

L'intervista

Filosofia, pensiero post-metafisico e sfera pubblica in cambiamento. Intervista a Jürgen Habermas

Philosophy, Postmetaphysical Thinking, and a Changing Public Sphere. An Interview with Jürgen Habermas

MARINA CALLONI¹, MICHELE NICOLETTI², STEFANO PETRUCCIANI³

¹ *Università degli Studi di Milano-Bicocca*, marina.calloni@unimib.it

² *Università degli Studi di Trento*, michele.nicoletti@unitn.it

³ *Università di Roma "La Sapienza"*, petrucciani@tin.it

Abstract. Habermas is one of the most eminent contemporary systematic thinkers and the author of the theory of communicative action. From the 1960s to the present, Habermas has published on philosophy and social theory, reflected upon law and democracy, and participated in public debates on current issues. The interview aims at retracing the main themes of his thought, underlining the indissoluble and persisting link which joins philosophy with politics and public engagement. The interview also emphasizes the main developments of his thought, including about the role of religion in contemporary societies, mentioned in his recent work on "A History of Philosophy". Another crucial topic is the idea of the public sphere as developed by Habermas from his early studies up to the analysis on the ongoing structural change of public opinion due to the instrumental use of social media in the digital age. Habermas advocates an idea of philosophy as post-metaphysical and specialistic – fallibilistic and at the same time interdisciplinary – knowledge, which contributes clarifying arguments to current discussions. The recent debate on the Covid 19 pandemic, as well as on the urgent environmental challenges, becomes an opportunity to understand how philosophy – as critical and self-reflective knowledge – can defend the discursive and normative principles, which are constitutive of the democratic State and the rule of law. Philosophy even has a role to play in addressing the crisis of institutional politics and the emergence of conspiracy populisms, but also in the exponential increase of social inequalities. Finally, Habermas recalls his consistent link since the 1960s with the Italian philosophical and political debate and scholars.

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 1 (2021): 137-154

ISSN 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-1441

Copyright: © 2021 Marina Calloni, Michele Nicoletti, Stefano Petrucciani. This is an open access, peer-reviewed article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY-4.0).

Keywords: Habermas, democracy, postmetaphysical thinking, politics, public sphere, religion, history of philosophy, critical theory, theory of communicative action.

Riassunto. Habermas è considerato uno dei più eminenti pensatori sistematici contemporanei e l'autore della teoria dell'agire comunicativo. A partire dagli anni Sessanta del Novecento fino ai giorni nostri, Habermas ha incessantemente pubblicato libri di filosofia e teoria sociale, riflettuto su diritto e democrazia, partecipato a dibattiti pubblici su questioni di attualità. L'intervista mira dunque a ripercorrere i principali temi del suo pensiero, sottolineando il nesso inscindibile e perdurante che lega la riflessione filosofica alla politica e all'impegno pubblico. Nel corso dell'intervista emergono i principali sviluppi – assieme a cambiamenti e revisioni – del suo pensiero, come nel caso del ruolo della religione nelle società contemporanee, come indicato nella recente voluminosa opera “Anche una storia della filosofia”. Un altro tema fondamentale trattato nell'intervista è l'idea di sfera pubblica a partire dai suoi primi studi fino all'analisi dell'attuale mutamento di struttura dell'opinione pubblica, a causa dell'utilizzo strumentale dei nuovi social media nell'età digitale. Habermas sostiene dunque un'idea di filosofia come sapere post-metafisico e specialistico, fallibilistico e insieme interdisciplinare, che contribuisce alla discussione corrente con argomenti chiarificatori. L'attuale dibattito sulla pandemia da Covid 19, così come sulle urgenti sfide ambientali, diventa l'occasione per comprendere come la filosofia – quale sapere critico e autoriflessivo – possa difendere i principi discorsivi e normativi, costitutivi dello Stato democratico di diritto, seppur nella crisi della politica istituzionale e della formazione della volontà dei cittadini, con la nascita di populismi complottisti, ma anche con l'aumento esponenziale delle disuguaglianze sociali. Habermas ricorda infine il suo costante legame, fin dagli anni Sessanta, con il dibattito filosofico e politico italiano, oltre che con gli accademici.

Parole chiave: Habermas; democrazia, pensiero post-metafisico, politica, sfera pubblica, religione, storia della filosofia, teoria critica, teoria dell'agire comunicativo.

1. *In alcune Sue interviste, Lei aveva ricordato come all'inizio della Sua carriera avesse pensato di diventare giornalista. Nel 1953, quando era ancora dottorando, Lei aveva scritto per la Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)¹ un articolo polemico che si scagliava contro la decisione di Heidegger di ripubblicare senza alcuna modifica il suo libro sull'Introduzione alla Metafisica,² risalente al 1935. In seguito, nel 1956, Lei era stato invece assunto da Adorno come ricercatore presso l'Institut für Sozialforschung della Johann-Wolfgang Goethe Universität di Francoforte per un progetto su “Studenti e politica”.³ In realtà, se ben guardiamo ai Suoi ponderosi studi e*

¹ Habermas, “Martin Heidegger”. La biografia intellettuale di Habermas è stata ricostruita da Müller-Doohm, *Jürgen Habermas*.

² Heidegger, *Introduzione alla Metafisica*.

³ Habermas, von Friedeburg, Oehler, Weltz, *Student und Politik*.

interventi nel corso dei decenni, possiamo notare come il Suo lavoro si sia in effetti sviluppato quale tentativo di far interagire la filosofia con la teoria sociale e il dibattito pubblico. Come Lei pensa che ancor oggi una conoscenza critica possa essere esercitata nell'interconnessione tra filosofia politica e dibattito comune nell'arena pubblica?

Non so se le teorie filosofiche – come è accaduto fino a Hegel, Marx o Nietzsche – possano ancora oggi contribuire a formare un poco l'auto-comprensione di una nazione e della sua cultura pubblica, in modo analogo a quanto accade per l'arte e la letteratura; tendo però a pensare che non sia così. E anche se tali teorie dovessero continuare a esistere seppur in piccole dosi, tuttavia esse non potrebbero essere sostenute dai loro autori secondo una forma di coscienza ibrida, così come noi la conosciamo in Heidegger, senza scivolare nell'ideologia. La filosofia è una modalità scientifica di pensiero che, se vuole esser presa sul serio, richiede una coscienza falsificazionista. I pensieri filosofici non hanno alcunché di esoterico; devono passare attraverso il filtro di una discussione specialistica. Ma questi possono, naturalmente, assumere un intento critico per la formazione dell'opinione pubblica, così come accade per gli argomenti scientifici discussi in altre discipline. Con ciò, essi godono del vantaggio di una maggiore affinità che la filosofia e la teoria sociale – così come anche la teoria politica – hanno nei confronti di temi rilevanti per la formazione della coscienza politica dei cittadini nella sfera pubblica politica.

2. In molte delle Sue opere, Lei rimanda al mutato ruolo della filosofia, non più concepibile come “regina delle scienze”. Ad esempio, nella prima raccolta sul pensiero post-metafisico,⁴ Lei ha sostenuto un'idea di filosofia come “presenza vicaria”, come un “sapere autoriflessivo e fallibilistico”, “interprete di diverse forme di razionalità” e capace di auto-trasformazione fallibilistica in quanto sapere specializzato. Nella seconda raccolta sul pensiero post-metafisico,⁵ Lei parla di una “filosofia della comunicazione discorsiva”, che deve assumere un nuovo atteggiamento “di disponibilità e dialogo”. Cosa può significare questo per la politica, il discorso pubblico e la scienza, specialmente in una fase (post)pandemica?

Sì, l'atteggiamento che il filosofo deve assumere nei confronti della discussione pubblica non può più essere quello di una coscienza superiore come accade in Platone. Il filosofo deve bensì porsi – come Socrate – quale

⁴ Habermas, “Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti”; “L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci”.

⁵ Habermas, *Verbalizzare il sacro*.

cittadino tra i cittadini, desideroso di contribuire alla discussione corrente con un argomento chiarificatore. Nella migliore delle ipotesi, il filosofo può introdurre una nuova prospettiva per affrontare un problema pressante, o richiamare l'attenzione su una questione rilevante, ma rimossa. La filosofia dovrebbe contribuire alla discussione di temi politicamente *dovuti*.

Un simile tema concerneva, nei primi quaranta o cinquanta anni della Repubblica Federale Tedesca, l'elaborazione del nostro passato nazista; ora si tratta invece, ad esempio, della riscoperta del nostro passato coloniale; oppure, se ci riferiamo all'attuale dibattito sul coronavirus, la questione – tenuta celata alla sfera pubblica – riguarda il fatto se lo Stato di diritto democratico debba necessariamente optare per politiche, a causa delle quali – secondo il parere di virologi ed epidemiologi consultati – dovrebbe tollerare un incremento *evitabile* riguardante l'aumento del tasso di mortalità a causa del virus.⁶ E gli atteggiamenti che i filosofi assumono dipendono naturalmente da attitudini personali. Alcuni si sentono più a loro agio di altri nell'intervenire come giornalisti occasionali in discussioni di attualità. Ma non deve con ciò diventare un dovere professionale generale. Anche la filosofia è oggi in gran parte un ambito di lavoro scientifico specializzato. Proprio per il timore che fosse considerato un obbligo professionale della filosofia tenere sott'occhio "l'intero", ho scritto il mio ultimo libro.⁷ Volevo con ciò ricordare che la filosofia non dovrebbe essere concepita come una disciplina specialistica tra le altre, poiché dovrebbe mantenere in sé ben salda la coscienza di poter apportare un contributo alla chiarificazione razionale in relazione al modo in cui comprendiamo il mondo e noi stessi.

3. *Quando viene menzionata la nozione di "sfera pubblica" non si può non pensare al contributo fondamentale da Lei offerto alla comprensione filosofica di tale tema. Se dovesse riscrivere oggi il suo lavoro su Strukturwandel der Öffentlichkeit,⁸ quali sarebbero i cambiamenti o le aggiunte più significative che Lei apporterebbe? Esattamente sessant'anni fa, nel 1961, Lei aveva portato a termine l'Habilitation sulla sfera pubblica, pubblicata come libro l'anno successivo. In questo lavoro, Lei sottolineava la crisi della comunicazione pubblica, ma allo stesso tempo prevedeva nuove potenzialità emancipative, rappresentate da una cittadinanza attiva. Questa è ancora oggi la Sua opinione?*

⁶ Habermas, "L'unica cura è la solidarietà".

⁷ Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. L'opera è in fase di traduzione e sarà pubblicata presso l'editore Feltrinelli, a cura di Walter Privitera e Luca Corchia.

⁸ Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*.

A quei tempi, ossia alla fine degli anni Cinquanta, quando scrisi il libro poi pubblicato nel 1961, la mia esperienza con la sfera pubblica politica era ancora alquanto limitata, dal momento che nella Repubblica Federale Tedesca una effettiva sfera pubblica stava iniziando a emergere proprio in quegli anni. Certo, oltre alla carta stampata, come importante mezzo di comunicazione di massa c'era già la radio, di cui peraltro i nazisti avevano abusato per la loro propaganda. Grazie alla nascita del radiodramma, questo *medium* aveva già dato addirittura vita a una nuova forma letteraria. La televisione non si era invece ancora imposta come il principale mezzo di comunicazione di massa. Acquistammo per la nostra famiglia la prima televisione solo nel 1968, dopo il nostro ritorno dagli Stati Uniti. E nonostante stesse nascendo il movimento pacifista, a quei tempi la sfera pubblica politica non rappresentava ancora uno spazio dove si potessero dispiegare le dinamiche dei movimenti sociali; ebbe inizio solo alla fine degli anni Sessanta con il movimento studentesco e divenne evidente come fenomeno generale con il femminismo e il movimento ecologista. Nell'introduzione all'edizione paperback del 1990 di *Storia e critica dell'opinione pubblica*⁹ ho dato conto di una valutazione maggiormente positiva della sfera pubblica rispetto all'edizione originale. Tuttavia, nel frattempo si sono verificati sviluppi completamente nuovi.¹⁰

4. La svolta digitale ha indotto un'ulteriore trasformazione nella sfera pubblica a seguito dell'emergere di nuovi social media di massa, come Facebook, Twitter, Instagram. Accanto a discorsi di odio, tali media contribuiscono a fare emergere tendenze populiste, nazionaliste e ora no-vax.¹¹ Cosa ne pensa? Vede nell'uso dei nuovi social media un pericolo per la formazione della volontà politica?

Dall'inizio del nuovo millennio, vale a dire da circa due decenni, la digitalizzazione ha comportato una rivoluzione dei media che può essere paragonata, per rilevanza, solo all'introduzione della stampa. Se ci concentriamo sulle conseguenze che ciò potrebbe avere per un ulteriore mutamento di struttura della sfera pubblica politica, abbiamo allora a che fare sul breve periodo con tendenze perlopiù negative. Contrariamente alla promessa iniziale di contribuire all'emancipazione dei cittadini, sono ine-

⁹ Habermas, "Prefazione alla nuova edizione".

¹⁰ Habermas, "La democrazia ha anche una dimensione epistemica?".

¹¹ Habermas, "Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit". Il presente saggio – assieme ad altri scritti di Habermas concernenti il ruolo dei social media nella costruzione del consenso e il nuovo mutamento di struttura della sfera pubblica politica – sarà pubblicato nel 2022 in una raccolta a cura di Marina Calloni e Luca Corchia presso l'editore Castelvecchi.

quivocabilmente emerse spinte che portano alla disintegrazione della sfera pubblica politica. Nel contesto delle ultime elezioni statunitensi ognuno ha potuto verificare il lato patologico concernente lo sviluppo dei nuovi media. Negli anni Novanta avevo soltanto intravisto il pericolo della frammentazione delle nostre sfere pubbliche nazionali. Ai fini della formazione dell'opinione e della volontà democratica, i mass media classici avevano certamente svolto, fino a quel momento, la funzione di dirigere l'attenzione di milioni di persone sulle questioni allora più importanti, rilevanti e pressanti, nonché di favorire la formazione, nel pubblico dei cittadini, di opinioni pubbliche concorrenti, che fossero il più possibile informate. Le opinioni pubbliche concorrenti riflettono gli atteggiamenti dei potenziali elettori nei confronti dello spettro dei partiti politici. La digitalizzazione della comunicazione di massa – per via della dissoluzione globale dei confini e della moltiplicazione esplosiva di reti che si presentano come frammentate sul piano funzionale, tematico e personale – viene a sprigionare una *forza centrifuga*, tale da minare i circuiti comunicativi *centripeti*, divisi da cittadini appartenenti ad una *stessa comunità politica* e concentrati su decisioni riguardanti le alternative politiche in gioco.

Ma ancor più ricca di conseguenze di quanto lo sia questa frammentazione della sfera pubblica, è la *dialettica di liberazione e asservimento* relativa a due aspetti dei nuovi media: da un lato vi è la modalità di utilizzo di piattaforme come Facebook, YouTube, Instagram o Twitter, dall'altro lato c'è la commercializzazione di questo utilizzo.

La novità dei nuovi media, tecnicamente parlando, è il loro carattere di piattaforma; essi offrono agli utenti possibilità illimitate di collegamento e di comunicazione con qualsiasi destinatario. Questo modello offre un elemento dal contenuto emancipatorio, che è dovuto da un lato al carattere fondamentalmente egualitario e anarchico delle relazioni – non regolate da parti terze – che si stabiliscono tra i partecipanti, mentre dall'altro lato è determinato dal fatto che ogni utente è paritariamente autorizzato a proporre contenuti propri, liberamente scelti. Coloro che erano lettori di giornali, ascoltatori di programmi radiofonici e spettatori di programmi televisivi acquistano ora il potere di diventare *essi stessi autori*. Mentre le trasmissioni di programmi televisivi o radiofonici stabiliscono una connessione verticale e unidirezionale tra un unico mittente e molti potenziali destinatari, di contro le piattaforme permettono connessioni orizzontali, configurate in modo tale da favorire scambi comunicativi spontanei tra un numero illimitato di utenti. Sotto un altro punto di vista, invece, questa emancipazione ha un prezzo: le piattaforme non forniscono ai loro utenti emancipati alcun sostituto che favorisca la selezione professionale e l'esame discorsivo dei contenuti sulla base di standard generalmente riconosciuti. Dopotutto, il modello del *gatekeeper* (proprio dei consueti for-

nitore di programmi che sta ora per essere sostituito) non implica affatto privare di diritti gli utenti dei media, poiché intende procurare loro contributi informativi e dichiarazioni argomentate su questioni che necessitano di una regolamentazione politica, e sulle quali i lettori, gli ascoltatori e i telespettatori dovrebbero formare un proprio giudizio nel loro ruolo di cittadini.

L'empowerment degli utenti attraverso i social media ha il suo rovescio di medaglia nella produzione di una nuova dipendenza, che è stata ben analizzata attraverso la parola chiave di "capitalismo della sorveglianza".¹² I nuovi media dipendono da grandi multinazionali di internet, quotate in borsa, che traggono i loro profitti dall'ottenimento e dallo sfruttamento dei dati personali dei loro utenti; questi dati personali, usati per mettere in atto strategie pubblicitarie tarate sul singolo, vengono carpiati incidentalmente quando gli utenti accedono ai servizi offerti a titolo gratuito, mediante cui i social media, a loro volta, attirano i propri clienti.

Se una parte crescente della popolazione usa i nuovi media a volontà, più o meno in modo esclusivo, cambia di conseguenza la *percezione* della sfera pubblica politica in quanto tale: essa viene a perdere il suo carattere inclusivo e comprensivo di tutti i cittadini. Gli utenti dei nuovi media, abilitati come autori di contenuti, devono provocare l'attenzione altrui grazie ai propri messaggi, in quanto ciascuno deve creare la propria "sfera pubblica" attraverso i commenti dei lettori e i like dei followers. Come risultato della difesa contro le voci dissonanti e dell'inclusione assimilativa delle voci consonanti, si ha la conseguenza per cui ciascuno si ritrova come in una sorta di "bolla" personale; si creano "camere dell'eco" auto-sufficienti e impermeabili all'esterno, nutrite da una cultura dell'opinione che cerca solo continue conferme di sé e non ammette un pubblico critico. Dalla prospettiva limitata di una tale sfera semipubblica, il tradizionale ambiente della sfera pubblica democratica non può più essere percepito come uno spazio inclusivo: viene allora anch'esso declassato a un'altra sfera semipubblica e autocentrata. Su un simile terreno di scissione politica prospera la mentalità priva di freni delle folle che poi si riversano nelle strade. Un sintomo di questo potrebbe essere il fatto che, nei nostri Paesi, i negazionisti del coronavirus vanno indisturbati alla deriva in un mondo di convinzioni tutto loro.

5. *In Faktizität und Geltung*¹³ *Lei ha cercato di fondare una teoria della democrazia, facendo interagire la sfera della politica istituzionale con la società civile e la sfera giuridica delle norme, affinché le istituzioni e lo Sta-*

¹² Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*.

¹³ Habermas, *Fatti e norme*.

to di diritto siano in grado di garantire l'effettivo esercizio dell'autonomia politica ai cittadini socialmente autonomi. Ma l'attuale crisi dell'intermediazione dei partiti politici nelle democrazie liberali ha messo in discussione il tradizionale legame che connetteva le deliberazioni nella sfera pubblica con legittimi processi istituzionali di giuridificazione. Come Lei interpreta le attuali tensioni tra la comunicazione pubblica informale – spesso manipolata e influenzata dai nuovi social mass media –, l'autonomia dei cittadini, le norme giuridiche e le deliberazioni politiche?

Da dieci o vent'anni abbiamo vissuto chiaramente in un periodo di regressione politica. Ciò può avere a che fare con i mutamenti nella competizione economica a livello globale e con la relativa retrocessione dell'“Occidente” – così come è penetrata nella coscienza pubblica – sia nei confronti di una Cina dalle ambizioni sempre più imperiali, sia in relazione alle potenze economiche emergenti. Inoltre, l'agenda neoliberale imposta a livello mondiale ha notevolmente limitato il campo d'azione dei governi nazionali e ha comportato un continuo aumento delle disuguaglianze sociali anche nei nostri Paesi, che erano prima contraddistinti da una crescente prosperità media. Nella contrazione dei partiti socialdemocratici viene a riflettersi il dilemma secondo cui rappresentare con forza gli interessi degli strati vulnerabili o emarginati in un dato sistema partitico non “paga” nel momento in cui una proporzione significativa di essi scivola nel gruppo dei non votanti. Al contrario, l'ascesa del populismo di destra è in parte spiegabile con il successo della mobilitazione dei non votanti, che quindi non partecipano più come cittadini fedeli alla costituzione, bensì dispiegano il proprio risentimento nell'opposizione al sistema. Questo spostamento a destra e il cambiamento complessivo del sistema dei partiti non può essere ovviamente spiegato solo in termini economici. Inoltre, non è oggi ancora ben chiaro se la politica economica globale di stampo neoliberista possa virare, dopo l'epidemia, nella direzione nekeynesiana perseguita dal presidente Biden.

La crisi climatica e la trasformazione digitale della società richiedono un alto grado di volontà politica di tipo decisionale, ovvero che i governi spieghino alla popolazione le misure necessarie e le facciano rispettare anche contro eventuali resistenze. D'altra parte, soprattutto negli ultimi decenni, si è diffuso nell'ambito della politica nazionale uno stile – venduto come “pragmatico” – di adattamento duttile alla complessità, sempre più intimidatoria, dei problemi che richiedono una regolamentazione. Tipico di questa opportunistica rinuncia a dare forma alla volontà politica è lo stile dei piccoli passi che Merkel ha adottato con successo nella politica interna, vale a dire un adattamento flessibile a imperativi calcolati sul breve periodo per conservare il potere. *Dopo* Merkel, tra la nostra

popolazione, caratterizzata da una sempre migliore scolarizzazione, sembra diffondersi la sensazione che il motto “Avanti così!” [*Weiter so!*] non possa continuare ad andar bene. Comprendo l’invocazione da parte della destra radicale di un ritorno militante all’arroccamento nei confini nazionali non solo come la ritirata da un’eccessiva complessità determinata da circostanze globali e percepita con paura, bensì anche come una reazione alla spiacevole sensazione di essere intrappolati in un vicolo cieco. Un’altra reazione, simile a quella del populismo di destra organizzato, è la fuga individuale nelle teorie del complotto, caratterizzata quasi integralmente da freddezza apolitica; questi gruppi marginalizzati, guidati da ossessive proiezioni psicologiche che si nutrono di paura, sono facili prede dei populistici di destra e dell’immaginazione autoritaria.

In generale, temo che oggi abbiamo a che fare con una deformazione della nostra *comprensione della politica in quanto tale*: sotto l’ombrello della percezione di un’ipercomplessità delle relazioni, che sembrano mettere a rischio la possibilità di una regolazione politica, i partiti del cosiddetto centro si sono allineati l’uno con l’altro tanto da diventare indistinguibili. I contrasti politici sono solo una messa in scena dei partiti: evaporano in un’azione di governo meramente adattativa che appiattisce ogni fondata divergenza. Così, nel corso dei decenni, l’elettorato ha fatto propria la sensazione che “nulla è più possibile”. In questo sentimento ottuso, che volta completamente le spalle alla politica, scompare il pungolo dell’unica questione che è ancora effettivamente politica, cioè capace di aprire nuovi fronti: abbiamo ancora un concetto realistico di ciò di cui avremmo bisogno in termini di capacità d’azione politica e di ciò che dovremmo riconquistare a livello transnazionale, al fine di affrontare la necessità di regolamentare problemi assolutamente indifferibili? È sintomatico il fatto che la questione della costruzione di un’Unione Europea in grado di agire sia scomparsa da ogni agenda politica.

6. *Nelle Sue ultime opere la riflessione sulla religione e la teologia ha acquistato una dimensione più rilevante rispetto al passato. Come può spiegare questo sviluppo del Suo pensiero? È dovuto forse all’attualità? Ad esempio, la Sua opera dal titolo hegeliano *Glauben und Wissen*¹⁴ suona come una sorta di reazione alla distruzione delle Torri Gemelle. Oppure, Lei si riferisce implicitamente a movimenti religiosi, come il fondamentalismo islamico e al conseguente terrorismo? Oppure, il Suo attuale interesse è determinato da una posizione filosofica assunta all’interno del dibattito scientifico sul ruolo della religione nella sfera pubblica in un’età post-secolare, a cui hanno del resto partecipato voci significative del dibattito filosofico? O,*

¹⁴ Habermas, *Tra scienza e fede*.

infine, si tratta forse di un'evoluzione interna del Suo pensiero, quando prende consapevolezza del fatto che la saggezza religiosa e rituale può conservare elementi cognitivamente rilevanti per specifiche dimensioni dell'essere umano, come quando la dignità appare offesa e degradata, mentre rimane immanentemente intatta una domanda emancipatrice di giustizia?

L'11 settembre e la discutibile guerra di Bush al terrorismo, così come contro lo stesso islamismo, sono stati certamente per me e Derrida l'occasione per un'intervista con Giovanna Borradori,¹⁵ ma non certamente una spinta verso una revisione filosofica. E mi sono occupato della discussione sul ruolo della religione nella sfera pubblica politica soltanto nell'ambito della stessa teoria politica,¹⁶ come un tema che si riallacciava al lavoro di John Rawls.¹⁷ Può anche darsi che il rinnovato dibattito, scaturito all'inizio dell'ultimo decennio nell'ambito della sociologia della religione in merito all'opportunità di rivedere la tesi della secolarizzazione, abbia risvegliato in me alcuni dubbi. Non condivido più la tesi, che ancora sostenevo in *Teoria dell'agire comunicativo*,¹⁸ in merito alla tendenza delle religioni a scomparire. Ma tali dubbi erano sorti in un contesto più filosofico, ovvero già nel corso degli anni Ottanta. Un interesse generale per il contenuto sistematico della tradizione religiosa è evidente fin dalla mia tesi di dottorato.¹⁹ Ma allora si trattava sempre di un interesse volto a indagare quali motivi di speranza di carattere religioso fossero ripresi politicamente dal pensiero illuminista. Forse intendeva chiedermi questo, nell'ultima parte della Sua domanda.

Sono sempre stato convinto che nell'orientamento pratico-politico rivolto al futuro, tipico del marxismo occidentale, sia stata assunta un'eredità religiosa e che questa sia poi penetrata in generale negli strati più profondi della tradizione socialista. Al proposito si guardi la conclusione del mio saggio su *Wozu noch Philosophie?* del 1971.²⁰ Ma in quegli anni – e in quello stato d'animo di risveglio politico che si era diffuso al di là di ogni scetticismo – immaginavo ancora, in modo un po' troppo ingenuo, la possibilità che le speranze di redenzione religiosa, grazie ad una sobria trasformazione secolarizzante, si potessero tradurre in processi di emancipazione sociale. D'altra parte, anche nel mio ultimo libro, continuo a fare i conti con il potenziale di incoraggiamento contenuto nei processi di apprendimento che si manifestano quando – secondo un'ottica secolare –

¹⁵ Habermas, "Fondamentalismo e terrore".

¹⁶ Habermas, "La religione nella sfera pubblica delle società post-secolari".

¹⁷ Rawls, *Liberalismo politico*.

¹⁸ Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*.

¹⁹ Habermas, *Das Absolute und die Geschichte: von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*.

²⁰ Habermas, "A che cosa serve ancora la filosofia?".

ci si appropria dei contenuti religiosi, seguendo la linea kantiana. Inoltre, nella riflessione svolta dall'ermeneutica in merito alla relazione conversazionale che il lettore stabilisce con l'autore del testo, è altrettanto evidente il richiamo a motivi religiosi, così come nell'approccio intersoggettivistico della filosofia del linguaggio secondo Humboldt, ma anche secondo Wittgenstein. Già negli anni Settanta, queste radici storiche del concetto di azione comunicativa avevano suscitato l'interesse verso le mie riflessioni da parte di Johann Baptist Metz e dei suoi studenti.²¹

7. *La Sua ultima voluminosa opera, pubblicata in due volumi, si intitola Auch eine Geschichte der Philosophie.²² Potrebbe spiegare al pubblico italiano – che ha una lunga tradizione di storia della filosofia e della teologia – perché ha ritenuto necessario specificare “Auch”, cioè “anche”. Sarebbe il Suo lavoro “oltre” “una storia della filosofia”?*

L'«Anche» è un avvertimento; ha lo scopo di attirare l'attenzione del lettore e della lettrice sul fatto di non trovarsi di fronte al lavoro di un gruppo di specialisti di storia della filosofia, bensì a *un particolare modo di leggere* la storia della filosofia. Ciò è dovuto al fatto che vado alla ricerca di un filo conduttore che accomuni diverse tradizioni filosofiche e che possa essere utilizzato per ricavare processi di apprendimento dalla storia di quest'ultime. In particolare, vado alla ricerca di un processo di apprendimento che, a partire dai discorsi elaborati in Occidente su fede e ragione, sviluppi e giustifichi un concetto post-metafisico di libertà razionale. In questo senso, l'«Anche» non è solo un gesto di modestia; serve infatti prefigurare una forte rivendicazione sistematica.

8. *Nella Sua ultima opera, la filosofia occidentale – di cui siamo giustamente orgogliosi – non è concepita né come un unicum, né come una prestazione puramente intellettuale lontana dalla ricerca della salvezza, un tema che è centrale per le grandi religioni mondiali. Mosè, Confucio, Lao Tse, Buddha e Platone sono accomunati dal fatto di essere stati tutti insieme protagonisti di quello sconvolgimento che Karl Jaspers, nel suo Origine e senso della storia,²³ ha chiamato “età assiale”. Ma insistere tanto sull'analogia tra la nascente filosofia occidentale e le altre esperienze a prima vista lontanissime, può suscitare qualche perplessità: si può certamente trovare l'elemento sapienziale o soteriologico in Parmenide o nella filosofia di Platone, ma siamo sicuri che ciò colga effettivamente un aspetto essenziale del*

²¹ Habermas, “Israele o Atene?”.

²² Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*.

²³ Jaspers, *Origine e senso della storia*.

pensiero rivoluzionario della Grecia classica? Il legame inscindibile tra filosofia, democrazia e isonomia, che caratterizza l'esperienza greca, fu essenziale per la polis e per la tradizione occidentale, tanto da non avere eguali riferimenti in altre civiltà dell'età assiale. Nella polis la sofistica costituì un'esperienza di puro razionalismo demitizzante e quasi nichilista, lontano da qualsiasi visione idealistica o salvifica.

Lei ha descritto molto bene l'autocomprensione filosofica con la quale, tutti noi, più o meno – come studenti di filosofia – siamo probabilmente cresciuti nelle nostre università. Ed è anche giusto sottolineare l'orientamento scientifico del pensiero greco in opposizione all'orizzonte religioso, ancora alquanto vivo in Platone. Ecco il motivo per cui Max Weber, ad esempio, non ha incluso la metafisica tra le “religioni mondiali”, a differenza dell'etica cosmologica del confucianesimo. Per quanto riguarda il percorso che va dalla teoria scientifica e dalla filosofia naturale di Aristotele fino alla fisica di Newton, presumibilmente non vi è alcun palese parallelismo con le tradizioni provenienti da altre visioni del mondo dell'età assiale; ma non ho le competenze per valutare questo punto. In ogni caso, nel buddismo sono emerse argomentazioni filosofiche altamente differenziate ed è anche noto che, fino alla prima modernità, la Cina vantava una superiorità in campo tecnologico. Lei ha inoltre ragione nell'affermare che la teoria politica sviluppata in Grecia non ha paralleli, se confrontata con diverse immagini del mondo. Tuttavia, allora la democrazia non aveva le sue radici – come accade invece nell'Europa moderna – nel pensiero filosofico; e dall'idea di isonomia manca proprio il concetto radicale dell'uguaglianza di ogni individuo di fronte a Dio. L'idea greca di uguaglianza non è stata radicalizzata, non è andata al di là di un ideale di equilibrio di potere, che non era in grado di oltrepassare le barriere sociali esistenti. La democrazia moderna deve la sua stessa esistenza alla connessione tra l'idea di governo popolare concepito in termini universalistici e l'idea di governo delle leggi, inteso anch'esso in senso altrettanto universalistico. E questo universalismo del diritto alla co-legislazione e alla parità di trattamento ha origini diverse da quelle greche; faccio infatti risalire questa complessa storia alle rivoluzioni costituzionali alla fine del XVIII secolo e da lì in poi.

9. *Una delle principali critiche che Lei ha ricevuto recentemente per il Suo ultimo libro concerne la mancanza di confronto o l'analisi di filosofie non occidentali. Siamo consapevoli che la ricostruzione delle scuole di pensiero non può che essere selettiva, allorché si intende indagare i principali punti di svolta della filosofia, al fine di comprendere la genealogia del pensiero post-metafisico. Tuttavia, quali potrebbero essere le principali sfide o i*

contributi critici che le diverse culture filosofiche possono offrire per lo sviluppo di un pensiero critico occidentale, anche in termini politici? E quali pensa possano essere i principali elementi o punti di contatto che siano in grado di far interagire culture occidentali e non occidentali su grandi questioni che riguardano il futuro dell'umanità, come le sfide ambientali, le crescenti disuguaglianze sociali, l'accrescimento della violenza sia pubblica che privata, l'aumento delle migrazioni di massa?

Alla Sua domanda, del tutto legittima, potrebbero rispondere meglio gli altri partecipanti alle conversazioni interculturali che vengono ormai condotte da lungo tempo – e cioè lo farebbero in modo ideale dopo aver, a loro volta, indagato storicamente i potenziali di razionalità delle rispettive tradizioni “forti”, similmente a ciò che io ho tentato di fare in maniera frammentaria e fallibilistica nel mio ultimo lavoro. Questo sarebbe in ogni caso il discorso, per me auspicabile, come descritto in modo astratto nel terzo paragrafo del primo capitolo [“Der okzidentale Entwicklungspfad und der Universalitätsanspruch nachmetaphysisches Denken”, n.d.c.]. Ciò che colpisce, tutti fin da un primo confronto tra le diverse tradizioni del mondo, è la fissazione che l'Occidente ha per le libertà soggettive. Forse la mia enfasi sulla costituzione intersoggettiva di queste libertà permette di includere anche i motivi comunitari che sono prevalenti in altre tradizioni. Già solo la crisi climatica, come è stato recentemente il caso della Conferenza di Parigi (2015), ci obbliga a un grado maggiore di comprensione e cooperazione interculturale rispetto a quanto non sia stato comune fino ad ora.

10. *La rivista dove apparirà la presente intervista si chiama “Rivista Italiana di Filosofia Politica” e intende essere una sorta di ponte tra la tradizione della filosofia politica italiana e una più ampia comunità internazionale di filosofi politici. Possiamo chiederLe qual è il suo rapporto con la cultura italiana? Quali sono gli autori della nostra tradizione che sono stati per Lei importanti interlocutori? Quali elementi della cultura italiana considera significativi per la cultura europea? Nel corso degli anni Lei ha avuto molti studenti italiani che hanno lavorato presso di Lei a Francoforte e da decenni mantiene un costante dialogo con accademici del nostro Paese, oltre che un perdurante rapporto con giornalisti. Che idea si è fatto dell'università italiana, degli studenti e degli studiosi, e in particolare della filosofia politica?*

Devo innanzitutto confessare che mi sono sempre sentito un po' in imbarazzo, poiché la comunicazione è stata più che altro a senso unico. Nonostante i numerosi e frequenti viaggi in Italia che mia moglie e io abbiamo sempre intrapreso con notevole godimento e con sempre molte

nuove esperienze, non sono mai andato al di là di una conoscenza della lingua italiana di tipo turistico, che non mi permette nemmeno di leggere un quotidiano. Anche i colleghi italiani e i molti brillanti studenti con cui ho lavorato nei seminari mi hanno reso le cose troppo facili, con il loro perfetto tedesco. Devo l'inizio dei miei contatti accademici con l'Italia ai borsisti della von Humboldt, che iniziai a conoscere a Heidelberg nei primi anni '60; li incontrai Furio Cerutti che ho poi "portato" a Francoforte, per così dire. In Italia, le mie riflessioni sono poi diventate note, grazie al successo riscontrato dalla pubblicazione di *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Durante i miei studi, il pensiero di Vico ha ricoperto un ruolo sistematicamente importante. A quel tempo, la filosofia italiana contemporanea sembrava essere ancora completamente all'ombra dell'hegelismo familiare di Benedetto Croce, fino a quando, negli anni '60 – grazie ai contatti con Gian Enrico Rusconi e con una serie di colleghi più giovani di orientamento marxista – andò a rafforzarsi l'influenza postuma di Antonio Gramsci. A quel tempo, ero interessato anche alle motivazioni politicamente ambivalenti di Sorel, per cui suggerii a George Lichtheim, studioso di Sorel, di curare una selezione dei suoi scritti per la serie "Theorie" presso la casa editrice Suhrkamp. Proprio per il comune interesse per Peirce e la sua filosofia del linguaggio, mi sono poi interessato a Umberto Eco, non solo come scrittore. Personalmente, però, l'ho incontrato solo una volta a casa di Inge Feltrinelli. Nel corso dei decenni, sono rimasto in contatto con i miei amici italiani e con molti ex studenti, molti dei quali sono diventati colleghi. Ancora oggi sono in stretto contatto con Marina Calloni, Leonardo Ceppa e Walter Privitera, il primo italiano che ha ottenuto con me il dottorato a Francoforte. Gli amici italiani hanno sempre organizzato per me molte nuove conferenze. Ad esempio, serbo il ricordo delle produttive e vivaci discussioni avute a Gallarate.²⁴ L'ultima volta che ho potuto godere dell'altissimo livello di una tale conferenza è stato a Cortona nel 2019.²⁵

²⁴ Grazie all'invito di Emilio Agazzi, allora uno dei maggiori traduttori italiani, Habermas aveva partecipato nel 1983 (26-30.10) ad un Seminario di studio, organizzato dall'Istituto di Studi e Ricerche socio-culturali "Comunità di Ricerca" a Gallarate presso l'Aloisianum (centro di studi filosofici dei Gesuiti). Si veda il numero monografico di «Fenomenologia e Società», 1984, VII, 2. Habermas era poi ritornato a Gallarate nel 1996 (30.11/1.12) su invito del Seminario di Teoria Critica per un incontro di studi su: *Discorso, norme e dialogo*, dove Habermas aveva tenuto una relazione su "Legittimazione in forza dei diritti umani", connessa alla sua opera su fatti e norme. Si veda il numero monografico di «Fenomenologia e Società», 1997, XX, 2.

²⁵ Si tratta dell'incontro su *A Genealogy of Post-metaphysical Thinking*, organizzato dal Seminario di Teoria Critica e dalla Società Italiana di Teoria Critica a Cortona nel 2019 (18-19.10), in onore dei 90 anni di Habermas e dell'uscita della sua ultima opera. Gli atti di tale convegno saranno pubblicati a cura del Seminario di Teoria Critica (Calloni, Cortella, Ferrara, Marzocchi, Petrucciani, Privitera), col titolo di *Sulla genealogia del pensiero post-metafisico con una*

Bibliografia

Opere di Habermas citate in ordine cronologico

- Habermas, Jürgen. *Das Absolute und die Geschichte: von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*. Bonn: H. Bouvier, 1954.
- Habermas, Jürgen. “Mit Heidegger gegen Heidegger denken: Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935”. *Frankfurt Allgemeine Zeitung*, 25.7.1953; rip. In J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, 65-71. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971 (ed. it., “Martin Heidegger. A proposito della pubblicazione di una Vorlesung del 1935”, 65-72. In Id., *Profili politico-filosofici*. Trad. e cura di L. Ceppa. Milano: Guerini Associati, 2000).
- Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1962 (ed. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Trad. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta. Bari: Laterza, 1971; 2° ed. con trad. riv. di M. Carpitella. Roma-Bari, Laterza, 2002).
- Habermas, Jürgen. “Wozu noch Philosophie?”. In J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, 15-38. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971 (ed. it., “A che cosa serve ancora la filosofia?”. In Id., *Profili politico-filosofici*, 17-38).
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns – Bd. I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981 (ed. it., *Teoria dell'agire comunicativo – Vol. 1: Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale, Vol. 2: Critica della ragione funzionalistica*. Trad. di P. Rinaudo e cura di G. E. Rusconi. Bologna: il Mulino, 1986).
- Habermas, Jürgen. “Rekonstruktive vs. Verstehende Sozialwissenschaften”. In Id., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 29-52. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983 (ed. it., “Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti”. In Id., *Etica del discorso*, 25-47. Trad. e cura di E. Agazzi. Bari-Roma: Laterza, 1985).
- Habermas, Jürgen. “Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen”. In Id., *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, 153-186. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988 (ed. it. “L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci”. In Id., *Il pensiero post-metafisico*, 151-183. Trad. e cura di M. Calloni. Bari-Roma, Laterza, 1991).

Postfazione di Jürgen Habermas. In tale occasione era stato anche presentato in anteprima il libro curato da Corchia, Müller-Doohm e Outhwaite, *Habermas global*. Per una storia della ricezione del pensiero di Habermas in Italia, si rimanda al saggio pubblicato nel suddetto volume: Calloni e Corchia, “Jürgen Habermas in Italien”.

- Habermas, Jürgen. “Vorwort zur Neuauflage”. In Id., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990*, 11-50. Frankfurt a.: Suhrkamp, 1990 (ed. it., “Prefazione alla nuova edizione”. In Id., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, VIII-XLIV. Trad. di M. Carpitella, Roma-Bari: Laterza, 2002).
- Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992 (ed. it., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*. Trad. di L. Ceppa. 1° ed. Milano: Guerini e Associati, 1996; 2° ed. Roma-Bari: Laterza, 2013).
- Habermas, Jürgen. “Israel oder Athen: Wem gehört die anamnestiche Vernunft. Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt”. In Id., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, 98-111. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997 (ed. it., “Israele o Atene? A chi appartiene la ragione anamnestiche?”. In Id., *Tempo di passaggi*, 149-159. Trad. e cura di L. Ceppa. Milano: Feltrinelli, 2004).
- Habermas, Jürgen. *Glauben und Wissen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002 (ed. it., *Tra scienza e fede*. Trad. di M. Carpitella. Roma-Bari: Laterza, 2006).
- Habermas, Jürgen. “Fundamentalismus und Terror. Antworten auf Fragen zum 11. September 2001”. *Blätter für Deutsche und internernationale Politik*, VI, 2 (2002): 165-178; rip. In J. Habermas, *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, 11-31. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004 (ed. it., “Fondamentalismo e terrore. Un dialogo con J. Habermas”. Trad. di F. Hermanin. In G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, 29-49. Roma-Bari: Laterza, 2003).
- Habermas, Jürgen. “Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie”, In Id., *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, 138-191. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2008 (ed. it., “La democrazia ha anche una dimensione epistemica? Ricerca empirica e teoria normativa”. In Id., *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, 63-107. Trad. di C. Mainoldi. Roma-Bari: Laterza, 2011).
- Habermas, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012 (ed. it., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*. Trad. e cura di L. Ceppa. Roma-Bari: Laterza, 2015).
- Habermas, Jürgen. “Religion in der Öffentlichkeit der »postsäkularen«”. In Id., *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, 308-328. Berlin: Suhrkamp, 2012 (ed. it., “La religione nella sfera pubblica delle società post-secolari”. In Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, 286-304).
- Habermas, Jürgen. “Dans cette crise, il nous faut agir dans le savoir explicite de notre non-savoir”, intervista di N. Truong. *Le Monde*, 10.4.2020

(ed. it., *L'unica cura è la solidarietà*. Trad. di L. Corchia e L. Ceppa. *La Repubblica*, 12.4.2020: 30).

Habermas, Jürgen. “Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit”. *Leviathan*, 37 (2021): 470-500.

Habermas, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie – Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp, 2019.

Habermas, Jürgen, Ludwig von Friedeburg, Christoph Oehler e Friedrich Weltz. *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten*. Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1961.

Altre opere citate

Calloni, Marina, Luca Corchia. “Jürgen Habermas in Italien. Zwischen kritischer Theorie und öffentlichem Diskurs”. In Corchia, Luca, Stefan Müller-Doohm, William Outhwaite. *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks*, 553-586. Berlin: Suhrkamp, 2019.

Corchia, Luca, Stefan Müller-Doohm e William Outhwaite, eds. *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks*. Berlin: Suhrkamp, 2019.

Fenomenologia e Società, 1984, VII, 2 (“*La svolta comunicativa. Studi sul pensiero dell'ultimo Habermas*”).

Fenomenologia e Società, 1997, XX, 2 (“*Diritti umani, democrazia e culture: discutendo con J. Habermas*”).

Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik*, 1935, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 40, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983 (ed. it., *Introduzione alla Metafisica*. Trad. di G. Masi e cura di G. Vattimo. Milano: Mursia, 1966).

Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis-Verlag, 1949 (ed. it., *Origine e senso della storia*. Trad. di A. Guadagnin. Edizioni di Comunità: Milano, 1965).

Müller-Doohm, Stefan. *Jürgen Habermas. Eine Biographie*. Berlin: Suhrkamp, 2014.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993 (ed. it., *Liberalismo politico*. Trad. di G. Rigamonti e cura di S. Veca. Milano: Edizioni di Comunità, 1994).

Seminario di Teoria Critica (Marina Calloni, Lucio Cortella, Alessandro Ferrara, Virginio Marzocchi, Stefano Petrucciani e Walter Privitera), eds. *Sulla genealogia del pensiero post-metafisico. Con una Postfazione di Jürgen Habermas*. Milano: Mimesis, 2022.

Zuboff, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs, 2019 (ed. it. *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*. Trad. di P. Bassotti. Roma: Luiss University Press, 2019).

Traduzione dal tedesco a cura di Eleonora Piromalli, citazioni bibliografiche a cura di Luca Corchia, revisione complessiva a cura di Marina Calloni.