

Premessa

Perché non si può fare a meno di affrontare la lettura di Habermas? Perché si deve cercare di approfondirla? Le ragioni sono abbastanza ovvie. Da una parte l'indiscussa rilevanza della sua figura e della sua produzione nel panorama filosofico e intellettuale degli ultimi cinquant'anni, e la vasta e profonda incidenza delle sue proposte critico-teoriche non solo in Germania, ma in tutta l'Europa e l'America e, in qualche misura, nel resto del mondo. Dall'altra i meriti incontestabili della sua impostazione: ha saputo combinare fecondamente motivi "continentali" con motivi "analitici" (oltre che pragmatistici); ha rilanciato la prospettiva illuministica della "ragione critica" in termini originali, soprattutto attraverso un recupero dell'argomentazione sostanziale (né puramente deduttiva né puramente retorica); ha rilegitimato l'ineludibilità della morale in senso normativo come autoobbligazione, vincolante ma non repressiva, legata alla pratica di una discussione paritetica e democratica; infine ha ricalibrato tutte queste proposte alla luce di un modello di agire comunicativo, imperniato sull'intesa interpersonale mediata dialogicamente. Sono motivi che rendono ancor

più interessanti, e meritevoli di essere analizzate e discusse, le sue aperture alle posizioni religiose, espresse soprattutto negli ultimi anni.

Ed è soprattutto per questi accenti di novità che con questo lavoro ritorno dopo vent'anni a occuparmi di Habermas, dopo avergli dedicato una trattazione monografica nel mio "dittico" del 1988¹, e dopo aver discusso altri aspetti e scritti successivi in alcuni lavori più recenti².

L'intento è quello di offrire una guida alla lettura e all'approfondimento di un autore non facile da leggere e da capire. L'opera di Habermas, come il suo pensiero, è complessa e variegata, distribuita in varie competenze disciplinari anche molto diverse fra loro: non solo discipline filosofiche (come la filosofia sociale e la teoria morale, l'antropologia filosofica e l'epistemologia, la filosofia del linguaggio e la teoria dell'argomentazione, la filosofia politica e la teoria del diritto), ma anche discipline delle scienze sociali (come la sociologia empirica e la storia della sociologia, la teoria della società e la sociologia della conoscenza, la psicologia sociale e la linguistica, la teoria dell'evoluzione sociale e la politologia). La sua produzione è sterminata, comunque dif-

¹ G. CUNICO, *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genova 1988, 43-178.

² Tra cui ricordo: G. CUNICO, *Prospettivismo e rimitizzazione. Habermas interprete di Nietzsche*, in ID., *Messianismo dionisiaco. Percorsi "apocrifi" per una rilettura di Nietzsche*, Marietti, Genova 1992, 13-43; ID., *Habermas: agire comunicativo e agire tecnologico*, in L. MALUSA – L. MAURO (a cura di), *Sapere filosofico e sapere tecnologico*, La Quercia, Genova 1996, 57-79; G. CUNICO, *Habermas: la religione oltre i limiti della ragione comunicativa*, in ID., *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento: Bloch, Kracauer, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas*, Milella, Lecce 2001, 295-332.

facilmente padroneggiabile nella sua interezza, anche perché comprende, oltre a ritratti non solo occasionali di filosofi e intellettuali eminenti, oltre a discussioni e risposte a obiezioni e critiche, anche numerose pubblicazioni non strettamente “scientifiche”: moltissimi interventi puntuali su problemi di attualità politica (raccolti in una dozzina di volumi), una ragguardevole serie di interviste anche corpose, dettagliate e significative, nonché saggi letterari ed estetici.

Qui si proporrà una lettura selettiva, che isola alcuni snodi filosofici centrali e li mette a confronto con una tematica particolare, rilevante in sé e di recente venuta in primo piano. Si presenterà così anzitutto (nella prima parte) un conciso quadro generale del pensiero filosofico di Habermas, sia scandendone le fasi di sviluppo, sia delineando le principali linee teoretiche della fase di maturità, per poi approfondire (nella seconda parte) i suoi legami con le tematiche della religione, che, prima sfiorate solo sporadicamente, negli ultimi dieci anni sono diventate sempre più presenti, fino a dare il titolo a diversi dei suoi saggi e persino libri³.

Con un forte richiamo al nesso tra filosofia e tradizione religiosa è legata già la prima simbolica uscita pubblica di Habermas, con cui il giovanissimo dottorando rompeva la complicità del suo modo di pensare (ben avvertibile nella sua dissertazione di dottorato su Schelling)⁴ con quella che stava diventando la linea dominante della filosofia tedesca della seconda metà del Novecento. Nel 1953 Habermas pubblica una recensione del libro di Heidegger *Introduzione alla me-*

³ J. HABERMAS, *Glauben und Wissen* (GW); ID., *Zwischen Naturalismus und Religion* (ZNR).

⁴ J. HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Dissertation, Rheinische Universität, Bonn 1954.

*tafisica*⁵, da cui prende decisamente le distanze, criticando l'autore non solo per aver pubblicato diciotto anni dopo le sue lezioni del 1935 senza alcuna modifica autocritica, ma anche e soprattutto per aver lasciato cadere, nella sua concezione ontologica, ogni risonanza filosofica della convinzione ebraico-cristiana dell'essere umano come immagine di Dio, fondamento religioso dell'universalismo etico-giuridico-politico, travolto dal nazismo.

Heidegger non tiene conto del fatto che la sua specifica problematica non è affatto originale, ma è sorta nel contesto di un pensiero peculiarmente tedesco [...]; inoltre egli non vuole più ammettere la sua provenienza teologica, ossia che l'esistenza storica di *Essere e tempo* finisce per lasciar fuori un ambito di esperienze specificamente cristiane che attraverso Kierkegaard risalgono fino ad Agostino. Per il nostro contesto è importante che, con la rimozione di questi due riferimenti vengono a cadere due importanti istanze di controllo. Se, col solidificarsi della dottrina dei due mondi, il cristianesimo viene a inserirsi come un semplice stadio nel processo di degenerazione dell'Occidente, allora anche l'idea dell'uguaglianza di tutti davanti a Dio e della libertà di ogni singolo uomo [...] non può più offrire nessun efficace contrappeso, né quello dell'egualitarismo individuale contro il naturalistico privilegio del più forte, né quello cosmopolitico contro il motivo dell'elezione storica del popolo tedesco. E se [...] non si riconosce che [...], accanto alla linea del pensiero calcolante orientato al dominio tecnico, corre anche l'altra linea della percezione e comprensione del senso, si finisce col perdere di vista la plasticità dello sviluppo del pensiero moderno [...].⁶

⁵ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Mohr, Tübingen 1953 [trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1968].

⁶ J. HABERMAS, *Mit Heidegger gegen Heidegger denken*, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 25.7.1953, poi in PPP 65-72, qui 70 s. [65-72, qui 70 s.]. Per un inquadramento di questa recensione mi permetto di rimandare

Habermas stesso, nel testo autobiografico *Spazio pubblico e sfera politica. Radici biografiche di due motivi concettuali*⁷, sottolinea la svolta che aveva segnato per lui la pubblicazione e la lettura del libro di Heidegger, indicando tra i motivi per la sua reazione indignata appunto “i risentimenti anticristiani e antioccidentali, che si rivolgevano contro l’universalismo egualitario dell’illuminismo”⁸.

Questo richiamo alle radici cristiane (e anzi bibliche) di centrali pensieri della filosofia, della morale e della politica quali l’uguaglianza e la libertà anticipa sostanzialmente la motivazione principale del rimando alla religione da parte di Habermas anche nei suoi scritti degli ultimi dieci anni.

Nella seconda parte del libro si vedrà come questo rimando non sia affatto privo di complicazioni problematiche e sia anzi suscettibile di interpretazioni diverse. Si cercherà tuttavia di tracciarne una linea di lettura il più possibile coerente e unitaria, senza tralasciare di mettere in luce le aporie di un confronto filosofico con la religione che, programmaticamente, stando alle dichiarazioni di Habermas, non intende collocarsi nell’alveo ormai classico della filosofia della religione “continentale” (quella che da Lessing e Kant, attraverso Schleiermacher, Schelling e Hegel, giunge fino a Rudolf Otto e Karl Jaspers nel primo Novecento e fino a autori come Ricoeur, Mancini, Pareyson e Caracciolo nel secondo Novecento), e tanto meno in quello (tutto sommato

al mio studio *Dall’ontologia alla critica: la prima svolta nel pensiero di Habermas*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 7-16, spec. 13 s.

⁷ J. HABERMAS, *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven*, ZNR 15-26 [La condizione intersoggettiva, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2007, 3-19].

⁸ *Ibid.*, 23 s. [16].

ancora più tradizionale) di impronta “analitica”, ma si limita a prospettare e praticare una cooperazione “a distanza” e senza interferenze tra riflessione razionale e discorso di fede. Aporie che risulteranno connesse con alcune tesi filosofiche basilari di Habermas (il modello consensuale e procedurale della razionalità e della validità, l’ancoramento del normativo al fattuale, l’orientamento contrario ad ogni “filosofia prima”) che anche per queste conseguenze mostreranno di dover essere riviste.

In sostanza: l’apertura significativa alla sensatezza dell’esperienza religiosa e alla possibile ragionevolezza dei contenuti etici e cognitivi non è supportata da una riflessione filosofica che la rende plausibile. È questa ulteriore apertura alla comprensione concettuale il deficit più forte che dovrebbe essere colmato, certo non tanto da Habermas (di cui è stato da poco festeggiato l’ottantesimo compleanno), quanto da tutti coloro che sono liberamente impegnati nell’avventura del pensiero e si interrogano sul destino e sulla destinazione dell’essere uomini.