

Leonardo Ceppa

Habermas e Bohrer
sulla guerra nel golfo



Firenze
Casa Editrice Leo S. Olschki
MCMXCII

ESTRATTO DA

Belfagor

rassegna di varia umanità

diretta da CARLO FERDINANDO RUSSO

Sommario del fascicolo I

ANNO XLVII

31 GENNAIO 1992

RITRATTI CRITICI DI CONTEMPORANEI

GABRIELE TURI: *Luigi Russo, la fortuna di Gentile e il fascismo* . Pag. 1

SAGGI E STUDI

LUIGI RUSSO: *La terapeutica dei commenti e le analisi di gabinetto* 31

GIUSEPPE GRILLI: *Miti biografici nel barocco ispanico* 37

VITTORIO LANTERNARI: *La donna liberata nella cristianità* 53

VARIETÀ E DOCUMENTI

MASSIMO ALOISI: *Latitanza della ragione* 69

LEONARDO CEPPEA: *Habermas e Bobrer sulla guerra nel Golfo* 79

LUIGI RUSSO: *«Il Cinque Maggio»: commento terapeutico* 88

NOTERELLE E SCHERMAGLIE

MARIANELLO MARIANELLI: *Le polpette di Marco Aurelio* 103

LUIGI RUSSO: *Il fascismo e le Università* 110

RICCARDO FUBINI: *Sul dissesto accademico. Lettera a «Belfagor»* 115

RECENSIONI

BENEDETTO CROCE - GIUSEPPE PREZZOLINI, *Carteggio 1904-1945*, a cura di Emma Giammattei; GIOVANNI GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce* a cura di Simona Giannantoni (Giovanni Mastroianni) 123

GIOVANNI GENTILE, *Opere filosofiche*, a cura di Eugenio Garin (Franco Martina) 127

LIBRI RICEVUTI postillati 131

Il «Leonardo» strappato Jemolo 30, 52, 122

È solare i~v

Sede: «La Belfagoriana» presso Casa editrice Leo S. Olschki 50100 Firenze
Indirizzare manoscritti corrispondenza libri alla Direzione in Bari: casella postale 291 70100 Bari Tel. (080) 55.41.534

Direzione e redazione: Carlo Ferdinando Russo Michele Giannone
Claudio Pogliano Raffaele Ruggiero Adele Russo Onofrio Vox

Abbonamento annuo Lire 55.000 (est. Lire 85.000) - Sostenitore Lire 275.000
Un fascicolo Lire 20.000 (est. Lire 25.000) - C.c.p. 21920509 - «Belfagor» Firenze

Amministrazione

Casa editrice Leo S. Olschki - Casella postale 66 50100 Firenze Tel. (055) 65.30.684

HABERMAS E BOHRER SULLA GUERRA NEL GOLFO

Nel volumetto *Vergangenheit als Zukunft* - che Walter Privitera sta traducendo per l'editore Marsilio - Habermas affronta la guerra nel Golfo da un punto di vista rigorosamente normativo, cioè sottoponendo la realtà politica al vaglio della ragione morale e giuridica. Così facendo egli si scontra sia con il pacifismo di sinistra sia con l'americanismo di destra. Entrambe le posizioni ostentano, per fini opposti, un forte atteggiamento realistico e pragmatico. Ai pacifisti di sinistra importa soprattutto «smascherare» gli interessi imperialistici che si celano dietro la crociata anti-Saddam; gli interventisti filoamericani invece danno per scontato che la linea Bush incarni le ragioni dell'Occidente, cioè le ragioni del diritto internazionale. Habermas sembra guardare in una direzione diversa. Egli cerca di opporsi alla liquidazione marxista del momento giuridico quale mera espressione ideologica e sovrastrutturale dei rapporti di forza. Nello stesso tempo cerca di resistere alla tentazione di schierarsi a priori con gli interessi dell'Occidente e di far coincidere con questi le ragioni della giustizia e dell'umanità. In entrambi gli atteggiamenti egli deplora una sorta di corto circuito pragmatistico, risalente a due diverse, ma imparentate filosofie della storia. Quella di Marx, che subordinava la morale alla lotta di classe, e quella di Hegel, che la subordinava al trionfo della civiltà borghese europea. La provocazione di Habermas consiste nel far di nuovo valere - illuministicamente, se vogliamo - il momento astratto e trascendente del «dover essere» di fronte ai machiavellici (o gesuitici) imperativi della forza.

L'antiamericanismo di sinistra assume nei licei della Germania opulenta una curiosa connotazione emotiva: nelle settimane tra gennaio e febbraio cortei di attoniti studenti manifestano la loro angoscia all'insegna della parola «*Kein Blut für Öl*» (niente sangue in cambio di petrolio). I loro insegnanti ex-sessantottini, ingrignati di capelli ma inviti nell'animo, fanno pubblicare a proprie spese sulla «Frankfurter Rundschau» inserzioni di questo tenore: «Noi ci schieriamo con le nostre allieve e allievi, che esprimono angoscia, paura e orrore contro la guerra nel Golfo [...]. Non possiamo lasciare soli questi bambini e questi giovani. La loro angoscia è anche la nostra. La guerra minaccia ciò che pretende di salvare: essa non risolve nessun problema, ma ne crea di nuovi; essa distrugge e uccide il fondamento vitale degli uomini» (15 febbraio 1991). Più che comprensibile la reazione di chi (come Enzensberger, Biermann,

Bohrer), vedendo in Saddam Hussein un piccolo Hitler minacciante la sicurezza di Israele, giudica indecenti questi piagnistei e indecoroso il rifiuto di Bonn di mandare navi nel golfo. Noi vogliamo qui brevemente ricostruire la polemica di Habermas contro uno dei piú agguerriti tra questi autori realisti, disincantati, dichiaratamente filo-occidentali: Karl Heinz Bohrer, direttore della prestigiosa rivista culturale «Merkur». Metteremo cosí a fuoco un frammento importante del dibattito tedesco sulla guerra nel Golfo, metodologica cartina di tornasole per altri problemi politici e sociali anche di casa nostra.

Cominciamo col riassumere le posizioni di Bohrer, il quale critica sulla sua rivista il disimpegno tedesco e poi allarga subito il discorso all'ignavia della cultura consumistica contemporanea. L'interventismo filoamericano diventa cosí lo spunto per riproporre una visione del mondo fondata sul realismo della forza, una soluzione, per cosí dire eroica e combattente, al nichilismo dei valori. Il tutto, naturalmente, sotto l'ombrello americano e nel nome dell'Occidente. Egli si mostra, prima di tutto, irritato dal pacifismo degli intellettuali tedeschi: la stessa mentalità che già l'aveva sorpreso nel 1982 durante la guerra delle Falkland. Gli intellettuali di allora vedevano nelle Falkland una pretestuosa invenzione della Thatcher, proprio come i pacifisti di oggi assumono il Kuwait come uno specioso pretesto di Bush. Strana sindrome, questo pacifismo. Le bombe alleate su Bagdad scatenano in Germania l'angoscia dei vecchi, che ancora ricordano i bombardamenti di Berlino (mentre un'analoga reazione emotiva si può osservare nell'altra grande potenza sconfitta: il Giappone). Ma a ciò va poi aggiunto l'antiamericanismo dei sessantottini, condizionati dal Vietnam, e il sentimentalismo dei ginnasiali, allevati in un consumismo permissivo che tiene loro accuratamente nascosto ogni senso tragico del quotidiano.

Bohrer polemizza contro gli aspetti fondamentalistici e religiosi di un moralismo antimondano (*weltlose Moralismus*) che, impregnato di legittimismo universalistico, si rivela impermeabile alle concrete motivazioni politiche che guidano l'offensiva militare alleata. Quel moralismo, secondo lui, è l'opposto di una vera morale politica. Dietro l'utopia astratta di un'etica universale delle intenzioni si cela un vuoto di etica pratica, l'assenza di una coraggiosa etica della responsabilità. Disastrosi gli effetti sul piano politico. Nel pieno dell'offensiva aerea alleata, Kohl e Genscher continuano come degli automi ad assicurare in parlamento che la Germania sta impegnandosi a una soluzione diplomatica del conflitto, mentre il ministro della difesa Stoltenberg si appiglia alla lettera della costituzione per ritardare il soccorso aereo alla Turchia. Anche il precipitoso appoggio alla mediazione sovietica del 20 febbraio isola Bonn dalle altre potenze occidentali (a parte l'Italia) e viene denunciato da Bohrer come una sorta di tradimento. Se la politica alto-borghese di Adenauer e De Gaulle si fondava ancora su una solida identificazione con l'Occidente, la politica piccolo-borghese di Kohl — e, dovremmo noi qui aggiungere, di Andreotti — si fonda sull'ideologia della conciliazione universale, sulla psicologia di una «assicu-

razione preventiva» sulla vita, sulla sindrome di Cernobil come «isterica incapacità di accettare la semplice esistenza del pericolo».

Bohrer riassume il senso della sua polemica in una parola: provincialismo. Dissimulato abbandono dell'Occidente (leggi: degli Stati Uniti) come conseguenza di una mentalità di provincia. Il provincialismo è secondo Bohrer il filo rosso che ricollega la Germania di oggi al retaggio nazista. Sul piano sociologico e psicologico (non sul piano scientifico e tecnologico) il nazismo isolò infatti la Germania dal processo della civilizzazione moderna, sopprimendo o espellendo fisicamente i ceti medio-alti della borghesia ebraica, la nobiltà prussiana e parte della élite universitaria. Erano i ceti caratterizzanti la fisionomia culturale di Weimar: dopo la loro scomparsa, nel 1945, la parola passa a un altro tipo antropologico: il piccolo borghese di origine provinciale. Per più di un decennio i nazisti avevano esaltato i valori idillici e campestri della famiglia tradizionale, contrapponendoli alla corrotta emancipazione della metropoli, dominata dalla plutocrazia ebraica e dallo sradicato individualismo della cultura d'avanguardia. Ora questo idillio provinciale – con i suoi riflessi d'irenismo sentimentale, elusione di responsabilità, angoscia di fronte alle dimensioni tragiche dell'esistenza – continua a funzionare nella Germania di Bonn come una sorta di legittima eredità del nazismo.

Così si spiegano, secondo Bohrer, per un verso l'incapacità dei tedeschi di ricollegarsi positivamente al 20 luglio 1944 – unica data storica della loro resistenza –, per l'altro la loro incapacità (denunciata dallo psicoanalista Mitscherlich in un libro famoso) di elaborare il lutto conseguente alla catastrofe del Reich. Il piccolo borghese di provincia non è in grado né di capire la mentalità eroica, anche se politicamente conservatrice, dei vari Helmuth James Moltke, Adam von Trott zu Solz, Fritz-Dietlov von der Schulenburg, né tantomeno di accedere a una prestazione psichica sublime com'è il lutto. Così, conclude ironicamente Bohrer, al tipo antropologico *à la* von der Schulenburg, nobile e coraggioso, fa storicamente seguito il tipo *à la* Hans-Dietrich Genscher, pauroso e furbo. Sancho Panza ha definitivamente congedato don Chisciotte.

Al provincialismo e all'utopia dei tedeschi Bohrer contrappone il concreto senso di appartenenza storica che caratterizza l'atteggiamento politico degli anglosassoni. Solo essi hanno saputo mantenere «un rapporto naturale con gli scenari dell'orrore» – fino al punto di non batter ciglio nel cancellare dalla carta geografica città come Dresda o Hiroshima. «Quali veri signori della storia nel secolo ventesimo, essi non hanno sviluppato nessun senso di colpa [...] sono sicuri di sé perché la loro morale è pratica, fa parte della loro prassi, e la loro semantica continua ad essere santificata dallo scopo». Perciò la generosa volgarità del generale Schwarzkopf o la pastorale compostezza di Bush – che si rivolge al cielo come Enrico V prima della battaglia di Azincourt – risultano fenomeni del tutto incomprensibili al *kulturkritische Nihilismus* degli intellettuali tedeschi. Questi non si sono neppure accorti di aver ormai smarrito quel senso di sicurezza che gli anglosassoni traggono «dalla continuità di una politica ancorata alla pura immanenza».

Mentre i diplomatici di Bonn, baloccandosi con la terminologia dell'ONU, definiscono «truppe di pace» le armate spedite nel Golfo — laddove, secondo Bohrer, quegli eserciti non servono tanto ad assicurare la pace, quanto a condurre una guerra in difesa degli interessi occidentali —, gli angloamericani e i francesi legittimano la loro politica di potenza incarnando i principi universali del diritto all'interno dei loro obiettivi concreti. A differenza dei tedeschi, essi non hanno mai smesso di far coincidere gli ideali del progresso universale con le loro specifiche norme culturali e coi loro specifici interessi geopolitici. Per questo, conclude Bohrer, l'ideologia imperiale della *Pax britannica* rappresentò uno strumento di civilizzazione più fecondo dell'intera tradizione filosofica tedesca.

A questo punto possiamo chiederci che cosa contrapponga la *Realpolitik* di Bohrer al normativismo giuridico di Habermas. La risposta è facile: il primo si rifiuta di scollegare i principi universali della giustizia dagli interessi concreti della *Machtpolitik*. Diritto universale, ragioni dell'Occidente e politica estera americana fanno per Bohrer tutt'uno. Al contrario Habermas affronta la guerra nel Golfo da un punto di vista normativo o di legittimità. Egli pretende, in altri termini, che il discorso morale, legittimante quello politico, trovi in sé la forza di sottrarsi al condizionamento immanente degli interessi, sollevandosi all'astratta prospettiva di un reciproco, ideale «scambio di ruoli». Si tratta di quel *moral point of view* con cui i filosofi analitici formalizzano oggi il precetto evangelico del «non fare ad altri ciò che non vorresti fosse fatto a te». Da questo punto di vista, la valutazione habermasiana dell'intervento armato contro l'Iraq prende le mosse da una considerazione addirittura opposta a quella di Bohrer. «Le potenze legittimate dall'ONU avrebbero dovuto soprattutto fare attenzione a non mescolare il loro ruolo di agenti soprannazionali con i loro propri interessi particolari — interessi che esse, in quanto nazioni industriali dell'Occidente, non potevano per altro non avere» (p. 20).

Tre erano soprattutto le confusioni che secondo Habermas andavano evitate. L'intervento armato doveva chiaramente presentarsi come un'azione di polizia internazionale e non essere condotto dai belligeranti a titolo personale come una guerra qualunque. Inoltre non bisognava lasciar adito al sospetto che l'Occidente fosse in prima linea interessato alla semplice conquista delle sue basi di rifornimento petrolifero. Infine bisognava accuratamente evitare che il conflitto nella regione assumesse l'aspetto di uno scontro culturale tra l'Occidente e il mondo arabo. Ma non basta ancora. Per legittimare il loro intervento, le forze alleate avrebbero dovuto anche affrontare una serie ulteriore di obbligazioni: dal controllo delle esportazioni di materiale bellico al rafforzamento dell'esecutivo ONU, dalla promozione di una più equilibrata economia nella regione ad una approfondita autocritica della coscienza imperialistica dell'Occidente.

Se Bohrer, esaltando pragmatisticamente l'Occidente come potenza storica, spinge il realismo di Hegel verso l'estetizzazione nietzschiana della guerra che

fu tipica di Carl Schmitt, Heidegger o Jünger, Habermas al contrario, esaltando normativamente il principio 'occidentale' dell'universalizzazione come fattore di autotrasformazione morale, affianca all'idea kantiana del federalismo universale il tema lessinghiano della conciliazione tra le religioni mondiali.

L'importante per Habermas è non rimuovere le implicazioni normative che, accanto agli aspetti geopolitici e strategici, restano una dimensione autonoma e fondamentale di questo conflitto. «Proprio a ciò, invece, tendono i seguaci della *Realpolitik* i quali, a seconda delle rispettive etichette politiche, si portano nello zainetto il loro Marx o il loro Carl Schmitt, certi come sono che le idee si lasciano sempre smascherare dagli interessi» (p. 16). Questa ottusa cecità normativa – poco realistica in una società mondiale caratterizzata da ingiustizie invereconde – colpisce nella prospettiva di Habermas sia lo spontaneismo sociologico della sinistra sessantottina (come non pensare qui all'operaiamo italiano?) sia le tradizionali correnti reazionarie di derivazione nietzschiana. Tale scetticismo autodistruttivo della ragione, nelle sue varianti di destra e sinistra, è per Habermas non meno pernicioso, sul piano politico, delle correnti dogmatiche e fondamentalistiche che intorbidano lo spirito universalistico delle regioni mondiali.

Soltanto là dove tali religioni hanno appreso a storicizzare la propria ingenua pretesa originaria di esclusività, aprendosi al dialogo delle culture, esse mostrano di convergere in un nucleo di intuizioni morali assolutamente compatibili al progetto della modernità. Si tratta dell'idea di istituzionalizzare la ragione, organizzando politicamente le condizioni comunicative di una intersoggettività vulnerabile e dando corpo ai principi universalistici della giustizia, della solidarietà, dell'eguaglianza. «Penso che John Rawls abbia ragione e che il fondamentale contenuto dei principi morali incarnati nel diritto delle genti sia in armonia con la sostanza normativa delle grandi dottrine profetiche apparse nella storia e con le interpretazioni metafisiche del mondo» (p. 30).

Nell'ambito di questa impostazione normativa, i sintomi culturali denunciati da Bohrer vengono puntualmente rovesciati di significato e inquadrati in una diagnosi di segno opposto. Il non aver inviato bombardieri su Bagdad non fu ignavia, ma segno di saggezza – «una remora fin troppo comprensibile sul piano storico» – da parte di una nazione già responsabile di due guerre mondiali. Le cautele politiche del «genscherismo», criticate dall'«Economist» del 2 febbraio, vanno lette secondo Habermas come la lodevole intenzione di «non prendere troppo presto congedo dalle ipoteche morali» gettate sul dopoguerra tedesco dalla catastrofe nazista. Ritorna qui, tra Bohrer e Habermas, il grande dissenso che aveva animato nel 1986 il cosiddetto «dibattito degli storici». A chi oggi chiede in Germania a gran voce il «ritorno alla normalità», cioè il rientro a pieno titolo della nazione unificata sullo scacchiere internazionale, Habermas risponde sottolineando la necessità di perseguire una cauta «dialettica di normalizzazione», saldamente ancorata al quadro europeo. Normalizzazione non deve in nessun caso significare rimozione della cesura storica, del trauma culturale, del *Zivilisationsbruch* rappresentato dal nazismo e dai suoi crimini di massa.

A questo punto diventa possibile capire come mai termini identici acquistino in Bohrer e in Habermas un significato contrario. Fondamentalismo, ad esempio, significa per Bohrer il *weltlose Moralismus* dei pacifisti, la condanna pregiudiziale della politica e del mondo in nome di un astratto e pseudo-religioso universalismo. Per Habermas, al contrario, fondamentalismo significa quella pura immanenza del concretismo politico che impedisce al soggetto di mettersi in questione (l'autosicurezza degli anglosassoni, nella versione datane da Bohrer). Un altro esempio è il concetto di nichilismo. Per Bohrer nichilismo è la *Kulturkritik* di sinistra oppure lo stesso moralismo universalistico habermasiano, nella misura in cui procede a una sofisticata relativizzazione del contesto storico e degli interessi particolari. Per Habermas, invece, nichilista è chi nega l'autonomia della ragione, sottoponendola al corto circuito nietzschiano, cioè all'auto-riferimento distruttivo della scepsti radicale.

Anche la sensibilità romantica degli studenti, che hanno espresso angoscia di fronte al radicalizzarsi del conflitto, viene vista diversamente. Scavalcando le loro organizzazioni politiche, gli adolescenti pacifisti passano gelide notti di veglia accendendo ceri sul sagrato delle chiese evangeliche e cattoliche. Per Bohrer si tratta della sindrome Cernobil, cioè della mancata capacità di padroneggiare gli aspetti tragici e inconciliabili dell'esistenza. Per Habermas invece questi comportamenti segnalano una più elevata capacità di giudizio morale. Con intento provocatorio verso chi giudica «smidollati» questi ragazzi, Habermas afferma di aver visto con piacere alla televisione una intervista del cappellano al seguito degli aviatori tedeschi acquartierati in Turchia. «Il capitano aveva vietato all'equipe televisiva di girare durante il servizio religioso, perché le reclute, in quella circostanza, non avevano saputo trattenere le lacrime. Sensibilità non è tra le peggiori eredità del romanticismo» (p. 27).

L'ultimo punto dove il contrasto delle premesse conduce a un curioso capovolgimento di giudizio riguarda il concetto stesso di provincialismo. Irridendo alla «Germania Sancho Panza», Bohrer vorrebbe criticare — sullo sfondo dell'imperiale autosicurezza angloamericana e francese — l'inadeguatezza psichica e l'irresponsabilità esistenziale del piccolo borghese provinciale. Al contrario Habermas vede nel regionalismo e nell'autonomia culturale dei *Laender* — quasi sulla scia di Goethe e di Justus Moeser — un momento sovranazionale di cosmopolitismo illuministico. «Noi siamo un paese universal-provinciale» (p. 96). Tra il marzo e giugno 1991, com'è noto, la questione trovò immediata risonanza politica nella contrapposta candidatura di Berlino e di Bonn a capitale della Germania unificata. In quella occasione Habermas parteggiò per Bonn. «Ci possono essere mille buone ragioni per scegliere Berlino quale sede del governo. Ma la peggiore è certo quella d'invocare una concentrazione nello spazio del *Geist* tedesco» (p. 96).

Sarebbe tuttavia errato considerare «idealistica» la concezione habermasiana della politica, riducendola a una sorta di astratto appello morale contro le pretese concrete della forza. Piuttosto occorre inserirla nell'attuale congiuntura

teorica americana, cioè in quel boom di dottrine politiche normative che si rifanno ai nomi di Rawls e Dworkin, Charles Taylor e Michael Walzer, Bruce Ackerman e Alasdair MacIntyre. La polemica di Habermas contro la *Machtpolitik* intende solo evitare ogni machiavellica rimozione del momento normativo. Egli ci ricorda che la formazione politica della volontà in nessun caso si esaurisce nello scontro degli egoismi, nel gioco delle forze, nella formazione dei compromessi. La variegata costellazione del politico include sempre, oltre alla dimensione strategica, la reciproca autonomia di logiche diverse e di ambiti problematici non assimilabili. Si pensi, per esempio, al momento tecnico e scientifico della valutazione *cognitiva* di un problema (dati di fatto, statistiche, ipotesi prognostiche), alle questioni di *giustizia* che si presentano ora in veste giuridica ora in veste pratico-morale, infine ai problemi *etico-valutativi* riguardanti le opzioni (personali e collettive) dell'autorealizzazione esistenziale, cioè la scelta tra valori e modelli di vita parimente legittimi.

Ogni problema – ogni faccia del problema – va così inserito nel suo ordine di discorso scientifico e affrontato a partire dalla specificità del contesto categoriale. «Io non rispecchio per nulla l'immagine tradizionale del filosofo che spiega tutto il mondo a partire da un certo punto [...]. Io non comprimo tutto nello stesso quadro teorico, né assimilo tutto alle medesime categorie di una grande teoria olistica» (p. 150). Solo in un secondo tempo i diversi sistemi funzionali, studiati ai loro diversi livelli teorici, si schiudono a possibilità divergenti di elaborazione e modificazione pratica. Solo in un secondo tempo essi passano dalla prospettiva oggettivistica della terza persona – considerazione scientifica di un problema – all'assunzione personale di responsabilità che caratterizza il rapporto comunicativo della prima persona con le altre. E soltanto allora si porrà il problema di rendere tra loro compatibili progetti di trasformazione politica fondati su opzioni alternative.

La teoria habermasiana dell'agire comunicativo, com'è noto, si basa sull'individuazione di sorprendenti indicatori normativi all'interno della stessa realtà empirica. L'intesa comunicativa non è per Habermas un appello trascendentale alla Kant, ma piuttosto una condizione necessaria alla riproduzione del mondo della vita. Non è che gli uomini debbano moralmente sforzarsi di agire in modo comunicativo: essi sono piuttosto costretti a farlo, se vogliono allevare bambini non nevrotici, appropriarsi della tradizione culturale, promuovere una integrazione sociale fondata sul consenso e non sulla violenza. Le universali strutture normative individuate da Habermas sul piano empirico costituiscono una logica evolutiva che collega antropologia e storia, ontogenesi e filogenesi. Esse vanno dalla struttura grammaticale del linguaggio proposizionale e dagli stadi della psicologia cognitiva a incoercibili bisogni di autenticità espressiva (la natura che si fa sentire anche «dentro di noi», p. 124), dalla differenziazione tipicamente moderna della ragione scientifica, morale ed estetica fino allo sviluppo di una «società civile», contrappoentesi agli apparati burocratici ed economici in nome di solidaristiche richieste di benessere e di giustizia.

Insomma – per tornare alla guerra nel Golfo da cui eravamo partiti –

l'idea illuministica di una *Weltinnenpolitik* (in italiano: politica interna di una società planetaria) va intesa per Habermas non nel senso di un sofisticato appello morale, come crede Bohrer, ma piuttosto come sviluppo del diritto internazionale, di conferenze per la sicurezza, di politiche di cooperazione. Si tratta di promuovere un processo organizzativo di cui — dopo la fine del bipolarismo Est-Ovest — sembrano già esistere premesse ampie, seppure ancora oggettivamente insufficienti. La sfida che secondo Habermas si pone oggi per i paesi della NATO — cioè per quella cintura nord-atlantica di fragile benessere che sembra in procinto di sprofondare nell'ingovernabilità dei problemi sociali, economici ed ecologici del pianeta — è quella di realizzare la «seconda opportunità storica» dell'Europa (p. 100). Occorre trasformare l'eurocentrismo a partire dai suoi propri (esigenti) principi universalistici. Occorre rovesciare quella mondiale cultura materiale che oggi assimila città come San Paolo, il Cairo o Tokio, rendendole invivibili, in forme cooperative di democrazia e di confronto politico che siano all'altezza dei problemi.

A questo punto il filosofo, l'economista, il giurista, lo studioso di ecologia e sociologia, devono cedere la parola al semplice cittadino. Quando, spinti dall'urgenza del tempo a prendere una decisione, passiamo dalla elaborazione cognitiva dei problemi (prospettiva oggettivistica della terza persona) alle proposte politiche d'intervento sulla realtà (prospettiva della prima persona singolare e plurale), la figura dell'esperto perde ogni privilegio e si fa eguale a quella di tutti gli altri consociati alla comunità della comunicazione. Di fronte, per esempio, ai problemi dell'emigrazione, al crollo del Secondo mondo e al disanguamento del Terzo, al riemergere del fondamentalismo religioso, ognuno di noi è individualmente chiamato alla decisione responsabile. Il filosofo si limita ad elaborare principi: nella valutazione delle norme e nella loro applicazione siamo lasciati soli. «Noi dobbiamo sapere per che cosa ci vogliamo battere: se per un rude sciovinismo del benessere, dentro una società che si segmenta al suo interno e si trincerava verso l'esterno come una fortezza — oppure per l'integrità di una società altamente individualizzata che deve certo salvaguardare i suoi vulnerabili sistemi di funzionamento, ma solo al fine di tradurre in pratica i suoi esigenti principi di universalismo costituzionale» (p. 95).

LEONARDO CEPPEA

NOTA BIBLIOGRAFICA

KARL HEINZ BOHRER, docente di germanistica all'università di Bielefeld e redattore capo di «Merkur», è autore di notevoli lavori sul romanticismo tedesco. Una panoramica sulla sua produzione in CHARLES LARMORE, *Romanticism and Modernity*, «Inquiry», vol 34, 1, marzo 1991. Gli interventi sulla guerra nel Golfo apparvero nei fascicoli 504 e 505 di «Merkur», marzo e aprile 1991, con i titoli *Provinzialismus II. Ein Psychogramm* e *Provinzialismus III. Das Vakuum*, suscitando un certo clamore nella stampa tedesca. Cfr. HENNING RITTER, *Am Jägerzaun*, «Frank-

furter Allgemeine Zeitung» del 19 giugno 1991, nonché GUNTER HOFMANN, *Eine Republik der Mainzelmännchen?*, «Die Zeit» del 21 giugno. Ancora dedicati alla sindrome del provincialismo tedesco sono gli interventi di Bohrer sui fascicoli 507 (giugno) e 509 (agosto) di «Merkur». L'intervento di aprile («Merkur» 505) è apparso tradotto in Italia da Serena Piersanti sul fasc. 3/91 di «Micromega», che contiene anche la traduzione di un intervento di PETER SCHNEIDER contro i pacifisti tedeschi.

JÜRGEN HABERMAS, docente di filosofia all'Università di Francoforte sul Meno, affianca alla produzione teorica una costante attività di commentatore politico: *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt-M., Suhrkamp, 1981; *Die neue Unübersichtlichkeit*, *ibid.*, 1985; *Eine Art Schadensabwicklung*, *ibid.*, 1987, che raccoglie anche i suoi interventi nel cosiddetto dibattito degli storici, tradotti nel volume miscelaneo *Germania. Un passato che non passa*, Torino, Einaudi, 1987 e sui quali si veda il lavoro di RICHARD G. EVANS, *In Hitlers Shadow*, New York City, Pantheon, 1989; *Die nachholende Revolution*, Frankfurt-M., Suhrkamp, 1990, su cui si veda l'intervento di RÜDIGER BUBNER nella «Philosophische Rundschau» XXXVIII, 1991, fasc. 1 e 2. *Vergangenheit als Zukunft*, il volumetto di 160 pagine che contiene la polemica di Habermas contro Bohrer, è uscito presso Pendo Verlag, Zürich, 1990 (in realtà: aprile 1991, cioè a guerra del Golfo terminata, L.C.). Si tratta della più ampia intervista politica concessa finora da Habermas: oltre alla guerra del Golfo (pp. 9-44) vengono in essa trattati temi come la riunificazione tedesca, la politica mondiale e il ruolo europeo, il significato dell'eurocentrismo e della modernità, il valore politico delle teorie filosofiche. La polemica con Bohrer è alle pp. 42-44 e *passim*. La parte dedicata alla riunificazione tedesca ha suscitato una replica di RICHARD SCHRÖDER, teologo protestante e capofazione della SPD nel primo libero parlamento della DDR, sulla «Zeit» del 31 maggio 1991. Più in generale, sul pensiero dell'ultimo Habermas e sulla sua influenza nel dibattito americano, cfr. AXEL HONNETH e altri, *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt-M., Suhrkamp, 1989; DAVID M. RASMUSSEN, *Reading Habermas*, Cambridge Mass./Oxford, Basil Blackwell, 1990; WALTER REESE-SCHÄFER, *Jürgen Habermas*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 1991; MICHAEL KELLY (edited by), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge Mass./London, The MIT Press, 1990; DAVID RASMUSSEN (edited by), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, *ibid.* 1990.

Sulla guerra nel Golfo vogliamo ancora ricordare che gli interventi di WOLF BIERMANN e HANS MAGNUS ENZENSBERGER erano apparsi rispettivamente sulla «Zeit» del 1 febr. e sullo «Spiegel» del 4 febr. Quello di Biermann aveva per titolo: *Tanto per fraintenderci fino in fondo: io sono a favore di questa guerra nel Golfo*. Habermas interviene una prima volta sulla «Zeit» del 15 febr. con un articolo intitolato: *Contro la logica di guerra. A favore di un comportamento prudente, ma di pieno appoggio verso Israele*. Sul delicato rapporto Germania-Israele si vedano, su versanti opposti, gli interventi di ERNST TUGENDHAT, «Zeit» del 22 febr. e di YORAM KANIUK, «Zeit» del 21 giugno. I filosofi KARL-OTTO APEL e AXEL HONNETH prendono posizione sulla «Tageszeitung» del 19 e del 23 febr. Per una panoramica impietosa del movimento pacifista tedesco cfr. HENRIK M. BRODER, *Unser Kampf*, «Spiegel» del 29 aprile. Un giudizio più equilibrato in LOTHAR BAIER, *Kostümprobe*, «Zeit» del 19 luglio. Infine, tra gli «instant books» che raccolgono il dibattito tedesco sulla guerra nel Golfo, segnaliamo: AA.VV., *Ich will reden von der Angst meines Herzens*, Frankfurt-M., Luchterhand, 1991; H.M. BRODER-H.M. ENZENSBERGER, *Liebesgrüsse aus Bagdad*, Berlin, Edition Tiamat, 1991; G. KRELL-B.W. KUBBIG, *Krieg und Frieden am Golf*, Frankfurt-M., Fischer Verlag, 1991; H. FÜRTIG, *Saddam Hussein - der neue Saladin?*, Berlin, Union Verlag Anstalt, 1991.