

 **MIMESIS / TEORIA CRITICA**

N. 13

Collana diretta da *Lucio Cortella*

COMITATO SCIENTIFICO

Marina Calloni (Milano), Franco Crespi † (Perugia), Alessandro Ferrara (Roma), Heikki Ikäheimo (Sydney), Rahel Jaeggi (Berlino), Jean-François Kervégan (Parigi), Arto Laitinen (Tampere), Virgilio Marzocchi (Roma), Fred Neuhouser (New York), Stefano Petrucciani (Roma), Terry Pinkard (Washington, DC), Robert Pippin (Chicago), Elena Pulcini † (Firenze), Walter Privitera (Milano), Emmanuel Renault (Parigi), Martin Seel (Francoforte sul Meno), Italo Testa (Parma)



SEMINARIO DI TEORIA CRITICA

GENEALOGIA DEL PENSIERO POST-METAFISICO

Riflessioni su *Una storia della filosofia* di Habermas

con una *Postfazione* di Jürgen Habermas

a cura di Marina Calloni, Lucio Cortella,
Alessandro Ferrara, Virginio Marzocchi,
Stefano Petrucciani, Walter Privitera

 MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Teoria critica*, n. 13
Isbn: 9788857580722

© 2023 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

PREFAZIONE	7
------------	---

QUALE NESSO NORMATIVO E CRITICO TRA FEDE E RAGIONE?

Marina Calloni: <i>Religioni e filosofie. Habermas alla ricerca delle radici normative del pensiero post-metafisico</i>	13
Walter Privitera: <i>Una storia della ragione</i>	33
Virginio Marzocchi: <i>Cos'è la religione? Attraversando Habermas</i>	45
Lucio Cortella: <i>L'eredità normativa della religione</i>	61
Stefano Petrucciani: <i>Tra filosofia e religione: conflitto o apprendimento reciproco?</i>	77
Alessandro Ferrara: <i>Habermas e Rawls. Ciò che la controversia intorno al "ragionevole" rivela</i>	89
Jürgen Habermas: <i>Postfazione</i>	109

HABERMAS: UNA RICEZIONE GLOBALE

Stefan Müller-Doohm: <i>Elementi fondamentali della teoria di Jürgen Habermas. Punti di riferimento di una storia degli effetti globale</i>	121
---	-----

William Outhwaite: <i>Habermas in a Cold Climate</i>	135
Marina Calloni e Luca Corchia: <i>Jürgen Habermas in Italia tra teoria critica e discorso pubblico</i>	143
JÜRGEN HABERMAS. UNA NOTA BIBLIOGRAFICA di Luca Corchia	173
PROFILO DEGLI AUTORI	187

LUCIO CORTELLA

L'EREDITÀ NORMATIVA DELLA RELIGIONE

Trent'anni fa, in un saggio poi pubblicato nel volume *Teoria della morale*¹, Jürgen Habermas scriveva queste parole: «Una teoria morale – che non pretende più di conoscere il *telos* della “vita buona” – deve di necessità lasciare indecisa la domanda “perché essere morali?”². Essa può solo fornire le condizioni e le regole che ci consentono di giustificare le norme, ma non ha la capacità né la forza, di «*motivare* gli uomini a seguire ancora le loro convinzioni anche allorquando ciò che è moralmente comandato leda i loro interessi»³. A questa tesi Habermas rimane tuttora fedele. Il pensiero post-metafisico non ha la pretesa di mostrare il fondamento della nostra moralità, né i discorsi pratici sono in grado di motivare gli individui ad agire moralmente al di là della debole spinta fornita dai motivi razionali⁴.

1. *La genesi rituale della normatività*

Le ricerche che caratterizzano i recenti lavori di Habermas (*NtaphysschesDenken II*⁵ e l'ultimo, *Auch eine Geschichte der Philoso-*

1 J. Habermas, «*Lawrence Kohlberg e il neoaristotelismo*», in *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 77-100.

2 *Ivi*, p. 95.

3 *Ibid.*

4 La superiore razionalità della fondazione discorsiva delle norme morali rispetto al loro radicamento etico nelle tradizioni vigenti non si traduce in una maggiore spinta motivazionale. Al contrario, «separandosi da un'etica specializzatasi nelle forme dell'autochiarimento esistenziale, la teoria morale paga un prezzo alto. Essa scioglie infatti il legame che aveva in precedenza garantito ai giudizi morali la motivazione necessaria al giusto agire. Ora le conoscenze morali, per legare effettivamente a sé la volontà devono *inserirsi* in un'autocomprensione etica che *ricolleghi* la preoccupazione per il proprio bene all'interesse per la giustizia» (J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002, p. 7).

5 J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätzen und Repliken*, Suhrkamp, Berlin 2012; tr. it. *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015.

*phie*⁶) certamente non intendono produrre quella fondazione ultima della morale cui un pensiero post-metafisico deve obbligatoriamente sottrarsi. Tuttavia esse consentono di individuare il luogo genealogico in cui si è radicata nella storia dell'*homo sapiens* la disposizione all'agire morale. Non, dunque, una fondazione della moralità ma la ricostruzione del suo processo di apprendimento genealogico. Essa nasce quando le esigenze dell'autoconservazione *individuale* richiedono un bilanciamento con le necessità della cooperazione *comunitaria*. Quando, infatti, gli individui si rendono conto che «la riproduzione della loro vita diviene dipendente dalla cooperazione con gli altri» realizzano che «la loro propria autoconservazione è internamente intrecciata con le sorti del collettivo». Questa situazione genera una «tensione latente fra l'egocentrismo dell'autoaffermazione e la sottomissione richiesta normativamente al singolo dagli imperativi della comunità»⁷.

Ora, il semplice rapporto intersoggettivo (sia gestuale sia linguistico) non riesce da solo a risolvere quel problema di bilanciamento. Nessun accordo resisterebbe alle pressioni degli interessi individuali, né questi ultimi si sentirebbero tutelati quando il collettivo dovesse imporre le sue regole. In caso di crisi alimentari o epidemie le società tradizionali rischierebbero il collasso, travolte da anomia, rivolta e violenze. È qui che interviene quel profondo meccanismo antropologico che sposta l'attenzione degli individui *al di là* del loro rapporto intersoggettivo, divenuto precario e incontrollabile: *il complesso sacrale*. Esso è costituito essenzialmente da pratiche rituali, in cui l'interazione non avviene più orizzontalmente tra i soggetti ma, verticalmente, con «i poteri di salvezza e di sventura»⁸. Queste pratiche sono generalmente accompagnate da immagini mitiche del mondo, ma non sta in quelle narrazioni la loro base originaria. Al contrario, i miti si rivelano essere solo delle interpretazioni subentrate successivamente, quando quei riti originari erano divenuti nel frattempo incomprensibili. È quindi nell'azione rituale in sé che va rinvenuto quel bilanciamento fra spinte individuali ed esigenze collettive in cui riposa l'originaria motivazione etica degli esseri umani.

Con l'introduzione del rito viene infatti introdotta una *terza dimensione* collocata al di là del consueto contesto orizzontale in cui gli individui sono

6 J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 Bände, Suhrkamp, Berlin 2019, di cui attualmente è tradotta solo una parte del primo volume: *Una storia della filosofia. Vol. I: Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, Feltrinelli, Milano 2022-2023.

7 *Ivi*, Band I, p. 141.

8 *Ibid.*

quotidianamente messi in relazione fra loro. Nella gestualità rituale (danze, pantomima, cerimonie, abbigliamento, etc.) gli individui, nel mentre si rapportano l'un l'altro, si relazionano al tempo stesso a un terzo elemento, che ha a che fare col loro rapporto cognitivo con il mondo esterno. L'alterità cui rinvia l'azione sacrale non è infatti un oggetto nel mondo ma è collocata al di là di ciò che è empiricamente visibile. Questo rinvio al di là del contesto, e al di là di ciò che è visivamente constatabile, è il meccanismo generatore di quella *normatività forte* di cui ha bisogno l'integrazione sociale. Ciò che non si vede, e a cui la ritualità misteriosamente rinvia, si impone con una forza sconosciuta alle normali relazioni intersoggettive. Ad esso, a questo riferimento trascendente ed extramondano, si deve il carattere imperativo della solidarietà sociale e il suo ancoramento nell'identità degli individui.

L'origine prelinguistica del contenuto normativo delle pratiche rituali non ne impedisce certamente la verbalizzazione. I miti, prima, e le grandi narrazioni religiose, poi, rappresentano un tentativo di spiegazione, benché ancora gravata da presupposti dogmatici, di quelle originarie pratiche rituali. Il passo successivo, avviato all'interno del processo di razionalizzazione occidentale e diventato palese a partire dall'età illuministica, è stato quello di risolvere l'intero complesso sacrale in contenuti semantici riscattabili discorsivamente. È a quel punto che il vincolo normativo, rimasto a lungo occultato dietro alle pratiche rituali e alle narrazioni mitiche, diventa visibile e oggetto di esplicita tematizzazione. Tuttavia una tale traduzione linguistico-discorsiva, se – da un lato – riesce a rendere esplicita e consaputa la normatività del vincolo solidaristico, – dall'altro – non è in grado di mantenere la medesima forza motivazionale generata dal rito⁹. Il paradosso del processo di razionalizzazione del mito consiste nel fatto che l'esplicitazione della normatività contenuta nella gestualità rituale finisce per indebolirne l'ancoramento motivazionale.

Tuttavia le ragioni discorsive non sono l'unica risorsa di cui disponiamo per conservare la forza motivazionale capace di legare l'individuo alla solidarietà sociale. Anche dopo la dissoluzione delle immagini religiose e metafisiche del mondo la normatività sociale riesce a sopravvivere incar-

9 La normatività espressa linguisticamente si rivela essere «*più debole* della normatività che si esprime nelle pretese esemplari delle tradizioni». E ciò dipende dal fatto che «la sorgente di questa normatività forte, sanzionante ciò che è giusto o sbagliato nelle condotte sociali, non rientra ancora – di per sé – nei simboli linguistici con cui gli attori si mettono d'accordo. Il forte vincolo intersoggettivo delle obbligazioni sociali e delle autorizzazioni collettive non può essere scambiato con ciò che pretende una semplice dichiarazione di volontà» (J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., pp. 50-51).

mandosi in *tradizioni* fatte di pratiche sociali, familiari e politiche, le quali continuano ad esercitare sugli individui una azione analoga a quella esercitata dai riti arcaici. Le tradizioni svolgono infatti una duplice funzione: in primo luogo favoriscono la formazione di identità individuali disponibili ad accettare imperativi solidaristici e, in secondo luogo, esercitano direttamente una pressione normativa imponendo usi e costumi tali da favorire l'integrazione e la cooperazione sociale.

Con l'esaurirsi delle immagini religiose e metafisiche del mondo, che offrivano una giustificazione cognitiva delle pratiche rituali, i culti religiosi, inesorabilmente esposti a una progressiva erosione, trovano però nelle tradizioni secolari e nelle abitudini sociali dei provvisori sostituti che, a differenza di quelle pratiche arcaiche, non hanno più bisogno di un sostegno metafisico.

2. Una tradizione laica: la *Sittlichkeit* hegeliana

La *teoria hegeliana dell'eticità* offre un esempio paradigmatico di sostituzione secolare, totalmente immanentizzata, di quelle pratiche religiose che un tempo erano servite a consolidare l'integrazione sociale. L'eticità svolge infatti nella teoria politica hegeliana una vera e propria funzione di *religione civile* senza alcun bisogno di un riferimento trascendente, o meglio: senza alcun bisogno che i cittadini debbano seguire prescrizioni o imposizioni religiose. Nonostante gli innegabili presupposti teologici della filosofia hegeliana (anche se rimane aperta fra gli studiosi la discussione intorno a che cosa Hegel intenda propriamente con "Dio"), la sua teoria politico-sociale ha il proprio fondamento esplicito sulla nozione di libertà e, in particolare, sulla «volontà libera»¹⁰. In altri termini, per Hegel ha valore normativo ciò che garantisce la libertà dell'individuo o la esprime

10 «Il terreno del diritto è in genere l'elemento *spirituale*, e suo più prossimo e punto di partenza la *volontà*, la quale è *libera*, così che la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione, e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata» (G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1991, § 4, p. 27). Con "sistema del diritto" Hegel non intende riferirsi alla sola sfera giuridica ma all'intera dimensione dello spirito oggettivo, ovvero – oltre che al diritto in senso stretto, da lui denominato "diritto astratto" – anche alla moralità e alle tre sfere dell'eticità: famiglia, società civile e stato. La tesi di Hegel consiste nel trattare l'intero ambito dello spirito oggettivo come la realizzazione esterna della libertà interiore. In questo senso quella "realizzazione" consiste in un ulteriore avanzamento della libertà, che – a differenza di Kant – non rimane confinata nella coscienza individuale ma si esplicita compiutamente nella società e nella storia.

oggettivamente (e tali sono le istituzioni dell'etico: quelle familiari, civili e politiche). Le norme giuridiche, morali, sociali o politiche non hanno alcun fondamento trascendente ma sono totalmente immanentizzate. Hegel perciò dà continuità al programma kantiano di una morale autonoma. Tuttavia, a differenza di Kant, egli ritiene insufficiente un radicamento solo soggettivo delle norme, e non solo perché in tal modo la prescrizione morale rischia di rimanere vuota e priva di contenuti ma anche perché la normatività rimane priva di un ancoramento stabile nella nostra natura. Il conflitto tra il dovere morale e le nostre inclinazioni sensibili, consaputo da Kant e da lui esplicitamente tematizzato, costringe l'essere umano a un continuo sforzo per cercare di realizzare gli imperativi della ragion pratica.

Hegel ha ben presente il problema dell'ancoramento della moralità nella nostra natura. La sua soluzione consiste nel dislocare il fondamento della moralità al di fuori della soggettività individuale collocandolo nell'oggettività delle istituzioni sociali: è da esse che l'individuo può apprendere il senso morale e sviluppare la propria autonomia. Inserita all'interno di un processo di formazione, che è prima familiare per poi diventare sociale e politico, la natura umana non si trova più contrapposta alla libertà del dovere ma ne viene plasmata lungo la sua intera esistenza. Il conflitto kantiano fra natura e libertà viene così risolto affidando alle istituzioni sociali il compito di "formare" una «*seconda natura*»¹¹ fondata sulla libertà già incarnata e operante all'interno di quelle istituzioni medesime. La nostra prima natura, caratterizzata da arbitrio, impulsi e inclinazioni sensibili, viene trasformata in una natura "seconda" grazie all'azione delle istituzioni etiche, che la "educano" alla logica della libertà.

In tal modo trova soluzione non solo il problema dell'ancoramento normativo ma anche quello dell'integrazione sociale. Come in Kant, neppure qui la moralità ha bisogno di ricorrere a un fondamento religioso ma, a differenza di Kant, venendo collocata non già in una soggettiva e astratta idea di autonomia bensì in una libertà "incarnata" all'interno delle istituzioni etiche, essa diventa operante nelle relazioni sociali. Hegel infatti pensa l'insieme delle relazioni intersoggettive come connotate normativamente e regolate dalla logica della libertà. Il fondamento della moralità (e della libertà individuale) sta nell'eticità, nella *Sittlichkeit*, cioè negli usi e costumi esistenti. Ma questi costumi perdono il consueto carattere di abitudini

11 «Nella semplice *identità* con la realtà degli individui, l'ethos [*das Sittliche*] appare, inteso come l'universale modo di agire dei medesimi – come *costume* [*Sitte*], – la *consuetudine* dell'ethos come una *seconda natura*, che è posta in luogo della prima volontà meramente naturale» (*ivi*, § 151, p. 137).

irriflesse ed eteronome perché già in essi vive la logica della libertà. Hegel infatti intende la «Sitte» non semplicemente come un costume ma come un «Sitz»¹², ovvero un luogo, una dimora, una comunità (e in ciò egli si mantiene in perfetta continuità con la nozione greca di «ethos», il cui significato etimologico originario è proprio quello di «dimora», luogo abituale del vivere¹³). Ora, nel mondo moderno, quella dimora è il *luogo* dove la libertà è riuscita a stabilirsi e a consolidarsi. In altri termini, la libertà è diventata una dimora per l'uomo, o meglio è riuscita, dopo aver dissolto le tradizioni premoderne, a farsi essa stessa tradizione, la *tradizione della libertà*. «L'eticità» scrive Hegel è «il concetto della libertà divenuto sussistente»¹⁴.

Grazie a questo processo storico si è formata una consuetudine, una mentalità, un carattere sociale, in forza dei quali l'individuo moderno antepone l'autonomia di giudizio al conformismo, accetta la convivenza dei diversi, assume la responsabilità come riferimento del suo agire. La capacità di essere liberi e di accettare la libertà e i diritti degli altri non è una nostra qualità innata ma presuppone un processo di formazione e di apprendimento, messo in atto proprio dal carattere «etico» delle istituzioni politiche e civili. *Noi apprendiamo la libertà e la normatività grazie al ruolo esercitato dalle istituzioni civili e politiche, cioè da tradizioni, usi e costumi post-tradizionali.*

In una lunga nota al § 270 della *Filosofia del diritto*, dove Hegel discute del rapporto fra religione e politica (e anche fra Chiesa e Stato), dopo aver affermato che la religione è la «base» (*Grundlage*) dell'etico (dato che essa è «il rapporto con l'assoluto»¹⁵, cioè intrattiene una relazione privilegiata

-
- 12 In una annotazione a mano nell'esemplare della *Filosofia del diritto* che Hegel usava per le sue lezioni troviamo questa interessante considerazione: «*Sitte – ethos – gli antichi non sapevano nulla della coscienza – Riemer: ethos ion. ethos – abitudine, uso – preferibilmente dimora in Erodoto – consuetudine dell'uomo – Sitte – che derivi forse da Sitz?*» (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, in *Werke in zwanzig Bände*, hrg. von E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Band 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 302). Al di là della consistenza etimologica del legame fra *Sitte* e *Sitz*, è interessante il fatto che Hegel colleghi comunque le due nozioni, lasciando intendere che anche per lui la *Sittlichkeit* ha a che vedere col dimorare e con il luogo in cui va individuata l'originaria collocazione normativa degli esseri umani.
- 13 Ne dà conferma anche Aristotele parlando di un *ethos degli animali* con riferimento alle loro tane e al comportamento legato a quei luoghi (*Hist. An.* VIII, 1, 588a18).
- 14 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 142, p. 133.
- 15 «La religione è il rapporto con l'assoluto *nella forma del sentimento, della rappresentazione, della fede*» (*ivi*, § 270, annotazione, p. 208).

con la sfera della libertà assoluta), egli avverte però che essa è «solo base»¹⁶ e non può pretendere di avere l'esclusiva della normatività (non può considerare la sfera etica «come sua parte»¹⁷ o come «sua proprietà»¹⁸). Hegel perciò ribadisce la sua tesi secondo cui la politica ha bisogno di quello che egli chiama «lo spirituale» (*das Geistige*), cioè ha bisogno di una normatività forte (quella portata in dote dalla religione), ma, dall'altro, egli ritiene che quella normatività originariamente religiosa possa essere ereditata e fatta propria dalle istituzioni secolari dell'etico. La religione ha infatti solo una relazione «soggettiva» con la verità («nella forma del sentimento, della rappresentazione, della fede»¹⁹), mentre la sfera etica – autonomizzata dalla religione – ha la forma, più elevata, «della razionalità oggettiva e autocosciente»²⁰. In definitiva, la religione è certamente di aiuto nel fornire un supporto *soggettivo* all'integrità dello stato (essa è «il momento che integra lo Stato per quel che c'è di più profondo nella convinzione soggettiva [*Gesinnung*]»²¹) ma il fondamento *oggettivo* della normatività sociale sta nelle istituzioni etiche: i costumi familiari, le condizioni che regolano gli scambi economici nella società civile, le leggi e la costituzione dello stato.

A buon diritto possiamo perciò considerare l'eticità hegeliana come la forma secolarizzata della normatività forte ereditata dalla religione. Anch'essa è fatta di ritualità, di abitudini, di gesti simbolici, cioè di tutto ciò di cui ha bisogno l'integrazione sociale. Le sue istituzioni hanno un carattere “etico” perché svolgono una funzione formativa nei confronti degli individui, li abitano cioè alla consapevolezza dei propri diritti, al rispetto della legalità e a esercitare la loro libertà assieme agli altri. In tal modo essi acquisiscono quella seconda natura, cioè quella disposizione abitudinizzata a comportarsi secondo la normatività della libertà. Il loro agire “secondo giustizia” è reso possibile non da velleitarie aspirazioni al bene e al giusto

16 *Ivi*, p. 207.

17 «La diversità dei due domini può venir spinta dalla chiesa all'aspra opposizione, per cui essa, siccome includente entro di sé l'assoluto contenuto della religione, considera come sua *parte* ciò che è spirituale in genere e con esso anche l'elemento etico» (*ivi*, p. 211 – corsivo nostro).

18 «La chiesa giunge a questa pretensione basandosi sull'estensione dell'argomento che l'elemento spirituale in genere sia sua *proprietà*» (*ivi*, p. 212 – corsivo nostro).

19 *Ivi*, p. 208.

20 «Di contro alla di lei *convinzione soggettiva*» rimane allo Stato «il diritto e la forma della razionalità oggettiva, autocosciente, il diritto di farla valere, e di affermarla di contro ad asserzioni che sorgono dalla figura *soggettiva* della verità» (*ivi*, p. 213).

21 *Ivi*, p. 209.

ma dall'aver incorporato praticamente (e quasi somaticamente) nelle loro soggettività le prescrizioni normative dell'etico.

3. I problemi irrisolti dell'eticità hegeliana

Di fronte alla prospettiva teorica indicata da Hegel è però giusto chiedersi se essa effettivamente corrisponda alla realtà storica dello stato moderno, se cioè l'eticità e la religione civile, che essa contiene, possano realmente soddisfare il bisogno di normatività forte, necessario alle società secolarizzate. Se possiamo interpretare l'idea hegeliana dell'eticità come il tentativo di una immanentizzazione dei contenuti normativi della religione – analogo, per molti versi, al suo progetto di una immanentizzazione logica dei contenuti cognitivi di quella che Hegel chiamava «vecchia metafisica»²² – si presenta, tuttavia, la questione se quel progetto di una traduzione secolare senza residui consenta il bilanciamento di individuazione e socializzazione, conquistato in tempi arcaici e poi conservato per millenni dalla ritualità religiosa. Sono note – e per certi versi condivisibili – le obiezioni rivolte alla teoria hegeliana dello spirito oggettivo e alla subordinazione che in essa subisce la sfera individuale rispetto all'oggettività istituzionale e statale²³. Se infatti il progetto hegeliano è quello di una conciliazione fra

-
- 22 Con l'espressione «vecchia metafisica» [*ältere Metaphysik*] (G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 26) o anche «metafisica di una volta» [*vormalige Metaphysik*] (*ivi*, p. 47) Hegel intende la metafisica pre-kantiana (in particolare nella sua versione wolffiana), piuttosto che la metafisica antica: «Tale era, nella sua forma più spiccata e più prossima a noi, la *vecchia metafisica* [*vormalige Metaphysik*], quale si trovava costituita prima della filosofia kantiana» (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1983, § 27, p. 41). Tuttavia è innegabile nel sistema hegeliano una esplicita presa di distanza dall'intera ontologia e dai suoi tradizionali contenuti metafisico-teologici.
- 23 Ricordo qui – fra le tante – le obiezioni di: V. Hösle, «*Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes in seinem System und ihre Aporie*», in Chr. Jeremann (Hrg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1987, pp. 11-53; E. Angehrn, «*Il principio della soggettività e l'ambivalenza del moderno*», in V. Vitiello (a cura), *Hegel e la comprensione della modernità*, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 15-33; H. Hofmeister, «*Moral Autonomy in Kant and Hegel*», in J.J. O'Malley – K.W. Algonzin – F.G. Weiss (eds.), *Hegel and the History of Philosophy*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, pp. 141-158; L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, Pensa, Lecce 2007. Obiezioni analoghe vengono rivolte a Hegel da Habermas nella sua ultima opera, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, cit., in particolare in due successivi paragrafi del capitolo IX (Band II, pp. 468-555).

l'individualità dei cittadini e l'universalità dello Stato, quella conciliazione risulta del tutto sbilanciata a favore dell'oggettività statale, definita da Hegel «assoluto immobile fine in se stesso, nel quale la libertà perviene al suo supremo diritto»²⁴. Ne consegue una singolare disparità, per cui se lo Stato «ha il supremo diritto nei confronti degli individui», questi ultimi hanno solo «il supremo dovere d'esser membri dello stato»²⁵. Allo stato che rivendica i propri «diritti» il cittadino può solo replicare con i propri «doveri» verso di esso. E in questo supremo dovere non vi è spazio alcuno per una presa di posizione critica da parte dei cittadini nei confronti delle istituzioni²⁶. Il loro processo di formazione, reso possibile e guidato dalle istituzioni etiche può solo condurli, come scrive Habermas, a riconoscere «il primato della ragione già esistente nella storia e nella società»²⁷.

In ciò però si manifesta il lato problematico dell'operazione hegeliana: la totale risoluzione della forza della trascendenza nell'immanenza etica, dapprima nel potere statale e poi nell'oggettività dello spirito del mondo, cioè della ragione nella storia, spezza inevitabilmente il delicato equilibrio fra indipendenza individuale e dipendenza dalle istituzioni oggettive. Vi è in Hegel un ribadito primato dell'oggettività rispetto alle istanze dei soggetti, da lui ritenute astratte, arbitrarie e in definitiva false. L'oggettività dell'etico non viene sviluppata come il terreno di un'intersoggettività dialogante e di un'opinione pubblica critica, in grado di costituire il fondamento legittimante dell'operare dello Stato. Al contrario, essa si impone come la già esistente razionalità delle istituzioni, rispetto alla quale gli individui devono conformare il loro agire. È singolare quindi come questo deficit di soggettività si accompagni all'operazione hegeliana di una totale immanentizzazione della vecchia trascendenza religiosa e metafisica.

4. *La complessa questione della trascendenza*

Si ripresenta a questo punto quella che mi sembra la questione fondamentale sollevata da Habermas. Egli, nel mostrare la genesi della normati-

24 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 258, p. 195.

25 *Ibid.*

26 Come fa notare Habermas, «per motivi concettuali nella totalità etica hegeliana non ci può essere un posto dove gli stessi soggetti socializzati possano porre in questione con un veto fondato l'esigenza critica di un'adesione generale verso le pratiche comuni e introdurre a forza una pubblica revisione» (J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, cit., II, p. 513).

27 *Ibid.*

vità nell'originario processo con cui l'*homo sapiens* ha cercato di risolvere il problema del rapporto tra individuazione e socializzazione, ha messo in evidenza un aspetto essenziale: *il ruolo svolto dalla trascendenza*. È grazie ad essa, grazie a quella «terza freccia della struttura triadica che punta sul vuoto»²⁸, a una dimensione extramondana fuori dall'osservazione empirica, che si genera la normatività sociale. Questa rimane fin dalle sue origini strettamente intrecciata a un *oltrepassamento del contesto*. Quell'oltrepassamento è stato tradotto dalla modernità nel punto di vista morale della ragione autonoma. Ma – a questo punto – non possiamo evitare di chiederci se tale traduzione *post-metafisica* della trascendenza sia realizzabile senza perdita e se, quindi, la trascendenza non contenga, invece, elementi di strutturale intraducibilità.

Non è nuova in Habermas l'attenzione al tema della trascendenza. Fin dagli anni Ottanta egli comincia a teorizzare una singolare «*trascendenza dall'interno*»²⁹, ovvero l'impossibilità di ridurre le relazioni intersoggettive al mero rapporto io-tu, mostrando la rilevanza di un «noi» trascendente la semplice sommatoria degli individui. Quel «noi» mostra i caratteri della trascendenza in forza del suo contenuto ideale e normativo, non riducibile alle pratiche e alle norme fattuali, e quindi in qualche modo “sporgente” rispetto al contesto. L'intersoggettività infatti non è costituita esclusivamente dai soggetti reali che si relazionano reciprocamente e dai rapporti fattuali che essi intrattengono fra di loro ma anche da un'inevitabile idealizzazione di tali relazioni³⁰. Per poter comunicare con continuità noi infatti siamo costretti a supporre implicitamente la verità dei nostri asserti, la veridicità delle nostre espressioni e la giustezza delle nostre azioni³¹. Ebbene è proprio nell'idealità di queste supposizioni che Habermas individua la «trascendenza dall'interno». Quelle pretese di validità infatti «ven-

28 J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit. p. 74.

29 J. Habermas, «*Trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo*», in *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Roma-Bari 1993.

30 Habermas riprende qui con tutta evidenza la celebre distinzione apeliana fra comunità “reale” e comunità “ideale” della comunicazione (si veda. K.O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, in particolare il saggio «*L'apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica*», pp. 205-268).

31 Habermas sviluppa la sua teoria delle pretese di validità immanenti nella comunicazione umana a partire dall'inizio degli anni Settanta fino a conferirle una definitiva sistematizzazione nella sua *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986 (in particolare nella *Prima considerazione intermedia*, vol. I, pp. 379-456).

gono si sollevate sul piano locale, ma esigono una validità *oltrepassante il contesto*»³².

Dunque in quella “sporgenza” Habermas radica la garanzia dell'autonomia individuale rispetto al contesto sociale: «Come persone che agiscono in modo comunicativo siamo esposti ad una trascendenza insita nelle condizioni linguistiche di riproduzione senza essere *consegnati* ad essa»³³. A differenza della sottomissione degli individui all'oggettività istituzionale e storica teorizzata da Hegel, qui l'intersoggettività viene pensata da Habermas come un medium grazie al quale gli individui possono sviluppare in pieno la loro autonomia. «L'intersoggettività linguistica travalica i soggetti senza renderli *succubi*. Essa non è una soggettività di livello superiore e perciò può fare a meno del concetto di assoluto senza abbandonare una trascendenza dall'interno»³⁴.

È la presenza di questo elemento di trascendenza nei rapporti intersoggettivi che consente la presa di distanza riflessiva dalla normatività esistente, ponendo in tal modo le basi per l'autonomizzazione dell'individuo. Si potrebbe perciò pensare che l'introduzione di tale trascendenza nell'eticità hegeliana avrebbe potuto consentire, in prospettiva, la sua trasformazione “democratica”, perché in tal modo l'oggettività delle norme collettive avrebbe perso i tratti egemonici che ancora conserva in Hegel, venendo controbilanciata da una prassi intersoggettiva, nella quale gli individui sono messi nelle condizioni di criticare e prendere le distanze dalle istituzioni che li governano³⁵. Al tempo stesso ci si dovrebbe però

32 J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., pp. 109-110.

33 J. Habermas, «*Trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo*», in *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 159.

34 *Ibid.*

35 Ho affrontato il compito di una possibile traduzione dell'eticità hegeliana nei termini di un'eticità democratica in *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova-Milano 2011. Nella medesima direzione si muovevano anche i precedenti studi di A. Wellmer, *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, nei quali il progetto di un'eticità post-tradizionale veniva indicato come una prosecuzione di quello di Hegel («La *Filosofia del diritto* di Hegel è il tentativo di costruire il concetto di un'eticità al di là del punto di vista dell'eticità», p. 28). Va ricordata, naturalmente, l'operazione condotta da Axel Honneth col suo *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice Edizioni, Torino 2015. Recentemente J. Rebenisch (*La moralità dell'ironia. Hegel e la modernità*, Inschibboleth, Roma 2019) ha sviluppato un'ipotesi di traduzione dell'eticità hegeliana in termini intersoggettivi. Spostandone la base fondante dal primato dell'oggettività istituzionale a quella di un'intersoggettività dialogante, l'eticità verrebbe caratterizzandosi nei termini di una «prassi veritativa» aperta al contributo essenziale delle soggettività

chiedere se a tal fine risulterebbe sufficiente l'azione di quella trascendenza interna, che fa leva sulla formalità di quegli elementi ideali.

Un'interrogazione di questo tipo deve essersi posto l'ultimo Habermas, con la sua esplicita apertura alla religione e al rito. Con questa mossa egli infatti sembra oltrepassare i precedenti «confini di quella trascendenza dall'interno che è rivolta all'al di qua (*ins Diesseits*)»³⁶, aprendo le porte a quella che allora definiva «trascendenza proveniente dall'al di là, simmetrica alla prima»³⁷. Egli ora sembra dubitare che una tale trascendenza rivolta all'al di qua possa essere sufficiente a garantire un agire comunicativo in cui le spinte all'individualizzazione e alla socializzazione trovino un giusto bilanciamento. Da ciò la necessità di riabilitare il complesso sacrale del rito e della religione, nel quale è ancora vitale la trascendenza dall'esterno.

Dall'altra parte egli continua a ribadire la necessità di una traduzione secolare di quei linguaggi religiosi. Le esigenze dell'integrazione sociale ovviamente non obbligano ad assumere quei linguaggi e quelle ritualità nei loro specifici modi espressivi, ma si limitano a richiedere un'attenzione non distratta ai loro contenuti normativi. La tesi cui Habermas si contrappone è infatti quella secolarizzante secondo cui non vi sarebbe più nulla da imparare dalle religioni. Concludendo il suo monumentale volume sul processo di apprendimento della civiltà umana, egli si pone la domanda se, dopo l'avvento del pensiero post-metafisico, «non ci siano contenuti semantici non prosciugati, che attendono ancora una traduzione "nel profano"»³⁸, e se quindi nella religione non vi sia un serbatoio di risorse ancora da esplorare³⁹.

individuali. Ciò si realizzerebbe grazie alla riabilitazione di quella libertà soggettiva, pur criticata da Hegel ma teorizzata e sostenuta dai romantici, nella quale riviverebbero le istanze critiche dell'ironia socratica. Essa renderebbe possibile «una forma di eticità internamente plurale e dinamica» che «può, inoltre, essere definita democratica» (*ivi*, p. 133).

36 J. Habermas, «*Trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo*», cit., p. 147.

37 *Ibid.*

38 J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, cit., II, p. 807.

39 La tesi dell'ultimo Habermas va proprio nella direzione di non ritenere per nulla concluso il processo di traduzione secolare dei contenuti religiosi: «per il pensiero postmetafisico che si ricollega a Kant e a Hegel si pone poi un'ulteriore questione: quel lungo processo di traduzione può essere considerato concluso? O forse è il caso di non escludere una sua *possibile* prosecuzione? Chiedersi come il pensiero secolare debba porsi nei confronti di un pensiero religioso in forma postmetafisica non è affatto banale» (*ivi*, I, p. 75). Habermas infatti prospetta un «ruolo parassitario» per un pensiero filosofico che voglia assumere un atteggiamento riflessivo «nei confronti di *altre pratiche e tradizioni culturali già date*» (*ivi*, p. 77).

Ma, a questo punto, la domanda dovrebbe farsi più radicale: non limitarsi a chiedere se vi sia ancora qualcosa da tradurre ma interrogarsi se non vi sia invece qualcosa di strutturalmente intraducibile. E infatti Habermas sembra lasciare aperta anche questa possibilità quando scrive che «con la scomparsa di quel pensiero che trascende ciò che sussiste nel mondo, deperirebbe la stessa ragione»⁴⁰. Verso una simile direzione muoveva anche il pensiero dell'ultimo Adorno. *Le Meditazioni sulla metafisica* con cui si concludeva la *Dialettica negativa* erano condotte da un pensiero consapevolmente post-metafisico, ma «solidale con la metafisica nell'attimo della sua caduta»⁴¹. In quella solidarietà si esprimeva la speranza che una qualche forma di trascendenza potesse resistere al vortice della modernità, alla pressione illuministica di una immanentizzazione totale.

L'apertura verso questa forma radicale di trascendenza, strutturalmente intraducibile, è però cosa diversa dalla trascendenza generante integrazione sociale. Questa seconda può e deve trovare un linguaggio, delle pratiche e delle istituzioni in cui essere reinterpretata. E in tal modo la trascendenza «dall'al di là» torna a trasformarsi in una trascendenza «rivolta all'al di qua». Di questo genere sono anche le strutture ideali che attraversano il nostro linguaggio e le nostre comunicazioni. Esse infatti sono condizioni (trascendentali) che consentono la comprensione reciproca e lo svolgersi ordinato dell'agire comunicativo. È a questo tipo di trascendenza dall'interno che Habermas si riferisce quando egli scrive che «senza questo continuo *autosuperamento generante distanza* non c'è convivenza civile che possa stabilirsi e conservarsi»⁴². La legge morale kantiana al pari delle istituzioni civili dell'eticità hegeliana sono entrambe traduzioni secolari di contenuti semantici precedentemente espressi nel linguaggio religioso⁴³. Il

40 *Ivi*, II, p. 807.

41 Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 365.

42 J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 110.

43 Habermas lo ammette esplicitamente in riferimento a Kant: «Già la legge morale di Kant subordinava i giudizi della ragion pratica a una *trascendenza dall'interno*. La teoria dell'agire comunicativo *detrascendentalizza* le idee della ragione kantiana, spiegando l'intesa linguistica nei termini di un discorsivo "riscatto" delle pretese di validità: sono pretese che vengono sì sollevate sul piano locale, ma che esigono una validità *oltrepassante* il contesto» (*ivi*, pp. 109-110). È singolare che egli ometta in questo contesto il successivo passo avanti compiuto dall'eticità hegeliana, che della moralità kantiana rappresenta la concreta traduzione storica. Anch'essa rappresenta infatti un'ulteriore forma di trascendenza dall'interno. Hegel infatti si propone di continuare il progetto kantiano, dislocando però la ragion pratica dal regno interiore della soggettività al contesto storico e sociale delle istituzioni, delle pratiche e delle tradizioni. Questa dislocazione non comporta

passo avanti di Hegel rispetto a Kant consiste, come abbiamo visto, nel radicare la normatività kantiana nelle tradizioni civili e politiche della società moderna, risolvendo in quel modo il problema del radicamento etico. Le giuste obiezioni rivolte alla teoria hegeliana dello stato, a causa del deficit di soggettività e dell'assenza di un processo deliberativo che coinvolga i cittadini, non toccano il nodo essenziale della questione, ovvero la necessità e la presenza – all'interno delle società moderne – di tradizioni civili nelle quali trovano un'adeguata traduzione quei contenuti normativi precedentemente espressi nel linguaggio religioso. Se, dunque, Habermas pone il giusto problema di un rapporto costruttivo con le tradizioni religiose, quell'istanza dovrebbe trovare una positiva prosecuzione in una teoria della religione civile, che invece non viene da lui esplicitamente perseguita.

Altra è invece quella trascendenza strutturalmente sottratta a una traduzione secolare, rispetto alla quale rivendica ostinatamente la propria alterità. È ad essa che si riferisce Adorno quando alla fine della sua *Dialettica negativa* afferma che «non c'è luce sugli uomini e le cose che non sia un riverbero della trascendenza»⁴⁴. E se in quel riverbero (*Widerschein*) egli ravvisa anche l'inevitabile carattere della parvenza (*Schein*), si tratta di quella medesima parvenza che si manifesta nelle grandi opere artistiche. Come l'arte, anche la religione si muove nella sfera della parvenza, e, come la religione, «anche nelle sue vette più alte l'arte è parvenza, ma questa parvenza, la sua irresistibilità, essa la riceve dal senza parvenza (*Scheinloses*)»⁴⁵. Tuttavia la trascendenza non parvente cui esse rinviano non ha nulla della ritualità, delle pratiche e delle manifestazioni delle religioni storiche. Essa è sempre strutturalmente *al di là della rappresentazione*. C'è un comandamento della religione ebraica, alla cui eredità secolare hanno voluto esplicitamente richiamarsi Horkheimer e Adorno: «La religione ebraica non ammette parola che possa dare conforto alla disperazione di tutto ciò che è mortale. Essa annette una speranza solo al divieto di invocare Dio come ciò che non lo è, il finito come l'infinito, la menzogna come verità. Pegno di salvezza è l'astenersi da ogni fede che si sostituisca ad essa»⁴⁶. Il divieto mosaico di nominare Dio e farsene un'immagine è

alcuna perdita di normatività né un appiattimento del dover essere sull'essere, dal momento che in quelle forme storicamente esistenti sono incorporati non solo i punti di vista morali e il nostro "dover essere" ma anche le basi della libertà individuale, le condizioni del processo di formazione della coscienza autonoma.

44 Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit. pp. 362-363.

45 *Ivi*, p. 362.

46 M. Horkheimer – Th.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 31.

la cifra di ogni trascendenza radicale, quella di cui abbisogna ogni pensiero che abbia a cuore l'emancipazione dell'umanità e il suo processo di formazione. A questo lascito della religione ebraica il pensiero utopico deve rimanere fedele. Lungi dall'essere una riabilitazione della vecchia metafisica, quella trascendenza è la migliore garanzia contro ogni pretesa di assolutezza, non consentendo alcuna rappresentazione "idolatrice" dell'assoluto. Solo senza immagini, senza rappresentazioni, senza segni visibili, essa può essere preservata, consentendo la distanza critica rispetto all'esistente e impedendone l'assolutizzazione, l'adeguamento irriflesso. Continuando a ricordarci che il mondo non può essere ridotto al dato empiricamente osservabile e che, come scrive Adorno, «ogni ente è più di quel che è»⁴⁷, questa esperienza di trascendenza radicale è la fonte inesauribile della nostra libertà, ciò che può conservare e promuovere le condizioni indispensabili al mantenimento della nostra umanità. Compito di un pensiero post-metafisico è individuare in quella trascendenza un contenuto di verità e giustizia.

47 Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 94.