

nale Ethikrat ha respinto in via di principio ogni «strumentalizzazione dell'embrione a fini utilitaristici estranei». Essa è anche andata un passo avanti nell'argomentazione dell'argine «che si rompe», sottolineando con forza la funzione simbolica che la tutela degli embrioni umani rivestirebbe per tutti coloro che «non possono difendere sé stessi né argomentare in prima persona».

In questo bilanciamento, non dovrà essere sopravvalutato il peso di due argomenti restrittivi messi in campo da chi propugna l'importazione regolamentata di cellule staminali embrionali soprannumerarie. Da un punto di vista morale, non è poi così rilevante che la ricerca utilizzi embrioni soprannumerari già esistenti oppure ne produca essa stessa di nuovi per questa strumentalizzazione. Dal punto di vista politico, la necessità di dover importare cellule staminali già esistenti può forse essere una leva per tenere meglio sotto controllo estensione e durata di queste ricerche. Ma le «prescrizioni» politiche proposte dallo *Ethikrat* hanno un senso solo se si parte dal presupposto che questa prassi non sia del tutto «candida» da un punto di vista morale. Sulla controversia circa il momento preciso in cui l'ovulo fecondato cessa di essere totipotente, non posso naturalmente esprimere nessuna idea personale. Vorrei però sottolineare come proprio la distinzione tra cellule staminali pluripotenti e totipotenti sia destinata a perdere d'importanza non appena si adotti (come fa la maggioranza dello *Ethikrat* che sostiene tale distinzione) la concezione di una tutela differenziata della vita umana prepersonale. Sotto quest'ultimo concetto, infatti, ricadono anche le cellule staminali pluripotenti da cui, per definizione, non è più possibile che si sviluppino un individuo umano.

Fede e sapere

Quando l'attualità che ci assilla riesce a strapparci di mano la scelta degli argomenti, diviene forte la tentazione di competere in svelcezza con «gli intellettuali» alla John Wayne nell'estrarre la pistola dal fodero. Ancora poco tempo fa, la polemica ferveva su un altro tema: ci si chiedeva se, e fino a che punto, abbiamo il diritto di sottoporre noi stessi ad una manipolazione genetica o se addirittura sia un nostro dovere perseguire lo scopo dell'auto-ottimizzazione. Fin dai primi passi percorsi lungo questa strada, tra i portavoce della scienza ufficiale e quelli delle diverse Chiese divampò uno scontro tra poteri religiosi. Da una parte si temeva l'oscurantismo e l'insorgere, sull'onda di un modo di sentire arcaico, di una barriera di scetticismo nei confronti della scienza. Dall'altra parte si rifiutava la fede scientificistica nel progresso proclamata da quel rude naturalismo che mina la morale. Ma l'11 settembre la tensione tra società secolare e religione è esplosa in modo del tutto diverso.

Gli assassini votati al suicidio, che hanno trasformato degli aerei di linea in proiettili viventi per dirigerli contro le cittadelle del capitalismo e della civilizzazione occidentale, erano motivati da convinzioni religiose, come sappiamo ora dal testamento di Atta e dalla bocca di Osama bin Laden. Per loro gli emblemi della modernità globalizzata sono l'incarnazione del Grande Satana. Ma anche in noi, universali testimoni oculari dell'avvenimento «apocalittico» sugli schermi televisivi, si sono affacciate con forza alla mente immagini bibliche, mentre assistevamo ripetutamente con un certo piacere masochistico allo spettacolo della caduta delle Torri Gemelle di Manhattan. E il linguaggio della vendetta con cui non soltanto il presidente degli Stati Uniti ha reagito all'inconcepibile, ha assunto toni veterotestamentari. Ovunque si sono riempite le sinagoghe, le chiese, le moschee, come se questo attentato che lascia interdetti avesse fatto risuonare, nel profondo della nostra so-

cietà secolarizzata, una corda religiosa. Questa sotterranea corrispondenza ha del resto indotto la comunità del lutto, raccolta nello spirito della religione civile per una commemorazione nello stadio di New York tre settimane fa, a non assumere un atteggiamento di simmetrica contrapposizione di odio ad odio: malgrado l'acceso patriottismo, non si è sollevata nessuna richiesta di una bellicistica internazionalizzazione del diritto penale nazionale.

A dispetto del suo linguaggio religioso, il fondamentalismo è un fenomeno prettamente moderno. Ciò che subito ha colpito dei terroristi islamici è l'asincronia tra le ragioni e i mezzi. In ciò si rispecchia una «non-contemporaneità» tra cultura e società che, nei paesi d'origine degli stessi terroristi, è il frutto di una modernizzazione accelerata e radicalmente sradicante. Quello che da noi, in circostanze più felici, ha potuto comunque essere sentito come un processo di distruzione *creatrice*, in quei paesi non lascia intravedere nessuna concreta compensazione per il dolore causato dal disfacimento di forme di vita tradizionali. D'altra parte, la prospettiva del miglioramento delle condizioni di vita materiali è solo un lato della medaglia. Decisiva sarebbe quella trasformazione spirituale – bloccata in quei paesi da sentimenti di umiliazione – che trova espressione politica nella separazione della religione dallo stato. Persino in Europa – a cui la storia ha concesso secoli per trovare una risposta intelligente al Giano bifronte della modernità – la secolarizzazione è ancora intrisa di sentimenti ambivalenti, come dimostra la controversia sulla manipolazione genetica.

Di ortodosse irrigidite ce ne sono in Occidente così come nel Vicino o nel Lontano Oriente, tra i cristiani e tra gli ebrei così come tra i musulmani. Chi è interessato ad evitare una guerra tra le culture, deve sempre ricordarsi della dialettica incompiuta nella nostra stessa secolarizzazione occidentale. La «guerra contro il terrorismo» non è una guerra, mentre il terrorismo esprime anche lo scontro – drammaticamente afasico – tra mondi che dovrebbero cercare di sviluppare un linguaggio comune al di là della muta violenza degli attentati e dei missili. Di fronte a una globalizzazione che si impone attraverso il dilagare dei mercati, molti di noi avevano sperato in un ritorno del Politico sotto nuove vesti: non nella forma originaria hobbesiana di uno stato-di-sicurezza globale (ossia non nelle dimensioni di polizia, servizi segreti ed esercito), bensì nella forma di un potere mondiale di inciviltimento e di pianificazione. Per ora ci resta soltanto tra le mani una tenue speranza nell'astuzia della ragione – e una iniziale presa di coscienza.

Quella crepa dell'afasia, infatti, dilacera la nostra stessa casa. Solo dopo aver chiarito il significato della secolarizzazione nelle nostre stesse società postsecolari, noi riusciremo ad affrontare abilmente i rischi di una secolarizzazione che in altri paesi sta deragliando. Con questo intento riprendo il vecchio tema «Federe e sapere». Dunque non dovere aspettarvi alcun «sermone domenicale» che provochi polarizzazioni, facendo balzare sulle sedie gli uni e lasciando del tutto indifferenti gli altri.

La secolarizzazione nella società postsecolare.

Il termine «secolarizzazione» ebbe anzitutto il significato giuridico del trasferimento obbligato dei beni ecclesiastici al potere secolare dello stato. Questo significato si estese poi alla genesi culturale e sociale della modernità nel suo complesso. Da allora si collegano alla secolarizzazione valutazioni opposte, a seconda che si metta in primo piano l'*addomesticamento* riuscito dell'autorità ecclesiastica da parte del potere civile, oppure l'atto illegittimo della *confisca*. Secondo il primo modo di leggere gli eventi, mentalità e forme di vita religiose vengono *sostituite* da equivalenti razionali e comunque superiori. Secondo l'altra versione, le forme moderne di pensiero e di vita vengono *sovratitate* come se fossero ben più illegittimamente frodati. Il modello del superamento induce ad una interpretazione ottimismo-progressiva della modernità disincantata. Il modello dell'usurpazione tende a sottolineare l'aspetto decadente di una modernità che non sa più dove riparare. Entrambe le letture compiono lo stesso errore. Considerano la secolarizzazione come una sorta di gioco «a somma zero» tra le forze produttive (capitalisticamente scatenate) della scienza e della tecnica, da un lato, e i poteri frenanti della religione e della Chiesa, dall'altro lato. Un partito potrebbe vincere soltanto a spese dell'altro, e precisamente secondo le regole di un gioco liberale che favorisce le forze motrici della modernità.

Questo quadro mal si adatta a una società postsecolare che deve prevedere il persistere di comunità religiose entro un orizzonte sempre più secolarizzato. Ciò che qui va perso è la funzione civilizzatrice di un *common sense* democraticamente illuminato e capace di imporsi, nel brusio di voci levantesi dal *Kulturkampf*, quale terzo partito tra la scienza e la religione. Certo, dal punto di vista dello stato liberale meritano l'appellativo di «ragionevo-

li» soltanto quelle comunità religiose che – di loro iniziativa e per intelligenza propria – rinunciano all'imposizione violenta delle proprie verità di fede, alla coercizione morale sui propri membri, oltre che (naturalmente) a una manipolazione che spinga ad atti suicidi¹. Ciò diventa possibile solo dopo una triplice riflessione dei credenti rispetto al loro collocarsi in una società pluralista. La coscienza religiosa deve, in primo luogo, elaborare l'incontro cognitivamente dissonante con altre confessioni e altre religioni. Deve, in secondo luogo, fare i conti con l'autorità delle scienze che detengono il monopolio sociale del sapere. Infine, deve affidarsi a quelle premesse dello stato di diritto che si fondano su una morale profana. Se viene meno questa spinta alla riflessione, nelle società che sono state modernizzate in maniera sconsiderata i monoteismi finiscono per sviluppare un potenziale distruttivo. L'espressione «spinta alla riflessione» suggerisce tuttavia l'idea errata di un processo computosi e conclusosi in maniera unilaterale. In realtà, questo lavoro di riflessione trova uno sviluppo in ogni nuovo conflitto che scoppia nei fori della sfera pubblica democratica.

Non appena una questione rilevante dal punto di vista esistenziale arriva sull'agenda politica, i cittadini – sia i credenti sia i non credenti – si scaraventano gli uni contro gli altri con le loro convinzioni impregnate delle rispettive visioni del mondo. E mentre si logorano sulle stridenti dissonanze delle opinioni pubblicamente discusse, sperimentano il fatto scandaloso del pluralismo ideologico. Quando imparano a trattare questo dato di fatto con la consapevolezza della propria fallibilità e senza fare uso della violenza (ossia senza spezzare il legame sociale della comunità politica), allora diventano anche capaci di capire quale ruolo e significato i fondamenti giuridici *secolarizzati* della costituzione possono avere per una società *postsecolare*. Infatti, nello scontro tra le esigenze della scienza e quelle della fede, lo stato ideologicamente neutrale non pregiudica in alcun modo le decisioni politiche a vantaggio di una delle due parti. La ragione pluralizzata dei cittadini persegue una dinamica di secolarizzazione solo nella misura in cui, *come suo risultato*, ci spinge a prendere egualmente le distanze sia dalle tradizioni consolidate sia dai contenuti delle visioni del mon-

do. Tuttavia essa rimane sempre disponibile ad imparare e a tenersi osmoticamente aperta – senza per questo sacrificare la propria autonomia – su tutti e due questi fronti.

Il rischiaramento scientifico del «common sense».

Naturalmente il *common sense*, cadendo vittima di molte illusioni sul mondo, deve accettare senza pregiudizi di farsi illuminare dalle scienze. Penetrando nel mondo di vita, tuttavia, le teorie scientifiche lasciano sostanzialmente inalterato il *quadro* di sapere quotidiano che è strettamente legato alla nostra autocomprensione di persone in grado di parlare e di agire. Quando apprendiamo qualcosa di nuovo sul mondo, e su noi stessi in quanto enti nel mondo, si trasforma certo il contenuto della nostra autocomprensione. Copernico e Darwin, per esempio, hanno rivoluzionato l'immagine geocentrica e antropocentrica dell'universo. In ciò, la distruzione delle illusioni astronomiche sulle orbite celesti ha lasciato nel mondo della vita meno tracce di quante non ne abbia lasciato la dissoluzione biologica sulla posizione dell'essere umano nell'ambito della storia naturale. Le scoperte scientifiche sembrano tanto più inquietare la nostra autocomprensione quanto più da vicino riguardano il nostro corpo. Le ricerche sul cervello ci ragguagliano sulla fisiologia della nostra coscienza. Ma tutto ciò modifica forse in qualche modo la consapevolezza intuitiva di essere noi gli autori dei nostri atti? modifica forse quella consapevolezza della capacità di intendere e di volere che accompagna ogni nostro atto?

Se, con Max Weber, proviamo a volgere lo sguardo sugli inizi del «disincantamento del mondo», allora possiamo vedere quale sia la posta in gioco. La natura viene spersonalizzata nella misura in cui la si rende accessibile all'osservazione oggettivante e alla spiegazione causale. Scientificamente indagata, essa cade fuori del sistema di relazioni sociali delle persone che (vivendo, parlando e interagendo tra loro) si attribuiscono le une con le altre intenzioni e ragioni. Ora, cosa ne sarà di queste stesse persone, nel momento in cui volessero progressivamente sussumersi sotto descrizioni scientifiche di tipo naturalistico? Non capierà forse che, alla fine, il *common sense* si troverà non soltanto «rischiato», ma addirittura «consumato» da cima a fondo dal sapere controintuitivo delle scienze? Il filosofo Wilfrid Sellars ha posto questa domanda nel 1960 (in una nota conferenza sul tema «Philosophy and

¹ Rawls, *Liberalismo politico* cit.; R. Forst, *Toleranz, Gerechtigkeits Vernunft*, in Id., a cura di), *Toleranz*, Frankfurt am Main 2000, pp. 144-61; R. Forst, *I limiti della tolleranza*, in «Teoria politica», XVII (2001), n. 2, pp. 3-16.

the Scientific Image of Man»), e ha risposto delineando lo scenario di una società in cui i vecchi giochi linguistici della vita quotidiana vengono messi fuori gioco in favore di una descrizione oggettivante dei processi coscientiali.

Il punto finale di questa naturalizzazione della mente è un'immagine scientifica dell'essere umano – nel sistema concettuale computazionale della fisica, della neurofisiologia o della teoria evolutiva – che stradica completamente dal contesto sociale anche la nostra autocomprendione. Naturalmente questa cosa può funzionare soltanto se l'intenzionalità della coscienza umana e la normatività del nostro agire si risolvessero senza residui in un'autodescrizione di questo tipo. Le teorie a ciò necessarie dovrebbero spiegare, ad esempio, come farebbero le persone a osservare (o violare) le varie regole – siano esse regole grammaticali, concettuali o morali? Gli allievi di Sellars hanno franteso la natura aporetica dell'esperienza mentale del loro maestro, facendone un progetto di ricerca¹. L'intento di modernizzare scientificamente la nostra psicologia quotidiana² ha portato addirittura al tentativo di costruire una semantica volta a spiegare biologicamente i contenuti del pensiero³. Ma anche queste, che sono le punte più avanzate di quel pensiero, sembrano fallire in quanto il concetto di funzionalità (*Zweckmäßigkeit*) – che noi aggiungiamo al gioco linguistico darwiniano di mutazione e adattamento, selezione e sopravvivenza – si rivela troppo povero per riuscire a marcare quella differenza tra «essere» e «dover essere» cui vogliamo alludere quando violiamo una legge (quando usiamo un verbo sbagliato o ci scontriamo con un imperativo morale)⁴.

Quando descriviamo come una persona ha fatto una certa co-

¹ W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Alascadero 1963, 1991, p. 38.

² P. M. Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

³ J. D. Greenwood (a cura di), *The Future of Folk Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, *Introduction*, pp. 1-21.

⁴ W. Detel, *Teleosemantik. Ein neuer Blick auf den Geist?*, in: «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLIX (2001), pp. 465-91. Con assunti neodarwinistici e analisi concettuali, la teleosemantica vuole mostrare come potrebbe essersi sviluppata la concettualità di esseri che utilizzano simboli e rappresentano stati di cose. Essa ritiene che la costruzione intenzionale dello spirito umano nasca dal racconto selettivo di certi comportamenti (tipo la danza delle api) che verrebbero intesi dagli altri membri della specie come illustrazioni simboliche. Sulla base di ripetute illustrazioni di questo tipo, che diventano abitudini, i comportamenti davanti possono poi essere interpretati come rappresentazioni sbagliate. Si avrebbe così una spiegazione naturalistica di come nasca la normatività.

⁵ W. Detel, *Haben Freische und Samplinschen Gedanken? Einige Probleme der Teleosemantik*, in: «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLIX (2001), pp. 601-26.

sa che non voleva fare (o che non avrebbe dovuto fare), noi *descriviamo* certo quella persona – ma appunto *non* come un oggetto delle scienze naturali. In queste descrizioni, infatti, rientrano tacitamente momenti dell'autocomprendione prescientifica che è tipica di soggetti capaci di azione e di linguaggio. Quando descriviamo un evento nei termini di un'azione personale, sappiamo di descrivere qualcosa che non solo può essere *spiegato* come un evento naturale, ma anche *giustificato* nel momento in cui lo si richiama. Sullo sfondo c'è l'immagine di persone che possono chiedere conto l'una all'altra, che fin dall'inizio si trovano coinvolte in interazioni normativamente regolate e che si incontrano in un universo di ragioni pubbliche.

Questa prospettiva, da noi quotidianamente adottata, ci spiega la differenza tra il gioco linguistico della giustificazione e quello di una *mera* descrizione. In questo dualismo trovano il loro limite anche le strategie di spiegazione non riduzionistiche¹. Anche queste infatti effettuano descrizioni che muovono da quella «prospettiva dell'osservatore» a cui la «prospettiva del partecipante» – che è caratteristica della nostra coscienza quotidiana e di cui si alimenta anche la prassi giustificativa della ricerca scientifica – non si lascia automaticamente subordinare e sussumere. Nelle relazioni quotidiane noi indirizziamo lo sguardo a interlocutori che apostrofiamo con il «tu». Solo con questo atteggiarci nei confronti di seconde persone comprendiamo il «si» e il «no» dell'altro, le pretese di posizione criticabili che ci dobbiamo e ci attendiamo mutuamente. Questa consapevolezza – di essere noi gli autori responsabili di ciò che facciamo – è il centro di un'autocomprendione che si apre solo alla prospettiva del partecipante, sottraendosi invece a ogni osservazione scientifica di tipo revisionistico. La fede scientificista in un sapere che possa un giorno non solo integrare, ma anche *rimpiazzare* l'autocomprendione personale tramite autodescrizione oggettivante, non è scienza ma cattiva filosofia. Nessuna scienza potrà mai esonerare il *common sense* – ancorché scientificamente rischiarato – dal giudicare, ad esempio, quale trattamento dobbiamo adottare verso la vita umana prepersonale, nel momento in cui la biologia molecolare rende possibili le manipolazioni genetiche.

¹ Queste strategie spiegano la complessità delle qualità (della vita organica o mentale) emergenti ai livelli superiori dell'evoluzione rinunciando a descrivere i processi dello studio superiore con concetti che si attagliano ai processi degli stadi più bassi.

Traduzione cooperativa di contenuti religiosi.

Il *common sense* è dunque vincolato alla coscienza di persone che sono in grado di prendere iniziative, commettere errori e correggere errori. Nei confronti delle scienze, esso afferma di avere una sua prospettiva autonoma. Questa stessa coscienza di un'autonomia irriducibile al linguaggio naturalistico fonda d'altro canto anche la nostra presa di distanza rispetto a una tradizione religiosa dei cui contenuti normativi continuino nondimeno ad alimentarci. Con la richiesta di una giustificazione razionale, l'illuminismo scientifico sembra in ogni caso voler tirare dalla sua parte un *common sense* che si è ormai stabilmente insediato nella costruzione giurazionalistica degli stati costituzionali democratici. Certo, anche il giurazionalismo egualitario ha radici religiose – radici che rinviavano a quel rivoluzionamento del modo di pensare che coincide con l'affermazione delle grandi religioni universali. Ma questa legittimazione giurazionalistica di diritto e politica si nutre di fonti della tradizione religiosa che si sono da tempo profanizzate. Di fronte alla religione, il *common sense* democraticamente illuminato insiste nel richiedere ragioni che siano accettabili non soltanto dai membri di una *determinata* comunità di fedeli. Per questo, da parte sua, lo stato liberale suscita nei credenti il sospetto che la secolarizzazione occidentale possa essere una strada senza ritorno che si lascia alle spalle la religione.

Il rovescio della medaglia della libertà religiosa è in effetti rappresentato da una pacificazione del pluralismo ideologico che ha avuto conseguenze alquanto ineguali. Per ora, infatti, soltanto dai suoi cittadini *credenti* lo stato liberale pretende una suddivisione della loro identità in una componente per così dire pubblica e in una componente privata. Sono solo i credenti che devono tradurre le proprie convinzioni religiose in un linguaggio secolare, se vogliono che i loro argomenti incontrino l'approvazione delle maggioranze. E quanto fanno oggi i cattolici e i protestanti quando – nel tentativo (forse un po' precipitoso) di tradurre nel linguaggio secolare della Costituzione l'idea di una creatura umana fatta a immagine e somiglianza di Dio – recamano per l'ovulo fecondato fuori del corpo materno lo status di detentore di diritti fondamentali. La ricerca di ragioni miranti alla generale plausibilità potrà però evitare di condurre a una scorretta esclusione della religione dalla sfera pubblica (esito che priverebbe la società secolare d'importanti risorse nella fondazione del senso) solo se anche la

componente secolare riuscirà a mantenersi sensibile alla forza di articolazione dei linguaggi religiosi. Il confine tra ragioni religiose e ragioni secolari è in ogni caso fluido. Perciò lo stabilimento di questo confine controverso dovrebbe essere concepito come un compito cooperativo, in cui *entrambe* le parti siano chiamate ad accogliere anche la prospettiva della parte avversa.

La politica liberale non può relegare all'esterno la persistente lotta sull'autocomprendimento secolarizzata della società, non può cioè riservarla alle teste dei credenti. Il *common sense* democraticamente illuminato non è un qualcosa di univoco, ma descrive piuttosto la costituzione mentale di una sfera pubblica *polifonica*. Le maggioranze secolarizzate non hanno il diritto di far prevalere le loro decisioni in tali questioni, se prima non hanno prestato attenzione alle obiezioni degli oppositori che si sentono feriti nelle proprie convinzioni religiose. Esse debbono considerare quelle obiezioni come una sorta di veto che, differendo la loro decisione, permette loro di verificare quali insegnamenti se ne possano eventualmente trarre. In considerazione della nascita religiosa dei propri fondamenti morali, lo stato liberale dovrebbe mettere in conto la possibilità che la «cultura del senso comune» (Hegel) non riesca a conservare, di fronte a sfide totalmente nuove, il livello di articolazione della propria storia di origine. Oggi il linguaggio del mercato pervade ogni poro, costringendo tutti i rapporti interpersonali dentro lo schema autferenziale delle preferenze individuali. Ma il legame sociale che nasce dal riconoscimento reciproco non si esaurisce nelle nozioni di contratto, scelta razionale e massimizzazione del profitto⁸.

Per questo Kant si rifiutò di far risuonare l'imperativo categorico dal vorriche dell'egoismo individuale illuminato. Ampliò, per contro, il libero arbitrio trasformandolo in autonomia, dando così il primo grande esempio – dopo la metafisica – di una decostruzione secolarizzante e, al tempo stesso, salvifica delle tradizionali verità della fede. In Kant l'autorità dei comandamenti divini trovava nel valore incondizionato del dovere morale un'eco inconfondibile. E vero che con il suo concetto di autonomia Kant distrugge l'immagine tradizionale di una dipendenza filiale da Dio⁹. Ma

⁸ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1992, 16. Ricorrendo a un'espressione di Kant, si può dire che si tratta di un'etica post-tradizionale.

⁹ La prefazione di Kant alla prima edizione della *Religione entro i limiti della sola ragione* (1794) comincia con questa frase: «La morale, in quanto basata sul concetto dell'uomo – come essere libero, ma che appunto per questo obbliga pure se stesso mediante la ragione, sotto leggi incondizionate – non ha bisogno né dell'idea di un altro essere superiore».

alle conseguenze banalizzanti di uno svuotamento deflativo del contenuto religioso, egli pone riparo attraverso un' *appropriazione critica* di esso. Meno convincente, invece, appare il suo ulteriore tentativo di trasferire il male radicale dal linguaggio della bibbia al linguaggio di una religione di ragione. Come oggi risulta chiaro da uno spregiudicato riattualizzarsi di questa eredità biblica, non disponiamo ancora di un concetto adeguato a definire la differenza semantica tra ciò che è moralmente sbagliato e ciò che è malvagio nel senso più profondo. Il diavolo non esiste ma l'arcangelo caduto imperversa ora come prima: non solo nel bene capovolto dell'atto mostruoso, ma anche nella pulsione irrefrenabile di vendetta che lo segue a ruota.

Quando si limitano a liquidare le vecchie credenze, i linguaggi secolarizzati lasciano dietro di sé una scia di irritazioni. Con il trasformarsi dei peccati in colpa, e della violazione dei comandamenti divini in trasgressione di leggi umane, qualcosa è andato certamente perduto. Al desiderio di essere perdonati si collega ancora il desiderio non sentimentale di cancellare il dolore inflitto a terzi. Ancora di più ci turba l'irreversibilità della sofferenza *passata*: quel torto agli innocenti maltrattati, umiliati e uccisi che eccede ogni misura possibile di risarcimento. La speranza perduta nella resurrezione lascia dietro di sé un vuoto evidente. Il legittimo scetticismo di Horkheimer nei confronti dell'entusiastica speranza di Benjamin nella forza rigeneratrice della memoria umana – «i morti ammazzati sono morti per sempre» – non smentisce tuttavia l'impulso impotente a cambiare ancora qualcosa nell'irrevocabile. Il carteggio tra Benjamin e Horkheimer risale alla primavera del 1937. Entrambi i motivi, l'impulso sincero e la sua impotenza, hanno trovato sviluppo dopo l'Olocausto nell'opera, tanto necessaria quanto disperata, di una «*elaborazione del passato*» (Adorno). Quello stesso impulso si esprime, seppure in modo diverso, nel crescente lamento sull'inadeguatezza di questa elaborazione. Le figlie e i figli increduli della modernità sembrano credere, in momenti come questi, di essere l'un l'altro ancor più debitori e di non potersi semplicemente accontentare di quanto giunge loro da una tradizione religiosa secolarizzata – quasi che il potenziale semantico di quella tradizione non sia stato ancora sfruttato appieno.

La contesa per l'eredità tra filosofia e religione.

Possiamo immaginare la storia della filosofia tedesca dopo Kant come un processo giudiziario in cui si discutono questi confusi rapporti di eredità. L'ellenizzazione del cristianesimo aveva prodotto una simbiosi tra religione e metafisica. Kant distrugge di nuovo questa simbiosi. Egli traccia un confine rigoroso tra la fede morale della religione razionale e le fedi delle rivelazioni positive, che per un verso avevano contribuito al miglioramento delle anime, ma per l'altro verso, con le loro «appendici, statuti e osservanze», avevano finito per diventare «a poco a poco inutili e infine addirittura carceri»¹⁰. Questo è per Hegel il «dogmatismo puro» dell'illuminismo. Egli irride la vittoria di Puro di una ragione che assomiglia ai barbari – di fatto vittoriosi, ma nello spirito assimilati dalle nazioni sconfitte – per il fatto di conservare il potere soltanto sotto forma di un «dominio estrinseco». Al posto di una ragione che traccia confini, Hegel fa valere una ragione che assimila e ingloba. Egli presenta la morte in croce del figlio di Dio come il centro di un pensiero che intende fare propria la figura positiva del cristianesimo. Il farsi uomo di Dio simboleggia la vita dello spirito filosofico. Anche l'assoluto deve estraniarsi nell'altro da sé, in quanto può conoscersi come potere assoluto solo nella misura in cui si «lavora fuori» dalla dolorosa negatività dell'autolimitazione. In tal modo i contenuti religiosi vengono superati e conservati nel concetto della filosofia. Tuttavia la dimensione sacra e salvifica del futuro viene sacrificata da Hegel alla circolarità di un processo universale.

Gli allievi di Hegel rompono con questo fatalismo dello sconosciuto prevedere l'eterno ritorno dell'eguale. Fasi non vogliono più salvare la religione nel puro pensiero, bensì vogliono realizzare i suoi contenuti profanizzati attraverso un impegno solidale. Su questo patos – di una realizzazione desublimante e mondanizzata del regno di Dio – si regge la critica della religione che va da Feuerbach e Marx fino a Bloch, Benjamin e Adorno. «Niente della sostanza teologica resterà immutato. Tutti dovranno sottoporsi alla prova di entrare sul terreno secolare e profano»¹¹. Dopo poco,

¹⁰ Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione* cit. cap. III, § 7, p. 133.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in Id., *Lehrer Schriften 1811-1827*, in *Werke*, Frankfurt am Main, 1970, vol. II, p. 287.

¹² F. W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, in Id., *Verheerung*, Frankfurt am Main 1968, p. 20.

tuttavia, il corso della storia provvide a dimostrare come questo progetto accollasse alla ragione compiti insostenibili. Nel momento in cui la ragione dubita di *non farecela*, Adorno - ancorché in uno spirito puramente metodologico - si accerta dell'aiuto di una prospettiva messianica: «La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo»¹³. A questa frase di Adorno può applicarsi l'osservazione che Horkheimer rivolge alla «teoria critica» nel suo complesso: «Essa sa che non c'è nessun Dio, epperò essa crede in lui»¹⁴. Sotto premesse diverse, Jacques Derrida occupa oggi una posizione teorica analoga a questa (e dunque si è assai meritato di vincere l'*Adorno Preis* di Francoforte). Ciò che egli vuole recuperare dal messianismo è soltanto il «misero momento messianistico che dev'essere spogliato di tutto»¹⁵.

La linea di confine tra religione e filosofia è certo un terreno minato. Una ragione che si *autoalimenta* corre facilmente il rischio di assumere il gesto autoritario e profetico di una sacralità svuotata dall'interno e diventata anonima. In Heidegger la preghiera diventa pensiero rammemorante. Ma il semplice trasformarsi del giorno del giudizio universale nell'evento indeterminato della storia dell'essere non ci fornisce nessuna nuova conoscenza. Se questo postumanesimo vuole realizzarsi tornando alle origini arcaiche *prima* di Cristo e *prima* di Socrate, allora nasce la moda del kitsch religioso. Allora i supermarket dell'arte spalancano le porte per gli altari di tutto il mondo, per i preti e gli sciamani che, accettando l'invito, vengono con l'aereo da tutti i puni cardinali a festeggiare il vernissage. Per contro, la ragione *profana ma non distaccata* - mostrando grande rispetto per il fuoco segreto che continuamente si riaccende sulla questione della teodicea - sta bene attenta a non avvicinarsi troppo alla religione. Essa sa bene che la sconsecrazione del sacrale ha preso inizio da quelle religioni universali che hanno disincantato la magia, superato il mito, sublimato il sacrificio cruento e rivelato il segreto. Perciò essa può mantenere la distanza dalla religione senza per questo chiudersi alla sua prospettiva.

¹³ T. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994, p. 304.

¹⁴ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1988, vol. XIV, p. 908.

¹⁵ J. Derrida, *Glauke and Wissen*, in J. Derrida e C. Vatinno (a cura di), *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001, p. 33; cfr. anche J. Derrida, *Der Tod geben*, in A. Haverkamp (a cura di), *Gesamte und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1994, pp. 331-445.

L'esempio della tecnologia genetica.

Questo atteggiamento ambivalente della ragione potrebbe anche volgere nella giusta direzione l'autorischiarimento di una società civile lacerata dal conflitto culturale. La società postsecolare prosegue nei confronti della stessa religione il lavoro che la religione compì a suo tempo sul mito. Non più ora con l'intento equivoco di un'ostile assimilazione, bensì con l'interesse di produrre senso in casa propria e di contrastare la strisciante entropia delle risorse scarse. Il *common sense* democraticamente illuminato deve temere anche l'omologazione mediatica e la trivializzazione logorroica delle differenze specifiche. Sensazioni morali finora adeguatamente espresse solo dal linguaggio religioso potrebbero trovare una risonanza generale non appena si trovasse una formula capace di recuperare quel qualcosa che è semidimenticato ma anche implicitamente rimpianto. Una secolarizzazione non distruttiva potrebbe realizzarsi nella modalità della traduzione.

Per esempio nella controversia su come trattare gli embrioni umani, ci sono oggi voci che si richiamano alla Genesi (1, 27): «E Dio creò l'uomo a sua immagine. Io creò a immagine di Dio». Per capire che cosa significhi l'espressione *a immagine e somiglianza*, non c'è nessun bisogno di credere a un Dio di amore che abbia creato Adamo ed Eva come esseri liberi e simili a lui. Non esiste amore senza conoscenza dell'altro, non esiste libertà senza riconoscimento reciproco. Ciò che sta di fronte a Dio in sembianze umane dev'essere a sua volta libero di poter corrispondere al dono di Dio. Benché creato a sua immagine e somiglianza, questo intellettuale viene tuttavia considerato anche come una creatura di Dio. Vista la sua origine, egli non può essere pari a lui per nascita e dignità¹⁶. Questa *creaturalità* di chi è fatto ad immagine di Dio esprime un'intuizione che nel nostro contesto può dire qualcosa anche a chi, in sede religiosa, non sia musicalmente dotato di orecchio. Hegel sapeva distinguere tra «creazione» di Dio e semplice «derivare» da Dio¹⁷. Dio rimane un «Dio di uomini liberi» sol-

¹⁶ Gioco di parole intraducibile tra *ebenbildlich* ed *ebenbürtig* (N. 2, 13).

¹⁷ Benché l'idea di «entrecenza» venga incontro al suo concetto di idea assoluta che fa nascere da sé a natura. Cfr. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Religion* II, in *Werke* cit., Frankfurt am Main 1969, vol. XVII, pp. 55 segg. e 92 segg.

tanto se non livelliamo l'assoluta distanza tra il creatore e la creatura. Ossia solo finché il divino «dar forma» rimane una determinazione che non blocca l'autodeterminazione dell'uomo.

Questo creatore, essendo a un tempo creatore e salvatore, non ha bisogno di operare né come un tecnico che obbedisce a leggi di natura né come un informatico che segue le leggi di un codice. La voce di Dio che chiama alla vita comunica fin dall'inizio entro un universo moralmente sensibile. Perciò Dio può «determinare» l'uomo nel senso di renderlo contemporaneamente capace di libertà e vincolato alla libertà. Ora, non c'è nessun bisogno di credere alle premesse teologiche per capire come verrebbe a crearsi una dipendenza del tutto diversa da quella causale: qualora – cancellata la differenza implicita nell'idea di creazione – al posto di Dio subentrasse un *peer* eguale a noi, qualora cioè un uomo fosse messo nella condizione di interferire secondo preferenze proprie nella combinazione casuale dei cromosomi parentali, senza dover presupporre nessun consenso, neppure controfattuale, dell'altra persona interessata. Questo esempio suggerisce la domanda di cui mi sono già occupato per esteso. Il primo uomo che determinasse a *propria discrezione* un altro uomo nella sua costituzione naturale, non distruggerebbe forse anche quelle uguali libertà che sussistono tra *peer* proprio per assicurare la loro diversità?

Postfazione

di Leonardo Ceppa

Jürgen Habermas
Il futuro della natura umana
I rischi di una genetica liberale

A cura di Leonardo Ceppa

Titolo originale

Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?

© 2001 Suhrkamp, Frankfurt am Main

Titolo originale *Glauben und Wissen*

© 2001 Suhrkamp, Frankfurt am Main

Titolo originale *Postscriptum*

© 2002 Jürgen Habermas

© 2002 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzione di Leonardo Ceppa

www.einaudi.it

ISSN 978-88-06-16372-3

Einaudi

tersi in rapporto con seconde persone e darne sempre per presupposto il consenso informato.

Il *Poscritto* che ho redatto nel capodanno 2001-2002 – in risposta ad alcune obiezioni sollevate contro il testo principale – va letto non tanto come una revisione quanto come una illustrazione ulteriore delle mie intenzioni originarie.

Il testo *Fede e sapere* si basa sul discorso che ho tenuto il 14 ottobre 2001, in occasione del conferimento del Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Il tema era una questione tornata attuale dopo l'11 settembre e che potrebbe essere formulata così: che cosa pretende dai cittadini di uno stato democratico costituzionale (sia dai credenti sia dai non credenti) la secolarizzazione portata avanti dalle società postiscolari?

JÜRGEN HABERMAS

Starnberg, 31 dicembre 2001.

- I.
Astensione giustificata.
Esistono risposte postmetafisiche
alla domanda sulla «vita giusta»?

Nel romanzo *Süller*, Max Frisch fa chiedere al sostituto procuratore che osserva il protagonista: «Che uso fa, l'uomo, del tempo della sua vita? Una domanda cui non avevo mai pensato, una domanda irritante». Frisch pone la domanda all'indicativo. Il lettore riflessivo, preoccupato di sé stesso, la volge sul piano etico: «Come dovrei usare del tempo della mia vita?» A lungo i filosofi si crederono in possesso di risposte preconfezionate per questo tipo di domande. Oggi, superata la metafisica, la filosofia non crede più in risposte vincolanti sulle questioni della condotta di vita, personale o collettiva che sia. I *Minima moralia* di Adorno si aprono con un melanconico richiamo alla gaia scienza di Nietzsche, ammettendo una sorta di fallimento: «La triste scienza, di cui presento alcune briciole all'amico, si riferisce ad un campo che passo per tempo immemorabile come il campo proprio della filosofia ... la dottrina della retta vita»¹. Adorno ritiene che l'etica sia trattanto regredita allo stadio di «scienza triste»: nel migliore dei casi essa può produrre disperse e aforistiche «meditazioni della vita offesa».

- I.

Finché la filosofia credette di poter conoscere la totalità della natura e della storia, s'illuse anche di possedere un quadro generale in cui collocare la vita degli individui e delle comunità. La struttura del cosmo, la natura dell'uomo, gli stadi della storia terrena e celeste offrivano «dati di fatto» normativamente imprugnati, in grado di illuminare ciò che si riteneva una «vita giusta». Qui «giusta» aveva il senso di una vita modello, che doveva esse-

¹ T. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, introduzione di L. Ceppa, Einaudi, Torino 1994, p. 3.