<sup>40</sup> HEGEL 1985, p. 48.

perché, in (e per) Hegel, «la cultura, come movimento di estraneamento e appropriazione, si risolve in un continuo impadronirsi della sostanza, nella dissoluzione di ogni essenza oggettiva che si compie nel sapere assoluto della filosofia» (*ibidem*)<sup>41</sup>. Per Gadamer, invece, la cultura è anche l'«elemento» entro il quale si muovono e procedono le scienze storiche dello spirito.

Oggi, *dopo* Gadamer, assistiamo, come osserva criticamente Martha C. Nussbaum nel suo volume *Non per profitto*<sup>42</sup>, «alla crisi strisciante di enormi proporzioni e di portata globale, tanto più inosservata quanto più dannosa per il futuro della democrazia: la crisi dell'istruzione. Sedotti dall'imperativo della crescita economica e dalle logiche contabili a breve termine, molti paesi infliggono pesanti tagli agli studi umanistici ed artistici a favore di abilità tecniche e conoscenze pratico-scientifiche. E così, mentre il mondo si fa più grande e complesso, gli strumenti per capirlo si fanno più poveri e rudimentali; mentre l'innovazione chiede intelligenze flessibili, aperte e creative, l'istruzione si ripiega su poche nozioni stereotipate. Non si tratta di difendere una presunta superiorità della cultura classica su quella scientifica, bensì di mantenere l'accesso a quella conoscenza che nutre la libertà di pensiero e di parola, l'autonomia del giudizio, la forza dell'immaginazione come altrettante precondizioni per una umanità matura e responsabile».

Dobbiamo a Theodor W. Adorno un'illuminante analisi critica, ancora attuale, del rapporto tra *Bildung*, *Kultur* e *Halbbildung*<sup>43</sup>. Quest'analisi può esserci utile per la comprensione di alcuni nodi tematici che stiamo esaminando, poiché risulta essere d'importanza decisiva per una «critica sociale» della *Bildung* e della cultura, dal momento che, come lo stesso Adorno afferma in una sua famosa raccolta di aforismi filosofici (*Minima moralia*), nella nostra società «la cultura prospetta l'immagine di una società umana che non esiste; copre e dissimula le condizioni materiali su cui eleva tutto ciò che è umano, e, con la sua azione calmante e consolatrice, contribuisce a mantenere in vita la cattiva struttura economica dell'esistenza»<sup>44</sup>. Adorno, come ha osservato Giancarla Sola<sup>45</sup>, ci descrive criticamente le condizioni di annichilimento in cui avviene la formazione dell'uomo nella società di massa, ricostruendo le cause che hanno

---

<sup>41</sup> Su ciò cfr. CORTELLA 1995.

<sup>42</sup> Cfr. NUSSBAUM 2011.

<sup>43</sup> Cfr. ADORNO 2010b. Sull'argomento, tra gli altri, cfr. ABENGAÑA 2017.

<sup>44</sup> ADORNO 1954, p. 41.

<sup>45</sup> Cfr. SOLA 2010, in ADORNO 2010b, pp. 59-97 (d'ora in poi *DB*).

determinato «il logoramento della *Bildung* e la sua conseguente degenerazione nella *Halbbildung*» (DB, p. 71). Ovviamente le riflessioni critiche di Adorno assumono la veste di una denuncia sociale, politica e culturale di grande attualità. Nella visione di Adorno l'uomo contemporaneo, nel processo di livellamento prodotto dal tipo di società dominante e dallo strapotere dei condizionamenti mediatici, è stato ridotto a individuo «inconsapevole di se stesso e a consumatore di merci». Come destinatario anonimo dei prodotti dell'industria culturale «non ha più niente in comune con il senso e sentimento della *Kultur*, dove la libertà (ontologica) d'essere e la libertà (sociale) di esistere erano elementi costitutivi, insieme alla responsabilità del pensare e alla consapevolezza dell'agire» (*ibidem*). I sintomi della decadenza della *Bildung*, secondo Adorno, si possono osservare ovunque. Essa riguarda la *Bildung* di tutta l'umanità. Adorno è fortemente critico. «La libertà, l'armonia, il sentimento e la criticità che dovrebbero accompagnare il pensiero formativo di ciascun soggetto sono stati progressivamente annichiliti, lasciando spazio a una formazione avente ormai i caratteri distintivi della *Halbbildung*. Si tratta cioè di una formazione che ha smarrito la propria essenza, la propria coscienza, la propria libertà di autodeterminazione e il proprio fondamento umanistico e che, pertanto, si dà pericolosamente come incompiuta e manchevole, lacunosa e frammentaria, dimezzata e difettiva» (*ivi*, p. 72). La *Halbbildung*, dunque, «è il segno di un'assenza che si fa presenza inquietante: la *Neutralisierung der Bildung*, ossia la neutralizzazione della formazione» (*ibidem*).

Le riflessioni di Adorno sulla crisi della *Bildung*, pur situandosi nell'orizzonte della pedagogia, non si risolvono soltanto nella sola pedagogia. Adorno si chiede perché la *Bildung* si è diventata *Halbbildung* socializzata, ovvero «l'onnipresenza dello spirito estraniato» e perché attraverso la *Halbbildung* il processo di formazione si sia alterato a tal punto che «in essa tutto è imprigionato dalle maglie della socializzazione» (*ivi*, p. 74). Ormai nell'uomo tutto è «conformato». La *Halbbildung* è divenuta «la forma dominante della coscienza contemporanea». Perché la *Kultur*, esposta ai condizionamenti sociali, si è trasformata in «industria culturale» e la *Bildung* in *Halbbildung*? È bene precisare che il termine tedesco *Halbbildung* risulta composto dall'aggettivo *halb* e dal sostantivo *Bildung*. *Halb* significa “metà” o “a metà”, “mezzo” o “mezza parte”; quando si accosta a un'altra parola indica «qualcosa che si è compiuta solo in parte» e che, quindi, risulta essere incompleta o insufficiente. *Bildung*, sappiamo, significa “formazione”. In questo contesto, *Halbbildung* designa “mezza formazione”, “formazione a metà”. Contrapposta alla *Bildung*, secondo Adorno, la

*Halbbildung* implica *formazione dimezzata, incompleta, incompiuta*. Una formazione, dunque, parziale, ridotta, limitata e che come tale appare compromessa nella sua stessa essenza. Una formazione debole, modesta, mediocre, che risente fortemente del condizionamento sociale: di scarso valore e di qualità scadente. La *Halbbildung* non rappresenta l'uomo come soggetto unico e irripetibile nella sua originarietà formativa. La *Halbbildung* si profila nella nostra società come una formazione banale, ordinaria, convenzionale che non distingue ma uniforma gli uomini fra di loro. Priva di originarietà e di una propria forma, la *Halbbildung* traduce e riflette una formazione conformata, omologata, stereotipata. Mi chiedo con Adorno: possiamo ancora permetterci tutto ciò? La *Halbbildung* come formazione corriva e superficiale produce un desolante livellamento e abbassamento della cultura: la sua degenerazione sfocia in un processo generale di ottundimento dell'uomo nello spirito e nel corpo. La sua capacità di comprensione è così fortemente indebolita e compromessa, «perché non è più educato a quello sforzo formativo che consente all'uomo di trasformarsi» per non cadere nell'abisso della sua condizione umana. Per conseguenza, «pensare lo spaventa in quanto preferisce ignorare ciò che non conosce, anche quando si tratta di se stesso» (*ivi*, p. 95). Come è stato osservato, se l'omologazione [già a suo tempo denunciata da Pasolini] che pervade l'individuo della *Halbbildung* è generata dalla potente macchina dell'industria culturale dei *mass media*, l'ottundimento che lo colpisce sembra essersi ulteriormente ampliato, anche attraverso lo sviluppo e l'implosione della televisione commerciale. «Gli attuali palinsesti televisivi, con la loro organizzazione in fasce orarie, forniscono a ogni spettatore il programma adatto. Fiction e soap opera, serial tv e telefilm, sitcom e reality, talent show e talk show sono tra i format televisivi più seguiti. A questi si aggiungono programmi d'intrattenimento e gossip, concorsi a premi e giochi a quiz. Tutto, a partire dallo spazio pubblicitario, pare qui finalizzato al condizionamento delle condotte, all'anestizzazione della coscienza critica e al conformarsi della formazione. Oltre alla televisione commerciale, il processo di ottundimento ha agito anche attraverso il cinema commerciale. Nella musica, nei concerti dal vivo si assiste spesso a un fanatismo esasperato che foraggia non poco scene di isteria collettiva». Inoltre, nel mondo della rete – così bene e criticamente indagato da Manuel Castells, sono Social Network come “Facebook” o “Second Life” a rappresentare luoghi di aggregazione in cui cercare amicizie, amori, magari costruendosi identità virtuali». In tutto questo mondo, «divi del cinema e della musica, veline e calciatori, presentatori e cantanti, showman e showgirls, top-

models e persino vincitori di quiz o reality divengono modelli ai quali conformarsi». In ultima istanza, un diffuso e capillare processo di costruzione della «società dello spettacolo» (descritta e interpretata criticamente da G. Debord) invade e pervade la vita dell'uomo contemporaneo, mentre una considerevole «dipendenza mediatica» viene rubricata come «piacevole intrattenimento» (cfr. *ivi*, pp. 95-96). Al riguardo, nel nostro tempo, siamo di fatto in uno spartiacque epocale con la “quarta rivoluzione” in cui l'*onlife* dispiega, tra luci e ombre, altri potenziali di senso per l'essere. L'esercizio critico della ragione e del pensiero reclamano, quindi, un'ermeneutica anche filosofica dell'“anima doppia della tecnologia” che la “nuova civiltà digitale” esprime.

Oggi, come ha osservato Remo Bodei<sup>46</sup>, nell'esperienza dei contemporanei, il *presente* pervade tutte le dimensioni del tempo, prevale il *carpe diem* a fronte dell'accresciuta precarietà dell'esistenza che sollecita ogni forma di economia di rapina sollecitata dal bisogno di cogliere ogni opportunità e occasione data l'impossibilità di individuare i possibili contorni del futuro, dove il “sottovivere” diviene la tattica praticabile per “sopravvivere”. Lo spazio dell'immediatezza s'impone. Riecheggiano, qui, nella memoria, le parole di Tocqueville espresse in *La democrazia in America*: «In mezzo a questo continuo fluttuare della sorte, il presente prende corpo, ingigantisce: copre il futuro che si annulla e gli uomini non vogliono pensare che al giorno dopo»<sup>47</sup>. Tuttavia, questo presente non solo non appare desiderabile, ma soprattutto, “non basta”<sup>48</sup>, pena il dilagare, nella *filosofia dell'oggi* e nella *patologia del tempo*, dei “pensieri ciechi” nell'epoca dell'«accesso elettronico immediato» che non può rinunciare a comprendere criticamente non soltanto in che modo si trasformerà il nesso dominio-sottomissione, ma soprattutto come esso «si trasformerà in maniera pro-teiforme, intrecciando politica e tecnologia, esibendo relativa trasparenza in alcuni settori del dibattito pubblico e custodendo il segreto nelle zone più importanti e sensibili»<sup>49</sup>. Comunque, sappiamo, non solo la storia è astuta, ma sia l'inevitabile che l'inatteso intramano l'ineffabile destino dell'umano.

---

<sup>46</sup> Cfr. BODEI 2019, p. 371 sg.

<sup>47</sup> TOCQUEVILLE 1968-69, vol. II, p. 640.

<sup>48</sup> Cfr. DIONIGI 2016.

<sup>49</sup> BODEI 2019, p. 387.

3. *Transiti su Gadamer e Habermas. L'idea d'Europa e il destino dell'Occidente*

*Gadamer.* La possibilità di rendere virtuoso il «circolo» ermeneutico identità-alterità ci proviene originalmente da Hans-Georg Gadamer [1900-2002], il fondatore dell'*ermeneutica filosofica* nel XX secolo<sup>50</sup>, che, fra l'altro, può essere considerata *anche* una delle principali fonti contemporanee di un'*antropologia interpretativa* intesa come *critica culturale*. Da *Verità e metodo* (1960) ai suoi scritti e interventi successivi raccolti in *L'eredità dell'Europa* (1989)<sup>51</sup>, Gadamer ci ha offerto non soltanto (1) un'originale lettura ermeneutica del concetto di *cultura* (*Bildung*)<sup>52</sup> e (2) le linee essenziali di una fenomenologia ermeneutica del rapporto noi-altri, ma ha altresì sviluppato (3) una riflessione sia filosofica sia politica di grande respiro sulla salute, l'eredità e il destino dell'Europa e sui limiti del suo razionalismo: un'*eredità* pesante «dentro la quale ci sta il mondo classico, il mondo germanico, le guerre fra i popoli dell'Europa, il rinascimento, l'età delle scoperte, il colonialismo, l'espansione, la rivoluzione scientifica, la globalizzazione, e molto più in generale *l'incontro con l'altro*»<sup>53</sup>.

L'Europa è il punto di partenza (l'Occidente è una costruzione dell'Europa), la nostra storia, perché è nella storia dell'Europa che la presenza dell'alterità ha assunto negli ultimi secoli un ruolo determinante. Le implicazioni teoriche e pratiche conseguenti sono di ampia portata. Per Gadamer, «è probabilmente un privilegio dell'Europa il fatto di aver saputo e dovuto imparare, più di altri paesi, a convivere con la diversità» (*EE*, p. 22). Nella storia dell'Occidente – e nelle metamorfosi subite anche dalla sua scienza – «il Dio “totalmente altro”, l'Altro degli altri (del “prossimo”), l'Altro della natura chiusa in se stessa» sono alterità che «non si consegnano al nostro *savoir*» (*ivi*, p. 84), ma costituiscono nel loro dilemmatico insieme un'eredità difficile soprattutto perché «l'incontro con l'altro ha messo in moto disponibilità all'esperienza e il formarsi di una coscienza storica quale non si era mai data nella storia moderna, ma ha messo in moto anche un potere di dominio, meccanismi di imposizione e di oppressione» (*G*, p. 198).

---

<sup>50</sup> Cfr. DI CESARE 2007.

<sup>51</sup> Cfr. GADAMER 1991 (d'ora in poi *EE*).

<sup>52</sup> Sull'importanza filosofica e pedagogica del concetto di *Bildung* in Gadamer, cfr. inoltre GADAMER 2012.

<sup>53</sup> SOBRERO 1999, p. 198 (d'ora in poi *G*).

«L'apparizione di una presa di coscienza storica – afferma Gadamer – è verosimilmente la più importante fra le rivoluzioni da noi subite dopo l'avvento dell'epoca moderna. [...] Per coscienza storica intendiamo il privilegio dell'uomo moderno di avere piena consapevolezza della storicità di ogni presente e della relatività di tutte le opinioni»<sup>54</sup>. L'antropologia, come *discorso sull'altro*, non poteva che avere origine in Europa, figlia di quella tensione verso l'*alterità* che produceva la prima rivoluzione scientifica e la grande rivoluzione storiografica del XVIII secolo. *L'uomo europeo del Settecento* indagava sull'*alterità* e sulla relatività di tutte le opinioni, con un'apertura e una disponibilità all'esperienza fino ad allora inedite. Nascendo con una forte carica di ermeneuticità nel tentativo di interpretare, dare senso al comportamento degli altri e ritrovare così le ragioni riflessive di quella esplorazione, la storia dell'antropologia moderna «cominciava come antropologia del noi almeno quanto cominciava come antropologia dell'altro» (G, p. 199). La storia delle scienze dell'uomo dal XVII-XVIII secolo a oggi è per Gadamer un intrecciarsi contraddittorio: «riduzione dell'altro a noi e trasformazione del noi attraverso l'altro; tentativo di totalizzare la nostra cultura e presa di coscienza della nostra “relatività”» (*ibidem*). Gadamer è soprattutto interessato alle radici del problema nel suo divenire storico, che si traduce nella «tendenza costante, e per certi versi inevitabile, a ricondurre l'antropologia entro i limiti del “sapere di dominio”, del modello lineare noialtri, centro-periferia, la tendenza dell'Occidente come di ogni altra società ad affermare il proprio punto di vista sul mondo» (*ibidem*).

Nel caso specifico della società occidentale, dire che l'antropologia (come discorso sull'altro) è stata spesso interna al “sapere di dominio” significa dire che abbiamo per lo più ricondotto l'antropologia «dentro la forma di sapere che più di ogni altra caratterizza il nostro rapporto con l'*alterità*: il sapere scientifico» (*ibidem*). Gadamer stesso lo ribadisce esplicitamente: «Se è vero che tutte le civiltà umane hanno posseduto in un modo o nell'altro una qualche forma di “scienza”, tramandandola di generazione in generazione, nessuna però ha mai accordato alla scienza un predominio così incontrastato sulle altre forme della vita spirituale. Ed è nello stesso tempo significativo che solo l'Europa abbia codificato queste forme in comportamenti rigidi, elaborando i concetti di religione e di filosofia, di arte e appunto di scienza: un fenomeno che non ha riscontro nelle altre culture superiori» (EE, p. 27). L'elemento peculiare che contraddistingue l'Europa dal resto del mondo è dato dal fatto che nella varietà

---

<sup>54</sup> GADAMER 1969, p. 27.

delle conquiste delle culture superiori – da quella del Medio Oriente a quella dell’America pre-colombiana a quelle asiatiche –, precisa Gadamer, «non sempre e non necessariamente la civiltà ha imboccato la strada della scienza e del suo potere. È appunto l’Europa che ha percorso questa, e solo in Europa la vita spirituale si è specializzata in forme così diverse come la scienza e l’arte, la religione e la filosofia» (*ivi*, p. 9). Questo lungo, tormentato e non lineare cammino percorso dall’Europa fa sì che la questione dell’unità “europea” non sia riducibile a semplice alleanza politica e strategica e a quella della creazione dell’unità economica e finanziaria. L’obiettivo ultimo della questione europea, sostiene Gadamer, ha a che fare «col futuro stesso dell’umanità nel suo insieme» (*ivi*, p. 22). Dopo la diagnosi del processo di razionalizzazione e del disincantamento del mondo di Weber e dopo la *Crisi delle scienze europee* di Husserl, per Gadamer il compito che ci si pone «è di controllare lo sviluppo tecnologico in modo tale che la natura non venga devastata e distrutta, ma possa sopravvivere accanto all’uomo. La natura insomma non può più essere vista come puro oggetto di sfruttamento, ma va intesa in tutte le sue forme come un *partner* con cui dialogare, come l’“altro” con cui dividere l’esistenza» (*EE*, pp. 19-20). La filosofia ermeneutica riflette sull’unilateralità di questo “sapere” che in Europa è arrivato al dominio, un sapere a cui è spesso toccato il compito di esorcizzare l’altro, di allontanarlo da sé, e per converso, di giustificare la propria “parte” come “totalità”, di contribuire a trovare nella vittoria del proprio modello scientifico la dimostrazione della sua eticità (cfr. *G*, p. 201). È questo il “paradosso” inevitabile della fase attuale che stiamo vivendo, *anche* in Europa. Detto altrimenti, «il processo di incontro con l’alterità ha assunto nel mondo attuale ritmi tanto incalzanti da rendere difficile pensarlo ancora nei termini del nostro “sapere di dominio”, come espansione della nostra identità. All’interno dei processi di globalizzazione e di omologazione culturale, si moltiplica la presenza di segnali discordanti, il rumore di parti di mondo non comprese» (*ibidem*). Per Gadamer le conseguenze della moderna rivoluzione scientifica non riguardano solo l’espansione economica dei paesi industrializzati, ma anche il crescente squilibrio tra progresso economico e progresso umano e sociale, pertanto «il concetto stesso di sviluppo è diventato meno chiaro, e il problema degli obiettivi su cui lo sviluppo dovrebbe misurarsi non ha una risposta precisa» (*EE*, p. 35): è questa una vicenda che non riguarda soltanto l’Europa, ma l’intera civiltà planetaria.

Gadamer, “spirito liberale” e autocritico, formatosi alla scuola umanistica e capace di giudizio indipendente<sup>55</sup>, è stato uno dei grandi protagonisti della filosofia del Novecento, che ha precorso i tempi per molti aspetti e per il quale «la filosofia non è il sapere che nasce dalla risposta a ciò che risposta non può trovare, ma è il tentativo rinnovato di avvicinarsi sempre più alle cose»<sup>56</sup>. Egli è stato un testimone d’eccezione perché espressione del raro privilegio di una lunga vita e storia che biograficamente ha abbracciato tutto intero il XX secolo. Egli ha espresso piena fiducia nella forza creatrice della cultura, anche se, come ha detto, «il futuro dipende dalle origini»<sup>57</sup>. La cultura, e in particolare la filosofia, ha il dovere di richiamare la nostra attenzione sulle grandi costanti della vita vissuta, della *Lebenswelt*, e nell’orientare su questa base i compiti futuri. Tuttavia c’è un’incongruenza in tutto ciò: «per un verso non c’è cultura che più della nostra possa sembrarci “seconda natura”, che più della nostra possa darci l’illusione di aver vinto l’alterità, ma, per altro verso, non c’è cultura che come la nostra possa rivelarsi più disarmata davanti alla “immediatezza della singolarità”, o ai “caratteri universali e immutabili del vivere e del morire”» (G, p. 202). Interrogandosi sul futuro dell’Europa e sul ruolo delle *Geisteswissenschaften* in rapporto a questo stesso futuro, Gadamer non ha espresso esitazione alcuna: il problema di oggi molto serio è quello di trasporre in chiave planetaria le esperienze intellettuali compiute dall’Europa moderna – questa è una sfida che interessa ampie parti dell’umanità e da cui anche l’Europa non è esclusa. Opponendo alla cultura come “seconda natura” l’immagine di una cultura come “natura coltivata”, cioè come capacità di fare esperienza e di percepire il senso della propria storicità, Gadamer ci ha manifestato la consapevolezza, *educata ermeneuticamente all’alterità*, che «c’è intorno a noi un mondo da conoscere, da esplorare, e che noi siamo parte di questo mondo» (*ibidem*). «Noi – sostiene Gadamer – dobbiamo imparare a rispettare l’altro e l’alterità»: «vivere con l’altro, vivere come l’altro dell’altro», è un compito universale (sia “etico” che “politico”) che vale per i singoli individui come per «i grandi gruppi umani, i popoli e gli Stati» (EE, p. 22). In questo senso l’Europa non solo «prefigura il futuro del mondo globalizzato» e nel contempo rafforza l’esigenza e l’urgenza di costruire «una nuova comunità», ma il patrimonio della sua eredità promette «un futuro dove nella pluralità delle differenze la cultura del sé

---

<sup>55</sup> Cfr. HABERMAS 2000, p. 46.

<sup>56</sup> GADAMER 2001, p. 117.

<sup>57</sup> GADAMER 2000, p. 43.

diventa anche cultura dell'altro»<sup>58</sup>. L'avvertimento di Gadamer oltre che un monito è anche una sfida “interculturale” per l'uomo e il pensiero contemporaneo: «Dobbiamo venire a conoscenza dell'altro e degli altri come gli altri di noi stessi per prender parte uno all'altro»<sup>59</sup>.

Gadamer non è stato soltanto un ammiratore del mondo classico ed un alto esponente della tradizione umanistica, ma anche un uomo che ha vissuto la complessità dei nostri tempi: il problema che lo ha inquietato criticamente non è soltanto l'eredità dell'Europa, bensì il suo futuro<sup>60</sup>. Egli è sempre stato criticamente consapevole che la *cultura* come “natura coltivata” non è nata in Europa, anche se è indubbio che è nell'Europa moderna che il “senso storico” ha acquisito tutta la sua pregnanza attraverso il tratto virtuoso dell'*applicatio* e della capacità di riflessione (cfr. *G*, p. 205). Oggi, però, l'alternativa fra etnocentrismo e riflessività pervade radicalmente l'Europa e tutto l'Occidente. Ecco perché Gadamer ha ripetuto più volte che l'eredità d'Europa è pesante, è un “fardello”. Ciò che si richiede all'Europa, tuttavia, non è di estendere, ma di superare il proprio “sapere di dominio” nella direzione di un'espansione della “cultura” come capacità di aprirsi all'esperienza dell'altro, e ciò può essere fatto conservando quell'aspetto umanistico della nostra identità che ci fa sentire *parte* di una *storia più grande*. Come scrive Gadamer in *Verità e metodo*: «È la *tradizione umanistica* quella a cui è necessario rifarsi. Proprio nel contrasto con le pretese della scienza moderna essa acquista un nuovo significato. [...] È anzi proprio la forza [...] che deriva dalla certezza di quell'identità, a rendere possibile la tolleranza. Esercitarsi in una tolleranza così intesa [...] mi sembra una buona preparazione ai grandi compiti del futuro» (*VM*, p. 41). Gadamer ci ha invitato a *pensare* ermeneuticamente che la cultura «non è una forma di vita che abbia una patria e il suo punto di partenza non è il suo punto di arrivo, ma è solo il punto in cui può avere inizio l'opera di rivoluzionamento fra centro e periferia» (*G*, p. 205). L'isolamento non è più possibile, non ci si può chiudere nei confini del proprio dominio, accentuando le *forme* della propria identità, temendo il futuro e sentendo un pericolo nell'*alterità*. È l'*intreccio pluralistico* la scena futura della storia: nessuno si salva da solo se non si impara a comunicare in Europa, oltre l'Europa, in un «orizzonte comune del comprendersi», che coinvolge anche il nucleo etico-filosofico delle scienze umane in tutta la loro

---

<sup>58</sup> DI CESARE 2007, p. 225.

<sup>59</sup> GADAMER 1988, p. 32.

<sup>60</sup> VOLPI 1989, p. 13.

varietà: «Anche nell'Altro e nel Diverso noi possiamo in qualche modo incontrare noi stessi. Ma più pressante che mai è oggi il dovere di riconoscere nell'Altro e nel Diverso quel che vi è di comune» (*EE*, p. 99). Siamo “eredi dell'Europa”, abbiamo imparato la lingua di Dante e di Shakespeare per dare un nome al nostro mondo, ma siamo pure nel contempo “eredi di molte altre culture”. Così come il futuro dell'Europa si salda con il futuro della risonanza universale della *parola* della filosofia, così il *dialogo* tra le lingue, per Gadamer, è la via per salvaguardare l'*oikoumene* europea<sup>61</sup> in una unità culturalmente più ricca che nella sua storia è sempre stata «una unità differente, differenziata e decentrata per l'eccentricità destinale che sin dall'inizio l'ha abitata rinviandola al dialogo»<sup>62</sup>.

*Habermas*. Un'attenta retrospettiva dell'opera di Jürgen Habermas<sup>63</sup>, mostra come egli, attraverso la *svolta comunicativa, etico-politica e giuridica* della sua teoria critica della società, implicante un ideale di radicale inclusione democratica<sup>64</sup>, sia tra i filosofi e teorici sociali più influenti della nostra *contemporaneità*. Il filosofo tedesco, in numerosi suoi scritti, si è più volte posto criticamente il problema del destino dell'Europa e dell'Occidente alla luce del problema contemporaneo della condizione intersoggettiva, della razionalità normativa, della globalizzazione della politica, dell'internazionalizzazione del diritto e della giustizia penale transnazionale<sup>65</sup>.

Con l'espressione “idea di Europa” spesso i filosofi hanno tentato non solo di delinearne un profilo dell'identità europea muovendo da una ricostruzione della vicenda storica europea nel suo insieme o da una più complessiva interpretazione della sua eredità culturale, ma hanno altresì cercato di individuare e cogliere una qualche essenza dell'Europa in grado di specificarne la peculiarità e diversità all'interno della sua profondità storica plurimillenaria entro e oltre il contesto della “modernità occidentale”. Oggi, invece, di fronte alle

---

<sup>61</sup> Cfr. GADAMER 1999, pp. 37-66.

<sup>62</sup> DI CESARE 2007, p. 223.

<sup>63</sup> Sull'opera di Jürgen Habermas rinvio il lettore ai miei numerosi *studi habermasiani*, di cui si dà notizia nella «Nota bibliografica» posta in appendice in DE SIMONE 2010, pp. 295-298. Tra quelli più recenti, cfr. DE SIMONE 2017a e ID. 2018a. Sulla *biografia intellettuale* di Habermas, cfr. WIGGERSHAUS 2004 e MÜLLER-DOOHM 2014. Sul rapporto tra Habermas, la Teoria Critica e la Scuola di Francoforte, cfr. AA.VV. 2020.

<sup>64</sup> Cfr. BRUNKHORST 2008.

<sup>65</sup> DE SIMONE 2008.

nuove crisi internazionali e alla grande crisi economico-finanziaria globale, sono maturi i tempi anche per porsi una domanda filosofico-politica e storico-culturale e sociale più radicale su scala sia locale che postnazionale: *perché l'Europa*<sup>66</sup>? Il palco europeo storicamente è il teatro sulle cui scene si muove il pluralismo dei suoi popoli e delle sue differenti tradizioni culturali e religiose, il cui spazio pubblico, economico e politico attualmente conosce profonde trasformazioni in senso globalizzante che ridisegnano, tra l'altro, il rapporto tra capitalismo, stato sociale, democrazia politica, multiculturalismo e laicità, tra diritti umani, sovranità popolare e cittadinanza e che riconfigurano il raffronto delle politiche degli Stati Uniti e dell'Unione Europea di fronte alle sfide globali. Il destino dell'Europa costituisce un problema aperto anche nella teoria politica di Habermas<sup>67</sup>, che propone una lettura critica del nostro tempo nella forma della *Zeitdiagnose* con forti connotazioni normative. Egli è consapevole del rischio che l'Europa, nel processo di proliferazione dei suoi confini territoriali e politici, possa chiudersi verso l'esterno, come pure del contrario, al di là delle utopie possibili<sup>68</sup>. Habermas ha cercato di analizzare criticamente le società pluralistiche contemporanee in cui si inaspriscono i contrasti multiculturali e in cui si trasformano le morfologie tradizionali degli stati-nazione verso nuove entità di carattere sovra-nazionale<sup>69</sup>, approdando a un «universalismo sensibile alle differenze» che si pone il difficile compito di comprendere il processo ineludibile che conduce verso forme postnazionali di socializzazione e comunicazione identitaria<sup>70</sup>.

Due livelli d'analisi coesistono nella riflessione habermasiana sul problema dell'identità europea: quello *filosofico-politico*, incentrato intorno al dibattito sui diritti umani e la giustizia internazionale, e quello *sociologico* che considera il caso europeo come un problema inerente la solidarietà sociale-civica “tra estranei” e le forme dell'identità collettiva, dal momento che, nella storia della “modernità occidentale”, si è progressivamente accentuato un *pluralismo dei valori* che non solo riflette specularmente la separazione avvenuta da tempo, nei singoli

---

<sup>66</sup> Cfr. FERRARA 2008, p. 203.

<sup>67</sup> Cfr. DELLAVALLE 2002, pp. 210-225.

<sup>68</sup> Cfr. CORCHIA 2007, pp. 257-274.

<sup>69</sup> Cfr. HABERMAS 1999.

<sup>70</sup> 1998.

stati nazionali, tra cittadinanza politica e difesa dell'omogeneità culturale, ma che può anche prescindere dal particolarismo delle forme di vita<sup>71</sup>.

Schierandosi a favore degli "eurofederalisti" contro gli "euroscettici", che ritengono impossibile per l'Europa avere un'identità condivisa, Habermas ritiene che la domanda se vi sia un'identità europea «è di per sé mal posta» in quanto è più giusto chiedersi «se e quando la Costituzione europea sia tale da soddisfare le condizioni perché i cittadini europei possano *sviluppare* un'identità comune»: *cosa* costituisca l'identità europea e *cosa* riempia di contenuti la "solidarietà tra estranei" capace di integrare una comunità culturalmente disomogenea non dipende da precondizioni filosofiche, né unicamente da metodi burocratici e parametri economici "orizzontali" che si limitano all'unificazione monetaria e mercantile che non impedirebbe le divisioni tra i governi nazionali, che continuano comunque a perseguire i loro interessi particolari, ma può solo risultare dai discorsi pratici «attivati dalla formazione di una sfera pubblica europea libera»<sup>72</sup>: la creazione di quest'ultima, concepita come espressione irrinunciabile di un riconoscimento reciproco dell'integrità e dell'eguale valore delle differenti culture nazionali e come luogo di una produzione di senso collettivamente vincolante nel contesto postreligioso delle società secolarizzate, dev'essere capace di sollecitare un'integrazione politica "verticale", che sappia verificare una convergenza intorno a una cultura politica comune e che abbia come presupposto empirico la necessità di una società europea di cittadini. Habermas, come ha scritto Biagio de Giovanni, «è il pensatore che più di ogni altro ha cercato di accompagnare col pensiero la costruzione dell'Europa politica, mettendo a frutto le radici consolidate dell'universalismo filosofico. L'influenza di questa posizione di Habermas è straordinariamente larga, ed è assai significativo che essa giunga dalla Germania, che ha prodotto la più ampia civiltà e i più drammatici turbamenti spirituali per la storia d'Europa»<sup>73</sup>.

La teoria critica habermasiana non è esente da contraddizioni istruttive e da autocritiche radicali. Infatti, è necessario rilevare come gli interpreti concordino nel ritenere che, con *Der gespaltene Westen* del 2004<sup>74</sup>, agli inizi del XXI secolo, la riflessione filosofico-politica e giusfilosofica di Habermas registri un

---

<sup>71</sup> Cfr. HABERMAS 1992a.

<sup>72</sup> Cfr. ROSATI 2006, p. 221.

<sup>73</sup> DE GIOVANNI 2004, p. 366.

<sup>74</sup> 2005 (d'ora in poi *OD*).

parziale mutamento di prospettiva e un sopravvenuto “disincanto” del filosofo: punto di partenza è, nello scenario storico e geo-politico mondiale contemporaneo, la constatazione di una avvenuta e in atto violazione dei diritti umani, diffusa e gravissima. Per Habermas, a essere messa in discussione nel nostro tempo non è la possibilità di un futuro per il diritto cosmopolitico, ma addirittura per lo stesso diritto internazionale (cfr. *OD*, p. 107 sg.), la cui crisi di riconoscimento suggerisce al filosofo tedesco un ripensamento della razionale possibilità di attuazione, anche solo tendenziale, di uno Stato di popoli o cosmopolitico, nel mentre, con realistico disincanto, propone una rivista concezione del diritto cosmopolitico, sganciando l’idea della «condizione cosmopolitica» dalla figura concreta di una repubblica mondiale, e tentando di suggerire (1°) un assetto costituzionale internazionale in cui le prassi democratico-costituzionali degli Stati membri siano volte all’inclusione dei cittadini nei processi deliberativi, pena il rischio di divenire una mera facciata di un “diritto egemonico”<sup>75</sup> e (2°) di fornire una risposta «al problema della differenza culturale e del rispetto dei diritti umani, a politiche imperialistiche e alla richiesta di sopravvivenza delle culture minoritarie, alla minaccia di genocidi e della tortura, alla legittimazione della guerra “preventiva” e alla dignità umana»<sup>76</sup>.

Nel contesto della globalizzazione contemporanea, Habermas critica il modello sociale ed economico neoliberistico oggi dominante a livello mondiale, che vede unicamente caratterizzato dall’immagine antropologica dell’uomo quale imprenditore che sfrutta la forza lavoro facendo soltanto scelte strumentali e razionali; dall’immagine socio-morale di una società postegalaritaria, che non si scandalizza più dei fenomeni di marginalizzazione, abbandono ed esclusione; dall’immagine economica di una democrazia che riduce i cittadini a semplici membri della società di mercato e riduce lo stato a semplice impresa di servizi per clienti e fornitori; infine dalla convinzione strategica che non esista politica migliore di quella che si sviluppa automatica-mente da sola<sup>77</sup>. Per Habermas la visione neoliberistica del mondo mal sia adatta all’autocomprensione normativa degli europei, perciò egli si è fatto sostenitore di un *paradigma procedurale* come strumento di emancipazione, secondo cui, prima in gruppi di stati, come nel caso dell’Unione Europea, e poi nei singoli cittadini, finalmente cittadini del mondo, l’autonomia privata prenda la strada dell’autonomia civica

---

<sup>75</sup> Cfr. CEPPA 2007, pp. 11-24.

<sup>76</sup> Cfr. LALATTA COSTERBOSA 2007, p. 159.

<sup>77</sup> Cfr. 2004, p. 65.

e trovi strumenti adeguati per garantirsi<sup>78</sup>; per questo occorre difendere la cittadinanza fondandola sul rispetto dei diritti umani fondamentali<sup>79</sup>.

Habermas non sogna ingenuamente un “secolo europeo” né una guida politica o anche solamente culturale dell’Europa, ma, di fronte alle sfide del mondo attuale, ritiene necessario che l’Unione Europea impari a parlare verso l’esterno “con una voce sola”, in particolare nelle questioni della politica estera in modo da assumere il ruolo di *global player* nella società mondiale complessa contemporanea, cercando così di superare il suo intrinseco difetto: il *deficit* democratico. Esso limita la sovranità dei cittadini europei sul piano dei processi decisionali che si vedono costretti a fruire solo limitatamente di interventi redistributivi e a registrare una mancanza di solidarietà complessiva tra di loro. Per Habermas, «i timori prodotti dalla situazione economica contemporanea rendono i problemi dell’Europa più fortemente presenti nella coscienza delle popolazioni e conferiscono loro un’importanza esistenziale più grande che mai. Ma i politici sono diventati da tempo una elite di funzionari: non sono preparati a una situazione senza paletti di confine, che richiede una diversa modalità di fare politica, una modalità capace di modellare le mentalità». Anche per tutto ciò, Habermas ritiene che «di fronte alla crescita sregolata della complessità globale che restringe sempre più l’autonomia dello Stato nazionale, la funzione normativa della democrazia richiede che l’azione della politica si espanda al di là dei confini nazionali»<sup>80</sup>. Gestione delle crisi economiche, valorizzazione del Parlamento europeo, problemi di legittimazione politica dell’Unione europea, crisi istituzionali e processi democratici, e, ancora, analisi critica del ruolo e della funzione dell’intellettuale nella sfera pubblica e sul futuro delle democrazie europee<sup>81</sup>, rappresentano alcune delle questioni cruciali che hanno, e continuano, ad animare la riflessione critica di Habermas<sup>82</sup>. Una riflessione filosofica e politica fondamentale nello scenario contemporaneo.

*Per concludere.* Recentemente, Roberto Esposito<sup>83</sup> ha mosso alcune circostanziate critiche al modello filosofico-politico di Habermas, sostenendo che «per quanto rinnovato, nel taglio e nell’impostazione, rispetto alle modalità

---

<sup>78</sup> Cfr. CONIGLIARO 2007, p. 219.

<sup>79</sup> Cfr. HABERMAS 1992b, p. 75 sg.

<sup>80</sup> Cfr. HABERMAS 2012.

<sup>81</sup> Cfr. HABERMAS 2011.

<sup>82</sup> Cfr. HABERMAS 2019c.

<sup>83</sup> Cfr. ESPOSITO 2016 (d’ora in poi *DF*).

argomentative della German Philosophy», non solo mantiene con il proprio lessico concettuale «più di un rapporto con essa», ma «nonostante il carattere politologico del suo discorso, condizionato anche dal dialogo intrapreso con il pensiero analitico, al suo fondo resta una filosofia della storia comunque legata all'esperienza francofortese» (DF, p. 206). Ciò che non persuaderebbe del “modello Habermas” è la sua filosofia dell'Europa, o per l'Europa. Scrive Esposito: «Il dibattito tedesco sulla possibilità di una costituzione europea ha avuto per protagonista Jürgen Habermas. Il suo progetto di “patriottismo costituzionale” ha il merito di aver disarticolato il nesso moderno tra appartenenza nazionale e cittadinanza repubblicana in direzione di quella che egli stesso ha definito “costellazione postnazionale”» (ivi, p. 14). Il referente filosofico di questo transito «è un illuminismo di impronta kantiana: solo un orizzonte cosmopolitico può dare senso all'unità europea nel quadro della globalizzazione» (ibidem). Habermas, com'è noto, ha resistito alle numerose critiche che a tal riguardo gli sono state rivolte «relative alla mancanza di un popolo europeo capace di legittimità e sostanza democratica all'Unione». Di fatto, per il filosofo tedesco «la formazione di un popolo europeo non è il prerequisito, ma l'esito, di un processo di costituzionalizzazione prodotto dalla progressiva espansione di un sfera pubblica illuminata» (ivi, p. 15). Per Esposito, la circolarità riflessiva del discorso filosofico-politico di Habermas si consuma sulla sua presupposizione dell'esistenza di una società civile e responsabile «al momento assente in Europa» e che comunque attesta un deficit di ogni sforzo di immaginazione del proprio futuro da parte dei cittadini europei. La sensazione che si avvertirebbe nel modello habermasiano «è che ogni passaggio di questo progetto sia legato alla presenza di presupposti essi stessi dipendenti da condizioni di fatto assenti» (ibidem). Il “modello” di Habermas si fonda sull'idea “regolativa” che tutti i conflitti di interesse e di valore, generandosi da equivoci di natura discorsiva che pervadono la logica e la prassi dell'intesa, siano risolvibili «sul piano dell'argomentazione razionale». La conclusione critica di Esposito dice: nella nostra contemporaneità è arduo pensare soltanto che «la nuova Europa possa essere costruita sulla scorta di accordi di convenienza e protocolli giuridici» (ibidem). Pertanto, non pare sufficiente che la politica possa tradursi in una «pedagogia civile» seppur «orientata da un corretto uso del linguaggio» in una società mondiale della comunicazione dove di fatto verrebbe poi a sfaldarsi l'idea habermasiana che «i disaccordi siano sempre mediabili discorsivamente attraverso regole procedurali comuni e che la violenza sia un

elemento congiunturale, e dunque eliminabile, in un universo governato da una ragione in espansione progressiva» (*ivi*, p. 226).

Come si legge, i rilievi critici mossi da Esposito ad Habermas sono puntuali e pertinenti nella loro intrinseca argomentazione filosofico-politica. Tuttavia, il *conflitto delle interpretazioni* rimane comunque aperto. Il fatto è che temi e problemi di alta criticità come quelli relativi allo status della cittadinanza, dell'*ethos* giuridicizzato, della solidarietà civica nel quadro di una “costellazione post-nazionale”, di un ordinamento giuridico-costituzionale sovranazionale e trans-nazionale delle relazioni internazionali non fanno altro che rilanciare a noi “contemporanei” ancora una volta la centralità del tema del “politico”, della democrazia e della libertà, sia *con* Habermas ma anche *oltre* Habermas. Ovviamente, nella *costellazione postfilosofica e politica* contemporanea, dominata, come afferma Franco Cassano, dalla «straordinaria vitalità del male» e dalla sua «fecondità e capacità di espandersi», tali da rendere oggi il male, «nella sua lunga sfida contro il bene», capace di ottenere «un margine di vantaggio difficile da annullare»<sup>84</sup>, la libertà (e la democrazia) non esiste «se non c'è chi è capace di rischiare per essa» (*UM*, p. 84). Dunque, occorre credere nella libertà e nella democrazia anche per scrivere su di esse. C'è bisogno «di persone-faro, di uomini verticali». Diversamente, «chi si piega al potere riesce a sopravvivere, ma accetta nei fatti una forma di servitù volontaria, una vita a sovranità limitata» (*ibidem*). Se la democrazia, come sostiene Nadia Urbinati, «è l'ordine politico che meglio è disposto e predisposto a trattare gli individui come liberi ed eguali» e se la democrazia non ha «un altrove» che «pertiene alla natura della sua legittimità, al fatto cioè che i suoi fondamenti stiano non fuori o sopra di essa, ma nella sua stessa processualità», allora non si può non riconoscere che essendo «la democrazia l'unico sistema che può rivendicare l'autonomia politica», allora occorrerà convenire che, tra i teorici moderni, Jürgen Habermas ha saputo dimostrare in modo plausibile che «la democrazia non ha bisogno di ipotizzare l'esistenza di una natura prepolitica sede dei diritti umani inalienabili per giustificare e rispettare quei diritti»<sup>85</sup>. Di fatto, «non si dà democrazia indipendentemente dalla libertà individuale e da quelli che chiamiamo diritti fondamentali – l'una e gli altri si implicano se è vero che nella democrazia la politica è fatta di espressione aperta, plurale pubblica delle opinioni, un forum dialettico nel quale soltanto il consenso può emergere o cambiare e nel quale

---

<sup>84</sup> CASSANO 2011, p. VII (d'ora in poi *UM*).

<sup>85</sup> URBINATI 2011, p. 13 (d'ora in poi *LU*).

il dissenso ha pieno diritto» (LU, p. 13). In base a ciò si può strutturare, secondo Habermas, la teoria della deliberazione democratica, che contempla tre norme: «la completa *reversibilità* delle prospettive dalle quali gli interlocutori producono i loro argomenti (ogni decisione è aperta alla revisione); l'*universalità*, intesa come l'inclusione di tutti gli interessi che i cittadini propongono alla discussione (nessun privilegio, nemmeno della maggioranza); e la *reciprocità* o l'eguale riconoscimento o rispetto delle richieste presentate dai cittadini alla pubblica deliberazione» (*ivi*, pp. 157-158). Pur avendo l'azione politica nella democrazia «un inestinguibile carattere volontario che non può essere assorbito da una virtù tramutata in abitudine e routine» (*ivi*, p. 137), dacché deriva il fatto che «non ci può essere una democrazia gregaria come non ci può essere una democrazia autoritaria, ossimori nei quali si confonde l'idea del governo per mezzo della libera espressione delle opinioni con quella del consenso della parte più numerosa o ideologicamente preponderante» (*ivi*, p. 125), allora, come «modo di vivere nel mondo», la democrazia, che non è soltanto un regime politico, una forma di governo ma anche una ricca cultura dell'individualità, contiene comunque la «capacità di consentire l'*evasione dalla politica attiva senza che la politica evada dalla libertà e dal diritto*» (*ivi*, p. 163). Nella democrazia contemporanea non solo il tema dell'individualismo ma anche quello a esso correlato della crisi dell'etica pubblica rimangono problematicamente aperti, il che significa riflettere ulteriormente come nell'epoca della globalizzazione, al centro del rapporto tra etica, diritto e politica, permangano ancora come decisive quelle realtà intermedie capaci non solo di consentire lo svolgimento autenticamente sociale della vita comune, ma anche disponibili a gettare un «ponte» fra le ragioni dell'individuo e le ragioni dell'organizzazione collettiva della società.<sup>86</sup> Ciò detto, resta pur sempre vero che la politica, nel weberiano «mondo governato da demoni»<sup>87</sup>, contiene dentro di sé, come nota Cassano, anche «una dimensione tragica, che è strettamente legata alla volontà di vincere, di affermare le proprie idee» (UM, p. 94): questo è un fatto difficilmente confutabile. Ora, non v'è dubbio che «senza una radicale mobilitazione etica, la politica muore»; tuttavia, per non cadere nelle sabbie mobili del «nichilismo etico», è altrettanto cogente il fatto che per noi «il dover essere e l'essere rimangono regni eterogenei e nessuno di essi può essere ridotto all'altro» (*ibidem*).

---

<sup>86</sup> Cfr. ACOCELLA 2010.

<sup>87</sup> Su Weber rinvio il lettore ai recenti volumi di CACCIARI 2020 e DE SIMONE 2020.

Come ho già osservato in *Destino moderno* (2018), nel suo “fare filosofia”<sup>88</sup>, Habermas inevitabilmente si è esposto coraggiosamente alle critiche e alle repliche della realtà, il che significativamente lo ha posto in una condizione di alto “profilo intellettuale” – internazionalmente riconosciuto e discusso – necessario per comprendere gli enigmi del nostro tempo. Di fatto, e non a caso, è stato proprio Habermas che, di fronte alla complessità sociale, politica e giuridica internazionale del tempo presente ha scritto:

«È vero, oggi la filosofia ha tutt'al più una funzione di retroguardia nel chiarire i concetti di una discussione specialistica tra esperti di diritto internazionale e politologi. Laddove la scienza politica descrive la situazione delle relazioni internazionali e la giurisprudenza si pronuncia sul concetto, la validità e il contenuto del diritto internazionale esistente, la filosofia può tentare di chiarire, alla luce delle costellazioni attuali e delle norme vigenti, alcuni aspetti concettuali di fondo del diritto nel suo complesso. Soltanto in questo modo essa può contribuire alla discussione sulla questione se il progetto kantiano abbia ancora un futuro» (*OD*, p. 110).

Dunque, Habermas dice che «non ci troviamo affatto di fronte a un ruolo di retroguardia umile e modesta della filosofia; o per meglio dire: si tratta di una retroguardia che, nella consapevolezza del proprio fallibilismo, conserva ogni volta il diritto a dire l'ultima parola»<sup>89</sup>. Attraverso Habermas possiamo anche comprendere criticamente che «come apripista, la filosofia anticipa ottimisticamente l'impegno normativo necessario all'azione politica. Come retroguardia, la filosofia raccoglie e valorizza i guadagni conoscitivi delle scienze empiriche, funzionalizzandoli all'universalismo del progetto democratico»<sup>90</sup>.

L'implicita ambizione di queste ultime considerazioni è quella di avviare il lettore contemporaneo in un sentiero che lo possa condurre, nello spirito del tempo, ad avere davanti una traccia che lo “guidi” in una famiglia di pensiero utile “per leggere Habermas”, per stimare la sua estrema ricchezza di sapere e prendere eventualmente anche una posizione critica nei suoi confronti: un passaggio che potrebbe delineare il percorso ulteriore del “dopo” Habermas nella scena filosofica e politica contemporanea in un intreccio dialettico, in una dimensione sempre aperta alla possibilità di pensare e concepire, nel cuore dell'azione storica, la questione di una “altra forma di filosofia” possibile, di

---

<sup>88</sup> Cfr. HABERMAS 2019b.

<sup>89</sup> CEPPA 2004, p. 194.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

un lavoro del pensiero filosofico coinvolto negli enigmi di una realtà sempre più complessa e caotica, colma di *dismisure*: una filosofia che di fronte alle contingenze del mondo fenomenico non pretende comunque di possedere la chiave sicura dell'interpretazione delle stesse. Sappiamo. L'eshaustività non neutralizza il conflitto, tuttavia mantiene aperta la possibilità della filosofia e il suo ruolo inquietante, critico ed emancipatore nello spazio vivo, politico, dell'intersoggettività, uno spazio "complicato" in cui permangono sia la vertigine che l'autonomia dei soggetti comunicanti anche nei confronti del non-filosofico e delle forme contingenti del dominio contemporaneo. Le coppie filosofia/critica, dominio/emancipazione, soggetti/cittadini, democrazia/capitalismo<sup>91</sup> chiamano in causa l'umana coesistenza/divisione di *libertà* e *politica*. Anche su queste complesse questioni si può misurare criticamente il contributo di Habermas a una *teoria del politico* e considerare egli stesso un filosofo che ha cercato di sviluppare, con la fatica e la pazienza del concetto, una *filosofia politica* che sta al passo con la contemporaneità, con la *democrazia*. Habermas è un filosofo del nostro tempo che più e meglio di altri ha saputo diagnosticare criticamente il *destino moderno*, il nostro presente, che nel *teatro del mondo* non può essere semplicisticamente confuso con l'*attualità* che si consuma nell'insolubile coincidenza/opposizione e reciproca prossimità tra stasi e dissidio.

### Riferimenti bibliografici

AA.VV., 2020

*Forme e spazi della Teoria critica*, a cura di L. Corchia, W. Privitera, A. Santabrogio, "Quaderni di Teoria Sociale", n° 1-2.

ABENGAÑA, RANIER CARLO V., 2017

*Adorno's critique of Halbbildung. Mapping an emancipatory educational program for critical consciousness*, in Jānis Tālvāldis Ozoliņš (ed. by), *Civil Society, Education and Human Formation. Philosophy's Role in a Renewed Understanding of Education*, Routledge, New York (cap. 11).

ACOCCELLA, GIUSEPPE, 2010

*Etica, diritto, democrazia. La grande trasformazione*, il Mulino, Bologna.

ADORNO, THEODOR WIESENGRUND, 1954

*Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino (con introduzione di L. Ceppa, Einaudi, Torino 1979).

---

<sup>91</sup> Cfr. HABERMAS 2019a.

## Materialismo Storico, n° 1/2020 (vol. VIII)

ID., 2010a

*La crisi dell'individuo*, a cura di A. Testa, Diabasis, Reggio Emilia.

ID., 2010b

*Teoria della Halbbildung*, a cura di G. Sola, il Melangolo, Genova.

ARESU, ALESSANDRO, 2020

*Le potenze del capitalismo politico. Stati Uniti e Cina*, La Nave di Tesco, Milano.

BENASAYAG, MIGUEL- DEL REY, ANGELIQUE, 2007

*Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano.

BODEI, REMO, 2013

*Immaginare altre vite. Realtà, progetti, desideri*, Feltrinelli, Milano.

ID., 2019

*Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, il Mulino, Bologna.

BRUNKHORST, HAUKE, 2008

*Habermas*, Firenze University Press, Firenze.

CACCIARI, MASSIMO, 2020

*Il lavoro dello spirito. Saggio su Max Weber*, Adelphi, Milano.

CASSANO, FRANCO, 2011

*L'umiltà del male*, Laterza, Roma-Bari.

CEPPA, LEONARDO, 2004

*Occidente diviso e cosmopolitismo*, in "Teoria politica", XX, n° 3, pp. 193-200.

ID., 2007

*Habermas: diritto costituzionale versus diritto egemonico*, in "Teoria politica", n° 2, pp. 11-24.

COLLIER, PAUL, 2020

*Il futuro del capitalismo. Come fronteggiare le ansie*, Laterza, Roma-Bari.

CONIGLIARO, FRANCESCO, 2007

*Proceduralità e trascendentalità in J. Habermas*, Giunti, Firenze.

CORCHIA, LUCA, 2007

*Passato e futuro dell'Unione europea*, in M. AMPOLA, L. CORCHIA, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, ETS, Pisa, pp. 257-274.

CORTELLA, LUCIO, 1995

*Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e Associati, Milano.

DE GIOVANNI, BIAGIO, 2004

*La filosofia e l'Europa moderna*, il Mulino, Bologna.

DE SIMONE, ANTONIO, 2008

*Intersoggettività e norma. La società postdeontica e i suoi critici*, Liguori, Napoli.

ID., 2010

*Passaggio per Francoforte. Attraverso Habermas*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2016

*L'Io reciproco. Lo sguardo di Simmel*, Mimesis, Milano.

ID., 2017a

*Il primo Habermas. Ritratti di pensiero. La teoria critica, i classici e la contemporaneità*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2017b

*La via dell'anima. Simmel e la filosofia della cultura*, Meltemi, Milano.

ID., 2018a

*Destino moderno. Jürgen Habermas. Il pensiero e la critica. Le metamorfosi della filosofia occidentale*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2018b

*Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano. Una storia filosofica da Dilthey a Gadamer*, Mimesis, Milano.

ID., 2019

*Post res perditas. Discorsi su Machiavelli. Lezioni Urbinati. Le diffrazioni del classico nel contemporaneo*, Morlacchi, Perugia.

ID., 2020

*L'ultimo classico. Max Weber. Filosofo, politico, sociologo*, Mimesis, Milano.

DELLAVALLE, SERGIO 2002

*Una costituzione senza popolo? La costituzione europea alla luce delle concezioni del popolo come "potere costituente"*, Giuffrè, Milano.

DI CESARE, DONATELLA, 2007

*Gadamer*, il Mulino, Bologna.

DIONIGI, IVANO, 2016

*Il presente non basta. La lezione del latino*, Mondadori, Milano.

ERACLITO, 2013

*Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano.

ESPOSITO, ROBERTO, 2011

*Dieci pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna.

ID., 2014

*Persone, cose, corpi*, Einaudi, Torino.

ID., 2016

*Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino.

FERRARA, ALESSANDRO, 2008

*La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano.

FISTETTI, FRANCESCO, 2020

*Il capitalismo da incivilire nella società dei rottweiler*, “Quotidiano di Puglia”, sabato, 30 maggio, p. 22.

FRASER, NANCY – JAEGGI, RAHEL, 2019

*Capitalismo. Una conversazione sulla teoria critica*, Meltemi, Milano.

GADAMER, HANS-GEORG, 1969

*Il problema della coscienza storica*, a cura di V. Verra, Guida, Napoli.

ID., 1973

*La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Marietti, Torino (2ª ed. rivista e accresciuta con pref. di R. Dottori, Marietti, Genova 1996 e 2018).

ID., 1983

*Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano.

ID., 1988

*La molteplicità d'Europa. Eredità e futuro*, in AA.VV., *L'identità culturale europea tra germanesimo e latinità*, a cura di A. Krali, Jaca Book, Milano, pp. 15-32.

ID., 1991

*L'eredità dell'Europa*, Einaudi, Torino.

ID., 1999

*L'Europa e l'poikoumene*, in M. HEIDEGGER, H.-G. GADAMER, *L'Europa e la filosofia*, Marsilio, Venezia, pp. 37-66.

ID., 2000

*La filosofia nella crisi del moderno*, a cura di G. Figal e H. Schwilk, Herrenhaus, Milano.

ID., 2001

*Discorso conclusivo*, in AA.VV., «L'essere, che può essere compreso, è linguaggio». *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, a cura di D. Di Cesare, il Melangolo, Genova, pp. 116-119.

ID., 2012

*Bildung e umanesimo*, a cura di G. Sola, il Melangolo, Genova.

HABERMAS, JÜRGEN, 1992a

*Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell'Europa*, in ID., *Morale, diritto e politica*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino, pp. 105-140.

ID., 1992b

*La seconda chance dell'Europa*, in ID., *Dopo l'utopia*, a cura di W. Privitera, Marsilio, Venezia, pp. 75-99.

ID., 1998

*L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano.

ID., 1999

*La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano.

ID., 2000

*Lo spirito liberale. Un ricordo degli spensierati inizi di Heidelberg*, in AA.VV., *Incontri con Hans-Georg Gadamer*, a cura di G. Figal, Bompiani, Milano.

ID., 2004

*Perché l'Europa ha bisogno di una Costituzione?*, in ID., *Tempo di passaggi*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano, pp. 57-80.

ID., 2005

*L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2011

*Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa. Saggi*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2012

*Questa Europa è in crisi*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2019a

*Democrazia o capitalismo? Gli Stati-nazione nel capitalismo globalizzato*, Castelvecchi, Roma.

ID., 2019b

*Il valore della filosofia. Dialogo con Michaël Foessel*, Castelvecchi, Roma.

ID., 2019c

*L'ultima occasione per l'Europa*, Castelvecchi, Roma.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1970

*Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, vol. I.

ID., 1977

*Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, La Nuova Italia, Firenze.

ID., 1985

*La scuola e l'educazione. Discorsi e relazioni (Norimberga 1808-1816)*, a cura di L. Sichirolo e A. Burgo, Guerini e Associati, Milano, pp. 39-51.

HONNETH, AXEL, 2002

*Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano.

ID., 2018

*Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Milano.

JULLIEN, FRANÇOIS, 2010

*Le trasformazioni silenziose*, Raffaello Cortina, Milano.

KHANNA, PARAG, 2011

*Come si governa il mondo*, Fazi Editore, Roma.

LALATTA COSTERBOSA, MARINA, 2007

*Il diritto come ragionamento morale*, Rubettino, Soveria Mannelli.

MARRAMAO, GIACOMO, 2020

*Sulla sindrome populista. La delegittimazione come strategia politica*, Castelvecchi, Roma.

MÜLLER-DOOHM, STEFAN 2014

*Jürgen Habermas. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

NATOLI, SALVATORE, 2016

*Il rischio di fidarsi*, il Mulino, Bologna.

NUSSBAUM, MARTHA C., 2011

*Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, il Mulino, Bologna.

PETRUCCIANI, STEFANO, 2011

*Democrazia deliberativa e conflitti culturali*, in C. Altini (a cura di), *Democrazia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, il Mulino, Bologna, pp. 325-339.

PRETEROSSO, GEMINELLO, 2011

*La politica negata*, Laterza, Roma-Bari.

PULCINI, ELENA 2011

*Ambivalenze postmoderne*, in ID., *Invidia. La passione triste*, il Mulino, Bologna.

REMOTTI, FRANCESCO, 2010

*L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2011

*Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Roma-Bari.

RESTA, ELIGIO, 2009

*Le regole della fiducia*, Laterza, Roma-Bari.

ROSATI, MASSIMO 2006

*Dove poggia la solidarietà tra estranei: lutto e autenticità nell'idea habermasiana d'Europa*, in AA.VV., *Filosofi per l'Europa. Differenze in dialogo*, a cura di L. Alici e F. Totaro, EUM, Macerata, pp. 219-231.

SCHIAVONE, ALDO, 2020

*Progresso*, il Mulino, Bologna.

SOBRERO, ALBERTO M., 1999

*Gadamer. Le radici umanistiche della cultura*, in ID., *L'antropologia dopo l'antropologia*, Meltemi, Roma, pp. 183-228.

SOLA, GIANCARLA, 2010

*La degenerazione della Bildung nella Halbbildung socializzata*, in T.W. ADORNO, *Teoria della Halbbildung*, cit. pp. 59-97.

TOCQUEVILLE, ALEXIS DE, 1968-69

*Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, 2 voll., UTET, Torino.

URBINATI, NADIA, 2011

*Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualistica*, Laterza, Roma-Bari.

VOLPI, FRANCO 1989

*Premessa*, in H.-G. GADAMER, *Elogio della teoria*, Guerini e Associati, Milano, pp. 9-13.

WIGGERSHAUS, ROLF 2004

*Jürgen Habermas*, Rowohlt, Hamburg.

ŽIŽEK, SLAVOJ, 2011

*Vivere alla fine dei tempi*, Ponte alle Grazie, Milano.

