

Tre interventi intorno a
Jürgen Habermas
Glauben und Wissen



Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale issn 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di **Filosofia.it**, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

Glauben und Wissen e “ground zero”

di Francesco Saverio Trincia

La posizione di Habermas rivendica positivamente la categoria della riflessione, e la differenza tra fede e sapere che ne consegue. La sua è una posizione antidialettica che Hegel definirebbe “illuministica”, se ciò significa quella negatività verso l’assoluto divino che non si sviluppa nel suo “superamento” nell’assolutezza infinita della ragione dialettica, ma piuttosto come fissazione di un luogo dell’infinito divino e dell’assoluto, con il quale l’intelletto deve perciò comunque intrattenere un rapporto.

Propongo di interpretare il *Glauben und Wissen* habermasiano per quello che esso esplicitamente è e vuole essere (o, se si preferisce, per quello che il lettore attento alla provocazione in esso contenuta avverte essere il suo valore intrinsecamente pratico): non tanto o non solo come una riflessione accademica sui limiti del concetto di secolarizzazione, ma come una risposta filosofica all’11 settembre newyorkese. Esso nasce come esito del voluto cortocircuito tra l’evento più traumatico della storia del mondo occidentale dalla fine della seconda guerra mondiale, da un lato, e uno dei punti alti della storia della filosofia occidentale (quello in cui si produce il distanziamento dalla filosofia di Kant e l’apertura hegeliana dell’orizzonte del divenire storico immanente e assolutizzato), dall’altro lato. Per questo motivo, il saggio si presenta con la fisionomia paradossale di un *Glauben und Wissen* antihegeliano. La risposta che la ‘filosofia integralmente mondana’ di Habermas (di quella filosofia che, lo si ricordi, segue il filo conduttore metodologico della “trascendenza dall’interno”) offre all’atto terroristico, alla strage, all’inaugurarsi di una stagione di sfide radicali rivolte all’universo liberaldemocratico, alle sue istituzioni, alla via verso la felicità declinata nei modi al tempo stesso massificato e più radicalmente individuali (ma anche alle sue ingiustizie e ai suoi squilibri), intende ispirarsi all’atteggiamento filosofico di Kant. Ma Kant (e gli altri filosofi “della riflessione della soggettività”, come suona il sottotitolo del saggio hegeliano scritto proprio due secoli fa, os-

sia Fichte e Jacobi) sono gli oggetti polemici del primo *Glauben und Wissen*. Dunque, il saggio habermasiano si presenta anzitutto come una ‘palinodia antihegeliana’, enfatizzata dall’uso dello stesso titolo.

Una palinodia che discretamente, ma anche chiaramente, allude alla necessità di ripensare l’immanentismo in cui si radica ogni declinazione della secolarizzazione e del “disincanto del mondo”, e di orientarsi nella direzione di una filosofia dualistica. È questa filosofia, sembra voler dire Habermas, che si mostra capace di riattivare il percorso inverso che muove dal sapere mondano, e dal *saeculum* in genere, per giungere a riprendere contatto con l’universo ‘altro’ della fede religiosa. Tale percorso è “inverso” rispetto al processo ‘discendente’ in cui consiste la vicenda della secolarizzazione, nel corso della quale, con le parole di Habermas “le forme di pensiero e di vita religiose vengono sostituite da equivalenti razionali, comunque superiori”. La filosofia dualistica che innerva il testo di Habermas non si propone affatto di passare da quest’ultimo “errore” all’errore opposto: quello di chi, collocandosi saldamente nella regione della fede, considera la “genesì culturale e sociale della modernità” come un “atto di appropriazione indebita”, come una “usurpazione” che mette in evidenza “l’aspetto decadente di una modernità che non sa dove trovare riparo”. Non si tratta, infatti di considerare quello della secolarizzazione come un “gioco a somma zero”, dove sapere razionale e scientifico e fede religiosa possono vincere soltanto l’uno a spese dell’altro e non possono che escludersi reciprocamente. Quello che propongo di chiamare il “dualismo” del *Glauben und Wissen* habermasiano consiste piuttosto nel conferire pari valore ad entrambi i poli della contesa che fede e sapere vorrebbero, ciascuno, vincere in esclusiva. E dunque nel pensare come contestuale, coesistente, e di pari dignità il doppio processo che dalla fede conduce al sapere (anzitutto al sapere che presiede alla volontà morale autonoma), e che da quest’ultimo riconduce alla prima, perché non disconosce che l’“autonomia” della ragione naturalistica, eticamente immanente, fiera della propria “distanza” dalla tradizione religiosa, si “alimenta” tuttavia dei “contenuti normativi” di quest’ultima.

Si pensi, al fine di fornire una conferma sui testi dell’interpretazione che sto delineando, al senso logico della cruciale categoria della “riflessione” che domina il saggio hegeliano, e che entra in funzione determinante – ma in un significato e in una direzione rovesciati rispetto a Hegel nel rapporto tra fede e sapere – al modo in cui il *Glauben und Wissen* del 2001 presenta gli effetti del pensare riflessivo. La ragione

(scrive Hegel), già decaduta per aver pensato “la religione soltanto come qualcosa di positivo”, finisce per riconoscersi come un “esser-nulla” “per ciò che essa pone il meglio di sé, essendo solo intelletto, come un al di là in una fede di fuori e al di sopra di sé come è accaduto nelle filosofie di Kant, di Jacobi e di Fichte, e per ciò che essa si trasforma nuovamente in un’ancella della fede”. Kant, Jacobi e Fichte pongono tutti una distanza incolmabile tra l’assoluto divino e la ragione. Essi si comportano tutti in maniera tale da spezzare, tramite l’intervento dell’intelletto soggettivo che separa e isola riflessivamente, l’intero immanente, l’assoluto autentico. Essi procedono a una operazione di dualizzazione, di allontanamento reciproco di finito e infinito, di intelletto e assoluto divino: “Secondo tutti, l’assoluto, per l’antica distinzione, non può essere né contro né tanto meno a favore della ragione, bensì al di sopra di essa”. Questo è, si noti, il risultato dell’*illuminismo*, che operando come noi oggi diremmo, in direzione secolarizzante, “ha compreso la negatività stessa” e si è liberato dalla vanità “mediante la purezza e l’infinitezza del negativo”. Il dualismo secolarizzante è un prodotto della riflessione: essa lascia il divino al di là di sé. Ma il divino non può essere un semplice al di là. La secolarizzazione non dissolve il divino, semplicemente lo disloca e lo dimentica, lasciandolo tuttavia nella sua regione obliata. L’illuminismo produce e tiene ferma la separazione tra fede e sapere: perciò esso è destinato a dissolversi.

“D’altra parte, però, proprio per questo motivo, può a sua volta avere solo il finito e l’empirico per sapere positivo, ma avere l’eterno solo al di là, sicché l’eterno è vuoto per il conoscere, e tale infinito spazio vuoto del sapere può essere colmato unicamente con la soggettività dell’aspirazione e del presentimento”. “Il fatto che”, aggiunge Hegel, “la ragione dovesse rinunciare al suo essere nell’assoluto, se ne escludesse del tutto e si comportasse rispetto ad esso solo negativamente, divenne da allora il punto più alto della filosofia, e la nullità dell’illuminismo, mediante il suo diventar-cosciente di se stesso, è stata innalzata a sistema”. Dunque, la filosofia ha, per Hegel, il compito di non fermarsi alla separazione tra sapere e fede, che assegna l’assoluto ad un al di là, facendone l’oggetto di un atteggiamento solo “negativo”: ha cioè il compito di non accettare come ultima parola l’autoannullamento in cui l’illuminismo consiste. Ora, che altro è “illuminismo”, se non separazione, e rapporto negativo tra fede e sapere? Ora, la posizione di Habermas rivendica positivamente la categoria della riflessione, e la differenza tra fede e sapere che ne consegue. La sua è una posizione antidialettica che Hegel

definirebbe “illuministica”, se ciò significa quella negatività verso l’assoluto divino che non si sviluppa nel suo “superamento” nell’assolutezza infinita della ragione dialettica, ma piuttosto come fissazione di un luogo dell’infinito divino e dell’assoluto, con il quale l’intelletto deve perciò comunque intrattenere un rapporto. Si stabilisce così un rapporto tra il finito e l’infinito, per così dire ‘bloccati’ al di qua della loro ricomposizione dialettica. L’atteggiamento “illuministico” di Habermas si basa sull’accettazione del sapere finito e sull’astenersi dalla pretesa di togliere la trascendenza dell’assoluto della fede. Dunque, esattamente su ciò che Hegel respinge.

Nelle pagine del saggio di Habermas troviamo l’uso ‘positivo’ della riflessione che rovescia, anzitutto sul piano delle categorie logiche usate, il senso del saggio hegeliano. Dal punto di vista dello Stato liberale appaiono “ragionevoli” le comunità religiose che rinunciano alla imposizione violenta delle loro convinzioni di fede. Perché ciò accada, tuttavia, non basta avanzare la richiesta tollerante e laica proveniente dall’universo liberale. Dall’interno dell’universo delle fedi monoteistiche deve sorgere una esigenza di “pluralismo” da parte degli stessi fedeli. Tale esigenza può essere realizzata attraverso l’intervento di una “triplice riflessione” dei fedeli. Come si vede, la funzione separante della riflessione che secondo Hegel agisce “negativamente” dall’interno dell’orizzonte dell’intelletto laico e mondano, viene da Habermas positivamente attribuita all’autoriflessione religiosa, che grazie appunto all’intervento dello spirito riflettente (e perciò distinguente) consente di produrre l’incontro “dissonante” con le altre religioni, l’accettazione dell’autorità sociale delle scienze e l’“affidarsi alle premesse di uno Stato di diritto che si fonda su una morale profana”. Alla potenza della “riflessione” Habermas finisce per assegnare addirittura la funzione di argine contro la spinta distruttiva: “senza una simile spinta alla riflessione, i monoteismi sono destinati, in società irriguardosamente modernizzate, a sviluppare un potenziale distruttivo. L’espressione ‘spinta alla riflessione’ comporta, in verità, la falsa rappresentazione di un processo compiutosi e conclusosi unilateralmente. Mentre in realtà questa opera di riflessione trova una prosecuzione in ogni nuovo conflitto che irrompe nelle zone di transito della sfera pubblica democratica”.

Insomma: un monoteismo senza riflessione è una fede potenzialmente violenta. L’assoluto che Hegel rivendica contro la tendenza delle filosofie della riflessione ad assolutizzare il finito, a contrapporgli immediatamente l’infinito e a far dell’uno la “condizione” dell’altro, non pos-

siede la caratteristica “monoteistica” delle fedi religiose di cui parla Habermas, ma anch’esso si costruisce sul superamento della riflessione. Dunque non può fungere da argine logico-filosofico contro la pericolosa irriflessività delle fedi monoteistiche. Tocchiamo così il (nascosto) nucleo filosofico del saggio habermasiano. Habermas si serve della categoria della riflessione allo scopo di indicare la separabilità positiva della fede monoteistica nell’assoluto divino dai suoi esiti distruttivi mondani, e per metterla in contatto, per stabilire la possibilità positiva del suo rapporto con le altre religioni, con la scienza, con lo Stato di diritto: un rapporto, si badi, che, proprio in quanto sostenuto dalla categoria della riflessione, non implica l’annullamento dell’assoluto nel finito. La riflessione che il pensiero dialettico di Hegel condanna perché separa, serve a Habermas per separare positivamente, allo scopo di salvaguardare, a partire dalla fede, la fede stessa dai suoi esiti potenzialmente distruttivi. È evidente (e si tratta di un completamento essenziale dell’argomentazione) che in assenza di tale uso antihegeliano della categoria separante della riflessione non sarebbe possibile neanche l’operazione inversa e complementare a quella che isola il monoteismo dai suoi effetti, e cioè l’operazione di risalimento dal sapere (morale) secolare alla sua fonte monoteistica. In entrambe le operazioni viene infatti presupposta la permanenza della fede nel suo al di là.

La ragione habermasiana costituisce la smentita filosofica di quella ragione che non riconosce l’alterità della fede come aspirazione all’infinito, dato che si autorappresenta, hegelianamente, come infinito reale, come infinito non “cattivo”. La ragione habermasiana sembra rivolgere lo sguardo verso l’alto, verso il proprio antecedente nella trascendenza , per scoprire l’autonomia del religioso, l’originarietà della fede , insieme alla propria derivazione dalla fede. Tale ragione riconosce le ‘ragioni della fede’ , non ne rappresenta il destino di dissoluzione.

Kant , scrive Habermas, “si è rifiutato di far risucchiare l’imperativo categorico nel vortice dell’interesse individuale illuminato. Ha ampliato, invece, il libero arbitrio trasformandolo in autonomia, dando così il primo grande esempio di una decostruzione secolarizzante e, al tempo stesso, salvifica delle verità della fede. In Kant l’autorità dei comandamenti divini trova nel valore incondizionato del dovere morale un’eco inconfondibile”. E più avanti Habermas scrive ancora più chiaramente che “Dio rimane un Dio di uomini liberi solo fintanto che noi non livelleremo la differenza tra il creatore e la creatura. Ossia solo fino a quando il divino ‘dar forma’ rimane una determinazione che non nega

l'autodeterminazione dell'uomo". Nel rapporto verticale con la fede, la ragione morale che sa che un cuore religioso cristiano palpita nella nozione di diritti fondamentali della persona si cui si fondano gli ordinamenti liberaldemocratici, mantiene comunque ferma la propria autonomia. Questa ragione sa che il riconoscimento di una sua derivazione dalla religione non costituisce un elemento di rischio per l'autonomia stessa. Habermas invita la filosofia a riflettere sul triplice quesito: può la ragione secolare ospitare in sé senza deformarsi le 'ragioni della fede'? Può la fede essere un presupposto della ragion pratica, restando se stessa? E, infine, può il rapporto tra fede e sapere essere disposto teoreticamente entro un orizzonte logico-metafisico che non coincide né con l'equivalenza razionalistica deistica, né con il superamento dialettico?

Resta da rispondere all'ultimo, essenziale, problema: perché Habermas compie l'operazione che abbiamo descritto? La questione incrocia l'attualità e richiede in maniera tanto più stringente una risposta. La risposta è che Habermas compie un gesto intrinsecamente e originariamente (dunque anche infondatamente) morale; un gesto che si potrebbe definire di applicazione di quello che Donald Davidson ha chiamato – in un contesto cognitivo e non etico – il *principle of charity* capace di assicurare la reciproca traducibilità degli "schemi concettuali", ma anche dei linguaggi morali. Il "principio di carità" vuole che si presupponga che i linguaggi diversi si incontrino e si rendano traducibili, in quanto posseggono schemi originariamente comuni.

Essendosi posto il compito, dopo l'11 settembre, di definire il modo filosofico di rintuzzare gli esiti distruttivi della prevalenza della fede 'oltranzista' sulla ragione laica che presiede alle scelte politiche, senza tuttavia chiudere lo spazio della comprensione reciproca tra linguaggi che sembrano incompatibili (dato che il nostro linguaggio morale fonda la nostra identità sul rifiuto di quella prevalenza e sulla autonomia reciproca di fede e sapere), Habermas decide di ricordare che il rapporto tra fede e sapere ci costituisce e che esso rappresenta il segmento che abbiamo in comune con gli altri universi culturali. Con questa decisione filosofica, che rappresenta un atto di suprema e coraggiosa scelta morale, Habermas dice che il segmento comune costituito dal rapporto tra fede e sapere consente al tempo stesso il dialogo con gli universi culturali che (più intensamente del nostro, ma non diversamente dal nostro) articolano il linguaggio del credere – ma stabilisce anche l'impossibilità, anzi il limite del dialogo nei casi in cui il rapporto si spezza e il dominio di una fede fanatica si rende assoluto.

Così, del tutto imprevedibilmente per chi ha cessato di pensare in modo laico alle ragioni della trascendenza, quest'ultima diviene luogo e strumento di un dialogo possibile, origine di una differenza che non degenera, che può non degenerare in conflitto. Come ciò possa avvenire è questione che un filosofo dovrebbe porsi come urgente compito teorico, al cospetto di un mondo che comunque non appare disposto ad attendere le sue risposte.

La risorsa scarsa che è il “senso”

di Mario Reale

Se seguiamo fino in fondo le suggestioni di Habermas, rischiamo così, per una sorta di eterogenesi dei fini, di mettere capo a un *medium quid* che, mentre può scontentare tutti, credenti e non, restringe – ciò che è certo più grave – la sfera di quella risorsa scarsa che è il “senso”.

Si può essere al tempo stesso brevi, densi, partecipi, e tuttavia un po' elusivi circa lo scopo da raggiungere. Habermas di *Fede e Sapere* giunge con molti *détours* al suo scopo; e, dopo esservi giunto, se la cava con una pagina scarna. Che si deve fare – dopo aver collocato il tragico impenso dell'11 settembre sullo sfondo di un conflitto religioso ancora aperto nel cuore delle società “postsecolari”, dopo aver riconosciuto che il *Wissen* non può pretendere di ricondurre tutto a sé? Nella pagina finale di Habermas si addensano troppe domande, proprio mentre il partito più adatto al tema sembrerebbe esser quello della indicibilità.

È su questa pagina che conviene allora soffermarsi. Che vuol dire, innanzitutto, il motto: *prendere le distanze dalla religione senza chiudersi alla sua prospettiva*? Potrebbe trattarsi di una semplice indicazione metodico-ermeneutica. Come dire: niente di ciò che è passato può essere rivisitato e riattivato senza che ci si apra alla sua prospettiva, se si mantiene cioè verso di esso un contegno indifferente o addirittura ostile. Ma è subito evidente che Habermas vuole e chiede di più; in caso contrario, come potrebbe rappresentare questa la “giusta direzione” per far luce nel buio di un terribile conflitto religioso-culturale? È opportuno

qui ricordare che la radicalità della suggestione habermasiana nasce dalla liquidazione delle vie già sperimentate per stabilire una connessione tra religione e società “postsecolari”. Tra queste, si deve almeno ricordare la via della genesi culturale, che pone la religione a lontana scaturigine di valori, figure e istituti del moderno mondo laico; e quella filosofica, hegeliana e posthegeliana, che pretende di avere in comune con la religione i medesimi contenuti, dalla filosofia espressi tanto meglio, quanto il concetto è superiore alla rappresentazione. Habermas si tiene lontano da queste secche; così come ci pare in complesso distante da quei luoghi del grande pensiero politico moderno che, nella disdetta di una situazione insuperabile, obliquamente invocano la risorsa passata o futura (mai attuale) della religione – si tratti della religione romana di Machiavelli o della religione civile di Rousseau, da leggere, filologicamente, in connessione con il capitolo sul legislatore. In complesso dunque, e nonostante qualche espressione fuorviante, Habermas oltrepassa i tentativi storici di lotta e consumazione, nella proclamata continuità, dell’elemento religioso, o di rapina e annessione dall’esterno delle sue risorse, o ancora i gesti dei disperati rifondatori di antichi culti. In breve e in tutta semplicità ci pare che questa consapevolezza habermasiana possa essere espressa così: la religione può costituire una “risorsa” solo a patto, o fintantochè, da alcuni almeno, è “creduta”: se questa sorgente si inaridisse completamente tra gli uomini, nessuna riscoperta di senso vivo sarebbe più possibile (almeno finché essa non rinasca).

Se abbiamo visto bene nell’individuazione di questo problema, si capisce subito, allora, la difficoltà che Habermas deve incontrare quando propone, anche a chi è religiosamente “stonato”, di attingere, più o meno direttamente, alla risorsa religiosa. Come lo stesso Habermas ha spiegato infinite volte, per essere fecondo questo ricorso dovrebbe avvenire nella modalità interna del partecipante, non in quella esterna, oggettivante dell’osservatore. Ma la premessa del ragionamento proprio questo esclude; e il discorso è chiaramente rivolto a chi ha preso le “distanze” dalla religione, concerne appunto il modo, riguardoso o “distruttivo”, di prendere le distanze.

Dobbiamo subito avvertire che, a nostro giudizio, Habermas non riesce a venire a capo dell’aporia che potrebbe esser detta “dell’osservatore-partecipe”. La cosa può riuscire forse più chiara se è esaminata da un altro punto di vista. Habermas conclude il suo discorso proponendo “la modalità della traduzione” come sola garanzia di una “secolarizzazione non distruttiva”, o come ciò che “l’occidente secolarizzato” può

imparare dalla propria storia. Ma subito s'incontra lungo questa via qualcosa di paradossale: la "secolarizzazione" è già nell'intrinseco una "traduzione", un simbolo; e se alla fine il testo originario è stato tradito da tutti, nella guerra tra i sostenitori della (buona) modernità e quelli che vivono la stessa esperienza come un torto, ci si deve subito chiedere se il difetto stia solo nei contenuti della "traduzione", o piuttosto nello strumento metodico del "tradurre". Habermas è convinto che alzando il tiro della traduzione, recuperando cioè nella secolarizzazione riguardosa anche i contenuti più alti e intimi dell'esperienza religiosa, si possa compiere il miracolo di "salvare" qualcosa di dimenticato, seppure oscuramente insieme "rimpianto".

Chi non possiede una simile fiducia, si vede costretto, prima di tentarne un qualsivoglia recupero, a polemizzare nella maniera più energica contro le pretese virtù della "traduzione". Si tratta così di argomentare che, in quanto rimesso a una singola coscienza che abbia dato congedo alla religione, il compito di tradurre in versione secolarizzata i contenuti profondi e propri dell'esperienza religiosa è, al tempo stesso, sovraccaricante, difficilissimo, se non francamente impossibile, e, quand'anche fosse possibile, improduttivo e fuorviante. Fare "come se" Dio ci fosse ha pure i suoi problemi, i suoi costi. Che l'immagine biblica della creazione dell'uomo sia carica di insegnamenti antropologici si deve concedere; che però queste "lezioni" possano essere riprese direttamente alla fonte, anche prescindendo dalla fede in Dio, mi pare, come dicevo, estremamente arduo. Del resto, si tratta di capire cosa si celi nella metafora dell'attingere "alla fonte". A ragione Habermas trova che nel modello archetipo della creazione dell'uomo a "immagine e somiglianza" di Dio sono in questione decisivi valori umani: la libertà e l'autodeterminazione, la diversità e l'eguaglianza, l'amore e il riconoscimento reciproco, il limite o la finitezza (il non potersi e il non volersi fare Dio). Ma ecco che tutti, anche chi crede dunque, si trovano nella improcrastinabile e diuturna necessità di dover conferire senso, ossia ragioni e parole umane (persino troppo umane, come nel caso del diritto) a questi valori, nel difficile sforzo di attuarli o di farli viventi. Le fonti di ispirazione sono e possono essere molteplici, né è detto che gli effetti dipendono dalla "grandezza" della fonte. Se non riusciamo insomma a capire, in termini di umane ragioni, la differenza incolmabile che passa tra "creatore" e "creatura" rischiamo un orizzonte da camere a gas (e lasciamo pur stare ora se la discussione sull'embrione sia la sede più adatta per simili considerazioni); ma, d'altra parte, trovare "misure" per

quel finito aperto all'infinito che l'uomo è, costituisce, di volta in volta, un compito dannatamente serio, per il quale non bastano certo le sole risorse religiose.

Se seguiamo fino in fondo le suggestioni di Habermas, rischiamo così, per una sorta di eterogenesi dei fini, di mettere capo a un *medium quid* che, mentre può scontentare tutti, credenti e non, restringe - ciò che è certo più grave - la sfera di quella risorsa scarsa che è il "senso". Ma per sviluppare questo punto conviene ormai abbandonare l'ipotesi fin qui adombrata - quella cioè di un recupero secolarizzato di istanze religiose affidato alla coscienza dei singoli. Si tratta dunque di passare ad una considerazione che a noi pare metodologicamente diversa: quella che opera per gruppi o collettivi di credenti e non credenti. Ragionare così vuol dire certo ritrovare sempre al fondo del giudizio, dalla nostra prospettiva, le singole coscienze; ma almeno, da questa prospettiva, risulta subito evidente il fatto del pluralismo, o, per dirlo con le parole di Habermas, il quadro di "una società postsecolare capace di adattarsi alla sopravvivenza di comunità religiose in un ambiente che continuamente si secolarizza". Il guaio con questo tipo di ragionamenti è che si corre subito il rischio di evocare almeno una "guerra fredda" di religione. Neanche Habermas si sottrae a ciò quando scrive che in ogni questione essenzialmente rilevante credenti e non credenti, il partito della scienza e quello della fede, sono pronti ad azzuffarsi. D'altra parte però, è anche vero che il "terzo partito", quello del *common sense* "civilizzatore" e democraticamente illuminato, si può costituire solo all'interno dei due schieramenti, decantandone gli umori più pugnaci e oltranzisti. Habermas certo, mentre propone ai laici non credenti suggestioni per un buon uso della secolarizzazione, non manca di indicare ai fedeli una continua riflessione sulle altre confessioni religiose, sulla scienza e il sapere, e infine sul loro vivere e dipendere ("affidarsi") a uno Stato di diritto che si fonda su una morale "profana". La rilevanza e la cogenza di queste indicazioni dipendono naturalmente dal modo in cui vengono interpretate - anche l'ultima che è certamente la più delicata e insieme aperta al contenzioso (dove finisce una morale religiosa e comincia una morale laica, o viceversa?).

Da parte nostra, ci pare più produttivo ricorrere a una strategia che unisca riconoscimento e autenticità, tra quelle "differenze specifiche" (e all'interno di esse) che Habermas giustamente si preoccupa di salvare, contro il rischio di una dispersione omologante. Il primo punto dunque riguarda il riconoscimento reciproco tra le differenze tipiche di una so-

cietà postsecolare: credenti e non credenti. L'onere appartiene qui a entrambi i gruppi, ma in misura preponderante ai laici non credenti. Dato il carattere complessivamente secolarizzato della società (autorità delle scienze, morale profana) tocca ai "laici", ossia a chi vive direttamente e dall'interno una simile esperienza, riconoscere il valore o il "senso" connesso alla "sopravvivenza di comunità religiose". In questa formulazione, riconoscimento vuol dire chiaramente di più che non tolleranza liberale, un valore peraltro che non scompare ma mantiene tutta la forza di un primo quanto decisivo orientamento. Riconoscere vuol dire che, al di là di ogni regressa comunanza storico-culturale, all'esperienza religiosa si assegna una viva produzione di senso che ha valore per tutti; si ritiene cioè che essa costituisca un arricchimento in quella dotazione (e scambio) di significati che sta nel sottofondo della democrazia. Ai credenti d'altra parte si chiede di riconoscere (ciò dovrebbe, almeno in linea di principio, esser più facile) che essi non sono più, se mai lo sono stati, totalità, ma parte di un intero "dissonante" che li accoglie perennemente *in partibus infidelium*, o, come anche dicono, con espressione che può diventare ambigua, "in terra di missione". Rispetto ai punti richiamati da Habermas, che complessivamente tratta bene questo versante del problema, si deve forse solo specificare meglio che il gioco non è paritario, e dunque non si può giocare, se a quelli dell'altra sponda (barthiana), ai "senza Dio", non venga riconosciuta pienezza di coscienza e integra capacità di produrre senso (o valori), che per i credenti costituiscono continua "sfida" o positiva sollecitazione.

Dove invece il discorso di Habermas mostra qualche seria debolezza è a proposito dell'autenticità, ossia di quell'esperienza il cui onere tocca soprattutto ai credenti, sebbene, a un grado minore, riguardi anche i non credenti. Il riconoscimento di valore ai fenomeni religiosi dipende infatti dall'autenticità che i non credenti riscontrano nelle posizioni di fede. Non si tratta, neanche qui, di entrare da partecipanti nel gioco linguistico dei fedeli; si tratta di valutare, più che intenzioni, comportamenti fattuali. La cosa è tanto più facile ora, in quanto ciò in cui l'autenticità delle fede si distorce, convertendosi anzi nel suo contrario, è costituito da quel che, in senso molto ampio, si deve dire "potere" – una categoria certo molto familiare agli uomini, in qualsivoglia situazione si trovino. Il potere può ben assumere una maschera "spirituale", e si presenta anzi qui nella sua forma forse più insidiosa. Raccogliendo in una direzione diversa ma non disomogenea il suggerimento di Habermas, gli intellettuali dovrebbero porre, crediamo, attenta cura nella

demistificazione di questo punto. Potere nella nostra accezione vuol dire pretesa al monopolio delle coscienze, del “senso” in tutte le situazioni esistenzialmente rilevanti, o in ogni campo della morale. Per fortuna, può darsi che in molti casi questa pretesa non si realizzi; ma anche così si ha perdita – la perdita di quell’autenticità del sentire religioso, che si è riconosciuto come valore e ricchezza. Nei casi invece in cui l’accecante strategia del potere religioso-spirituale-morale va a segno, le conseguenze sono più gravi. Come ha riconosciuto con giusta precisione Giacomo Marramao, il rischio è quello di un indebolimento così sostanzioso della sfera del senso, privata di importanti centri di attività o di produzione di valori, a cominciare dalla stessa comune politica democratica, da rendere pressochè inevitabile l’affermarsi del monopolio della scienza-tecnica, e della “tecno-politica”. Il discorso è certamente delicato, perchè investe non solo quei piani della morale del nascere e del morire, dove in linea di mero principio dovrebbe essere più facile per i laici non credenti affermare le proprie ragioni, ma anche i luoghi dove la religione svolge un’opera di supplenza, quando essa cioè diviene “il medium privilegiato dell’identificazione simbolica e la leva di protesta della stragrande massa dell’umanità” (Marramao). Anche in quest’ultimo caso bisognerebbe saper distinguere ciò che viene dalla distante immanenza della fede, ciò che viene da una supplenza che chiede in prospettiva di essere esonerata dal suo compito, e ciò infine che va nel senso di un plot di potere politico-religioso. Ermeneutica certo ardua, per la quale bisogna avere orecchio fino, e tuttavia non impossibile, alla quale perciò conviene addestrarsi. Ma qui entra in gioco l’ultimo tassello del nostro ragionamento, ossia l’auspicio che i laici non credenti abbiano anch’essi cura della propria autenticità e della propria autonomia. In caso contrario, si assiste allo spettacolo, in verità degradante, che unisce due debolezze nel tentativo di fare una forza – una “forza” che si autodefinisce morale e religiosa ma che forse converrebbe definire, più opportunamente, ancestrale-sacrale, di mortificante costrizione esercitata sulle coscienze, sui valori e sul senso.

Il senso di una comune impresa filosofico-scientifica

di Virginio Marzocchi

Habermas indulge almeno in parte nei confronti di una certa assolutizzazione del momento culturale. Sia allorché, nel suo primo sguardo alla situazione internazionale post 11 settembre, egli inquadra il fondamentalismo come disperata risposta compensativa “al dolore causato dal disfacimento di forme di vita tradizionali”. Sia quando, restringendo il suo sguardo al nostro occidente, egli affida le sue speranze alla “funzione civilizzatrice di un *common sense* democraticamente illuminato”.

Innanzitutto noterei che Habermas, in questo denso ma anche occasionale testo, con la sensibilità che lo contraddistingue per saper cogliere le questioni che sono nell’aria, pone a tema un argomento (la fede, la religione) che egli stesso aveva mantenuto prudentemente sullo sfondo, fatta eccezione forse (per quanto a mia memoria) per il saggio *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, pubblicato in *L’inclusione dell’altro* del 1996. Nonostante che l’approccio discorsivista tanto habermasiano quanto apeliiano trovasse larga eco in ambito teologico, protestante e cattolico (basti qui fare i nomi di Arens e Metz), non solo di lingua tedesca ma anche italiana e spagnola. Testimonianza di una tale sensibile e insieme critica recezione dell’etica del discorso da parte della teologia cristiana è ad esempio il volume collettaneo del 1995 *Theologische Ethik im Diskurs*.

Personalmente ritengo che il tema religione entrerà sempre più nel dibattito filosofico-politico, soprattutto se riuscirà a farsi influente l’impostazione che J. Rawls ha tratteggiato in modo particolarmente esplicito e programmatico nel saggio *Un riesame dell’idea di ragione pubblica*, inserito in *Il diritto dei popoli* (recentemente tradotto).

L’impostazione liberale rawlsiana a me sembra caratterizzata da 2 elementi di fondo: il primo elemento consiste nell’inquadrare il problema politico fondamentale nel rinvenimento di un consenso, costituito da principi di comune intersezione tra dottrine, convincimenti ideali (siano essi laico-filosofici o religiosi), lasciati inquestionati nei propri presupposti di fondo e nella propria capacità argomentativa di dar conto di sé rispetto ad altre dottrine, quindi non chiamati a un confronto pub-

blico di critica e reciproca revisione (Maffettone ha mio avviso ben colto questo punto nel suo articolo sull'ultimo numero di «Filosofia» e questioni pubbliche dedicato a *La fragile trama della ragione pubblica*, allorché invita nel dibattito pubblico ad appellarsi esclusivamente “ad argomenti che gli altri siano in grado di comprendere e apprezzare” (p. 8) in base ai loro previ presupposti e convincimenti); il secondo elemento è dato dalla tendenzialmente esclusiva concentrazione sul problema di una convergenza ideale-normativa, cui si accompagna l'oscuramento, la messa tra parentesi del problema sia della costituzione di un potere coercitivamente spendibile, all'interno e all'esterno, quindi dei rapporti di forza/potere, sia della pervasività e durezza di meccanismi/vincoli sistemici (soprattutto in ambito economico).

Se il primo elemento, in nome dell'esigenza di dover convivere in un unico mondo, può condurre a perdere la distinzione tra argomento retorico-persuasivo e argomento validamente convincente e soprattutto può condurre a immiserire il dibattito pubblico da luogo di ricerca di convincimenti più veri e giusti a luogo di perseguimento di decisioni comunque condivise; il secondo elemento perde di vista, a mio avviso, il profondo intreccio esistente tra idee e interessi, tra tradizioni e posizioni di potere, tra assunzione/interpretazione linguistica della realtà e condizioni/prospettive materiali di vita (il momento cioè di una critica revisione di una corrente impostazione dei nostri discorsi/convincimenti in quanto suggerita da interessi particolari e tacitamente all'opera).

Ora, a me sembra, che Habermas indulga almeno in parte nei confronti di una certa assolutizzazione del momento culturale.

Sia allorché, nel suo primo sguardo alla situazione internazionale post 11 settembre, egli inquadra il fondamentalismo come disperata risposta compensativa “al dolore causato dal disfacimento di forme di vita tradizionali” (p. 8). Personalmente, infatti, mi chiederei se davvero sia stato il disfacimento di forme di vita tradizionali a provocar dolore o a provocar dolore non siano state le nuove forme o condizioni di vita, per lo più esternamente indotte; in modo tale che le vecchie hanno ripreso a esercitare forza attrattiva. Allo stesso modo mi chiederei se il fondamentalismo non tragga buona parte della sua forza persuasiva in una ramificata rete assistenziale, per lo meno favorita da determinati gruppi di potere politico ed economico, alla cui sopravvivenza essa risulta funzionale.

Sia Habermas vi indulge, quando, restringendo il suo sguardo al nostro occidente, egli affida le sue speranze alla “funzione civilizzatrice

di un *common sense* democraticamente illuminato”, “terzo partito tra scienza e religione” (p. 10), esposto sì ai pericoli della “omologazione mediatica” e della “trivializzazione tramite chiacchiericcio di ogni differenza specifica” (p. 15), ma fundamentalmente sano, a patto di conservarsi “polifonico” (p. 14). A mio avviso, però, un *common sense* è, come tale, sempre e solo limitatamente polifonico, consentendo solo l’inserimento di quelle voci o anche dissonanze che non disturbano la sinfonia complessiva; ovvero risulta, proprio in quanto *common sense*, solo parzialmente/limitatamente democratico e discorsivo, cioè poco disponibile sia a tener conto di critiche interne radicali e quindi a dar riflessivamente conto di sé, sia ad aprirsi alla considerazione di interessi esterni finora conculcati e privi di efficace espressione.

Dopo un primo breve sguardo alla situazione internazionale, Habermas ci invita considerare “il significato della secolarizzazione nella nostra società postsecolare” (p. 9). Egli rifiuta di concepire il rapporto tra sapere empirico-argomentativo e fede cristiana rivelata sul modello della “rimozione” o su quello della “usurpazione” (p. 13), per difendere invece il modello della “traduzione” (p. 16), che Habermas stesso vede esemplificato nel Kant pratico, la cui opera viene presentata come “una decostruzione secolarizzante e, al tempo stesso, salvifica delle verità della fede”.

A tal riguardo farei le seguenti osservazioni.

In primo luogo osserverei che regge ben poco la tripartizione: a. scienza oggettivante/naturalizzante; b. *common sense* o cultura del senso comune democraticamente illuminata; c. religione quale luogo di conservazione/tradizione di un inesaurito “potenziale semantico” (p. 15). Kant, ad esempio, non mi sembra poter ricadere in nessuna delle tre caselle. Kant (anche il Kant pratico) è piuttosto, a mio avviso, uno dei tanti che cerca (e sottolinea cerca) di sviluppare un discorso in grado di risultare argomentativamente convincente a ogni possibile interlocutore, indipendentemente dal suo credo religioso, dalla sua cultura di provenienza, dal suo ruolo sociale; un discorso quindi che risulta anche critico e innovativo nei confronti della sua propria cultura di provenienza/appartenenza. La scienza, cui Habermas allude, è poi in vero una fede scienziata, che egli stesso dichiara quindi essere una “cattiva filosofia” (p. 13). Personalmente, quindi, preferirei parlare di una comune impresa filosofico-scientifica, attraverso cui noi uomini tentiamo faticosamente di determinare e insieme allargare i limiti del realizzabile e di stabilire che cosa ci è lecito e doveroso compiere.

In secondo luogo a me sembra che il modello della traduzione, che Habermas avanza a riguardo del rapporto tra quella che io, unitariamente e complessivamente, indicherei quale impresa scientifico-filosofica, da un lato, e fede cristiana, dall'altra, risulti mortificante per entrambe. Infatti, la prima ovvero gli sforzi rivolti nel senso di un sapere argomentativamente convincente dovrebbero alla fin fine prendere atto del fatto di alimentarsi di presupposti normativi di provenienza giudeo-cristiana, presupposti che il discorso secolarizzante sembra in grado di tradurre in termini laico-secolari (pur fra qualche perdita), ma non di giustificare e neppure di rinnovare in chiave autenticamente universale. La religione, come nota Marramao nello stesso numero di *Micromega*, verrebbe così investita del "monopolio della risorsa di senso" (p. 25). D'altro lato, però, la religione sarebbe destinata a subire nei propri confronti il lavoro che, come Habermas si esprime, essa stessa "ha a suo tempo compiuto sul mito" (p. 15), per essere così destinata a un'opera di progressivo svuotamento e scomparsa.

Se è pur vero che alcuni cristiani avvertono come una sorta di umiliante marginalizzazione il fatto messo in luce da Habermas, cioè di dover "tradurre le proprie convinzioni religiose in un linguaggio secolare, prima che i loro argomenti abbiano la prospettiva di trovare l'approvazione delle maggioranze" o anche solo di trovare ascolto; altri cristiani, a mio avviso, non considerano affatto la partecipazione al confronto pubblico come una defatigante impresa di traduzione per convincere i non credenti di quanto essi già fermamente e sicuramente sanno in quanto credenti. Numerosi credenti (e teologi) sanno piuttosto che le indicazioni normative ricavabili dalla Scrittura o dal Credo, con cui esprimono, il cuore della loro fede sono estremamente vaghe e bisognose di determinazione. Tutto il Nuovo Testamento è povero di regole o prescrizioni: esso annuncia e propone una persona, il Cristo, dio e uomo, che ognuno è chiamato a reincarnare nella specificità della propria individualità e del proprio momento storico. Il processo di laicizzazione della cultura e dello Stato può esser visto da una prospettiva genuinamente cristiana, ammaestrata dal dogma dell'incarnazione e convinta della sinergia tra umano e divino, tra ragione e rivelazione nella loro reciproca distinzione, non come una perdita o una marginalizzazione, bensì come una proficua occasione sia per una essenzializzazione della fede, evitandole di entrare in ambiti non propri o di identificarsi con specifiche concretizzazioni storiche, sia come proficua occasione per un arricchimento/approfondimento della fede stessa, in quanto l'arti-

colazione di nuovi linguaggi e umane prospettive permettono insieme al credente una più articolata e meno selettiva comprensione del proprio patrimonio di fede (fin dagli inizi, infatti, la teologia cristiana ha attinto largamente dal linguaggio della filosofia e di filosofie differenti, per precisare e organizzare il proprio discorso).

Non so proprio se ciò valga anche per altri credi religiosi; ma ciò allungherebbe indebitamente i tempi del mio intervento.

Mi si consenta un'ultima osservazione conclusiva. Ritengo che alcuni filosofi manchino il nucleo centrale del fenomeno religioso (almeno cristiano), allorché lo inquadrano come un patrimonio dottrinario e, quindi, ancor più restrittivamente, quale deposito di "contenuti normativi". Personalmente ritengo che sarebbe più corretto approcciarlo in termini di comunità di credenti (ciò che Cristo, lascia, ascendendo al cielo, è infatti una comunità di "testimoni" assistiti dallo Spirito *At* 1,8): credenti i quali si sentono chiamati non tanto ad attuare/rispettare un corpus di precetti, quanto a costantemente ripensare, più autenticamente comprendere e configurare, non solo sul piano intellettuale ma insieme nell'esperienza e nella prassi di vita, un messaggio di salvezza ancor sempre attesa e incompiuta, in cui si esprimono radicali, ma insieme inanticipabili, prospettive di ricapitolazione della storia, di rinnovamento/rinascita, di scoperta dell'umano nell'incontro con colui che ha voluto ognuno di noi come un suo sempre diverso autoritratto, di conciliazione degli uomini con se stessi, fra loro, con il loro comune padre e con l'intero creato.