

Marina Calloni

Il pensiero post-metafisico nella società post-secolare

I. Le inquietudini dell'agire comunicativo

Alla metà degli anni Ottanta, quando Habermas fece ritorno all'Università di Francoforte dopo gli anni di ricerca trascorsi al Max Planck Institut di Starnberg, vi era grande attesa per il rinnovamento della Teoria Critica della Società, soprattutto alla luce dell'incipiente crisi del marxismo. Eppure Habermas stava affrontando un'altra sfida, fino ad allora rimasta inevasa. Guardava altrove: voleva lanciare un ponte, al di là dell'oceano, che colmasse il secolare divario che continuava a persistere fra la tradizione tedesca post-hegeliana e la filosofia analitica statunitense, nella doppia versione di teoria degli atti linguistici e di concezione della giustizia sociale. Habermas invitava allora ospiti provenienti da diverse tradizioni di pensiero non solo per entrare in dialogo con loro, per comprenderne le ragioni, per criticarli aspramente, ma soprattutto per mettere in gioco ogni volta se stesso e le proprie convinzioni, in modo tale da comprendere, correggere e integrare quello che si era ormai venuto a profilare come un sistema comunicativo mai chiuso in se stesso o appagato, bensì sempre aperto e in divenire. E capitava spesso di assistere a "capovolgimenti" imprevisti che lasciavano spiazzati noi, partecipanti allo storico *Kolloquium* del lunedì sera.

La dinamica di gruppo era evidente: noi, difensori del pensiero habermasiano, divenuti più realisti del re, una volta che avevamo studiato e compreso gli argomenti anche più ostici nelle loro aspre porosità, venivamo ogni volta "scavalcati a sinistra" dal maestro, nel momento in cui questi comprendeva e accettava la bontà di un argomento che fino ad allora ci era invece parso come antitetico alla teoria dell'agire comunicativo. La posizione (auto) critica e insieme assertiva che Habermas assumeva ogni volta, si trasformava in un perenne esercizio ricostruttivo di auto-chiarificazione e di auto-riflessione che metteva in luce tanto limiti da superare quanto persistenti convinzioni normative/pretese contro-fattuali che traevano innanzitutto origine dal

riconoscimento concreto e dal rispetto verso le altrui ragioni, fossero queste espresse da un maturo collega o da giovani dottorandi e borsisti, come eravamo noi.

Dopo anni, nel leggere la presente raccolta di saggi, ho provato la stessa sensazione teorica ed emotiva (e forse anche un po' di nostalgia), nel constatare l'immutata forza argomentativa, passione dialogica e disponibilità autocritica espressa da Habermas. Rimane soprattutto identica la non-paura a riconoscere le proprie manchevolezze, ad ascoltare, ad accogliere idee nuove e diverse, a rinnovarsi. L'attuale interesse di Habermas nei confronti della religione ha, infatti, ripercussioni epistemologiche, e probabilmente anche biografiche, sull'intero suo pensiero. Non intacca soltanto alcuni presupposti della teoria dell'agire comunicativo, inteso come «interesse verso quegli atti linguistici che determinano le interazioni sociali» (p. 42). Tale «svolta» determina piuttosto «una valutazione più scettica nei confronti della modernità», nel senso di una posizione critica verso quell'età illuminista con cui Habermas aveva inaugurato la sua carriera filosofica, grazie alla *Habilitationschrift* sulla trasformazione strutturale della sfera pubblica, pubblicata nel 1962. A parere dell'autore, si starebbe infatti assistendo all'esaurimento di quelle risorse emancipative, su cui l'illuminismo aveva fondato la propria filosofia della storia, tant'è che, afferma Habermas, «non sono più tanto sicuro che i potenziali spirituali, e le dinamiche sociali della modernità globalizzata abbiano in sé la forza sufficiente per arrestare le tendenze autodistruttive (a partire dall'erosione della sua stessa sostanza normativa)» (p. 192).

Il pensiero post-metafisico di Habermas – inteso come «predicato *genealogico*, nella prospettiva del partecipante che vuole *autocomprendersi*» (p. 86) – dimostra la sua vitalità, nell'essere instancabilmente al lavoro, autocorreggendosi e assumendosi l'onere di affrontare ogni volta questioni pubbliche di interesse comune, senza restringersi nelle anguste strettoie di un pensiero compensatorio e compiacente. All'età di 86 anni, Habermas sta ultimando una corposa opera sulla religione che andrà ad affiancarsi alle precedenti opere sistematiche. E questa persistente ricerca della verità offesa è senza dubbio un lascito del pensiero critico tedesco che si era spesso rivolto alla questione irrisolta della teologia e della salvezza, seppur declinandola perlopiù in modo allusivo e negativo. Adorno (di cui Habermas fu assistente) fa di nuovo capolino mediante la consapevolezza di un pensiero inquieto. Come Adorno scriveva, «è inerente alla determinazione della dialettica negativa di non quietarsi presso di sé, come fosse totale; questa è la sua figura della speranza»¹. La ragione comunicativa deve assumersi questo compito,

¹ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1975, p. 367.

ripensando un rinnovato rapporto fra fede e sapere, «in maniera tale da promuovere una convivenza riflessivamente illuminata» (p. 304).

2. Il pensiero post-metafisico prima dell'89

Nachmetaphysisches Denken II (NMD 2), come detto edito nel 2012, intende essere in qualche misura una prosecuzione critica di *Nachmetaphysisches Denken I* (NMD 1), pubblicato nel 1988 da Suhrkamp, nell'allora Repubblica Federale di Germania. Esistono allora nessi o differenze fra le due raccolte? E per quale motivo l'autore ha inteso utilizzare lo stesso titolo per i due volumi, sottolineando però un prima e un dopo?

Al fine di dare una risposta (che non potrà che essere ambivalente) a tale domanda, in quanto segue cercherò innanzitutto di comparare le due raccolte a proposito del significato attribuito al concetto di pensiero post-metafisico, per indicare successivamente i nuovi temi e le diverse posizioni emerse nell'ultimo studio. Tale approccio mi permetterà di sottolineare i cambiamenti avvenuti nella teoria dell'agire comunicativo, soprattutto alla luce di cambiamenti sociali di mentalità e di trasformazioni epocali del precedente ordine geo-politico, intercorsi nel frattempo. Entrambe le raccolte sul *Nachmetaphysisches Denken* diventano così banchi di prova che mettono in gioco il significato stesso della filosofia e della razionalità comunicativa, nel confronto con nuovi orizzonti di senso e scuole di pensiero.

Vengo dunque a riassumere brevemente il contenuto del *Pensiero post-metafisico I* – di cui avevo curato l'edizione italiana nel 1991 –, per poi passare alla considerazione del secondo volume, omonimo, ma anche molto diverso.

Come sopra accennato, il *Nachmetaphysisches Denken* (che allora non era stato ancora definito come *I*, cioè primo) fu pubblicato nel 1988, vale a dire un anno prima di quegli eventi che avrebbero radicalmente cambiato i sistemi politici dell'Occidente (a partire dall'unificazione tedesca), determinato la globalizzazione finanziaria e trasformato le esistenze quotidiane di milioni di persone. Il *Nachmetaphysisches Denken II* è strettamente vincolato alle conseguenze di tali trasformazioni mondiali. Si tratta di una (auto) riflessione filosofica sugli effetti che tali sommovimenti globali hanno avuto sulla ridefinizione degli orizzonti di senso, sulle rappresentazioni del mondo, sugli orientamenti esistenziali e sull'agire collettivo, tanto da aver riportato in primo piano la dimensione religiosa come questione pubblica.

Entrambe le raccolte sono dunque da intendersi come un insieme coordinato di riflessioni-ponte che prendono atto di trasformazioni gnoseologiche in atto e che nello stesso tempo traghettano Habermas verso opere più sistematiche. La raccolta del 1988 da una parte mirava, infatti, a sistematiz-

zare la teoria dell'agire comunicativo (1981), rispondendo alle molte critiche ricevute, mentre dall'altra intendeva consolidare un'idea procedurale, polifonica e immanente di ragione comunicativa e intersoggettivamente fondata e linguisticamente incarnata, contro ogni posizione idealista e coscienzialista. Intendeva essere una polemica contro la deriva della metafisica monista e del relativismo post-moderno, quale «elogio dell'effimero». La raccolta costituiva altresì una riflessione sulla validità normativa degli enunciati che di lì a qualche anno sarebbero stati tradotti in termini giuridico-politici in *Faktizität und Geltung* (1992; tr. it., *Fatti e norme*, Guerini e Associati, Milano 1996), focalizzata sull'interrogativo del perché le istituzioni dello Stato di diritto devono garantire l'esercizio effettivo dell'autonomia politica a cittadini socialmente autonomi.

Nel primo volume sul pensiero post-metafisico, Habermas aveva sostenuto un concetto scettico e non-disfattista di ragione situata, dove la filosofia sarebbe stata interprete delle diverse forme di razionalità, una presenza vicaria capace di auto-riflessione fallibilistica e di auto-trasformazione come sapere specialistico. Il pensiero post-metafisico diventava uno strumento capace di ricostruire a posteriori i criteri normativi dell'agire intersoggettivo, mettendo in luce le pretese di validità insite negli atti linguistici e nel riconoscimento intersoggettivo tra individui situati, capaci di intendere e volere. Seguendo la pragmatica universale, Habermas mirava pertanto a individuare quei presupposti universali della comunicazione che permettono l'intesa fra soggetti concreti, in grado di parlare e agire.

Tuttavia, Habermas si doveva allora difendere dalle numerose critiche mosse contro la sua impostazione procedurale, che avrebbe svalutato il potenziale semantico insito nella comunicazione linguistica, vale a dire il contenuto di ciò di cui si parla e per il quale si deve conseguire l'intesa. Per tal motivo, Habermas aveva cercato di integrare la sua pragmatica formal-universale, ricorrendo al concetto contestuale di *Lebenswelt*. Nella teoria dell'agire comunicativo, tale determinazione filosofica (ripresa dalla critica di Husserl alle scienze europee) aveva acquistato sembianze sociologiche, poiché il mondo della vita era inteso come un orizzonte simbolicamente strutturato e continuamente tematizzabile, quale sapere di sfondo pre-scientifico. Il mondo della vita diventa un serbatoio di senso irriducibile, entro cui le azioni degli attori sociali trovano il proprio significato motivazionale: è uno spazio che fa da traino a significazioni collettive, perpetuandole nel tempo e permettendo la riproduzione culturale, l'integrazione sociale e la socializzazione dell'individuo.

La *Lebenswelt* – contrapposta al funzionalismo sistemico – diventa il veicolo per traghettare nel tempo tradizioni e religioni, in quanto fonte naturale di persistenti domande ultime di carattere etico-esistenziale. In tal

modo, Habermas già allora riteneva compatibile la convivenza fra ragione comunicativa (come sapere riflessivo interno alle singole scienze) e religione (come contenuto di fede legato soprattutto alle scelte individuali). Tuttavia, l'etica del discorso – secondo proposizioni formali che saranno mutate nella recente raccolta – avrebbe dovuto sostituire a livello argomentativo il ruolo normativo che la religione assolveva in un orizzonte culturale di tipo convenzionale, anche se non avrebbe mai potuto certamente rivestire il suo significato esistenziale.

3. Le nuove sfide del pensiero post-metafisico

Nachmetaphysisches Denken II continua e radicalizza la riflessione proposta nella prima raccolta, indicando un nuovo compito che la filosofia critica deve assolvere: ascoltare e comprendere le «ragioni» provenienti dal mondo della vita, a partire dalle domande religiose. Tale posizione implica un'autocritica rispetto alle precedenti posizioni evolutive (a proposito di un naturale superamento della religione), per via dell'avvenuto cambiamento di mentalità degli attori sociali coinvolti. Filosofia e religione diventano paritetiche «figure dello spirito».

Tale percorso di ricerca viene tracciato da Habermas in dieci saggi, pubblicati fra il 2008 e il 2011 e suddivisi in tre sezioni: 1. *Il mondo-di-vita come luogo delle ragioni*; 2. *Il pensiero post-metafisico*; 3. *Politica e religione*. Il tema centrale riguarda il ruolo della religione in società post-secolari, così come si è venuto a esprimere negli ultimi decenni. I contributi sono di diversa natura argomentativa e scritti per diverse occasioni: vanno da saggi tematici a interviste, fino a risposte date alle obiezioni sollevate da colleghi circa la sua “svolta” religiosa. Nel corso della lettura si potranno quindi trovare alcune ridondanze, che però servono a chiarire ancor meglio le posizioni attuali di Habermas. Punto centrale dell'attuale volume sono dunque riflessioni sul farsi del discorso pubblico e sul trasformarsi degli argomenti filosofici secondo la prospettiva della ragione comunicativa e all'interno di diversificati ambiti del sapere scientifico, della conoscenza quotidiana e dell'esperienza di fede.

Sulla base di tale premessa, cercherò di focalizzare (anche per via del limitato spazio a disposizione) la posizione di Habermas attorno a tre principali temi integrati, complementari e insieme distinti: filosofia post-metafisica/società post-secolare; evoluzione sociale/serbatoi semantici; immagini del mondo/orizzonte di senso.

Come sopra accennato, nonostante possano essere rinvenute comunanze teoriche che legano il primo lavoro sul pensiero post-metafisico al secondo soprattutto nella concezione della filosofia come sapere auto-riflessivo e fal-

libilistico, tuttavia molte sono le novità presenti nel recente studio. In particolare, una delle maggiori differenze consta nella ricerca di quelle ragioni, fondamentali e significati che permettono la sopravvivenza e continuità dei contenuti semantici nel mondo della vita simbolicamente strutturato, attraverso le pretese di validità avanzate in pratiche rituali e religiose. Habermas viene dunque a tematizzare in modo più complesso la questione del senso e del significato che nella teoria dell'agire comunicativo era stato inteso come un elemento residuale che resisteva nella sfera espressiva sotto forma di manifestazioni psicologiche, estetiche ed esistenziali, secondo la tripartizione tra questioni cognitive, etiche ed espressive.

Autoriflessioni, autocorrezioni e l'inglobamento di nuove ragioni pubbliche entro l'orizzonte del pensiero sistematico della *filosofia della comunicazione discorsiva*, convincono Habermas a sostenere la tesi secondo cui la ricerca filosofica «dev'essere svolta in modo performativo, senza poter evitare di fare filosofia in prima persona, quale forma discorsiva della comprensione del mondo e del Sé, una volta abbandonata la competizione con la metafisica, la religione e le scienze esatte» (p. VI).

4. Cambiamento di mentalità e autocritica

Nella nuova raccolta, Habermas riprende i temi del mondo della vita e dei contenuti rituali, ma secondo un diverso orizzonte di filosofia della storia e un nuovo approccio alla teoria dell'evoluzione sociale. La ricostruzione che ne consegue è meno "lineare" e ascensionale rispetto al passato, secondo due distinti livelli analitici, seppur integrantesi: il primo è "esterno" e riguarda il diverso contesto storico con cui Habermas si relaziona; il secondo è "interno" e concerne le diverse scuole di pensiero con cui l'autore si confronta. Nello specifico, l'attuale raccolta sembra addirittura rappresentare un ripensamento circa l'auto-comprensione della modernità illuminista, constatando il depauperamento del potenziale emancipatorio e del contenuto normativo, su cui si era fondata tale tradizione, nella crisi della stessa filosofia della storia che aveva mobilitato diversificati attori sociali, secondo un'idea secolarizzata di salvezza, insita nell'idea politica di emancipazione.

A fronte di tali crisi, i contenuti religiosi non solo non subiscono cesure, bensì perpetuano e rafforzano i loro contenuti di fede. Cosa può allora la ragione imparare "ancora" dalla religione, seppur da un punto di vista agnostico? Può forse ricavare da essa «potenziali semantici che aiutino la specie umana a dar un *inquadramento etico* alla nostra autocomprensione di agenti moralmente responsabili» (p. 168)? Se questa è la risposta, allora la razionali-

tà comunicativa deve constatare la necessità di ripensare la logica stessa della tradizionale teoria dell'evoluzione storico-sociale, a partire da quelle ragioni normative e contenuti semantici che, seppur siano stati finora considerati dalla cultura "laicistica" come "convenzionali", sono pur tuttavia riusciti a sopravvivere a incessanti processi di razionalizzazione, a motivare l'azione sociale, a influenzare il dibattito pubblico e a orientare le decisioni politiche. Come afferma Habermas, non è più possibile esimersi dal riflettere su «evidenze empiriche» che indicano come in società post-convenzionali e costituzionalmente laiche «la religione perdura come una figura *contemporanea* dello spirito» (p. 86), culturalmente produttiva, seppur fondata su «pratiche di culto assolutamente arcaiche». Nelle condizioni della vita moderna, solo la teologia sembra così salvaguardare «*quel* collegamento a una fonte arcaica di solidarietà, a cui il pensiero secolare non ha più accesso» (p. 109), se non attraverso l'esperienza estetica.

Il pensiero post-metafisico deve dunque ammettere di non poter né assorbire e risolvere in se stesso, fluidificandoli, i contenuti semantici derivanti da riti, miti e fede, né arrogare solo a se stesso la giustificazione di pretese normative di validità. La filosofia post-metafisica deve dunque fare i conti con la propria storia, il ruolo che deve «assumere *tra* le scienze da un lato e la religione dall'altro» (p. 87). Grazie ad «un atteggiamento nuovo – di disponibilità e di dialogo» (p. 276), la filosofia diventa un tramite, un essere *tra* religione e scienza. Non è un sapere esatto, così come lo sono le discipline scientifiche (per cui Habermas sostiene «una versione soft del naturalismo»), ma non è neppure un sapere oracolare, veritativo o monista. Ha una «storia interna», assecondando tradizioni e canoni, col rimando a comunità di pari. Assolve anche a un ruolo performativo, che significa confrontarsi con le domande che di volta emergono dal poroso mondo della vita, quale «spazio delle ragioni» e dei fondamenti (*Gründe*). La filosofia comunicativa diventa un sapere autoriflessivo che si misura di volta in volta con mutamenti epocali e ragioni normative, emergenti dal mondo della vita, proprio nel momento in cui il suo essere erede di una modernità unidimensionale viene messo in discussione.

Il pensiero post-metafisico non si confronta più con tendenze polari che – come nella precedente raccolta – miravano sia alla critica della ragione *tout-court*, sia a una sua riproposizione in chiave metafisica. Il nuovo orizzonte storico-concettuale con cui Habermas fa ora i conti è piuttosto la costellazione politico-culturale post-'89 che implica non solo il crollo delle ideologie (già peraltro preannunciato nel primo volume con la crisi del marxismo), bensì la coesistenza fra pensiero post-metafisico e dimensione post-secolare, dovuta all'inaspettata rivitalizzazione di movimenti e fondamentalismi religiosi in società secolarizzate, liberali, post-socialiste e post-coloniali.

5. Ripensare la politica e le fonti cognitive della cooperazione

Tale constatazione comporta per Habermas l'ampliamento della teoria dell'agire comunicativo, grazie al confronto con nuovi approcci cognitivi e all'evidenza di fenomeni empirici, che lo inducono a rivedere il senso delle motivazioni pragmatiche che guidano le azioni individuali e collettive. Il disorientamento post-'89 ha implicato la necessità di un ri-orientamento culturale e normativo, sia per le filosofie sociali post-illuministe che concepivano il processo di modernizzazione come progresso evolutivo e ricostruttivo, sia per la filosofia politica normativa che ha dovuto ripensare la concezione neutrale dello Stato secolare e l'idea di pluralismo religioso, quali principi su cui aveva fondato la propria identità e legittimità. Riprendendo le teorie del liberalismo politico, Habermas chiarisce il nesso e i limiti che dovrebbero distinguere politica e religione, indicando il concetto di «clausola-di-traduzione» come ciò a cui cittadini, politicamente uguali e autonomi, dovrebbero riferirsi, quando – passando dalla comunicazione pubblica informale a decisioni politiche vincolanti – devono formulare le proprie ragioni secondo un linguaggio accessibile.

A differenza di Rawls che traccia una «soglia» fra i due momenti, Habermas ritiene invece che «nell'uso pubblico della ragione, cittadini secolari e cittadini religiosi devono potersi incontrare e discutere *sullo stesso* piano» (p. 234). Il liberalismo politico rawlsiano è ripensato da Habermas a fronte della constatazione che credenze religiose e concezioni sostantive non possono essere ridotte a meri elementi residuali o arcaici, relegabili alla sfera privata, in quanto vettori di pretese di validità nello spazio pubblico e serbatoi di ragioni normative, immanenti ai contesti di vita. Ma per Paesi di cultura cattolica come il nostro, tale constatazione non è solo consuetudinaria, bensì anche al centro di forti polemiche, proprio per via delle tradizionali forme di ingerenza della Chiesa (nella sua forma statale) nella vita politica nazionale, tramite la forma partito o altre modalità culturali di influenza. Non sempre, come vorrebbe Habermas, sono state possibili «decisioni onnivincolanti e politicamente imparziali rispetto alle comunità ideologiche e religiose in concorrenza» (p. 100).

Ripensare la normatività da un punto di vista semantico porta a rafforzare l'idea di intersoggettività, ma nello stesso tempo a depotenziare un approccio puramente procedurale rispetto al conseguimento dell'intesa, per cui viene anche introdotta la nozione di empatia. Habermas deve dunque riprendere in esame quel serbatoio di senso e quelle fonti dell'interazione che erano stati presentati in modo piuttosto indeterminato nella teoria dell'agire comunicativo e ridotti al solo mondo della vita nella prima raccolta. L'auto-

re adotta pertanto un metodo genealogico-ricostruttivo, misurandosi sia con ricerche sperimentali sulle origini culturali della cognizione umana, sia con studi antropologici riguardanti i riti, intesi come espressione di un linguaggio extra-quotidiano perdurante nel tempo, che si è venuto ad affiancare alla comunicazione gestuale e linguistica quotidiana.

A partire dagli studi sperimentali di Michael Tomasello sulle origini socio-cognitive e intenzionali della comunicazione, Habermas ritematizza la stessa pragmatica universale. Secondo Tomasello, la partecipazione cooperativa fra esseri umani troverebbe la sua genesi in gesti simbolici pre-linguistici, che starebbero alla base del successivo coordinamento intenzionale delle azioni individuali, pratiche collettive e dunque della coesione sociale. Habermas interpreta diversamente la genealogia dell'intersoggettività normativa rispetto a Tomasello, poiché questi non sarebbe in grado di spiegare la forza vincolante delle obbligazioni, espresse come doveri dell'agire morale. A parere di Habermas, il *Sollen* trova le sue radici non soltanto in un bisogno cooperativo, bensì in una diversa fonte motivazionale che determina aspettative normative rispetto al comportamento individuale e sociale. La forza delle obbligazioni normative deriverebbe piuttosto dal complesso sacrale che – permettendo originariamente la «rigenerazione rituale della solidarietà» (p. 77) – si autonomizza rispetto alla comunicazione linguistica e alla cooperazione sociale, perpetuandosi. Il sacro non può essere dunque rimpiazzato «né dalla morale *illuministica* dell'eguale rispetto, né dalle etiche *aristoteliche* dei “beni” e delle “virtù”» (p. 89) Le fonti della normatività sarebbero rinvenibili nei riti e dunque in una sfera del sacro che si riprodurrebbe nel tempo, grazie alla sua continua ri-attualizzazione attraverso gesti e serbatoi semantici, riprodotti dalla comunità dei fedeli nella vita quotidiana.

6. Le ragioni della persistenza di riti nel quotidiano

Il rimando all'origine dei riti induce Habermas a radicalizzare il suo precedente approccio genealogico-ricostruttivo in senso storico-antropologico, riandando a quella età assiale che avrebbe determinato la formazione delle religioni monoteiste, così come a rivedere la teoria dell'evoluzione sociale secondo l'impostazione sociologica datane da Weber e a ridefinire la concezione dei processi di apprendimento come «favoriti e stimolati, ma mai pretesi come obbligatori sul piano morale e giuridico» (p. 302). Habermas riconosce dunque un cambiamento fondamentale rispetto a quanto asserito in *Teoria dell'agire comunicativo*, dove affermava che le funzioni socio-integrative ed espressive, che erano prima insite nella prassi rituale, erano

state ormai assorbite dall'agire comunicativo. Tale previsione non si è rivelata vera, perché il contenuto religioso e rituale continua a riprodursi nel mondo della vita, a differenza dell'esaurimento delle ideologie politiche. La ragione comunicativa e post-metafisica non può non ammettere il proprio errore prognostico e valutativo.

Grazie a Tomasello, Habermas viene a ripensare i processi evolutivi umani, a partire dalla forza immanente e insieme extra-quotidiana dei riti, dalla valenza tanto individuale, quanto comunitaria/collettiva. Le pratiche rituali sono infatti rivitalizzate nel tempo e interiorizzate come forze normative nelle illocuzioni linguistiche, generando una «normatività “forte” delle aspettative comportamentali» (p. 53). Due sarebbero le modalità socio-integrative riferibili ai rituali: la prima nasce dallo scambio di gesti simbolici volti al conseguimento di fini comuni (cooperativo), seppur con conflitti e disaccordi; la seconda scaturisce piuttosto da atti linguistici, dove i partecipanti cercano l'intesa secondo un fine illocutivo (normativo), da cui deriva il senso dell'obbligatorietà individuale e collettiva. Ovvero le norme condivise – a differenza delle pretese di autenticità – precedono l'atto cooperativo. Questo diventa vincolante per gli attori sociali coinvolti soltanto a posteriori, quando diventa parte di contesti «preventivamente intesi come obbliganti e giustificabili». La forza obbligatoria e la *Versprachlichung* dei riti (ovvero la loro traduzione linguistica e resa simbolica attraverso immagini, gesti e parole), quale previo orizzonte linguisticamente condiviso, verrebbe poi a trasferirsi nelle prassi quotidiane di tipo cooperativo. Lo sfondo normativo dei riti, quale «rimosso» (p. 8), è dunque la fonte originaria delle grammatiche linguistiche, il fondamento per il conseguimento dell'intesa e la ragione della cooperazione, nella distinzione introdotta dalle religioni mondiali fra comunicazione quotidiana e dimensione extra-quotidiana, nella rappresentazione dell'aldilà.

Se in *Teoria dell'agire comunicativo* Habermas riteneva che la forza e la paura del sacrale potessero essere fluidificate nel quotidiano attraverso i vincoli delle pretese di validità, nella svolta post-secolare Habermas concettualizza piuttosto i contenuti normativi come elementi fuoriusciti dalle rappresentazioni rituali e dalle raffigurazioni mitologiche. Questi si sarebbero successivamente trasferiti nel linguaggio quotidiano, secondo le polarità illocutive di buono/cattivo (morale), vero/falso (epistemologico), a cui si è aggiunta la pretesa regolativa di giusto/ingiusto (diritto). Immagini di mondo mitologiche, religiose e metafisiche, cioè il potenziale semantico insito in rappresentazioni condivise e tramandate nella *Lebenswelt*, sarebbero gli elementi portanti per la relazione socializzante del Sé con la collettività e con le cose nel mondo.

La genesi arcaica dell'interconnessione fra riti e miti che aveva connotato visioni e immagini del mondo entro un orizzonte sacrale, viene traslata nel

presente, al fine di esplicitare le ragioni della continuità semantica di contenuti religiosi e simbolici in un mondo che Weber aveva inteso come smagato e disincantato, privato di narrazioni dell'origine, a fronte dell'inarrestabile avanzata dei processi di razionalizzazione. I tempi della religione non sono quelli dello sviluppo cognitivo e del progresso economico. Habermas viene così a esplicitare, secondo un nuovo approccio di differenziazione nell'evoluzione sociale, la compatibilità fra fede e sapere, nella comprensione ermeneutica dei «sedimenti semantici che vanno al di là delle ragioni esplicitamente disponibili» (p. 60) e delle forze normative derivanti da riti arcaici e da tradizioni teologiche, che continuano a orientare la vita di individui e comunità, dando voce al sacro, anche in società post-convenzionali.

7. La religione fra salvezza e rovina

In questo nuovo orizzonte post-secolare, che non può disfarsi di preesistenti serbatoi di senso, rituali e teologici, la filosofia post-metafisica non può fare altro che rimettere in gioco di volta in volta il proprio processo di (auto) chiarificazione e le pretese di comprensione del Sé e delle cose nel mondo. Nel nuovo contesto di un'interpretazione normativa del "senso", non è un caso che Habermas abbia messo altresì in luce le difficoltà di comprendere l'etica del discorso e i diritti umani su una base puramente procedurale, tant'è che in un suo recente saggio, *Il concetto di dignità umana e l'utopia realistica dei diritti dell'uomo*², l'autore è venuto a utilizzare due termini sostantivi (utopia realistica e dignità umana), mai prima utilizzati, al fine di rinforzare l'idea di egualitarismo universalista e cosmopolitismo. Il compito della politica viene con ciò ripensato, nella continua rinegoziazione dei suoi confini territoriali, procedurali e normativi.

Rimangono però sullo sfondo alcune domande: è davvero irrecuperabile il modello dell'illuministico razionalista, seppur abbia fallito nella sua *promesse du bonheur*, divenuta distopica? Ci troviamo forse già immersi in una nuova età assiale? Sono davvero irrimediabilmente corrose le spinte solidaristiche e le risorse emancipative che avevano fondato le società liberali? Come poter includere soggetti che "non-contano", che rimangono ai margini, che diventano "non-persone" e dunque "cose" da poter nullificare? Può la politica rigenerarsi, a partire dal contrasto alle violenze globali del nuovo ordine mondiale, quando «l'epoca degli stati nazionali volge al termine ed è più che mai urgente creare le istituzioni per una politica interna mondiale» (p. 147), mediante la «costituzionalizzazione del diritto internazionale» (p. 236)?

² J. Habermas, *Questa Europa è in crisi*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 3-31.

Il contributo di Habermas si riferisce più che altro ad una visione auto-critica dell'Occidente secolare, focalizzandosi in particolare sulla tradizione ebraico-cristiana, piuttosto che su un dialogo interreligioso ad esempio con l'Islam, nonostante se ne faccia accenno in qualche rimando al dibattito sul multiculturalismo e al lascito post-coloniale. Resta però un interrogativo politico e religioso di fondo: se intende il fondamentalismo religioso nei termini della violenza politica piuttosto che nell'accezione teologica di un'improbabile convivenza pacifica, perché allora Habermas intende oggi la religione nel mondo occidentale soprattutto nella sua valenza positiva di «salvezza» e coesione collettiva, piuttosto che nel suo recondito significato dialettico di «rovina»? Forse che le guerre di religione in Europa sono un fatto superato e il pericolo sta altrove? In effetti, i miti e i riti portano con sé proprio la doppia figura della speranza e della paura, che secondo la teoria hobbesiana del contratto sociale era stata politicamente assorbita nella modernità dalla presenza assoluta del monarca-Leviatano. Tuttavia, neppure l'illuminismo razionalizzante era riuscito a superare la paura nella dialettica negativa della ragione, come avevano ben spiegato Adorno e Horkheimer. La religione può promettere la salvezza, ma non può togliere la paura e il terrore, agito non solo da una natura incontrollata o da un Dio giustiziere, ma soprattutto da altri esseri umani. Ed è con questi sentimenti arcaici e la constatazione di dati di fatto che la vulnerabile condizione umana deve quotidianamente fare i conti. E di questo, Habermas è pienamente consapevole.