# The Lab's Quarterly Il Trimestrale del Laboratorio

2016 / III (n.s.) / n. 2 (aprile-giugno)

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE Università di Pisa

#### DIRETTORE

Andrea Borghini

#### COMITATO SCIENTIFICO

Massimo Ampola (Pisa)

Andrea Borghini (Pisa)

Mariano Longo (Lecce)

Mariano Longo (Lecce)

Matteo Bortolini (Padova) Domenico Maddaloni (Salerno) Massimo Cerulo (Perugia) Stefan Müller-Doohm (Oldenburg)

Marco Chiuppesi (Pisa) Gerardo Pastore (Pisa)
Luca Corchia (Pisa) Gabriella Paolucci (Firenze)
Franco Crespi (Perugia) Vincenza Pellegrino (Parma)
Mariano Croce (Roma) Massimo Pendenza (Salerno)

Sabina Curti (Perugia) Mauro Piras (Torino)
Paolo De Nardis (Roma) Eleonora Piromalli (Roma)
Teresa Grande (Cosenza) Walter Privitera (Milano)

Elena Gremigni (Pisa)

#### COMITATO EDITORIALE

Luca Corchia (segretario) Elena Gremigni Marco Chiuppesi Gerardo Pastore

#### CONTATTI

lq.redazione@gmail.com

Gli articoli della rivista sono sottoposti a un doppio processo di *peer-review*. Le informazioni per i collaboratori sono disponibili sul sito della rivista.

ISSN 1724-451X

© Dipartimento di Scienze Politiche Università di Pisa

### DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE Università di Pisa

"The Lab's Quarterly" è una rivista che risponde alla necessità degli studiosi del Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Pisa di contribuire all'indagine teorica ed empirica e costruire reti di conoscenza dentro la comunità scientifica e con il più vasto pubblico degli interessati.

I campi di studio riguardano le riflessioni epistemologiche sullo statuto conoscitivo delle scienze sociali, le procedure logiche comuni a ogni forma di sapere e quelle specifiche del sapere scientifico, le tecniche di rilevazione e di analisi dei dati, l'indagine sulle condizioni di genesi e di utilizzo della conoscenza e le teorie sociologiche sulle formazioni sociali contemporanee, approfondendo la riproduzione materiale e simbolica del mondo della vita: lo studio degli individui, dei gruppi sociali, delle tradizioni culturali, dei processi economici e fenomeni politici.

Un contributo significativo è offerto dagli studenti, le cui tesi di laurea e di dottorato costituiscono un materiale prezioso che restituiamo alla conoscenza delle comunità scientifiche, affinché non vadano perdute.

Il fondatore Massimo Ampola

# The Lab's Quarterly Il Trimestrale del Laboratorio

# 2016 / III (n.s.) / n. 2 (aprile-giugno)

TEORIA SOCIALE		
Stefan Müller-Doohm	Ci sono limiti al pensiero post-metafisico? Il concetto habermasiano di normatività nella società secolarizzata	7
METODI E RICERCHE		
Massimo Cerulo	Osservare, descrivere, analizzare. Lo shadowing come strumento di indagine sociologica	33
STORIA DELLE IDEE		
Caterina Marsi	Thorstein B. Veblen e l'Italia. Per un recupero dell'attualità del suo pensiero	53
Lorenzo Bruni	Il "legame sociale della vergogna": una pista di ricerca a partire dai lavori di Thomas Scheff e Gabriella Turnaturi	77
LIBRI IN DISCUSSIONE	3	
Marco Chiuppesi	Slavoj Žižek, La nuova lotta di classe	91

## DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE Università di Pisa

#### TEORIA SOCIALE

### CI SONO LIMITI AL PENSIERO POST-METAFISICO?

Il concetto habermasiano di normatività nella società secolarizzata

di Stefan Müller-Doohm\*

#### Indice

Introduzione	8
1. Diritto, morale ed etica	10
2. Il destino delle tradizioni religiose nella modernità	15
3. Validità delle norme attraverso la loro fondazione	23
Riferimenti bibliografici	29

<sup>\*</sup> STEFAN MÜLLER-DOOHM è Professore emerito presso l'Università di Oldenburg. Le ricerche di teoria sociale, con particolare attenzione ai fenomeni relazionali, comunicativi e culturali, lo hanno condotto ad approfondire la vita e l'opera di alcune grandi figure intellettuali della teoria critica tedesca, tra cui Theodor W. Adorno (2003) e Jürgen Habermas (2010, 2014). E-mail: stefan.mueller.doohm@uni-oldenburg.de

#### INTRODUZIONE

Di contro, oggi tutto cade nel gorgo dell'esperienza del contingente: tutto potrebbe anche essere diverso – le categorie della comprensione, i principi della socializzazione e della morale, la costituzione della soggettività e i fondamenti della razionalità stessa. [...] Ma per tutto ciò che *all'interno* di forme di vita, linguisticamente strutturate, avanza pretese di validità, le strutture della possibile intesa linguistica costituiscono un fatto ineludibile (Habermas, 1987, tr. it. 1991, 175-176).

In una prospettiva generale, Jürgen Habermas concepisce la propria filosofia post-metafisica come un modo moderno di pensare, per il quale è determinante una serie di principi e convinzioni. In particolare, i quattro seguenti.

L'assunto di partenza è che, al di là delle categorie dello spazio e del tempo, al posto del soggetto trascendentale si trova la posizione trascendentale [transzendentale Stellung] del linguaggio. La ragione è incarnata in pratiche linguistiche, vale a dire – con le sue parole: «La ragione trascendentale discende dallo sfondo intelligibile e si è insediata nei pori delle pratiche e forme di vita di comunità linguistiche storiche» (2000, ripr. 2004³, 277)¹. Per la filosofia post-metafisica, il linguaggio è una sorta di metaistituzione della socialità perché coloro che vivono nella società non possono fuoriuscire dall'orizzonte della loro linguaggio. In tal senso, il linguaggio assume una posizione trascendentale.

Accanto all'a-priori linguistico si pone, in secondo luogo, un altro aspetto del pensiero post-metafisico, ossia che esso prenda sul serio la coesistenza di visioni del mondo e di forme di vita individualizzate, così come che si mantenga cauto nelle questioni etiche che riguardano la condotta di vita eticamente buona dei singoli e dei collettivi. Per altro verso, si tratta di un pensiero "offensivo" [offensiv], in quanto pretende di fondare autonomamente il contenuto normativo della modernità, a partire dalla ragione comunicativa [kommunikative Vernunft], la quale dipende dalla prassi linguistica [Sprachpraxis]. Per Habermas, la ragione è dare e richiedere buoni argomenti. Non è null'altro che il risultato di procedimenti discorsivi che offrono proceduralmente la possibilità di indagare le buone ragioni su ciò

¹ Per Habermas, la natura linguistica dell'uomo [Sprachlichkeit des Menschen] è il punto di partenza per la determinazione dell'essere-nel-mondo[In-der-Welt-Sein]; essa porta i soggetti in relazione reciproca. Chi smette di parlare, distrugge le basi della propria esistenza sociale. La condizione della soggettività è intersoggettiva e quest'ultima è legata al linguaggio, ossia all'uso del linguaggio, al discorso. Egli critica l'ipostatizzazione della funzione linguistica di apertura al mondo [welterschlieβend] e di rappresentazione del mondo [weltdarstellend] e combina la critica con l'accentuazione delle funzioni intra-mondane [innerweltlich] cognitive, comunicative ed espressive. Questa triplice funzione del linguaggio è quella di descrivere i fatti, per stabilire relazioni interpersonali ed esprimere le esperienze soggettive. Vedi Id. (1984).

che è ritenuto vero [das Wahre] e su ciò che è ritenuto giusto [das Richtige] (2009c, tr. it. 2015, 158). Così, nella prassi argomentativa, il pensiero postmetafisico esprime una comprensione congetturale del mondo [hypothetisches Weltverständnis], partendo dalla circostanza che con ogni atto linguistico è data la possibilità dell'intesa nello spazio aperto delle ragioni – un'intesa discorsiva che può condurre, in condizioni ideali, a un accordo razionalmente fondato sulle pretese criticabili di validità, cioè a riconoscerle o meno – intersoggettivamente – vere sul piano proposizionale e giuste su quello normativo: «L'accordo su qualcosa può essere controllato sulla base del riconoscimento intersoggettivo circa la validità di un enunciato in linea di principio criticabile» (1988b, tr. it. 2001, 72; cfr. 1988c, tr. it. 1991, 121-133).

Un terzo aspetto del pensiero post-metafisico, accanto alla centralità del linguaggio e al legame con l'argomentazione, si desume dal fatto che tale concezione offre un'auto-rappresentazione fallibilistica [fallibilistisches Selbstverständnis]. In ragione dell'assunto che le conoscenze possono essere fallibili, il sapere cognitivo e il sapere morale, che rimandano a specifici contesti, dipendono da processi interni di apprendimento, i quali – per principio - sono permanenti. Questo agire senza riserve, avendo piena coscienza della possibilità dell'errore, e un dubbio metodico verso ogni sorta di affermazione non confutabile sostengono l'idea che i tentativi di ricercare delle fondazioni ultime [Letztbegründung] siano destinati al fallimento (Rapic, 2015). Da qui discende una doppia posizione frontale della filosofia post-metafisica, che contempla tanto il rifiuto del primato conoscitivo delle scienze naturali e oggettivanti quanto la critica dei dogmi religiosi. In particolare, riguardo alla religione, il pensiero post-metafisico – che si presenta quale «custode di una ragione emancipata dalla tutela religiosa» – mantiene una posizione carica di tensione [spannungsreiche Position], da un lato, tenendo aperto il dialogo, dall'altro lato, considerando irresolubili, ad esempio, la questione dell'esistenza di entità superiori o quella se vi sia una vita dopo la morte (Habermas, 2009a, 30).

Il pensiero post-metafisico, in quarto luogo, si basa sul presupposto – si direbbe, una sorta di residuo essenzialistico [essentialistischer Rest] – che lo spirito [Geist] sia intersoggettivo e diretto dalle norme. La conoscenza non è una facoltà trascendentale di un soggetto isolato, ma viene generata nei processi di interazione tra persone che si relazionano tra di loro e, al contempo, si confrontano con gli oggetti del loro mondo (vitale). Con le parole di Habermas, la «costituzione dello spirito umano ha origine nel rapporto triadico [triadische Beziehung] tra due attori che, attraverso la messa in comune dei rispettivi atti comunicativi, riflettono assieme su qualcosa nel mondo» (2009, ripr. 2013, 167).

Dopo la breve ricognizione delle massime fondamentali del pensiero

post-metafisico, si tratta di esplicitare in tre punti un'adeguata concettualizzazione della normatività: dapprima, sarà ricostruita la differenziazione che Habermas compie tra il diritto, la morale e l'etica, in quanto categorie distinte che, ciononostante, sono riferite le une alle altre (1). Quindi, sarà esaminato il significato attribuito ai contenuti semantici delle tradizioni religiose per l'orientamento pratico-normativo, nel contesto di società moderne divenute riflessive: società in cui, certamente, si è imposta l'idea dello Stato secolare, ma cresce altresì un nuovo potenziale di conflitto che Habermas riconduce a una persistente mentalità post-secolare (2). Infine, occorre riprendere e concretizzare il quesito di partenza sui limiti del pensiero post-metafisico: a causa della pluralizzazione delle visioni del mondo e della individualizzazione degli stili di vita, c'è bisogno di un consenso di base [*Grundkonsens*] relativamente al dovere etico [*ethisches Sollen*] e a una condotta di vita riconosciuta come buona? (3).

#### 1. DIRITTO, MORALE ED ETICA

Un aspetto cruciale del concetto habermasiano di normatività, consiste nella distinzione fra il diritto, la morale e l'etica. In *Faktizität und Geltung* (1992) egli accentua essenzialmente tre aspetti che permettono di distinguere, in primo luogo, tra il diritto e la morale (1988d, tr. it. 1992, 5-42; 1992, tr. it. 2013<sup>2</sup>, 113-160).

Anzitutto, egli chiarisce che alle norme giuridiche – diversamente dalle norme morali, nel senso categoricamente vincolante di *Sollenssätze* ["statuizioni di dover essere"] – è insito un momento costrittivo. Ciò dipende dal fatto che il diritto, oltre a garantire la libertà soggettiva, è anche un mezzo di organizzazione del dominio. Chi disattende le leggi deve aspettarsi delle sanzioni, che producono un effetto indipendentemente dalla coscienza dell'illiceità [*Unrechtsbewusstsein*] di coloro verso cui i provvedimenti costrittivi sono diretti. Non appena le norme morali divengono il contenuto di norme del diritto positivo, ci si può attendere che le infrazioni siano sanzionate.

Secondariamente, è caratteristico del diritto il lasciare indefinito l'atteggiamento con cui i destinatari, in quanto titolari di diritti soggettivi, devono conformarsi agli spazi di azione previsti dalle leggi. I diritti soggettivi riconosciuti ai soggetti del diritto privato – ad esempio la libertà di stipulare un contratto – autorizzano al comportamento strategico [strategisches Verhalten]. Habermas ne parla affermando che, una volta assicurata l'obbedienza al diritto, le norme giuridiche consentono una "neutralità ideologica" [Gesinnungsneutralitàt]:

Mentre la morale fa appello all'accortezza e alla buona volontà, il diritto si limita ad esigere una agire legale. Questo sganciamento della condotta legalitaria dalla motivazione del "rispetto della legge" spiega anche perché in sostanza le normative giuridiche possono estendersi soltanto al "comportamento esteriore" (2003, tr. it. 2007, 121).

In terzo luogo, le norme morali e giuridiche si differenziano perché quest'ultime, che nel loro insieme formano il sistema del diritto positivo, sono state prodotte attraverso un procedimento regolamentato: «Le norme giuridiche derivano dalle decisioni d'un legislatore storicamente determinato, si rivolgono a un ambito giuridico geograficamente circoscritto e a un collettivo di consociati socialmente delimitabile, dunque a un'area giurisdizionale particolare» (1992, tr. it. 2013<sup>2</sup>, 151). Diversamente dalla comunità morale [moralische Gemeinschaft], la comunità giuridica [Rechtsgemeinschaft] è un collettivo delimitabile che dispone di regole che definiscono l'appartenenza allo Stato, ossia che permettono una chiara differenziazione tra il cittadino e lo straniero. Per poter essere legali, le norme giuridiche devono, essere deliberate secondo diritto, mentre, per la costituzione delle norme morali non esiste un procedimento analogo. Sebbene anche i discorsi pratico-morali – se condotti in maniera egualitaria e non repressiva – rendono possibile di intendersi tramite la validità prescrittiva [Sollgeltung] delle norme morali. In ogni modo, quando, a seguito di conflitti, si manifesta seriamente la necessità di un'intesa, la coscienza morale deve fare riferimento a un'auto-comprensione [soziokulturelles Selbstverständnis] socioculturale, storicamente determinata, che accomuna le persone che si sentono di appartenere a una comunità morale.

Secondo Habermas, i sentimenti morali sono internamente sempre collegati a buone ragioni, da cui si spiega l'efficacia immediatamente sociale dei giudizi morali che hanno, per l'appunto, un carattere cognitivo. Per contro, le norme giuridiche sono immediatamente espressione di un accordo razionalmente motivato. Per la fondazione della morale e del diritto – per quanto diverse siano le loro caratteristiche formali - può esservi solo un procedimento: il discorso. Il cognitivismo etico [ethischer Kognitivismus] di Habermas avanza delle forti pretese: le questioni normative possiedono un contenuto di validità universale e, quindi, le norme morali e giuridiche sono foriere di generalizzazioni. L'esame della generalizzabilità [Verallgemeinerungsfähigkeit] normativa non deve essere fraintesa, come in Kant, con la questione monologica di un singolo soggetto che confida nella propria buona volontà [guter Wille]. Piuttosto, i procedimenti argomentativi in cui viene giustificata intersoggettivamente la validità delle norme devono essere condotti pubblicamente dai partecipanti, sino a che non sia raggiunto un ragionevole consenso: «Su quale sia l'argomento convincente decidono non già le idee private, bensì le prese di posizione raccolte nell'intesa razionalmente motivata di tutti i partecipanti alla pubblica prassi dello scambio di ragioni» (2001a, tr. it. 2007, 58). Così, Habermas si ricollega, certo, in maniera esplicita, all'etica kantiana, tuttavia sviluppandola ulteriormente dal punto di vista teorico-comunicativo. «Il peso si sposta da ciò che ciascuno (singolo) può volere senza contraddizione come legge universale, a ciò che vogliamo di comune accordo riconoscere come norma universale» (1983, tr. it. 1985, 76; 1978, tr. de. McCarthy, 1980, 371).

Al moderno diritto razionale, divenuto sempre più complesso, spetta il compito di equilibrare le carenze cognitive, motivazionali e organizzative della morale. Il diritto concorre all'integrazione sociale, dal punto di vista dei soggetti giuridici, in quanto titolari di astratti diritti di libertà. In un certo senso, esso bilancia le disfunzioni di una morale universalistica e stabilizza, in forza del carattere obbligatorio, le aspettative di comportamento sociali. In quanto generato da un procedimento discorsivo e legittimo, il diritto svolge un ruolo di mediazione nel contrasto [Gegensatz] tra l'autonomia privata e pubblica. All'autonomia privata del soggetto giuridico [Rechtssubjekt] si contrappone l'autonomia pubblica del cittadino [Staatsbürger], grazie alla quale egli non è soltanto sottomesso alle leggi, come suddito, ma è anche co-legislatore [Mitgesetzgeber]. In tale ruolo, ci si attende che egli agisca orientato verso il bene comune [gemeinwohl-orientiert], nonostante non possa essere costretto sul piano giuridico.

L'orientamento verso il bene pubblico è un valore e, quindi, si pone la domanda su quale sia la specificità dei valori che si differenziano dal diritto e dalla morale – una differenza che anche Habermas compie nella propria teoria della normatività<sup>2</sup>. A tale riguardo, nella breve descrizione della filosofia post-metafisica, si è già detto che un'idea è preminente: sulle questioni

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Alla domanda su quale sia il rapporto tra il diritto e la morale, Das Recht der Freiheit (2011) di Axel Honneth propone una risposta che orienta verso il fondamentale primato dei valori [Vorrangstellung von Werten]. Egli separa la sfera della libertà della morale da quella giuridica: «Oggi, in linea di principio, le istituzioni della libertà giuridica e della libertà morale assicurano a ogni singolo membro delle società sviluppate dell'Occidente il diritto, tutelato dallo Stato o garantito intersoggettivamente, di respingere obblighi sociali e legami precedentemente contratti, non appena si dimostrino incompatibili con i propri legittimi interessi o con le proprie convinzioni morali» (191). Egli postula per entrambi, per il diritto e la morale, un fondamento comune: l'eticità del mondo della vita [lebensweltliche Sittlichkeit], che nelle società contemporanee si condensa nella norma del riconoscimento reciproco [Norm wechselseitiger Anerkennung (89-156). Così, viene interrotta la tensione tra la validità sociale delle norme [Normengeltung] e la validità ideale delle norme [Normengiiltigkeit]. Un punto di partenza razionale [rationaler Ansatzpunkt] della critica sociale viene, quindi, abbandonato. In tutti i casi di giudizi e condotte morali, i soggetti sono - così ritiene Honneth, riallacciandosi a Hegel -«sempre costretti a un preliminare riconoscimento di fatti istituzionali che si presentano in veste di fondamentali norme sociali della nostra forma di convivenza, e quindi possiedono una

etiche della buona vita, quindi, sugli orientamenti di valore culturale di un gruppo o di una comunità, non è possibile assumere alcuna decisione razionale [rational entscheidungsfähig], per cui le norme etiche non devono essere rese costrittive per tutti. Habermas, dunque, distingue come eterogenei e mutualmente esclusivi la validità ideale intersoggettiva [intersubjektive Gültigkeit] del diritto e della morale dall'orientamento meramente soggettivo (individuale o collettivo) verso i valori etici:

Le norme sono o valide o non valide; i valori invece sono sempre in competizione per primeggiare contro altri valori e ogni volta devono essere disposti in un ordine transitivo. [...] Il modo in cui noi valutiamo i nostri valori, decidendo che cosa debba ogni volta essere per noi il "buono" o il "migliore", può cambiare dall'oggi al domani (1996a, tr. it. 1997, 79-80).

Diversamente accade per le norme giuridiche e morali, la cui validità può essere discussa, allorché diviene manifesto che esse hanno perso il riconoscimento incondizionato [fraglose Anerkennung], il quale – sulla base di processi di giustificazione razionale – dipende dal principio di una generalizzazione intersoggettiva [intersubjektive Verallgemeinerung]. Già, nei primi scritti sulla Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm del 1983 e, poi, nelle *Howison Lectures*, tenute da Habermas all'Università di Berkeley nel 1988 (1988e, tr. it. 1994, 103-122), egli si pronuncia chiaramente sulla differenza tra i valori e le norme sia giuridiche che morali:

il principio di universalizzazione funziona come un coltello, che pratica un taglio fra il "il bene" e il "giusto", fra asserti valutativi e asserti rigorosamente normativi. I valori culturali comportano bensì una rivendicazione di validità obiettiva, ma sono al tal punto intrecciati con la totalità di una forma di vita particolare, che non possono pretendere fin da principio validità normativa in senso stretto – in ogni caso si candidano per un'incarnazione in norme che devono convogliare un interesse generale (1983, tr. it. 1985, 115)<sup>3</sup>.

validità di cui i singoli individui non possono disporre» (177). Di conseguenza, secondo Honneth, «il valore della libertà morale va oltre quello della libertà giuridica: qui possediamo soltanto il diritto di cambiare la nostra vita senza interferenze, ma là abbiamo il diritto di far sentire la nostra voce nell'interpretazione pubblica delle norme morali» (178) (2014, tr. it. 2015).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Un decennio dopo, affrontando il concetto di giustizia di John Rawls, Habermas marca una distinzione ancor più netta tra i valori e le norme: «Alla luce di norme viene deciso che cosa si deve fare, alla luce di valori quale comportamento sia consigliabile. Le norme riconosciute obbligano i loro destinatari senza eccezione e nella stessa misura, mentre i valori esprimono la preferibilità di beni che in determinate comunità si pensa valga la pena di perseguire. [...] la forza prescrittiva delle norme ha il senso assoluto di un obbligo incondizionato e universale: ciò che è prescritto pretende di essere un bene eguale per tutti (ossia per tutti i destinatari). L'attrattiva dei valori ha invece il senso relativo di una valutazione positiva di certi beni che è

La sfera del bene [Guten] include, per il singolo e per i gruppi sociali, degli atteggiamenti di valore desiderabili che possono essere praticati in maniera diversa. A differenza delle norme morali, che appartengono alla sfera del normativamente fondato [gerecht], le etiche esistenziali [existentielle Ethiken] non hanno affatto valore universale bensì solo particolare. Di conseguenza, i valori formano una sfera propria e le decisioni a loro riguardo vanno considerate dal punto di vista etico-esistenziale dei discorsi di auto-chiarimento [Selbstverständigungsdiskurse]. Per contro, le norme giuridiche e quelle morali sono oggetto di discorsi fondativi [Begründungsdiskurse] in cui vale il principio di universalizzazione della «rottura con tutte le ovvietà della concreta eticità consueta come pure il distanziamento da quei contesti di vita con cui la propria identità è indissolubilmente intrecciata» (1988e, tr. it. 1994, 116). Che i valori siano particolari non è auto-evidente, bensì può palesarsi empiricamente solo nelle controverse a cui si giunge quando all'interno delle società e tra le culture si verificano dei conflitti etici<sup>4</sup>.

Conformemente agli standard giuridici delle società moderne, vi sono

stata fatta propria da particolari civiltà e forme di vita le decisioni di valore importanti, o le preferenze di ordine superiore, esprimono ciò che nel complesso consideriamo un bene "per noi" (oppure "per me")» (1995a, tr. it. 1998, 69) Vedi anche Id. (1996a, tr. it. 1997, 18-46).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Nel caso di conflitti etici, esiste una soluzione ovvia per coloro che difendono il contenuto normativo della modernità, scorgendovi la possibilità di realizzare i principi della cultura illuministica europea - come, ad esempio, l'equiparazione dei generi - e, al contempo, di criticare nelle altre culture ciò che appare essere inumano e retrogrado. Per le visioni del mondo islamiche fondamentaliste o per le altre ortodossie religiose che, ad esempio, disprezzano la tolleranza, si richiede un atteggiamento che Carlo Strenger (2015) chiama "disprezzo civilizzato" [zivilisierte Verachtung]. Con ciò si intende, da un lato, l'aspra critica alle pratiche che violano i diritti individuali di libertà e calpestano la dignità della persona, dall'altro lato, la difesa argomentativa offensiva [offensive argumentative Verteidigung] dei fondamentali principi universalistici delle società aperte. Strenger richiede che sia abbandonata quell'indifferenza, che spesso accompagna il "politicamente corretto" [politische Korrektheit], per insistere – con più vigore rispetto a quanto sinora fatto – sui diritti democratici, sulla propria auto-rappresentazione morale, sulle condotte di vita ma anche sui valori politici cosmopolitici, riconosciuti come conquiste occidentali delle forme di vita democratiche, senza piegarsi all'accusa di egemonia culturale [kulturelle Vorherrschaft]. Questa posizione, tuttavia, deve essere ampliata, tenendo conto di due convinzioni. Per un verso, la solidarietà nei confronti dei rifugiati politici deve includere il riconoscimento della libertà di poter vivere, in altri contesti culturali, seguendo i propri valori; per altro verso, i cittadini di un ordine sociale secolare [säkulare Sozialordnung], pur con tutta la considerazione per i valori delle culture straniere, hanno il diritto di essere protetti dagli usi e costumi religiosi di una determinata cultura di immigrati o di altre comunità. Da questo punto di vista, la tolleranza include senz'altro anche il diritto a rimanere estranei gli uni per gli altri [das Recht, füreinander Fremde zu bleiben], dato che il rispetto delle norme giuridiche non implica alcun obbligo ad essere ben disposto verso il prossimo.

diversi tipi di discorso<sup>5</sup> che possono essere svolti per intendersi – senza giungere necessariamente a un accordo – su ciò che può essere accettato come «egualmente bene per tutti» [das für alle gleichermaßen Gute] (1996b, tr. it. 1998, 43) e tale constatazione non contraddice il criterio di giustizia come il più alto valore politico con un nucleo universalistico.

#### 2. IL DESTINO DELLE TRADIZIONI RELIGIOSE NELLA MODERNITÀ

Habermas non si fa illusioni sulle discordanze tra i giudizi morali e le azioni morali e, riguardo alle disposizioni motivazionali a comportarsi come persone morali, egli introduce la dimensione dei sentimenti, che mette in discussione la propria concezione cognitivista:

Primo: i sentimenti morali giocano un ruolo importante per la costituzione dei fenomeni morali. Non coglieremmo assolutamente determinati conflitti nel comportamento come moralmente rilevanti, se non percepissimo (empfinden) che l'integrità di una persona viene minacciata o danneggiata. I sentimenti formano la base della nostra percezione (Wahrnehmung) di qualcosa come "qualcosa di morale". Chi è cieco davanti ai fenomeni morali, è cieco davanti ai sentimenti. Gli manca la sensibilità, come si dice, per la sofferenza di una creatura che si può ferire, che ha una pretesa legittima a che la sua integrità sia tutelata, quella personale non meno di quella fisica. E questa sensibilità è apertamente accompagnata da simpatia o compassione. Secondo: [...] i sentimenti morali ci danno un orientamento per un giudizio sul singolo caso moralmente rilevante. I sentimenti formano la base di esperienza per i nostri giudizi intuitivi: vergogna e senso di colpa sono la base per biasimare se stessi, il dolore e la sensazione di offesa per il biasimo nei confronti di un'altra persona che mi ferisce, ribellione e ira per il giudizio su una terza persona che ne ferisce un'altra. I sentimenti morali sono quindi così strutturati che in loro si riflette il sistema dei pronomi personali. Terzo: i sentimenti morali giocano un ruolo importante non solo nel caso dell'applicazione delle norme morali, ma anche nella loro fondazione. L'empatia, la capacità di immedesimarsi, al di là delle distanze culturali, in condizioni di vita estranee, prima facie incomprensibili, in

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Habermas distingue tra l'uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica: «Le questioni pragmatiche si pongono nella prospettiva di chi cerca i mezzi più appropriati alla realizzazione dei suoi obbiettivi, dando tuttavia per scontato (o acquisito) il quadro di questi obbiettivi e delle preferenze di valore. [...] Le questioni etico-politiche si pongono appunto nella prospettiva di appartenenti che, su questioni decisive, vogliono mettersi d'accordo sulla forma di vita da condividere e sugli ideali con cui progettare la loro convivenza. Le questioni etico-politiche si pongono appunto nella prospettiva di coloro che, su questioni decisive, vogliono mettersi d'accordo sulla forma-di-vita da condividere e sugli ideali con cui progettare la convivenza. [...] Nelle questioni morali il punto di vista teleologico – quello per cui padroneggiamo problemi in una collaborazione finalizzata – viene interamente assoggettato al punto di vista normativo, ossia al punto di vista cui spetta di verificare come possiamo regolare la nostra convivenza nell'eguale interesse di tutti» (1992, tr. it. 2013<sup>2</sup>, 184-186-192; cfr. 1988e, tr. it. 1994, 103-122).

disposizioni ad agire e in prospettive d'interpretazione, è come minimo il presupposto emozionale per un'assunzione di ruolo ideale che richiede a chiunque di accettare la prospettiva di tutti gli altri (1989, tr. it. 1990, 144-145).

Non solo i sentimenti, ma anche le credenze religiose [religiöse Überzeugungen], secondo Habermas, sono un aiuto nell'orientamento e fonti di stimolo per l'auto-ritrovamento etico [ethische Selbstfindung] delle persone e dei gruppi sociali. Rispetto al quale, però, egli fa valere la differenziazione cruciale tra la fede [der Glaube] e il sapere [das Wissen]. Questa distinzione è stata tematizzata, per la prima volta in forma compiuta, nel discorso di ringraziamento che egli tenne nell'ottobre del 1995, quando l'Università di Heidelberg gli conferì il Karl-Jaspers-Preis. Habermas si pone, anzitutto, la domanda su quale atteggiamento sia consono al pensiero post-metafisico nei confronti delle religioni mondiali, che sono state trascinate dentro il vortice di una «lotta delle potenze della fede» [Kampf der Glaubensmächte] (1995b, tr. it. 2009, 27), come avevano, per tempo, pronosticato Max Weber e Karl Jaspers.

La separazione distinzione tra la fede e il sapere è il contrassegno della modernità culturale, accanto alla differenziazione delle sfere specialistiche del sapere (la scienza e la tecnica, il diritto e la morale, l'arte e l'estetica) e al progressivo disincanto [Entzauberung] che provocano una "perdita di senso" [Bedeutungsverlust] delle immagini del mondo metafisiche e religiose. Nella Theorie des kommunikativen Handelns, Habermas aveva già tentato di delineare accuratamente il processo storico-culturale di "elaborazione linguistica del sacro" [Versprachlichung des Sakralen]. Nella ricostruzione evolutiva di Habermas, al posto dell'autorità sacrale si poneva la «forza collante delle pretese di validità soggette a critiche» e in ultima istanza, l'«autorità di un consenso ritenuto motivato», sulla base di un'intesa libera dal dominio (1981, tr. it. 1986, 648-649).

Un pensiero filosofico illuminato sulla modernità deve partire dall'assunto che non vi può essere, oggi e in futuro alcun ritorno al ragionevole pluralismo [vernünftiger Pluralismus] delle visioni del mondo. Ad esempio, Habermas interpreta i progetti di vita etica [ethische Lebensentwürfe] dell'Islam, dell'ebraismo e del cristianesimo come «comunità coltivanti interpretazioni diverse, che sono integrate attorno a concezioni proprie della vita buona» (1995b, tr. it. 2009, 38). La disputa filosofica con le dottrine religiose di queste "comunità interpretanti" [Interpretationsgemeinschaften] stimola, è vero, la comprensione del mondo, ma non conduce necessariamente all'intesa con i relativi dogmi. Come mise in luce Jaspers, la barriera esistente tra la comprensione e l'accordo non può nemmeno essere superata dalla comunicazione esistenziale, quale alternativa al confronto non pacifico delle religioni.

Sebbene il concetto di comunicazione sia centrale nelle filosofie di Habermas e Jaspers, le condizioni e le possibilità di una intesa comunicativa con l'altro sono sviluppate in modo diverso. Mentre per Jaspers valgono le «questioni sostanziali della sfera etica», con cui deve essere raggiunta una "concordia" [Einmütigkeit] (Ivi, 36)<sup>6</sup>, Habermas presuppone solo che la prospettiva di un accordo razionale tra le dottrine onnicomprensive di fede [kollektive Glaubenslehren] e l'auto-rappresentazione etica degli individui non sia né necessaria né possibile. L'intesa è limitata ai "presupposti della comunicazione" (Ivi, 39). Un pensiero filosofico auto-riflessivo porta «a coscienza il fatto che in controverse questioni ideologiche, dunque esistenziali un incontro-scontro a livello discorsivo, sia pur condotto con ragionevolezza, non porterà a un accordo. In queste questioni, di specie etica, di intesa sul Sé, nelle quali è inscritta la prospettiva della prima persona singolare o plurale, occorre ragionevolmente tener conto di un dissenso permanente» (Ibidem).

Questo pessimismo o realismo sull'armonico convivio delle forze religiose [harmonisches Miteinander von Glaubensmächten] è solo un aspetto tra gli altri, nell'ambito del più generale del significato storico che Habermas assegna alle funzioni cognitive delle religioni nella rappresentazione del mondo e dell'uomo e alle loro implicazioni pratico-morali. Egli segue le recenti ricerche di sociologia della religione che diagnosticano «una revitalizzazione mondiale della religione come una forza che forma, con successo, soggetti religiosi e che acquisisce influenza pubblica» (Riesebrodt, 2000, 9; 2007, 253). Da un lato, le religioni, in quanto «produttive figure culturali dello spirito» (Habermas, 2012, tr. it. 2015, VII), mantengono attivo un proprio ruolo, per cui nemmeno la filosofia più sensibile allo spirito dei tempi può essere considerata, a pieno titolo, un degno "sostituto". Così, «nelle scritture sacre e nelle tradizioni religiose sono state articolate, traslitterate con sottigliezza e tenute per millenni emerneuticamente vive le intuizioni di colpa, redenzione e salvazione grazie all'abbandono di una vita avvertita come scellerata» (2004a. tr. it. 2006, 14)<sup>7</sup>. Dall'altro lato, l'eticità pre-politica [vorpolitische Sittlichkeit], incorporata nelle forme del legame religioso, non è affatto un presupposto imprescindibile per fare valere la giustizia e la solidarietà nella

<sup>6</sup> Per una comprensione della comunicazione in Jaspers (1961, 308-317; 1973, 376-382).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Riguardo al concetto di religione è illuminante, da una prospettiva sociologica, la definizione di Martin Riesebrodt, che è compatibile con il modo di esaminare la situazione di Habermas. La religione deve essere intesa come un fenomeno sociale e, precisamente, come un «complesso di pratiche significative» relativo «al traffico [*Verkehr*] delle persone con le forze soprannaturali» e il cui significato sta nello scacciare il male [*Unheil*], far fronte alle crisi e nel favorire la salvezza e la guarigione [*Heil*] (2007, 108).

sfera pubblica politica. Le necessarie virtù del cittadino nascono, piuttosto, all'interno di società moderne e democraticamente concepite e nei processi di partecipazione politica. Ciononostante, per Habermas i comandamenti giudaico-cristiani, ad esempio quelli dell'inviolabilità della persona o di amare il prossimo, per onorare la dignità dell'essere umano, sono un bene prezioso, che richiede una traduzione che salvi [rettende Übersetzung] questi contenuti nel linguaggio della filosofia:

Fintantoché il linguaggio religioso porta con sé contenuti semantici ispiranti e anzi irrinunciabili, che (per il momento?) si sottraggono alla forza espressiva di un linguaggio filosofico e attendono ancora la traduzione in discorsi fondativi, anche nella sua forma postmetafisica, la filosofia non potrà né sostituire, né tantomeno rimuovere la religione (1988a, tr. it. 1991, 55).

Questa tesi Habermas l'ha sostenuta in diversi contesti e varianti (Maly, 2005). Ad esempio, nel discorso *Glauben und Wissen*, tenuto in occasione del conferimento del premio per la pace, nel 2001, in cui egli evidenziava che le religioni mondiali promuovono i discorsi morali attraverso cui la moderna contemporaneità, in quanto società della comunicazione, trasmette le proprie interne obbligazioni normative (2001b, tr. it. 2002, 99-111). Le tradizioni religiose sono, ancora, una fonte rigogliosa [*sprudelnde Quelle*] che sprona a ridiscutere la legittimazione razionale del diritto e della politica. Il processo continuativo di secolarizzazione deve tenerle in debita considerazione, cercando di comprendere ciò è andato perduto in una "religione della ragione" [*Vernunftreligion*] divenuta riflessiva. Una filosofia forte di una «ragione profana ma non disperata» (2009a, 19; cfr. 1987, tr. it. 1991, 152), può mantenere una distanza dalla religione e, allo stesso tempo, cercare il dialogo con essa, senza compiere l'imbarazzante errore di imitare il gesto della rivelazione [*Offenbarungsgestus*].

Rispetto a questa inter-traducibilità, ciò che proviene dal fondamentalismo religioso e con cui le società contemporanee sono attualmente confrontate è altamente problematico e, non da ultimo, provocato da una secolarizzazione fallita [misslungene Säkularisierung]. Habermas vi contrappone l'idea di una pratica di fede reciprocamente tollerante tra le grandi religioni universali, il rispetto delle conoscenze scientifiche, da parte delle autorità religiose, e il riconoscimento del fondamento valoriale laico degli Stati costituzionali democratici. A partire dal discorso nella Paulskirche di Francoforte sul Meno, Habermas rinnova e accentua l'integrazione della religione nel progetto razionalistico della modernità, quale risorsa costitutiva del senso. Essa favorisce, infatti, le virtù del bene [Tugenden des Guten], che nello Stato democratico di diritto, sono «'riscosse' in moneta spicciola» (2004a, tr. it. 2006, 9; 2004b, tr. it. 2006, 111-149). Così come, all'interno di una sfera pubblica plurale, devono essere prese sul serio le

esternazioni [Äußerungen] dei fedeli, allo stesso modo, essi sono obbligati ad articolare le tradizioni religiose e le certezze di fede in un linguaggio indipendente dall'evento della rivelazione [Offenbarungsgeschehen], cioè nel medium di un linguaggio secolarizzato (2005a, tr. it. 2006, 40). Per i processi di reciproca intesa tra la religione e la filosofia, Habermas fa valere una "clausola di traduzione" [Übersetzungsvorbehalt].

Con tale richiesta, Habermas si riferisce spesso a una frase di Adorno<sup>8</sup>, contenuta nel saggio *Vernunft und Offenbarung*: «Nulla, del contenuto della teologia, potrà continuare a sussistere immutato; ognuno dovrà sottoporsi alla prova di immigrare nel secolare, nel profano» (Adorno, 1957, tr. it. 1974, 23)<sup>9</sup>. Adorno collega quel postulato – che Habermas condivide – con «la fedeltà suprema al divieto di immagini» [*Bilderverbot*]» (Ivi, 33)<sup>10</sup>. Se al fedele si richiede la traduzione della dottrina di fede nel linguaggio profano, l'agnostico deve aprirsi senza riserve alla discussione delle convinzioni religiose, quali possibili orientamenti per la vita etica:

Il partito religioso deve riconoscere l'autorità della ragione "naturale", vale a dire i fallibili risultati delle scienze istituzionali nonché i principi universalistici dell'egualitarismo giuridico e morale. Per converso, la ragione secolare non deve impancarsi a giudice delle verità religiose, anche se resta vero ch'essa, da ultimo, accetta per "ragionevole" soltanto ciò che si mostra traducibile nei suoi discorsi, ossìa in quei discorsi che restano, *idealiter*, accessibili a tutti. Come la prima condizione non è affatto banale dalla prospettiva teolo-

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> In Fede e sapere, la citazione è stata ritradotta da Leonardo Ceppa, nel consueto stile asciutto dello studioso torinese: «Niente della sostanza teologica resterà immodificato. Tutti dovranno sottoporsi alla prova di entrare sul terreno secolare e profano» (2001b, tr. it. 2002, 109, NdT).

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Nel seguito del brano, egli chiarisce che «L'opinione attualmente dominante – in antitesi al mondo delle rappresentazioni religiose del passato, foggiato con dovizia e concretezza –, l'attuale vita ed esperienza degli uomini, l'immanenza, che è come una specie di vetrina attraverso le cui pareti si può scorgere l'esistenza eternamente immutabile di una philosophia o religio perennis, è proprio la riproduzione di una situazione in cui la credenza nella rivelazione non è più presente, in sostanza, negli uomini e nell'ordinamento dei loro rapporti, e può essere sostenuta soltanto mediante una disperata astrazione» (Adorno, 1957, tr. it. 1974, 23-24, NdT).

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Per i riferimenti habermasiani ad Adorno e Horkheimer, vedi Habermas (1999, tr. it. 1993, 115-131; 1991, tr. it. 2004, 138-139). Secondo Bernd Weidemann, una lacuna di Habermas è quella di aver lasciato imprecisato il modo di tradurre i contenuti religiosi nel linguaggio filosofico, in quanto egli «riduce la possibilità di un'esperienza religiosa all'evento della rivelazione tramandato dalla tradizione. In base a questa delimitazione apodittica, Habermas non può continuare a prendere sul serio il bisogno di religione del cittadino secolarizzato». Contrariamente ad Habermas, Weidmann sostiene la tesi che anche la fede nella ragione [Vernunfiglaube] stia al livello «della religione, in quanto, come la fede nella rivelazione, nasce da un'esperienza religiosa». Habermas avrebbe considerato solo una «religione domata cognitivisticamente e annacquata intellettualisticamente!» (2009, 261, 264).

gica, così la seconda condizione non è affatto scontata nella prospettiva filosofica (Habermas, 2007, tr. it. 2007, 6)<sup>11</sup>.

Nella comunità democratica, i cittadini religiosi e quelli secolarizzati non possono fare a meno di compiere "processi di apprendimento complementari". Il fedele, secondo Habermas, deve tollerare che i suoi concittadini, non vincolati alla religione, continuino a differenziare nella disputa pubblica tra i dogmi religiosi e il sapere profano. Idealmente, viceversa, «verso la religione il pensiero post-metafisico si dimostra pronto a imparare e nello stesso tempo agnostico» (2005a, tr. it. 2006, 45). Anche se il fedele – come partecipante al processo di formazione della volontà e dell'opinione pubblica – si fa condurre anche dalle proprie certezze religiose, egli deve accettare il fatto che, all'interno della sfera della politica istituzionalizzata – quindi, nei parlamenti, nei ministeri, nei tribunali, etc. – possano essere considerate legittime solamente le decisioni motivate dal punto di vista secolare. In una moderna società pluralistica, la religione non può pretendere di ritenersi responsabile dell'insieme dei progetti di vita [Lebensgestaltung]. La tesi figura nelle conclusioni della relazione che Habermas tenne, il 19 gennaio 2004, alla Accademia Cattolica di Monaco, in cui cercò di gettare le basi di un approfondito dialogo sui Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates, con il Cardinale Joseph Ratzinger, allora, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, poi, sino alla rinuncia nel febbraio 2013, Papa Benedetto XVI. In prima battuta, Habermas sottolinea che per le istituzioni democratiche è costitutivo creare i propri principi morali autonomamente – i criteri normativi e le disposizioni motivazionali. Ciò avviene attraverso il processo deliberativo, privo di costrizioni esterne in cui vale la regola del riconoscimento di pari diritti ai cittadini partecipanti. Siccome la legittimità democratica del potere statale dipende dalla costituzione di un diritto di cui i cittadini sono sia destinatari che artefici. non vi può essere uno spazio vuoto che possa essere riempito da un'etica pre-politica onnicomprensiva [übergreifende vorpolitische Sittlichkeit], sia essa nella forma di religioni ecclesiastiche [kirchlich] o civili [zivil].

Ciononostante, il procedimento democratico presuppone –, così Habermas formula la propria seconda tesi –, una virtù del cittadino [*Staatsbürgertugend*] che si palesa nella partecipazione al processo politico – un virtuoso orientamento verso il bene comune [*Gemeinwohlorientierung*] che

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Nella discussione sulla filosofia della religione di Kant, Habermas chiarisce che: «La filosofia della religione di Kant mi sta a cuore proprio in quanto cerca argomenti per salvare la ragione attraverso un recupero critico dell'eredità religiosa» (2005b, tr. it. 2015, 168; Vedi anche 2009, tr. it. 2015c, 114).

deve essere interiorizzato (2004a, tr. it. 2006, 9). Questi processi di apprendimento risultano dalla liberazione della ragione comunicativa, con la rappresentazione degli interessi individuali e collettivi di auto-determinazione [Selbstbestimmung]. La concezione secondo cui nella società le cose devano andare per il verso giusto si diffonde nella misura in cui è percepito nel vissuto il valore dei diritti di libertà.

La terza tesi afferma che l'integrazione, in società individualistiche, dipende da un'auto-comprensione morale dei cittadini, che si nutre di fonti etiche, tra cui rientrano i precetti giudaico-cristiani sulla vita religiosa, ad esempio l'inviolabilità della persona e l'amore per il prossimo, come rispetto della dignità umana. Nelle scritture sacre vi sarebbe conservato qualcosa di straordinario: autentiche immagini del male che perdura nel mondo e il desiderio di rimuoverlo. A questa "intuizione della colpa e della liberazione" [Intuitionen von Verfehlung und Erlösung] anche la filosofia, storicamente, si è mantenuta aperta e deve continuare a farlo: «La traduzione della somiglianza dell'uomo con Dio nella pari dignità di tutti gli uomini, da rispettare incondizionatamente, è una siffatta trasposizione salvifica» (Ivi, 15; cfr. 2008a, tr. it. 2009, 404).

Nella modernità razionalistica, la funzione sociale della religione, però, non si limita affatto – così Habermas, nella quarta tesi – a costituire un'irrinunciabile risorsa di contenuti simbolici, per la costruzione di significati. Proprio una modernizzazione che procede in modo unidimensionale, in direzione dei relazioni concorrenziali e di un mercato capitalistico globalizzato, con l'affermarsi di crescenti diseguaglianze economico-sociali, concorre a erodere gli atteggiamenti solidaristici [Haltung der Solidarität]. La quinta tesi di Habermas sostiene, infatti, che il loro logoramento a favore di un privatismo civico [staatsbürgerliche Privatismus] orientato da benefici egocentrici [egozentrische Nutzenorientierung]. Considerato questo trend dominante,

è nell'interesse dello Stato costituzionale trattare con riguardo tutte le fonti culturali da cui si alimentano la consapevolezza normativa e la solidarietà dei cittadini. [...] Nella società post-secolare si va affermando l'idea che la "modernizzazione della coscienza pubblica" coglie e modifica riflessivamente, come per un'inversione di fase, mentalità sia religiose, sia laiche. Entrambe le parti, se intendono di comune accordo la laicizzazione della società come un processo complementare di apprendimento, possono prendere reciprocamente sul serio, anche per motivi cognitivi, i loro contributi su temi dibattuti nella sfera pubblica (2004a, tr. it. 2006, 15-16)<sup>12</sup>.

 $<sup>^{\</sup>rm 12}$  La caratterizzazione delle società occidentali contemporanee come post-secolari si

Nelle relazioni successive, che Habermas svolse, all'inizio del 2008, egli conquistò l'attenzione pubblica con un'altra tesi: la chiesa cattolico-romana, cosmopolita e multiculturale, si sarebbe adattata meglio alla globalizzazione rispetto alla perdenti chiese nazionali protestanti. Di fronte alle nuove tensioni mondiali tra visioni del mondo rimane l'unico il rimedio è la ragione secolarizzata [säkulare Vernunft], che convince nella prassi argomentativa a superare le differenti concezioni della vita. Per un agnosticismo disposto ad apprendere [lernbereiter Agnostizismus], Habermas caldeggia il dialogo con le credenze religiose dei fedeli. Tuttavia, una filosofia, che ha rinunciato al sapere della salvezza [Heilswissen] e non può più consolare, semmai incoraggiare, non può percorrere altra via che non passi dal linguaggio secolare (2008c, tr. it. 2015, 286-304). Egli, infatti, mette in guardia i filosofi dalla tentazione di lasciarsi sedurre dall'imitazione di atteggiamenti religiosi, ad esempio, «come fa Heidegger, col suo "pensiero rammemorante" dell'essere» (2009c, tr. it. 2015, 134)<sup>13</sup>. Da questo punto di vita, i potenziali fondativi di senso [sinnstiftende Potentiale] della religione rappresentano anche una sorta di antidoto contro le tendenze irrazionalistiche di una critica radicalizzata della ragione, così come contro una ricaduta - si è già osservato - in "figure neo-pagane di pensiero", come gli esoterismi dei nostri giorni<sup>14</sup>.

Al termine delle lezioni di filosofia della religione, che Habermas

.

riferisce a specifiche trasformazioni della coscienza. Da un lato, le correnti fondamentalistiche fanno parlare di loro tanto quanto le comunità religiose, quando i conflitti di valore [Wertkonflikte] superano la soglia di tolleranza. Dall'altro lato, i flussi migratori accentuano il problema di integrare le culture di accoglienza con visioni e stili di vita alternativi, non di rado di matrice islamica.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Egli prosegue affermando che «L'ateismo metodologico si limita al normale linguaggio giustificante e discorsivo, evitando d'inserire retoricamente dei "teologumeni". D'altra parte, quando la traduzione si scontra con testi difficili – pensiamo, ad es. alle poesie di Celan – allora c'è bisogno di uno sforzo letterario. Perciò, tra i filosofi, sono soprattutto gli scrittori più dotati (Benjamin, Derrida, ecc.) ad entrare nella zona di confine con la religione. Essi creano terminologie nuove e mettono in imbarazzo i lettori contemporanei, che non capiscono fino a che punto quegli argomenti siano ancora affrontabili sul piano della razionalità discorsiva» (2009c, tr. it. 2015, 134).

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Nel dialogo con Eduardo Mendieta, Habermas si spinge a dire: «Contro questa tendenza regressiva del pensiero post-metafisico, Adorno si ribellò sempre. Perciò diceva di volersi mantenere fedele alla metafisica "nel momento della sua caduta". [...] Con questa intenzione di Adorno io resto assolutamente solidale, pur differenziandomi da lui per i mezzi della esecuzione» (1999, tr. it. 2004, 139). La religione può tenere sveglia la coscienza dell'esperienza passata e presente di un dolore per una vita eticamente mancata [ethisch verfehltes Leben], come anche la "coscienza di ciò che manca". Questi sarebbero, in nuce, i deficit ten isultano dalle pretese di universalità [Universalitätsansprüche] dello scientismo e del naturalismo, di cui sapremmo qualcosa attraverso la «descrizione e auto-descrizione normativamente impregnata dei rapporti di vita deformati che violano gli interessi elementari» (2008b, 95).

tenne, presso la Yale University, nell'autunno 2008 (2008a, in 2009, 387-407; cfr. 2009c, tr. it. 2015, 103-162), egli avviò un dialogo con il filosofo Eduardo Mendieta, formatosi con la teologia della liberazione (2009b, tr. it. 2015, 81-102). Nella discussione Habermas anticipa degli argomenti tratti, come egli afferma, da un suo *work in progress*, in cui esamina anche l'irritante costellazione di scientismo, ragione filosofica e religione nel contesto della società mondiale multiculturale<sup>15</sup>.

Un aspetto centrale è la convenzione che le religioni siano tenute vive nelle comunità attraverso le pratiche culturali dei riti (2011b, tr. it. 2015, 61-78): «Le religioni non sopravvivono senza le attività *cultuali* delle comunità. È questo il loro marchio di fabbrica» (2009b, tr. it. 2015, 89). Le comunità religiose sono legate da pratiche rituali comuni [*gemeinsame rituelle Praktiken*] – sulla base di tradizioni culturali tramandate in forma dogmatica. Mentre i visioni mitologiche hanno il compito di interpretare i singoli e i collettivi rispetto al mondo, i riti hanno una costitutiva funzione solidaristica [*solidaritätsstiftende Funktion*]: «i riti si alleano alle interpretazioni mitiche del Sé e del mondo in un complesso sacrale [*sa-kraler Komplex*] che, in forme diverse, si è conservato fino ai nostri giorni» (2011a, tr. it. 2015, 54).

#### 3. VALIDITÀ DELLE NORME ATTRAVERSO LA LORO FONDAZIONE

Da quanto detto sul significato del diritto, della morale e dell'etica e sulla posizione delle tradizioni religiose nella modernità è chiaro che Habermas è cauto sulle espressioni prescrittive e i giudizi di valore su ciò che è o deve essere nell'insieme una società giusta o buona. Per quanto nella teoria della morale, egli metta in evidenza il *moral point of view*, vi è alcuna presa di posizione a favore di un concetto essenzialistico [*essentialistisch*]<sup>16</sup>, per cui coloro che sono investiti dagli effetti nefasti di una società tendenzialmente ingiusta e priva di legami solidaristici devono rendersi consapevoli da soli, nei processi di auto-comprensione, e rendere pubblica la loro protesta.

La teoria della società di Habermas non anticipa condizioni ideali.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Mi riferisco alla stesura del manoscritto dal titolo Versuch über Glauben und Wissen. Nachmetaphysisches Denken und das säkulare Selbstverständnis der Moderne.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Sottolineiamo che sarebbe errato considerare, sbrigativamente, Jürgen Habermas come il principale rappresentante di una "seconda generazione" della Scuola di Francoforte. Piuttosto, al più tardi dagli anni 70, egli ha sviluppato un prospettiva autonoma di filosofia del linguaggio, con cui non tanto trasforma la teoria critica della società di Adorno e Horkheimer, bensì formula una vera e propria alternativa (cfr. Müller-Doohm, 2014; 2015).

Normalmente, i contenuti delle relazioni sono indeterminati [Unbestimmtheit], almeno sino a quando emerge un dissenso su ciò è meglio per tutti [das Beste für alle]. Coloro che agiscono reciprocamente devono chiarirsi le idee su cosa meriti riconoscimento "con ragioni" [mit Gründen] oppure su cosa debba essere – di nuovo con ragioni – rigettato. Tuttavia, l'indeterminazione non è mai totalmente eliminata, dato che egli non ritiene che i sistemi sociali siano totalmente costituiti dall'agire orientato alla intesa: «Sarebbe una fallacia concretistica supporre che una società emancipata consista solo di "una comunicazione libera dal dominio" [herrschaftsfreie Kommunikation]» (1984a, in 1985, 252).

La teoria habermasiana non è normativa perché determina la sostanza di uno stato sociale a cui tendere [Sollzustand], bensì, nel senso di una "debole costrizione trascendentale" [schwache transzendentale Nötigung'], iniziatrice di processi fallibili di auto-chiarificazione.

Ciò non significa che la fede imponga, di per sé, dei limiti al pensiero post-metafisico. Cosa mai potrebbe obiettare il fedele, dal punto di vista delle credenze religiose, contro le convinzioni filosofiche che il linguaggio – con cui ci appropriamo del mondo e con cui comunichiamo – si colloca in una posizione trascendentale, e che la ragione umana incarnata nelle pratiche dell'argomentazione? Il limite della ragione sta proprio nell'essere dipendente dal linguaggio. Che le comunità religiose facciano valere al proprio interno un'etica della vita riuscita [Ethik des nicht verfehlten Lebens] è, certo, un loro buon diritto e per nulla problematico in una società pluralistica. Per altro verso, esse devono altresì riconoscere che esiste una pluralità di concezioni secolari e post-metafisiche – oltre l'eticamente buono.

Quali forme di vita siano giuste e rette da una responsabilità reciproca, e in tal senso "degne di essere vissute per tutti", non è chiaro, sin dall'inizio, ma è qualcosa che dev'essere scoperto – nei "discorsi". Questi sono particolari procedimenti in cui ciò che è divenuto controverso tra gli attori può essere "linguisticizzato". Nei discorsi si esprimono i dissensi latenti e manifesti sulle incessanti controverse questioni che concernono le rappresentazioni dell'ordine sociale [soziale Ordnungsvorstellungen]. Per quanto i discorsi sianocome ammette Habermas – "isole nel mare della prassi" (1983, tr. it. 1985, 117), in essi, valgono i criteri di una prassi argomentativa non costrittiva: tutti i partecipanti, in quanto soggetti in grado di parlare ed agire, hanno le stesse opportunità di prendere la parola, possono presentare argomentazioni e pretendere delle giustificazioni, lasciandosi guidare dalla presunzione di veridicità [Wahrhaftigkeit]. Ogni meccanismo costrittivo [Zwangsmechanismen] interno ed esteriore al discorso viene esclusa. Queste regole di intesa discorsiva convergono con il contenuto normativo della comunicazione linguistica.

Il normativismo della teoria della ragione comunicativa di Habermas non postula alcun ideale dover essere [Sollen]. Si tratta, invece, come afferma Habermas di «una finzione operativamente efficace» (1988a, tr. it. 1991, 51), cioè più di una finzione, in quanto le condizioni di possibilità possono essere esplicitate nella teoria linguistica pragmatico-formale:

Ogni effettiva prassi d'intesa, capace di volgersi criticamente contro i propri risultati e di *trascendere* se stessa, poggia sul fondamento controfattuale d'una corona d'idealizzazioni. Con ciò la tensione idea/realtà irrompe nella stessa fattualità delle forme di vita linguisticamente strutturate. Certo, la prassi comunicativa quotidiana è sempre sovraccaricata di presupposti idealizzanti; ma solo alla luce di questa trascendenza intramondana possono aver luogo processi di apprendimento (1992, tr. it. 2013<sup>2</sup>, 35).

Habermas distingue diversi tipi di discorso e tipi di critica<sup>17</sup>. Il "discorso teoretico" ha la funzione di esaminare le pretese di verità. Nei "discorsi pratici" si devono chiarire le pretese di giustezza normativa. La "critica estetica" sottopone a giudizio l'ambito dell'espressività, senza che in questo campo si raggiunga, certamente, una obbligatorietà intersoggettivamente condivisa. Ciò vale anche per l'ambito dei sentimenti soggettivi che – veicolando interpretazioni dei bisogni – diventano oggetto di una "critica terapeutica". Le condizioni formulate da Habermas nell'etica del discorso – hanno il valore di un "foglio di contrasto" [*Kontrastfolie*] che aiuta

<sup>17</sup> Il concetto di critica esposto da Habermas si distingue da quello di critica sociale, impiegato dalla tradizione più vecchia e da quella più giovane della teoria critica. Nella teoria habermasiana della ragione comunicativa, la critica ha il compito specifico di smascherare i rapporti di potere che si insinuano nei rapporti di intesa. Il modus operandi di questa critica è connesso alle regole argomentative della prassi di giustificazione [Begründungspraxis]. Emerge, quindi, la distanza nei confronti di Max Horkheimer, che ha impiegato il concetto marxiano di critica dell'ideologia [Ideologiekritik] come critica della ragione strumentale [instrumentelle Vernunft], mentre Adorno, invece, concepisce la critica come negazione determinata [bestimmte Negation], che si applica ai concreti rapporti e fatti sociali di cui soffrono gli esseri umani. Il modus operandi della critica adorniana consiste nell'antitetica decostruzione [antithetische Demontage] di ciò che si giustifica con il solo dato dell'esistenza, mentre quello di Horkheimer consiste nello svelare una coscienza che socialmente non può essere che necessariamente falsa. Un nuovo approccio alla critica è stato sviluppato da Axel Honneth, nella teoria dei relazioni di riconoscimento [Anerkennungsverhältnisse]. Qui, la critica si riferisce a tutte le forme di misconoscimento [Missachtung] prodotte da rapporti storico-sociali. Il modus operandi della critica, in questo paradigma, è la ricostruzione normativa della eticità esistente. A. Honneth (2011, tr. it. 2015).

<sup>18</sup> Per Habermas, l'etica del discorso è: 1) "deontologica" perché attribuisce prevalenza al giusto [das Gerechte] sul buono [da Gute]; 2) "universalistica" perché il principio morale non è culturalmente specificato bensì generale; 3) "cognitivistica" perché parte dal presupposto che sia possibile giustificare e decidere, ragionevolmente, le questioni sulla giustizia normativa in modo simile alle questioni sulla verità oggettiva; 4), "formalistica" perché si limita a indicare

a riconoscere e criticare forme di comunicazione sistematicamente distorte [Formen systematisch verzerrter Kommunikation]. Le regole del discorso non sono una finzione ideale [fiktives Ideal], piuttosto una "condizione controfattuale": «Presupposti controfattuali diventano dati di fatto sociali; questo aculeo critico si pianta nella carne di una realtà sociale che deve riprodursi attraverso l'agire orientato all'intesa» (1988a, tr. it. 1991, 51). Chi si fa coinvolgere nelle discussioni deve necessariamente presupporre le condizioni comunicative dell'argomentazione discorsiva, anche se rimane aperta la questione se esse possano essere o meno fattuali. Ciò vale anche per le finalità comunicative, anche quando la forma e le caratteristiche processuali del dialogo assicurano tutti i presupposti. Il raggiungimento delle risposte giuste per tutti è sottointeso da tutti, nonostante non vi sia certezza che tale sia la finalità dei partecipanti e sebbene non vi sia assolutamente scontato che vengano trovate discorsivamente le buone ragioni:

Sulla base delle loro qualità pragmatiche i discorsi rendono possibile una formazione cognitiva della volontà in maniera tale che gli interessi di ciascun singolo possono avere modo di essere soddisfatti senza spezzare il vincolo sociale che associa ciascuno a tutti. Come partecipante al discorsi pratici, cioè, ognuno si orienta da sé, eppure rimane legato a un contesto oggettivamente universale (1984b, tr. it. 1994, 72).

La basilare deduzione conclusiva, che si trae dall'etica del discorso, ovvero il cuore della teoria sociale di Habermas, quindi, può soltanto significare che le norme sociali sono, in linea di principio, giustificabili razionalmente<sup>19</sup>. Così come la ragione comunicativa deve essere «normativamente dotata di contenuto» (1981, tr. it. 1986, 46), allo stesso modo, il normativo deve potersi dimostrare ragionevole [vernünftig]. Il predicato "razionale" vale per le norme che rimandano ai procedimenti di giustificazione [Begründungsverfahren], i quali – relativamente all'etica del discorso – richiedono essi stessi un fondamento normativo.

I soggetti che seguono le norme riconosciute, nella proprie prassi di azione, lo fanno in base a ragioni di cui loro potrebbero, se necessario, rendere conto da un punto di vista argomentativo.

In questo senso, le norme non valgono solo sulla base di convinzioni religiose [religiöse Überzeugungen] o esperienze trascendentali [transzen-

un procedimento senza prescrivere alcuna etica dei valori materiali (1989, tr. it. 1990, 117-146).

<sup>19</sup> Habermas collega al mondo delle norme il fondamento di validità [*Geltungsgrund*] della giustezza [*Richtigkeit*] e al mondo dei fatti il fondamento di validità della verità [*Wahrheit*] (2000, ripr. 2004, 271-298).

dentale Erfahrungen]; bensì esse vengono accettate per una presa di coscienza [Einsicht] – un'accettazione va accompagna il potenziale sanzionatorio delle norme<sup>20</sup>. Con questo concetto di normatività, da parte di Habermas, la ripresa di un'etica sostanziale [substantielle Wertethik] si rende superflua, così come può essere criticato come riduzionistico ogni concetto funzionalistico di normatività puramente ridotta all'utilità [Niitzlichkeit]<sup>21</sup>.

Relativamente alla sfera del diritto, questa causalità della validità normativa [Normengeltung] e della fondazione normativa [Normenbegründung] significa che gli ordinamenti giuridici si devono a nient'altro che all'auto-legislazione di una comunità di consociati liberi e eguali [Gemeinschaft freier und gleicher Rechtsgenossen]<sup>22</sup>. Per quanto riguarda l'ordine politico, esiste un nesso interno tra lo stato di diritto e la democrazia, (1992, tr. it. 2013<sup>2</sup>, 422-484). Nella modernità secolarizzata, in cui lo Stato autoritario [Obrigkeitsstaat] viene sostituito dallo Stato costituzionale democratico, il vincolo normativo si differenzia dai legami arcaiche e dalle convenzionali di una comunità che cresce su basi naturali [naturwüchsige Gemeinschaft]. Ciò perché la validità normativa moderna si basa sull'accordo reciproco e razionalmente motivato che si costituisce all'interno della comunità giuridica [Rechtsgemeinschaft]. Affinché l'accordo [Einverständnis] si compia si deve verificare quali fondamenti siano degni di riconoscimento [Annerkennung verdienen], sul terreno delle comuni forme di vita [geteilte Lebensform], tramite l'adozione di una prospettiva reciproca [wechselseitige Perspektivenübernahme]. Certo, senza «l'intero potenziale di significati di ciò che le etiche classiche un tempo hanno pensato come giustizia storicosalvifica o cosmica. La solidarietà cui l'etica del discorso fa affidamento resta relegata nei limiti di una giustizia terrena» (1984b, tr. it. 1994, 74).

Una seconda limitazione riguarda la reale attuazione dell'auto-legislazione, in cui trova espressione il principio della sovranità popolare:

La sovranità popolare totalmente dispersa può ormai soltanto "incarnarsi" in quelle forme di comunicazione prive di soggetto, anche se esigenti, che regolano

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Per le diverse categorie di norme cfr. la descrizione dettagliata di Schädelbach (1992): «Molti dei nostri diritti e dei doveri giuridici e morali sono stabiliti da norme prescrittive. Kant ha tentato di ricondurle interamente all'imperativo categorico, quale norma di base o supernorma prescrittiva» (86). Egli sottolinea che il genere di norme regolative che stabiliscono «ciò che si deve fare per eseguire azioni di un certo tipo» è il modello della razionalità comunicativa (85).

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Stefan Gosepath constata che la «spiegazione della normatività [...] è collegata all'interpretazione della capacità di farsi guidare da motivi razionali» (2009, 256). Egli giunge alla conclusione che la normatività non ha «un fundamentum in re che possa svelare una genealogia dell'ontogenesi; vale solo il fatto di esplicitare una prassi stabilita» (Ivi, 268).

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Autolegislazione [*Selbstgesetzgebung*] significa che coloro che sono soggetti al diritto ne sono, al contempo, gli artefici (1992, tr. it. 2013<sup>2</sup>, 61).

il flusso della formazione politica dell'opinione e della volontà in modo tale che i loro risultati fallibili abbiano dalla loro una presunzione di ragionevolezza. La sovranità comunicativamente liquefatta si afferma nella forma di discorsi che scoprono temi rilevanti per l'intera società, interpretano valori, forniscono contributi alla soluzione di problemi, producono buone ragioni e invalidano quelle cattive. Ovviamente, queste opinioni debbono prendere forma nelle deliberazioni di organismi sociali democraticamente costituiti, perché la responsabilità di deliberazioni che hanno conseguenze richiede una immutabilità istituzionale. I discorsi non governano: producono un potere comunicativo che non sostituisce quello amministrativo, bensì può soltanto influenzarlo. Quest'influsso si limita alla creazione e al ritiro della legittimazione (1990, tr. it. 2002², XXXVII-XXXVIII).

Poiché i discorsi non comandano [Diskurse nicht herrschen], l'uso pubblico della ragione [öffentliche Vernunftgebrauch] dipende dalla mediazione istituzionale, su cui sono specializzati i corpi parlamentari (1992, tr. it. 2013², 393). Di conseguenza, la realizzazione dei postulati normativi di una costituzione democratica – quindi, l'auto-determinazione politica nelle forme dell'auto-legislazione e dell'auto-governo –, secondo Habermas, dipende dal fatto che la formazione dell'opinione e della volontà pubblica sia fondata [grundiert] e canalizzata [kanalisiert] all'interno dei poteri legittimi. Nel caso di «una società globalmente guidata dal discorso, e in questo senso "costituita" fin dall'inizio dalla politica» (Ivi, 333), l'attuazione del potere comunicativo dipende, in definitiva, dalla relazione tra il livello informale della società civile e il livello formale delle istituzioni parlamentari.

Considerando la validità della normatività [Geltung von Normativität] emergono numerose conseguenze. Da un lato, la validità normativa dipende generalmente da un trasparente procedimento di fondazione: ne è un modello la teoria del discorso. Dall'altro lato, la fatticità del normativo [Faktizität des Normativen] si basa su un complesso arrangiamento di provvedimenti istituzionali, che devono garantire che i cittadini, in quanto attori della società civile, abbiano reali possibilità di esprimere la pluralità dei loro obiettivi e delle loro idee di valore e di trasferirli dentro il processo politico.

A ciò si aggiunge che l'ordinamento normativo interno di queste istituzioni – come, ad esempio, la sfera pubblica autonoma e i suoi media – a sua volta, deve essere legittimato dal "modus discorsivo", ossia tramite l'indicazione delle norme procedurali [*Verfahrensregeln*] della partecipazione e decisione politica democratica<sup>23</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> «Ciò significa istituzionalizzare procedimenti giuridici che garantiscano la massima soddisfazione possibile degli esigenti presupposti comunicativi di trattative eque e di argomentazioni libere. Questi presupposti idealizzanti richiedono la totale inclusione di tutti i possibili interessati, la pari legittimazione delle parti, la libertà di interazione, l'apertura a temi e contributi, la rivedibilità dei risultati, ecc. In questo contesto le procedure giuridiche servono a far

Habermas evidenzia continuamente che la società civile «non potrà mai *occupare la posizione* di un macrosoggetto, identificabile in sede di filosofia della storia, cui tocchi dirigere l'intera società» (1992, tr. it. 2013<sup>2</sup>, 402).

Nel quadro di società strutturate tramite il *medium* giuridico, i punti nevralgici [*neuralgische Punkte*] che potrebbero essere particolarmente lesivi sono la limitazione del raggio di azione e la mancata capacità di imporsi delle argomentazioni all'interno dei procedimenti democratici istituzionali. Rimane la questione se le percepibili limitazioni cui è soggetto il potere comunicativo, nelle nostre società sistemicamente differenziate, nel lungo periodo, siano compatibili con il concetto di ragione comunicativa che, secondo Habermas, opera «nella storia come una forza vendicativa» (1980, in 1984, 489).

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADORNO Th.W. (1957), Ragione e rivelazione, Id., Parole chiave. Modelli critici, traduzione di M. Agrati, Sugar, Milano 1974, pp. 23-33.
- CALHOUN C., MENDIETA E., VAN ANTWERPEN J. (2012), a cura di, *Religion und Öffentlichkeit*, Berlin, Suhrkamp.
- GOSEPATH S. (2009), *Zum Ursprung der Normativität*, in Forst R., Hartmann M., Jaeggi R., Saar M. (a cura di), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 250-268.
- HABERMAS J. (1980), Replik auf Einwände, in Id., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, pp. 475-570.
- (1981), Teoria dell'agire comunicativo. Vol. II. Critica della ragione funzionalistica, Bologna, il Mulino, 1986.
- (1983), Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione, in Id., discorso, traduzione di Emilio Agazzi, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 49-121.
- (1984a), Ein Interview mit der "New Left Review", in Id., Kleine Politische Schriften V: Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, pp. 213-260.
- (1984b), Giustizia e solidarietà. A proposito della discussione sullo "stadio 6", in Id., Teoria della morale, traduzione di V.E. Tota, Bari-Roma, Laterza, 1994, pp. 49-76.
- (1987), L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci, in Id., Il pensiero post-metafisico, traduzione di M. Calloni, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 151-183.

valere nell'ambito di una comunità di comunicazione gli obblighi selettivi di natura spaziale, temporale e materiale presenti nella società reale» (1990, tr. it. 2002<sup>2</sup>, XXXV).

\_

- (1988a), Motivi del pensiero post-metafisico, in Id., Il pensiero post-metafisico, cit., pp. 31-55.
- (1988b), Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita, in Id., Il pensiero post-metafisico, cit., pp. 59-102.
- (1988c), Per la critica della teoria del significato, in Id., Il pensiero postmetafisico, cit., pp. 121-133.
- (1988d), Come può la legittimità fondarsi sulla legalità?, in Id., Morale, diritto, politica, traduzione di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 1992, pp. 5-42.
- (1988e), Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica, in Id., Teoria della morale, cit., pp. 103-122.
- (1989), *Intervista con T. Hviid Nielsen*, in Id., *La rivoluzione in corso*, traduzione di M. Protti, Milano, Feltrinelli, 1990, pp. 117-146.
- (1990), Prefazione alla nuova edizione, in Id., Storia e critica dell'opinione pubblica, traduzione di A. Illuminati, F. Masini, W. Perrotta, Roma-Bari, Laterza, 2002<sup>2</sup>, pp. VIII-XLIV.
- (1991), Sulla frase di Horkheimer: «E' vano salvare un senso incondizionato senza Dio», in Id., Testi filosofici e contesti storici, traduzione di E. Rocca, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 115-131.
- (1992), Fatti e norme. Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia, traduzione di L. Ceppa, Roma-Bari, Laterza, 2013<sup>2</sup>, pp. 113-160.
- (1995a), Conciliazione tramite uso pubblico della ragione, in Id., L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica, traduzione di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 63-87.
- (1995b), La lotta delle potenze della fede. Karl Jaspers e il conflitto delle culture, in Id., Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica. Saggi filosofici, traduzione di C. Mainoldi Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 27-40.
- (1996a), Replica al convegno della Cardozo Law School, in Id. Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e norme", traduzione di L. Ceppa, Milano, Guerini e Associati, 1997, pp. 17-111.
- (1996b), Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale, in Id., L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica, cit., pp. 15-60.
- (1999), *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *Tempo di passaggi*, traduzione di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 138-139.
- (2000) Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams kantischem Pragmatismus, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 48, pp. 547-564; ripr. in Habermas J., Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze - Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004<sup>3</sup>, pp. 271-298.
- (2001a), Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata, in Id., La

- condizione intersoggettiva, traduzione di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 21-99.
- (2001b), Fede e sapere, in Id., Il futuro della natura umana, traduzione di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 2002, pp. 99-111.
- (2003), Sull'architettura della diversificazione discorsiva. Breve replica a una grande polemica, in Id., La condizione intersoggettiva, cit., pp. 101-131.
- (2004a), Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico, in Id., Tra scienza e fede, traduzione di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 5-18.
- (2004b), Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant, in Id., Tra scienza e fede, cit., pp. 111-149
- (2005a), La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati, in Id., Tra scienza e fede, cit., pp. 19-51.
- (2005b), Un simposio su fede e sapere. Obbiezioni, stimoli, risposte, in Id., Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia, traduzione di L. Ceppa, Roma-Bari, Laterza, 2015, pp. 163-215.
- (2007), Contro il disfattismo della ragione moderna. Per un nuovo patto tra fede e ragione, traduzione di L. Ceppa, in «Teoria politica», XXIII, 1, 2007, p. 6.
- (2008a), Die Revitalisierung der Weltreligionen Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?, Id., Philosophische Texte, Bd. 5. Kritik der Vernunft, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2009, pp. 387-407.
- (2008b), Eine Replik, in M. Reder, J. Schmidt (a cura di), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 94-107.
- (2008c), La religione nella sfera pubblica delle società post-secolari, in Id., Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia, cit., pp. 286-304
- (2009a), Einleitung, in Id., Philosophische Texte, Bd. 5. Kritik der Vernunft, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009, pp. 9-31.
- (2009b), Un nuovo interesse dei filosofi per la religione? Intervista con Eduardo Mendieta, in Id., Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia, cit., pp. 81-102.
- (2009c), Religione e pensiero post-metafisico. Una replica, in Id., Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia, cit., pp. 103-162.
- (2009d) *Der philosophische Glaube in der postsäkularen Gesellschaft*, in A. Hügli, D. Kaegi, B. Weidmann (a cura di), *Existenz und Sinn. Karl Jaspers im Kontext*, Heidelberg, Winter, pp. 239-278.
- (2009e), *Laudatio fiir Michael Tomasello*, lettura all'Hegel Prize 2009, Stuttgart (Germany) il 16 dicembre 2009, in Id., *Im Sog der Technokratie*.

- Kleine politische Schriften XII, Berlin, Suhrkamp, 2013, pp. 166-173.
- (2011a), Il mondo-di-vita come luogo delle ragioni incarnate simbolicamente, in Id., Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia, cit., pp. 39-60.
- (2011b), Un'ipotesi sulla funzione evolutiva del rito, in Id., Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia, cit., pp. 61-78
- (2012), Verbalizzare il sacro. In luogo di una Prefazione, in Id.,
   Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia, cit., pp. V-XV.
- HONNETH A. (2011), *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, traduzione di C. Sandrelli, Torino, Codice Edizioni, 2015.
- JASPERS K. (1961), *Die Atombombe und die Zukunft der Menschheit*, München, Pieper, pp. 308-317.
- (1973), *Philosophie II. Existenzerhellung*, Berlin-Heidelberg-New York, Springer, pp. 376-382
- MALY S. (2005), Die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft. Zur. Religionsphilosophie von Jürgen Habermas, in «Theologie und Philosophie», LXXX, 4, pp. 546-565
- MCCARTHY Th. (1978), Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980.
- MÜLLER-DOOHM S. (2014), Jürgen Habermas. Eine Biographie, Berlin, Suhrkamp.
- (2015), Member of a school or exponent of a paradigm? Jürgen Habermas and critical theory, in «European Journal of Social Theory», 23.
- RAPIC S. (2015), *Die Entwicklungslogik der Normativität in der Diskursethik Jürgen Habermas' und Karl-Otto Apels*, Conferenza "Die Entwicklungslogik der Normativität", Wuppertal, Università di Wuppertal, 16 maggio.
- RIESEBRODT M. (2000), Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der 'Kampf der Kulturen', München, C.H. Beck Verlag.
- (2007), Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München, C.H. Beck Verlag.
- SCHÄDELBACH H. (1992), Rationalität und Normativität. Zur Rehabilitierung des animal rationale, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- STRENGER C. (2015), Zivilisierte Verachtung. Eine Anleitung zur Verteidigung unserer Freiheit, Berlin, Suhrkamp.

Il saggio Ci sono limiti al pensiero post-metafisico? Il concetto habermasiano di normatività nella società secolarizzata] è la traduzione del testo dattiloscritto Gibt es Grenzen nachmetaphysischen Denkens? Jürgen Habermas' Konzept von Normativität in der säkularisierten Gesellschaft, ancora inedito.