Daniela Romani

IL SUPERAMENTO DEL TRASCENDENTE TRA *CHAOS* E *KOSMOS*

ABSTRACT: ***The Overcoming of the Transcendent between* Chaos *and* Kosmos**

This essay aims at the treatment of the issue of the "detranscendentalisation"of philosophical knowledge, dealing with the role played by a few significant fields of research, usually comprised within the general framework of contemporary philosophy. The issue of detranscendentalisation, confronted from a critical-deconstructionist and hermeneutic point of view, following interesting paths already traced out by Habermas and Rorty, may constitute a previleged way again to run over some of Kant's most important analyses and reflections in philosophy of religion.

Key words: Detranscendentalisation, Religion, Kant, Habermas, Faith-Reason

In un suo testo di recente pubblicazione Jürgen Habermas[1], nel riprendere una vecchia tematica mai abbandonata, esprime così la sua idea della relazione fra la tradizione filosofica greca e quella religiosa del cristianesimo:

> La reciproca compenetrazione di cristianesimo e metafisica greca non ha soltanto prodotto le forme spirituali della dogmatica teologica e una non sempre benefica ellenizzazione del cristianesimo. Ha promosso sull'altro versante un'appropriazione di contenuti genuinamente cristiani da parte della filosofia. Quest'opera di appropriazione si è sedimentata in reti concettuali normativamente cariche quali: responsabilità, autonomia e giustificazione, o storia e memoria, nuovo inizio, innovazione e ritorno, o emancipazione e adempimento, alienazione, interiorizzazione e incarnazione, individualità e comunità. Essa ha bensì trasformato il loro senso originariamente religioso, ma non l'ha deflazionato ed esaurito fino a svuotarlo. La traduzione della somiglianza dell'uomo con Dio nella pari dignità di tutti gli uomini, da rispettare incondizionatamente, è una siffatta trasposizione salvifica. Al di là dei confini di una comunità religiosa, essa rivela il contenuto delle concezioni bibliche all'universale pubblico di fede diversa o non credente[2].

L'intento dell'autore è del tutto evidente: ricostruire un percorso di stretta correlazione fra il razionalismo filosofico e l'ispirazione religiosa. Egli evidenzia i limiti che hanno caratterizzato il tentativo attuale della filosofia di volersi sostituire alla religione e rimarca lo sforzo di quella disciplina nell'aver talvolta incontrato la seconda, riuscendo semplicemente a contaminarla senza averla propriamente conquistata. Il ruolo della religione come disci-

1 J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2005, tr. it. *Tra scienza e fede*, a cura e tr. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006.

2 J. Habermas, cit., p. 15.

plina spirituale mantiene ad oggi il suo carattere controverso di "immagine del mondo" e la sua complessa e articolata peculiarità di essere, nel pensiero post-metafisico, al contempo categoria culturale e strumento politico. La religione ha perciò riacquistato un compito significativo proprio nella fase storica della laicizzazione del sapere e della frammentazione delle istanze etiche dei valori, quasi a voler sostituire la filosofia là dove questa non poteva più arrivare, a partire dal momento in cui ha dato corso al suo processo di "detrascendentalizzazione". Ancora più importante è diventato il suo compito nel momento in cui essa si è posta come interprete e strumento di analisi delle relazioni culturali e psicologiche di tipo intersoggettivo e, in generale, delle aspettative della collettività. In questo senso lo studio del ruolo svolto dalla religione nel corso della storia all'interno delle varie società si complica notevolmente. E tale complicazione è data dalla sovrapposizione del dettato etico-religioso al percorso sociologico della formazione e strutturazione delle dinamiche relazionali spirituali e materiali proprie dei popoli, e dalla gestione spirituale e sociale in senso metastrutturale dei relativi atti linguistici e delle azioni umane che li hanno fortemente caratterizzati nel contesto storico-culturale della modernità.

In un punto successivo del testo prima citato, ed in particolare nella sezione riservata alla filosofia della religione di Kant, Habermas approda ad una riflessione di capitale importanza, che qui riportiamo:

> L'ellenizzazione del cristianesimo non fu un processo unilaterale. Essa avvenne quando la teologia si appropriò della filosofia greca, facendone la sua ancella. Durante il Medioevo europeo la teologia esercitò la sua tutela sulla filosofia. La ragione naturale trovava giustificazione soltanto come controparte della Rivelazione. Il discorso su scienza e fede uscì dalle pastoie ecclesiastiche solo con la svolta antropocentrica prodotta dall'Umanesimo agli albori dell'età moderna. Da quando il sapere mondano divenne autonomo e non dovette più giustificarsi come sapere secolare, l'onere della prova si rovesciò: la religione venne portata alla sbarra dalla ragione. Nacque in quell'ora la filosofia della religione. L'autocritica kantiana della ragione è volta in entrambe le direzioni: verso la posizione della ragione teoretica nei confronti della tradizione metafisica, e verso quella della ragion pratica nei confronti della dottrina cristiana. Dall'autoriflessione trascendentale deriva la filosofia come pensiero post-metafisico non meno che post-cristiano – il che non significa non-cristiano[3].

La svolta sarebbe stata dunque definita e segnata proprio da Kant, nel suo intento di superamento della metafisica classica e di esautoramento del trascendente a vantaggio del trascendentale. Sarebbe proprio la distinzione, a parere di Habermas, tra "impiego speculativo" e "impiego trascendentale" della ragione a gettare le basi del pensiero post-metafisico.

L'interpretazione habermasiana si orienta essenzialmente verso il riconoscimento del ruolo fondamentale giocato da Kant nella storia della filosofia relativamente al passaggio dal pensiero metafisico a quello post-metafisico, attraverso il complesso percorso di esautoramento e superamento della metafisica. Tale superamento è introdotto e teorizzato nella prima *Critica*, rielaborato nelle altre due, e ripreso poi, con forte originalità e autonomia, da Hegel all'interno della sua prospettiva idealistica.

3 Ivi, p. 111.

In una raccolta di saggi del 1988 intitolata *Il pensiero post-metafisico*[4], Habermas evidenzia il declassamento della metafisica da "scienza dell'universale" a mera "teoria della coscienza" e analizza inoltre il suo processo di frammentazione, iniziato appunto alla fine del XVIII secolo, ritenendo che esso si sarebbe dispiegato nel corso dell'intero secolo XIX attraverso l'idealismo, il marxismo e la filosofia antihegeliana di Kierkegaard e Nietzsche, per approdare nel Novecento all'esplosione di correnti di pensiero post-metafisiche, quali in particolare la filosofia analitica, la fenomenologia, il marxismo occidentale e lo strutturalismo. La svolta linguistica ha poi segnato un passaggio decisivo verso l'aspetto dell'intersoggettività, determinando il definitivo superamento della categoria di soggetto inteso come unità integra e razionale.

In questo quadro ricostruttivo il paradigma dialettico scienza-religione sembrerebbe voler richiamare un'antica e secolare antinomia, quella tra ragione e fede, tra *epistéme* e mistica, tra ordine e rivoluzione, tra *kosmos* e *chaos*. Se Kant aveva individuato nella ragione critica lo strumento necessario per la riproposizione di un nuovo *kosmos* e aveva segnato uno spartiacque tra fase metafisica e fase post-metafisica, la ragione soggettiva era stata poi superata da Hegel, che aveva criticato la dicotomia kantiana di soggetto e oggetto e aveva introdotto la categoria logico-ontologica dell'autocoscienza; la successiva complessa articolazione dei nuovi sistemi filosofici post-metafisici aveva invece voluto individuare negli insanabili conflitti interni della ragione una nuova produzione di senso, un nuovo modo di fare filosofia, un nuovo ordine. Questa "ristrutturazione" filosofica si presentava per certi versi come un vero e proprio rovesciamento delle vecchie coordinate, all'interno delle quali solo la frammentazione infinita ed indefinita delle tradizionali categorie filosofiche avrebbe potuto produrre di nuovo interrogativi "sensati" senza necessariamente dare risposte definitive. Il moderno partoriva così dal suo ventre un nuovo ordine "non ordinato" e attribuiva al *chaos* quella istanza peculiare di metafora significativa del proprio tempo.

Volendo tuttavia ripartire dall'inizio per comprendere l'ampio significato del ruolo svolto dalla vecchia metafisica come base strutturale del pensiero filosofico di tipo religioso e soprattutto la complessa struttura concettuale che lega filosofia e religione, va considerato il compito attribuito da Kant alla religione stessa nell'opera pubblicata in prima edizione nel 1793 dal titolo *La religione nei limiti della semplice ragione*[5].

Già nella seconda *Critica*[6] il filosofo di Königsberg aveva sottolineato l'assoluta autono-

---

4 J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1988, tr. it. *Il pensiero post-metafisico,* a cura e tr. di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991.

5 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Frankfurt-Leipzig, 1793[1], 1794[2], tr. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. di A. Poggi, introduzione di M.M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 2004, 2007[2].

6 Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902. Sul tema dell'autonomia della morale, sul suo carattere rigorosamente formale e sulla immediata coincidenza di libertà e necessità, si veda Ak. pp. 33-42. Inoltre può essere utile la spiegazione che ne dà L.W. Beck, *A Commentary on Kant's "Critique on Practical Reason"*, The Chicago University Press, Chicago 1960, tr. ted. *Kants "Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar*, a cura e tr. di K-H. Ilting, W. Fink Verlag, München 1995, pp. 185-187. Afferma Beck, in relazione alla posizione kantiana: «La libertà non è però un arbitrio privo di regole, e lo è tanto poco quanto i suoi effetti in natura e nella storia sono privi di legge. Ma che cos'è che limita la libertà e che la rende legislatrice? Secondo la *Critica della ragion pratica* la ragione pone

mia dell'etica da qualsiasi movente o disciplina esterna e il suo carattere formale di prodotto dell'imperativo categorico incarnato da un legislatore universale artefice del bene supremo e propugnatore dell'azione morale stessa, a sua volta concepita come una proposizione sintetica a priori, nel senso che nella «sua volontà risiede quel fine ultimo (della creazione del mondo) che può e deve essere nello stesso tempo il fine ultimo dell'uomo»[7]. Tale struttura sintetica è inevitabilmente attribuita all'aspetto morale e alla sua universalità, e al fatto che questa universalità non può essere dedotta analiticamente da quella legge poiché aggiunge al dovere una sua conseguenza, la quale permette, solo grazie a questa aggiunta, di conoscere la natura completa del dovere stesso; la legge morale infatti, nella sua formalità, ordina di fare sempre astrazione dalle conseguenze. D'altro canto il carattere di finalità attribuito all'azione volontaria serve unicamente a determinare lo svolgersi di tale azione, che peraltro è caratterizzata dall'assoluta libertà etica e dall'elemento dell'autodeterminazione. Il ruolo svolto dalla legge morale in questo contesto è quello di movente che può ispirare la bontà dell'azione etica per chi sceglie di adottarla come propria massima; quando invece la scelta si orienta verso un arbitrio del tutto soggettivo e svincolato dalla legge morale, allora l'azione etica potrebbe essere proiettata anche verso il male. Di fatto l'essere umano ha una tendenza "naturale" e intrinseca all'azione non morale, e a questa tendenza Kant dedica una sezione specifica della sua opera. C'è infatti una volontà connaturata al nostro animo che spinge lo stesso essere umano all'infrazione della legge morale, che lo immette nella malvagità, e che di fatto è il prodotto del libero arbitrio[8] e del suo sbagliato utilizzo; tale volontà è parte integrante dell'individuo e ne caratterizza il senso etico più profondo. Il carattere di questa malvagità che corrompe in sostanza il fondamento di tutte le massime è radicale, e non può essere distrutto dalla forza umana. Tale male radicale è una sorta di "debito originale", che può essere estirpato solo con una conversione totale e con la conseguente assoluzione da

un limite alla libertà. Tuttavia, come ciò avvenga non viene ricercato né chiarito […]. L'argomento di Kant si riferisce alla libertà in relazione all'origine dell'obbligo, non dell'osservanza di un dovere. Dunque noi non siamo obbligati immediatamente a fare qualcosa, ad iniziare una determinata catena causale nel tempo. In modo immediato e senza eccezione noi siamo obbligati soltanto ad accettare una determinata massima e a comportarci in base ad essa, e a respingere le massime e i comportamenti che non sono conciliabili con essa. Questo solo pensiero basta già a provare una legislazione della ragione, la quale non è derivata dalla natura; la natura, dunque, non ci mostra alcun dovere» (traduzione dal Tedesco dell'A.).

7 I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., pp. 6-7.

8 Dice Kant: «L'uomo (anche il peggiore), quali si siano le sue massime, non trasgredisce la legge morale quasi per spirito di rivolta (con un rifiuto di obbedienza). Essa al contrario gli si impone irresistibilmente, in virtù della disposizione morale che l'uomo ha; e, se nessun altro movente lo spingesse in senso contrario, l'uomo l'assumerebbe nella sua massima suprema, come principio sufficiente di determinazione dell'arbitrio; vale a dire egli sarebbe moralmente buono. Ma egli, in virtù della sua disposizione naturale, ugualmente innocente, dipende anche dai moventi della sensibilità; e li accoglie […] pure nella sua massima. L'uomo allora se li accogliesse nella sua massima *come sufficienti per sé soli* alla determinazione dell'arbitrio, senza curarsi della legge morale (che tuttavia egli porta dentro di sé), sarebbe moralmente cattivo […]. La differenza dunque fra un uomo buono e uno cattivo bisogna che consista non nella differenza dei moventi che egli accoglie nelle sue massime (non nella materia di queste), ma nella *subordinazione* di questi moventi (nella forma delle massime) […]. Per conseguenza, l'uomo (anche il migliore) è cattivo solo perché egli inverte l'ordine morale dei moventi, quando li assume nelle massime […]». Ivi, p. 37.

parte dell'Essere superiore, Dio.

In questo senso acquista significatività quella relazione tra religione e morale che lo stesso Kant vede in modo complesso e articolato. Il filosofo ritiene infatti che sia fondamentale depurare la fede religiosa dagli elementi irrazionali e superstiziosi e sia invece necessario porre in stretta relazione l'etica con la fede. Dice Kant:

> La fede invece di una religione di culto è una fede da schiavi e da mercenari (*fides mercenaria*, *servilis*), ed essa non può esser considerata come santificante, perché non è affatto morale. Infatti quest'ultima bisogna che sia libera e fondata su puri sentimenti del cuore (*fides ingenua*). La prima si lusinga d'essere gradita a Dio mediante atti (del *cultus*), che (sebbene penosi) non hanno tuttavia in sé valore morale e sono per conseguenza solo azioni imposte dal timore o dalla speranza, che anche un cattivo uomo può compiere; mentre l'ultima, per riuscire ad essere gradita a Dio, presuppone necessariamente una intenzione moralmente buona[9].

Sempre su un piano formale viene individuato il contesto nel quale dovrà operare la ragione come "limite" che circoscrive il campo religioso e lo orienta in senso razionale e filosofico. La ragione ha il compito «di tradurre in immagini, o meglio in "rappresentazioni" (*Vorstellungen*) […] ciò che, seppur postulato moralmente, è teoreticamente trascendente: ciò che, per l'appunto è "ideale" […]»[10]. Potremmo aggiungere a questo pensiero l'interessante chiosa habermasiana, secondo la quale proprio in questo limite Kant individuerebbe il confine tra speculativo e trascendentale e, con esso, il percorso di avviamento del pensiero post-metafisico:

> Con la distinzione fra l'impiego speculativo e quello trascendentale della ragione, Kant getta le basi del pensiero post-metafisico, anche se non rinuncia al titolo di una "metafisica" della natura e dei costumi… E' la stessa ragione trascendentale, che in forza delle sue idee unificanti disegna il mondo nel suo complesso, perciò essa deve vietarsi enunciazioni ipostatizzanti circa la costituzione ontologica o teleologica della natura e della storia[11].

Nella prospettiva interpretativa di Habermas, la distruzione della metafisica ha avuto come scopo, sul piano pratico, quello di rendere la morale un campo autonomo da tutti quei condizionamenti esterni (eteronomi) cui normalmente la speculazione filosofica e la cultura in generale hanno tentato di vincolarla nel corso dei secoli, e ciò affinché essa venisse invece fondata sulla pura ragione pratica. Una morale di questo tipo può diventare prototipo di autonomia e "razionalità" anche per la religione, che dovrà superare, a parere dello stesso Kant, il suo carattere puramente esteriore di "fede ecclesiastica".

Così ancora Habermas:

> La religione basata sulla sola ragion pratica non ha bisogno di forme organizzative né di statuti: essa è radicata nell'interiorità… Le dottrine della Bibbia rappresentano l'involucro che non va confuso col contenuto razionale della religione[12].

---

9 I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., pp. 125-126.
10 M.M. Olivetti, Introduzione a I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. XXII.
11 J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., pp. 111-112.
12 Ivi, p.115.

Felicità ed essere meritevoli sono i due perni su cui ruota questa nuova etica filosofica, anche se la legge morale non promette alcuna felicità. La vita morale ha un suo valore e un carattere intrinseco, e non può certo essere organizzata eticamente sulla base di indicazioni esterne. Dunque, se la morale non ha statuto eteronomo, neanche la religione potrà averlo; così l'individuo credente dovrà individuare in senso razionale quella strada che in via prioritaria conduce al "regno dei fini"[13] e alla fondazione di uno "Stato etico" sulla Terra[14], ma che indica agli individui un percorso terreno impervio, nel quale non necessariamente verrà garantita la felicità a chi si comporta secondo la legge morale, e quindi secondo ragione. In questo senso il collante tra etica e religione è dato dall'ideale del "sommo bene" equiparato da Kant a quello del "regno di Dio", come evidenzia Habermas[15] in un'attenta analisi: l'idea etica diventa pratica, e potrà considerarsi concretamente attuata solo qualora essa «non guidasse più moralmente il solo agire individuale, ma venisse tradotta nell'ideale di una condizione politico-sociale da realizzare cooperativamente nel mondo dei fenomeni» e allora «il regno intelligibile dei fini si trasformerebbe in un regno di questo mondo. Sotto il nome di "comunità etica" Kant effetuerà realmente la trasposizione della religione nella filosofia. Ma nel quadro della sua teoria morale egli introdurrà come passo intermedio il concetto di "sommo bene", che parimenti delinea "l'armonizzazione di morale e felicità" come una condizione del mondo»[16].

Non sarà possibile alla ragione pratica andare oltre questa riproduzione fenomenica dell'ideale etico del sommo bene per mezzo del suo carattere noumenico. Il dovere morale acquisterà così una funzione ed un senso nuovi, paradossalmente "funzionali" al contesto razionale dell'attuazione sulla terra di un ideale di perfezione soltanto teorico e di trasposizione nel contesto storico-sociale di quella realtà astratta e irraggiungibile della trascendenza divina e della sua perfezione.

Questo percorso etico-religioso si presenta allora come un momento essenziale e ineludibile dell'intero progetto critico kantiano volto alla "detrascendentalizzazione" della conoscenza e, al contempo, alla razionalizzazione dell'etica. Lo stesso M.M. Olivetti, nel suo saggio introduttivo alla *Religione*, evidenzia il fatto che proprio in un'opera dedicata alla religione razionale venga teorizzato il carattere di completamento svolto dalla stessa

---

13 I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1785), hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, Bd. IV, tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997.

14 Sulla formazione dello stato etico come prodotto dell'incontro tra etica e religione si veda I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., cap. III, partiz. I, par. 1, p. 101. Qui Kant distingue tra stato di natura giuridico e stato di natura etico: «Uno stato civile sotto il profilo giuridico (politico), consiste nella relazione degli uomini fra di loro, in quanto essi stanno in comunità sotto leggi pubbliche del diritto (che sono tutte leggi di costrizione). Uno stato civile sotto il profilo etico è quello in cui gli uomini sono riuniti sotto leggi prive di costrizioni, cioè sotto leggi della semplice virtù».

15 J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., pp. 117-118; Qui l'autore afferma che: «Kant traduce […] l'immagine biblica del "regno di Dio" nel concetto metafisico di "sommo bene"[…] Alla filosofia della religione non interessa limitare la ragione teoretica ossessionata da interrogativi senza risposta, bensì estendere l'uso della ragion pratica, al di là della legislazione morale di una rigorosa etica dei doveri, ai postulati, che si presumono razionali, di Dio e dell'immortalità». È evidente qui lo stretto legame tra etica e religione, e tra metafisica e filosofia della religione presente in Kant.

16 Ivi, p. 119.

filosofia della religione kantiana rispetto alle tre *Critiche* e l'intento di rispondere al terzo interrogativo posto dal filosofo di Königsberg al collega Stäudlin nella lettera a questi indirizzata il 4 maggio 1793, e cioè «1. cosa posso sapere? (metafisica); 2. cosa debbo fare? (morale); 3. cosa posso sperare? (religione)»[17]. Sarebbe dunque la religione razionale, secondo Habermas, a determinare il passaggio fattivo dalla morale razionale del regno dei fini alla concreta realizzazione della comunità etica sulla terra, e alla sua "manifestazione" storica; per realizzare ciò è necessario calarsi in una religione positiva concepita nella sua bontà dottrinale e depurata dagli elementi miracolistici e dalla superstizione[18], per renderla veicolo fondamentale di un nuovo mondo etico, caratterizzato dalla condivisione umana della legge morale e dalla sua concreta applicazione. Il mondo dei fini portato sulla terra potrebbe infine essere lo sbocco concreto di quel rinnovamento del soggetto e dell'istanza della ragione teorizzati dall'intera filosofia critica di Kant, e potrebbe perciò rappresentare il punto di arrivo dell'intero processo di "detrascendentalizzazione" della filosofia kantiana; con esso infatti sparisce la dicotomia tra interno ed esterno. È del tutto evidente, in questo senso, la dipendenza del «processo epistemico della teorizzazione filosofica»[19] dai diversi elementi ispiratori della tradizione religiosa. Rimane tuttavia aperta la contraddizione del rapporto tra Kant e la religione rivelata[20], soprattutto nell'elaborazione della sua relazione con la filosofia, e soprattutto nella sua critica della metafisica. Kant vuole perciò «congiungere alla distinzione critica e insieme autocritica del sapere dalla fede, l'attenzione per la possibile rilevanza di contenuti conservati nelle tradizioni religiose»[21]. A questa considerazione si aggiunge quella immediatamente successiva, che completa il ragionamento habermasiano sulla filosofia della religione di Kant nel suo stretto legame col tema del trascendentale:

> Nel suo insieme, la filosofia trascendentale ha il significato pratico di trasferire la trascendente prospettiva divina in un'equivalente visuale intramondana, e di conservarla come punto di vista morale. Di questa genealogia si nutre anche il tentativo di deflazionare razionalmente la modalità della fede, senza liquidarla[22].

L'errore di Kant è stato senz'altro quello di non aver concepito la sua comunità etica come un luogo "plurale", di non aver cioè trasformato la categoria del soggetto razionale in istanza complessa interconnessa con le altre soggettività, e dinamicamente proiettata in un contesto

---

17 Riferimento di M.M. Olivetti alla lettera di Kant a Stäudlin (del 4 maggio 1793), in I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. XXXIII.

18 Per quanto riguarda la critica ai miracoli e la polemica contro le superstizioni, si veda I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., cap. III, parte II, pp. 142-163.

19 J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 127.

20 A tale proposito Habermas evidenzia quanto segue: «Si rispecchia qui anche il dilemma in cui Kant resta impigliato per via del contrasto fra le due intenzioni di porsi di fronte alla religione come erede e al contempo come avversario. Da una parte egli considera la religione come fonte di una morale che soddisfa i canoni della ragione, dall'altra come una rocca tenebrosa, che la filosofia deve purgare dell'oscurantismo e del fanatismo. Il tentativo di appropriazione riflessiva di contenuti religiosi confligge con l'obiettivo critico di giudicare filosoficamente della loro verità o falsità». Ivi, p. 129.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*.

intersoggettivo; tuttavia egli ha compreso e teorizzato la necessità dell'inscrizione dell'etica razionale e delle strutture giuridico-politiche degli Stati in un contesto attivo di forma di vita. Sembra dunque che la prospettiva post-metafisica inaugurata proprio dal filosofo di Königsberg abbia voluto indicare un nuovo indirizzo metodologico di indagine, in cui si è voluto ripristinare un confine dialettico significativo tra scienza e fede, e con esso sono state di fatto aperte le porte al pensiero del moderno. Successivamente, la filosofia post-moderna si sarebbe trovata nella condizione di dover fronteggiare questa problematica, assumendo posizioni talvolta antimoderne, sempre nel contesto di un giudizio critico sulla relazione tra fede e ragione e sulle diverse altre questioni categoriali ad esse collegate. Talvolta la condanna della modernità ha portato alla riproposizione di nuove istanze mistiche e neopagane, di fatto il ritorno ad una filosofia religiosa, proprio ciò da cui Kant e il moderno avevano inteso rifuggire.

Non a caso il risvolto sociale e politico del pensiero critico kantiano non si è fatto attendere troppo, basti pensare al contributo portato in questa direzione dallo scritto *Per la pace perpetua*[23], nel quale il noto cosmopolitismo del filosofo sembra sposarsi con una originale teoria contrattualista interstatale (federalismo). Qui Kant ritorna sul tema etico e sottolinea la necessità della relazione tra morale e politica: «La vera politica quindi non può fare nessun passo in avanti senza prima aver reso omaggio alla morale […]»[24].

Tuttavia Kant, secondo Habermas, non avrebbe capito fino in fondo la modernità in quanto tale, né avrebbe forse immaginato di averla introdotta (o, meglio, anticipata) in termini filosofici, per così dire. Hegel avrebbe poi mosso, a suo tempo, una serie di critiche implacabili al filosofo di Königsberg. A suo avviso infatti la soggettività kantiana doveva essere innanzitutto considerata come una categoria unilaterale volta a determinare una scissione insanabile col mondo della realtà; poi la ragione "illuminista" di Kant era stata anche lo strumento filosofico teso ad elevare illegittimamente il finito ad assoluto (si trattava cioè di una sorta di feticismo della ragione), e ciò aveva permesso che l'illuminismo venisse concepito come una nuova ortodossia basata sull'assolutizzazione del soggetto razionale.

All'interno della generale ricostruzione del processo filosofico della detrascendentalizzazione, Habermas ha voluto esprimere fino in fondo la sua convinzione su chi sia stato il vero e proprio iniziatore del percorso filosofico post-metafisico, e cioè Hegel. Questi, proprio nel periodo jenese, avrebbe inizialmente recepito, sotto il suo personale punto di vista, l'importante lezione kantiana, anche se, da subito, con spiccato senso critico. Poi avrebbe elaborato un pensiero originale e nuovo, fondamentale per gli sviluppi filosofici successivi. Tale convinzione viene espressa in diversi testi, e tra questi, anche ne *Il discorso filosofico della modernità*[25], e nella seconda sezione del volume *Wahrheit und Rechtfertigung* (*Verità e giustificazione*) dedicata alla relazione tra intersoggettività e oggettività[26].

---

23 I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophisches Entwurf* (1795), in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1912, vol. VIII, tr. it. *Per la pace perpetua,* a cura e tr. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano 1991, 2007[14].

24 Ivi, p. 95.

25 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1985, tr. it. *Il discorso filosofico della modernità,* a cura e tr. di Emilio ed Elena Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987[1].

26 J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.

Partendo infatti dalla categoria di autocoscienza (*Selbstbewusstsein*), centrale nella filosofia hegeliana, e strumento fondamentale per la relazione del soggetto col mondo e per la sua ricostruzione rappresentativa (*Vorstellung*) degli oggetti mondani, si arriva alla considerazione della trasformazione di questo concetto in una sintesi superiore con ciò che ad esso si presenta come esterno, la realtà. Inevitabilmente si determina un dualismo tra soggettività e oggettività, proprio quello teorizzato da Kant, e con il quale la filosofia successiva dovette poi fare i suoi conti. Lo stesso Hegel aveva considerato il dualismo kantiano come un artefatto [27]e aveva appunto introdotto delle categorie intermedie tra l'elemento soggettivo e quello oggettivo, che avrebbero avuto il compito prioritario di determinare il superamento del dualismo; tali elementi intermedi sono il lavoro, il linguaggio e l'interazione. Così Habermas:

> In luogo delle sterili controversie della teoria della conoscenza, Hegel vuole attirare l'azione su quei "media" che strutturano le relazioni tra soggetto e oggetto già prima di ogni incontro effettivo. Entrambe le parti, soggetto e oggetto, sono correlazioni che esistono soltanto con e nelle relazioni reciproche, sicché la stessa mediazione non può più essere concepita in senso mentalistico. Nondimeno, Hegel usa il termine "spirito" per i media di linguaggio, lavoro e interazione[28].

Alla soggettività kantiana si sostituisce così lo spirito hegeliano con tutte le sue articolazioni, e questo *Geist* ha il potere di "sciogliere" (*auflösen*) la soggettività nell'oggettività, di far alienare l'interiore nell'esteriore attraverso le categorie intermedie, riuscendo così nell'intento di superare gli angusti confini della soggettività.

In questo osmotico travaso del soggetto nell'oggetto e dell'oggetto nel soggetto troviamo allora la possibilità dell'oggettivazione della soggettività e della soggettivizzazione dell'oggettività attraverso il riconoscimento di sé all'interno della relazione dell'io con un'altra soggettività, la quale si pone di fronte a questo primo sé proprio come rispetto ad un altro soggetto oggettivato. Ecco nata l'autocoscienza!

L'introduzione dell'autocoscienza e la sua articolazione teorica nella *Fenomenologia dello spirito*[29] ha poi definitivamente stabilito l'introduzione della categoria dell'intersoggettività e segnato il declino e la delimitazione di quella della soggettività. In questo senso, proprio e solo attraverso la determinazione dell'intersoggettività, è stato possibile aprire la prospettiva della collettività e quella dello storicismo.

Ed è su questo punto che si potrebbe decidere di tornare alla lezione di storia di Kant, al suo cosmopolitismo e alla sua concezione interstatale di tipo contrattualista, ma sappiamo che queste posizioni politiche non coincidono esattamente con quelle hegeliane. Hegel si muove in un altro campo: linguaggio e lavoro. Queste categorie rappresentano

---

M. 2004, tr it. *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, a cura e tr. di M. Carpitella, Laterza, Bari 2001.

27 J. Habermas. *Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück. Intersubjektivität und Objektivität,* in *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2004, p. 193, tr it. *Percorsi della detrascendentalizzazione. Da Kant ad Hegel e ritorno. Intersoggettività e oggettività.,* in *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, cit., p. 188: «Hegel è convinto che le questioni epistemologiche fondamentali circa l'origine e la dipendenza causale della conoscenza – come pure le risposte dualistiche di Kant – siano artefatti di un errato paradigma mentalistico».

28 Ivi, pp. 195-196, tr. it. p. 190.

29 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952, tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1988[6].

– attraverso la loro natura interattiva, la prima sul piano teorico-cognitivo, la seconda su quello pratico – la memoria collettiva di ogni popolo. In questo senso lingua e tecnica saranno le parti costitutive di quello che Hegel avrebbe definito *"Volksgeist"*, cioè il contesto eccellente dell'intersoggettività in senso idealistico e romantico, quell'istanza spirituale universale che si pone come totalità e nella quale si realizzano la libertà e l'autonomia dei singoli. Tali individualità poi si riconoscono reciprocamente, e il confronto delle loro autocoscienze gioca un determinato ruolo epistemico sia nei confronti della realtà sia nella relazione dinamica tra i singoli soggetti, compresa quella affettiva. Viene così individuato il campo della socializzazione, e, attraverso la famosa dialettica signoria-servitù[30], anche la reciproca dipendenza tra le autocoscienze, a partire dall'atto del loro mutuo riconoscimento. In questo senso la morale dei singoli soggetti deve essere sottoposta a quella collettiva e poi confluire in essa. Hegel teorizza un forte istituzionalismo, dal momento che lo Stato viene da lui fatto coincidere con lo spirito e col suo carattere universale. Tuttavia:

> In una situazione in cui mancano gli ordinamenti liberali di una comunità repubblicana, debbono prima venir stabilite procedure e pratiche inclusive ed efficaci per la giustificazione, positivizzazione e applicazione delle leggi. Ma *con ciò*, secondo la concezione hegeliana, si viene a chiedere troppo ai soggetti agenti politicamente, sia come singoli, sia come collettivo, e precisamente per quelle ragioni che discendono dalla critica alla teoria kantiana della morale[31].

Nel momento in cui gli individui hanno realizzato il piano etico all'interno della società, possono allora decidere di voler moralizzare anche la politica col fine di rendere generalmente giusta quella stessa società, unendo in senso universalistico gli aspetti sociali e quelli prettamente istituzionali.

> Il problema del sovraccarico di doveri delle persone che si autodeterminano si acuisce nel problema del sovraccarico che si autoimpone una cultura che vuol creare nuovi fondamenti etici rivoluzionando Stato e società. Hegel lo risolve con la certezza che la storia sia *nel complesso* sottoposta alla ragione. I cittadini agenti politicamente possono venir esentati dall'onere di creare essi stessi le istituzioni moralmente allevianti dello Stato costituzionale soltanto dalla ragione che si realizza storicamente *al di sopra delle loro teste*[32].

---

30 Habermas ritiene che il moderno sia contraddistinto e rappresentato prioritariamente dalla categoria socio-economica del lavoro. Hegel introduce tale categoria – anche se in termini esclusivamente filosofici – proprio nell'analisi della celeberrima figura signoria-servitù trattata all'interno del momento dell'autocoscienza, e dice: «[…] perché ciò che fa il servo è propriamente il fare del padrone; a quest'ultimo è soltanto l'essere-per-sé, è soltanto l'essenza […]. Ma al vero e proprio riconoscere manca il momento pel quale ciò che il signore fa verso l'altro individuo lo fa anche verso se stesso, e pel quale ciò che il servo fa verso di sé lo fa verso l'altro. Col che si è prodotto un riconoscere unilaterale e ineguale». Ivi, pp. 160-161.

31 J. Habermas, *Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück. Intersubjektivität und Objektivität,* cit., p. 226; tr. it. *Percorsi della detrascendentalizzazione. Da Kant ad Hegel e ritorno. Intersoggettività e oggettività*, cit., p. 218. Traduzione italiana leggermente modificata dall'autrice, perché l'edizione tedesca del 2004 presenta una frase non riportata dal traduttore nell'edizione italiana, e cioè: «[…] nach Hegels Auffassung [...]».

32 Ivi, p. 227, tr. it. p. 219.

Il percorso speculativo hegeliano verso il moderno si presenta tuttavia, pur nella sua complessità ed ambiguità, ancora come debitore verso Kant proprio per l'indicazione rivolta alla meta post-metafisica. Per quanto poi riguarda l'elaborazione della categoria dell'intersoggettività, benché senza dubbio introdotta dallo stesso filosofo di Stuttgart, la sua articolazione concettuale non è stata tuttavia particolarmente incisiva in relazione ai temi della ricaduta sociale e agli aspetti storico-politici che inevitabilmente le sono connessi. Hegel ha semplicemente aperto un varco verso un nuovo campo di lavoro, che altri hanno poi esplorato.

Afferma infatti Habermas:

> Hegel caratterizzò le conquiste della modernità con i concetti di "autocoscienza", "autodeterminazione" e "autorealizzazione". L'autocoscienza si deve all'incremento di riflessività nella situazione di continua revisione di tradizioni liquefatte; l'autodeterminazione è dovuta all'affermazione dell'individualismo egualitariamente individualistico nel diritto e nella morale, e l'autorealizzazione all'obbligo dell'individuazione e all'autonomia nelle condizioni di una identità quanto mai astratta dell'io. Tale immagine di sé della modernità risulta altresì dalla laicizzazione, perciò dalla liberazione dalle costrizioni esercitate dalle religioni investite di potere politico. Ma oggi quella coscienza politica è minacciata non solo dall'esterno, dalla nostalgia reazionaria per un'antimodernità fondamentalistica, ma anche dall'interno di una stessa modernizzazione deviante[33].

Il nuovo ordine costruito intorno all'intersoggettività e alla complessità non è tuttavia privo, al proprio interno, di elementi caotici e distruttivi, con i quali il giovane *kosmos* dovrà necessariamente convivere dialetticamente, e che potrà combattere con diversi strumenti, qualora quegli stessi elementi dovessero assumere una seria forma minacciosa. Ci riferiamo a quella pericolosa «decomposizione della cultura borghese»[34] che, grazie alla sua esplosione centrifuga, riesce ancora oggi a mimetizzarsi come un camaleonte e a evitare critiche frontali e unitarie, per poi arrivare a neutralizzare le più genuine istanze democratiche dell'intera società contemporanea: le lotte per i diritti umani, la critica alla frammentazione del lavoro, le rivendicazioni per le più elementari garanzie sindacali, ecc.

Rimane così aperto il tema interpretativo del pensiero post-metafisico, affinché possa anche essere lasciato aperto il campo a nuove interpretazioni e analisi del moderno, quelle intraprese ad esempio dalle filosofie antihegeliane del secondo Ottocento, e dalle successive correnti filosofiche del XX secolo: dalla svolta linguistica, all'ermeneutica, al pragmatismo. Tra le prospettive più interessanti si fa strada con marcata incisività dialettica l'analisi benjaminiana della modernità elaborata sulla base della teoria del «*tempo-ora*», che da un lato prende le distanze dallo storicismo hegeliano e dalla sua assolutizzazione del *continuum* storico, e dall'altro cerca di superare l'«appiattimento socio-evolutivo della concezione materialistica della storia»[35], pur continuando ad identificarsi in senso buono con la posizione materialistica e proponendo peraltro un nuovo materialismo addolcito da quel messianismo di stampo ebraico[36] così caro all'autore. Benjamin è senz'altro aperto alla prospettiva rivo-

33 J. Habermas, *Tra scienza e fede,* cit., p. 139.
34 J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 133.
35 Ivi, p. 13.
36 A proposito della sua concezione della storia, W. Benjamin, nella tesi quindicesima, afferma: «La coscienza di far saltare il *continuum* della storia è propria delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione. La grande rivoluzione ha introdotto un nuovo calendario. Il giorno in cui ha inizio un nuovo ca-

luzionaria e questa sua posizione sembra rinforzare, per certi versi, la critica alla ragione strumentale di Adorno-Horkheimer[37] e la loro polemica contro l'autoritarismo del sistema costituito dei governi democratici occidentali. Se Nietzsche aveva rinunciato alla revisione della ragione filosofica proiettandosi verso una nuova mitologia dell'irrazionale che lo escludeva di fatto dal contesto specifico del moderno, i francofortesi hanno invece voluto riprendere una critica della ragione illuministica al fine di stigmatizzare ogni sua ricaduta nel dominio del mito. Nonostante il lungo percorso verso la razionalizzazione intrapreso dal mondo moderno, esso non si è ancora liberato delle vecchie forme simboliche del potere e della connessa «maledizione della reificazione»[38]. «La ragione stessa distrugge quell'umanità che essa ha reso possibile»[39]. Tale ragione strumentale viene utilizzata nel contesto attuale per l'autoconservazione, il dominio sulla natura, la gestione del potere, il controllo sociale.

Anche il positivismo logico e le scienze sarebbero responsabili di questa strumentalizzazione della ragione e del suo annientamento critico. L'umanità riesce a dominare la natura esterna solo a prezzo della repressione di quella interna e delle sue più autentiche istanze critiche. Tuttavia Habermas considera poco generoso questo giudizio dei francofortesi verso scienza e positivismo logico, egli infatti ritiene che alcune esperienze scientifiche, giuridiche ed estetiche abbiano invece in diversi casi contribuito, nel contesto della società borghese, a sposare istanze democratiche e socialmente impegnate. Egli riconosce a questi filosofi il merito fondamentale di aver autonomizzato la critica anche contro i propri specifici fondamenti e di aver smascherato la strutturale ipocrisia del sistema borghese e le pesanti contraddizioni dello stesso socialismo staliniano, poiché il potere si articola sempre sulla base delle stesse coordinate e si serve sempre della ragione strumentale:

> Con ciò Horkheimer e Adorno richiamano la figura della critica marxiana dell'ideologia, la quale prendeva le mosse dal fatto che il potenziale di ragione enunciato negli "ideali borghesi" e inserito nel "senso oggettivo delle istituzioni", mostra due facce: da un lato esso conferisce alle ideologie della classe dominante l'aspetto menzognero di teorie convincenti, dall'altro esso offre il punto di appoggio per una critica immanente nei confronti di quelle strutture che elevano a interesse generale ciò che in realtà serve solamente alla parte dominante della società. La critica dell'ideologia decifrò nelle idee abusate una parte di ragione esistente nascosta a se stessa […][40].

---

lendario funge da acceleratore storico […]. I calendari non misurano il tempo come orologi. Essi sono monumenti di una coscienza storica di cui in Europa, da cento anni a questa parte, sembrano essersi perdute le tracce […]». W. Benjamin, *Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1955, tr. it. *Tesi di filosofia della storia*, Tesi 15, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962, p. 84. La lettura habermasiana di questa posizione scopre il rovesciamento benjaminiano del rapporto tra «orizzonte delle aspettative e ambito dell'esperienza» in cui la continuità storica è scandita dall'opposizione dialettica civiltà-barbarie, con tutte le drammatiche conseguenze che, insieme ad essa, il nascente Ventesimo secolo avrebbe portato con sé. Il passato deve essere ancora compiuto e si porta nel terreno del futuro per trovare soddisfazione, solo così il presente avrà estinto il suo debito verso il passato.

37 Cfr. M. Horkheimer-T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1947, tr. it. *Dialettica dell'illuminismo. Frammenti filosofici*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1966[1].

38 J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità,* cit., p. 113.

39 Ivi, p. 114.

40 Ivi, p. 120.

L'errore dei francofortesi, secondo Habermas, è stato poi quello di aver rinunciato a misurarsi ancora nell'agone dialettico con la ragione strumentale e soprattutto quello di aver voluto limitare in senso "purista" la propria polemica filosofica al solo aspetto teorico.

Questi filosofi, tuttavia, ed in particolare Adorno, hanno saputo trovare nell'estetica e nella sua *vis* anti-razionale un nuovo strumento critico per la filosofia del moderno, e in questo si sono avvicinati per una volta a Nietzsche e al suo dettato vitalista. In questo senso, anche oggi l'arte potrà indicare la strada per una riconciliazione tra ragione e sensibilità; e la nuova religione razionale dovrà affidarsi proprio all'arte al fine di poter assumere la forma della religione popolare, proiettando così nell'intersoggettività cultuale e culturale proprio quella soggettività plurale nata nel seno della modernità in virtù della frammentazione della ragione.

Habermas sostiene con cautela il riproporsi di una nuova filosofia della prassi che si faccia portavoce e sia continuatrice di questo importante cambiamento di paradigma, accogliendo al proprio interno anche le nuove istanze filosofiche della svolta linguistica e di quella pragmatica: contestualismo, comunicazione intersoggettiva, dinamica dell'intesa sociale, produzione condivisa del sapere. Così infine Habermas:

> La parola marxiana della realizzazione della filosofia può essere intesa anche nel modo seguente, e cioè che soltanto nella connessione esperenziale della prassi del mondo di vita si salda – e si lascia anche raddrizzare – ciò che con il decadimento delle immagini del mondo metafisiche e religiose si è andato separando, a livello dei sistemi culturali interpretativi, fra differenti aspetti di validità[41].

Il fatto che la categoria del moderno – introdotta "come termine specialistico" solo negli anni Cinquanta, e concepita da Habermas in termini precipuamente weberiani nel senso della «istituzionalizzazione di un agire economico ed amministrativo guidato dalla razionalità in vista del fine (*Zweckrationalität*)»[42] – abbia dato corso sul piano storico al processo della modernizzazione, questo sembra fuori di dubbio, soprattutto laddove si voglia prendere in considerazione l'intero sviluppo tecnologico e della produttività del lavoro, fino all' «imporsi dei poteri politici centrali e alla formazione di identità nazionali; alla estensione dei diritti di partecipazione politica, delle forme di vita urbana, della educazione scolastica formale […]»[43]

La proposta è dunque quella di individuare un "nuova prassi" che tenga sotto controllo il paradigma della produzione nell'attuale società globalizzata.

Questa prospettiva sinceramente "pratica" sembra ancora lontana dal pragmatismo "innovativo" di Rorty[44], che ha voluto individuare in Nietzsche il primo pensatore intenzionato ad abbandonare l'«idea di conoscenza della verità»[45] e, se pur affetto da «platonismo rovescia-

---

41 J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 55.
42 J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità,* cit., p. 2.
43 *Ibidem.*
44 Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, tr. it. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, a cura di G. Boringhieri, prefazione di A.G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1998.
45 Ivi, p. 37. Rorty inoltre sostiene che: «[…] il progresso poetico, artistico, filosofico, scientifico o politico ha luogo quando un'ossessione privata coincide accidentalmente con un'esigenza pubblica». Ivi, p. 49. Tenendo ferma la condivisibilità di questa affermazione, sembra tuttavia troppo unilaterale e poco

to», avrebbe tuttavia saputo alzare il vento dell'anti-metafisica più di chiunque altro nella sua epoca contro il contesto uniformante del sapere inteso come pensiero unico e della cultura tradizionale. Si sarebbe realizzata così una sorta di rivoluzione filosofica contro l'universalismo ontologico e la concezione lineare della storia dal carattere positivamente evolutivo. Rimane tuttavia incerto l'esito dell'esaltazione dell'io superomistico, che sembra invece teso, in una visuale più profonda, a riproporre una certa "filosofia del soggetto", per usare ancora una volta un'espressione habermasiana. Rorty introduce la «contingenza del linguaggio» contro la «razionalità della comunicazione» teorizzata da Habermas, volendo caratterizzare figurativamente la prima come uno spazio aperto del dibattito intellettuale all'interno della sua "democratica" società liberale e ritenendo, invece, la seconda il luogo contemporaneo di un nuovo pericoloso universalismo; nella contingenza del linguaggio ci sarebbe vera libertà e autonomia dei soggetti e nella razionalità della comunicazione solo la riproposizione di una ragione collettiva universale dai risvolti uniformistici e intrinsecamente contraddittori. Il *chaos* libertario e rispettoso degli assetti istituzionali di Rorty si porrebbe così contro il nuovo *kosmos* razionale e universalistico proposto da Habermas[46].

Ma Habermas si era già espresso a suo tempo sull'argomento così come segue:

> Richard Rorty è uno dei più quotati analitici, che argomenta sempre in modo informato e acuto. Ma il progetto di una filosofia che dovrebbe far piazza pulita di ogni filosofia scaturisce certo dalla malinconia di un metafisico deluso e spronato dal mentalismo piuttosto che dall'autocritica di un analitico illuminato che intende portare pragmatisticamente fino in fondo la svolta linguistica[47].

La prospettiva "innovativa" di Rorty, per quanto intenzionalmente antimetafisica, sembra tuttavia ancora meno convincente sul piano squisitamente filosofico, soprattutto quando l'autore si prodiga nel tentativo di una critica radicale al dovere kantiano e nella contestuale esaltazione dell'istanza antimetafisica heideggeriana, dove il primo sarebbe rimasto incastrato nelle pastoie della metafisica, e il secondo invece avrebbe liberato l'umanità moderna dalla vecchia teologia filosofica. Per confutare tale argomento non avremo certo bisogno di scomodare la storia della filosofia, o di considerare le articolazioni teoretiche più ampie del pensiero dei due filosofi poste a confronto, e con esse le ripercussioni politiche delle rispettive speculazioni. Di certo, la volontà di potenza nietzscheana, l'inconscio freudiano e la decostruzione della metafisica di stampo heideggeriano hanno rappresentato alcuni momenti fondamentali nell'elaborazione del pensiero moderno e soprattutto post-moderno e post-metafisico, ma non hanno saputo, a nostro avviso, confrontarsi a sufficienza con la complessa articolazione delle nuove istanze della modernità. Essi hanno finito per riproporre un ordine (*kosmos*) ricompositivo del reale che rivela piuttosto un intento innovativo circoscritto ad un

elaborato il pensiero secondo il quale un nuovo paradigma dovrebbe dipendere da un semplice fattore emozionale e patologico degli individui e della collettività.

46 La polemica di Rorty contro Habermas assume un particolare connotato filosofico-politico soprattutto nel capitolo terzo del testo citato, intitolato *La contingenza della società liberale*.

47 J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende.Wahrheit in Diskurs und Lebenswelt*, in *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2004, p. 232, tr it. *Verità e giustificazione. Sulla svolta pragmatica di Richard Rorty. Verità nel discorso e nel mondo della vita*, in *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, cit., p. 227.

ambito ristretto e per certi versi solo apparente, dominato dal bisogno di mantenere comunque un rapporto di fiducia col sistema delle istituzioni e le loro contraddizioni e con quello delle differenze sociali. Intento innovativo caratterizzato soprattutto da una riscoperta della soggettività, come rivendicazione di una nuova forma di individualismo intellettuale. Di contro, la vera rivoluzione del nuovo disordine (*chaos*) potrà derivare soltanto da una "decostruzione" generale del sistema esistente e delle sue stratificate articolazioni, dalla interrelazione di tutti i soggetti sociali posti in un rapporto di scambio e cooperazione intersoggettiva, dalla costruzione di un sistema comunicativo comune e includente di tutte le soggettività. La forza propositiva che tale assetto potrebbe assumere in un contesto di reale trasformazione sarebbe impossibile strutturalmente per soggetti singoli, scoordinati, autoreferenti e protagonisti privati della propria semplice unicità. In questo senso i diversi piani culturali, i saperi, e le varie articolazioni della ragione potranno invece assumere un tono corale non più massificato, ma propriamente intersoggettivo, trovando efficacia solo all'interno di una rete costituita da molteplici e paritari registri linguistici, da ampie istanze filosofiche, da varie e complesse identità culturali, proprio contro il portato di quella nuova soggettività, ancora inequivocabilmente metafisico.