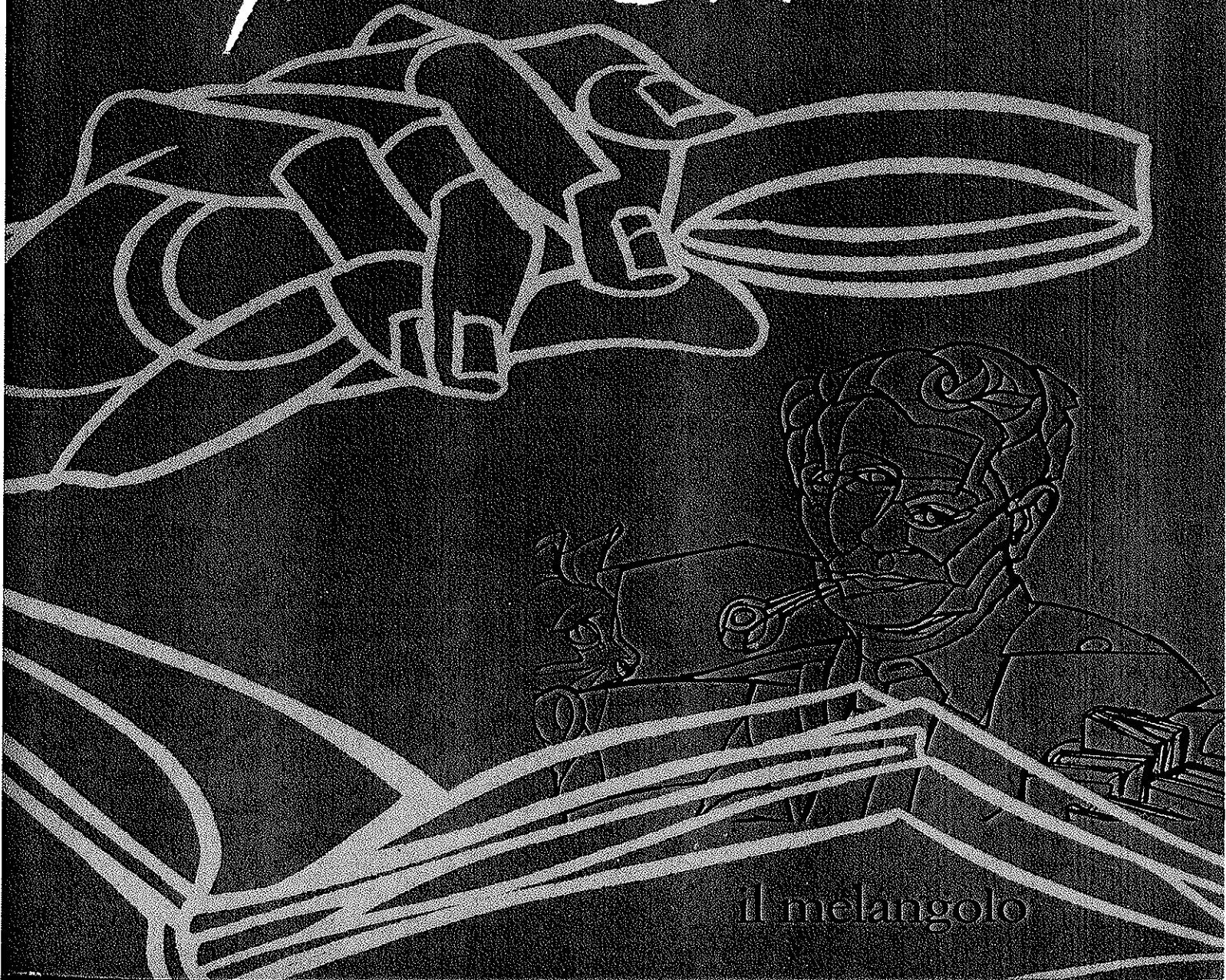


2009/IV

# ANNALI

FONDAZIONE EUROPEA DEL DISEGNO (FONDATION ADAM)

## *Spettri di Derrida*



il melangolo

L'altro discorso, un'altra traccia.  
Derrida, Habermas e la religione  
*Giovanna Borradori*

Molto prima che Jürgen Habermas e Jacques Derrida mettessero fine alle loro frizioni e si schierassero su posizioni compatibili sui tragici eventi dell'11 settembre 2001, e in seguito sulle grandi manifestazioni di piazza contro la guerra in Iraq del 15 febbraio 2003, il terreno per un dialogo era andato costituendosi silenziosamente per molti anni. Dato il radicale laicismo di entrambi i pensatori, non avrebbe dovuto destare sorpresa che questo terreno fosse la tradizione politica del pensiero illuministico che ruota intorno al tentativo di separare due modelli diversi di credenza: quella razionale e quella religiosa. Eppure, a causa di malintesi reciproci e soprattutto della polarizzazione delle reciproche scuole<sup>1</sup>, questa comune ascendenza illuministica in particolare di marca kantiana per decenni sfuggì a entrambi. E fu proprio sul ruolo della religione nella scena geopolitica che Habermas e Derrida decisero di rompere definitivamente il ghiaccio, in una Manhattan ancora ricoperta dalle ceneri del crollo delle due Torri Gemelle e già percorsa da colonie di spettri amici e nemici<sup>2</sup>.

Non è quindi una coincidenza che in tutte le grandi questioni sulle quali Habermas e Derrida stabilirono un dialogo, fino alla prematura morte di Derrida nel 2004, la religione abbia giocato un ruolo cruciale: tali questioni includono, oltre all'eredità dell'Illuminismo, il concetto di terrorismo globale, la spaccatura fra Stati Uniti ed Europa in fatto di politica estera, i fondamenti normativi della legge internazionale, il ripensamento del significato di partecipazione politica su scala globale. In questo saggio, mi propongo

di analizzare e valutare criticamente le posizioni di Habermas e Derrida in tema di religione, ciascuna delle quali comporta specifiche implicazioni politiche. In particolare, metterò in luce come sia Habermas che Derrida partano dal presupposto che i concetti-chiave della tradizione politica dell'Illuminismo siano di derivazione giudaico-cristiana: dall'egualitarismo universalistico al concetto di tolleranza, dalla nozione di diritti umani alla definizione di coscienza morale individuale. Questo presupposto comune, a mio parere, fa sì che le riflessioni di Habermas e Derrida sulla religione siano parte integrante della *funzione critica* che entrambi attribuiscono al pensiero filosofico, inteso come analisi delle relazioni sociali, economiche, politiche e culturali della vita nel capitalismo post-liberale. Per entrambi la religione è uno dei perni su cui ruota la possibilità di una critica della cultura, dell'ideologia e del dominio della ragione strumentale in politica.

Sia per le genealogie parallele che Habermas e Derrida forniscono dei valori-chiave del lessico liberale democratico, sia per la distanza che l'approccio genealogico dà loro nei confronti di ogni forma di trionfalismo laico, mi sembra quindi che questi due grandi pensatori europei contemporanei si possano collocare nella tradizione della critica sociale immanente, costituita da un variegato gruppo di figure che includono Marx e Nietzsche, Adorno e Horkheimer, Benjamin e Foucault. Ciò detto, le modalità della critica che ciascuno di loro produce è drasticamente differente, sia dal punto di vista metodologico che sostanziale.

Come in tutti gli altri campi, dall'etica alla filosofia del linguaggio, l'approccio di Habermas rimane fedele a una *logica ricostruttiva*, che nel caso della religione mira ad articolare, attraverso la ricostruzione storica, genealogica, e normativa, la sua voce unica e distintiva. Su questa base, la filosofia della religione di Habermas attraversa un'evoluzione considerevole tra gli anni Ottanta e l'inizio del nuovo millennio, come mostrerò all'inizio di questo saggio. Ma nonostante le variazioni indubbie e importanti della posizione habermasiana, non mi pare che ci sia mai stata alcuna sostanziale deviazione rispetto al progetto di "*ri-centrare*" la religione intorno

ad un nucleo puramente teologico. Per Habermas, infatti, la religione è una prospettiva sul mondo intrinsecamente e irriducibilmente *particolare*, una prospettiva che non può produrre argomenti discorsivi universalizzabili. Questo avviene perché la religione non può sottomettere le sue pretese di validità allo scrutinio pubblico e non può quindi avere una natura riflessiva. In altre parole, le sue pretese di validità non sono dirette a tutti, ma soltanto alla comunità dei fedeli.

Di contro, il modo in cui Derrida si avvicina alla religione è dettato da una *logica decostruttiva*. Esaminando la tradizione giudaico-cristiana alla luce del suo nucleo "abramico", che per Derrida non è solo stato causa di violente divisioni, ma è anche strutturalmente diviso, egli "*de-centra*" la religione rispetto al suo dogma fondativo, rivelando la dimensione secolare delle sue motivazioni essenziali. In particolare, il progetto derridiano può essere definito nei termini di una radicale desacralizzazione della religione. Tale progetto non punta, come nel caso di Habermas, al distillamento di una fede pura e di una ragione pura, nel senso di una fede purificata da argomentazioni razionali e di una ragione purificata da qualsiasi traccia religiosa, ma piuttosto a un ripensamento della distinzione tra credenza razionale e credenza religiosa. Al cuore della religione, per Derrida, non c'è un nucleo dogmatico di credenza, ma la figura teologico-politica della sovranità, ovvero, dell'autorità assunta come non parcellizzabile, non condivisibile e sostanzialmente illimitata.

Esaminando le filosofie della religione di Habermas e di Derrida fianco a fianco, ne concluderò che, mentre per Habermas la religione sorge ed opera all'interno della classica distinzione fra *fede e ragione*, intesa come il confine che separa il teologico dal cognitivo, Derrida lavora all'interno della tensione fra *fede e religione*, ovvero fra il dogma religioso ed una fede più primordiale che inaugura sia la fede che la conoscenza, sia il teologico che il cognitivo. Questa è la fede nell'apprezzamento e l'apertura all'altro, che Derrida ritiene essere alla base di ogni relazione umana.

*Il ri-centramento della religione intorno al suo nucleo dogmatico  
in Habermas*

A partire dagli anni Sessanta e per tutti gli anni Settanta Habermas ha guardato alla religione come a una forma di pensiero metafisico totalizzante, priva di ruolo nel mondo moderno<sup>3</sup>. Nella cornice marxista di una filosofia materialistica della storia finalizzata all'emancipazione del genere umano, che ha rappresentato lo sfondo teorico del giovane Habermas, la religione appare come una fase obsoleta dello sviluppo del pensiero e della riflessione teorica. Nel secondo volume della *Teoria dell'agire comunicativo*, del 1981, questa cornice marxista si ripresenta nella tesi della "linguistificazione del sacro".

Largamente influenzata dalla sociologia evoluzionista della religione di Durkheim, questa tesi sostiene "uno svincolamento del potenziale di azione della razionalità mirante ad una mutua comprensione"<sup>4</sup>. Tale svincolamento comporta che "la coordinazione sociale, che precedentemente poteva essere basata solo su un consenso attribuito religiosamente, poteva ora essere basata su un consenso ottenuto razionalmente o, per dirlo altrimenti, su una 'intersoggettività stabilita linguisticamente'"<sup>5</sup>. Con l'espandersi del consenso ottenuto per vie razionali, le immagini del sacro gradualmente ma inesorabilmente si evolvono nel discorso secolare costituito dagli argomenti morali universalizzanti. Il sentiero che dal mito conduce, attraverso metafisica e religione, fino alla razionalità comunicativa rappresenta una specie di evoluzione durkheimiana poiché si considera comporti un vero progresso logico. Nella modernità, sia l'auto-comprensione individuale che quella collettiva, che erano una volta offerte dalla religione, si traducono nei principi laici di un'etica universalistica della responsabilità.

Ci volle quasi un decennio perché Habermas riconoscesse che la tesi della linguistificazione del sacro era stata un "resoconto funzionalista unilaterale", un resoconto che aveva fallito nel notare come "anche nelle società tradizionali le religioni del mondo *non* funzionano *esclusivamente* come legittimazione dell'autorità del governo". In altre parole, la tesi della linguistificazione del sacro con-

sidera la religione come il discorso che legittima la subordinazione sociale e politica, che, con l'inizio della modernità, si sposta dalla sfera pubblica alla sfera privata, cioè dalla sfera della politica a quella esistenziale e soggettiva. Seguendo Max Weber, "ho classificato troppa fretta", ha ammesso Habermas, "lo sviluppo della religione nella modernità come 'privatizzazione dei poteri della fede'"<sup>6</sup>. Mentre la tesi della linguistificazione del sacro implica un processo di internalizzazione della religione, ciò che Habermas "con troppa fretta" non tiene in considerazione è che molti credenti possono non essere preda di una regressione cognitiva, e che la religione può funzionare come una vera e propria àncora per valori normativi, anche se questi valori non possono essere il prodotto del consenso ottenuto razionalmente.

Nella revisione della teoria della linguistificazione del sacro, che avviene Habermas suggerisce che lo scienziato sociale non dovrebbe presupporre un'evoluzione che proietta "tendenze di sviluppo lungo una linea retta", ma piuttosto procedere *ricostruttivamente*, laddove, in questo contesto, ricostruzione implica un guardare indietro nella storia, esaminare le tradizioni di pensiero in esse presenti, e formare un "quadro teorico di riferimento" che orienti i programmi della ricerca storico-sociale. La ricostruzione dei "problemi della società nel suo insieme" costituiscono il nuovo oggetto della filosofia. Tali problemi rendono espliciti gli "assunti", i "metodi" e gli "obiettivi" della teoria sociale, e sono pertanto i presupposti indispensabili per un'indagine in grado di ampliare i confini disciplinari della sociologia alla riflessione filosofica e alla ricerca storica. Con questa diversa prospettiva, l'appropriazione critica, cioè, la traduzione riflessiva della tradizione religiosa perseguita dai pensatori laici potrebbe davvero ampliare l'auto-comprensione normativa della coscienza moderna. Come suggerisce Habermas, "potrebbe risultare che le tradizioni monoteistiche hanno a loro disposizione un linguaggio il cui potenziale semantico non è esaurito, perché si dimostra superiore nella sua efficacia di rivelare il mondo e costituire identità, nella sua capacità di rinnovamento, nella sua differenziazione e portata"<sup>7</sup>.

Anche se le religioni monoteistiche non sono ancora riuscite, né forse mai riusciranno a mantenere questa promessa, “la filosofia non può appropriarsi di ciò di cui si parla nel discorso religioso *come di* esperienze religiose. Tali esperienze potrebbero solamente essere aggiunte ai fondi delle risorse filosofiche, riconosciute come le stesse basi per l’esperienza della filosofia”<sup>8</sup>. Per Habermas, dunque, l’unicità della religione appartiene tanto al suo nucleo dogmatico dichiarato quanto al modo in cui tale nucleo dogmatico è esperito individualmente e collettivamente. Il che rende la religione non soltanto unica nel suo contenuto, ma anche nel suo funzionamento fenomenologico.

Di conseguenza, una secolarizzazione positiva e non distruttiva significa un tipo di traduzione unico e incompleto, una “liquefazione senza liquidazione”, ha scritto Habermas, l’integrazione di una fonte originaria di orientamento e motivazione morale all’interno del discorso intersoggettivo. Questa visione della secolarizzazione deriva ad Habermas da Kant, che sostenne la possibilità di un Dio salvatore come garante dell’orientamento verso il bene che la morale basata sulla ragione pura non poteva di per sé procurare. Forse l’aspetto più kantiano della filosofia della religione di Habermas giace precisamente nel suo apprezzamento incondizionato della potenzialità semantica della religione di rigenerare “la coscienza normativa in declino”<sup>9</sup>. Habermas vede l’utilità sociale della religione nella sua capacità di “normalizzare i rapporti con lo straordinario”<sup>10</sup>. La religione offre consolazione esistenziale e ispirazione di fronte alle prove della vita, una caratteristica che la rende sia “un serbatoio che un compendio delle profonde ingiustizie vissute dall’umanità e dell’aspirazione a sogni di riconciliazione”<sup>11</sup>.

Eppure, nonostante il suo potere di sensibilizzazione morale e di ancora esistenziale, la religione rimane per Habermas una tipologia di discorso non riflessivo poiché parla unicamente alla comunità dei suoi fedeli. Per la sua natura non-riflessiva e il suo raggio di validità limitato, la religione non può avanzare pretese di validità universali, ma soltanto culturalmente specifiche. Per questo motivo, Habermas abbraccia un *ateismo metodologico*, che significa che la

sua discussione sulla religione non può assumere come oggetto né un *corpus* rivelato né alcuna credenza religiosa positiva. Senza questa posizione di ateismo metodologico Habermas non potrebbe, infatti, sostenere una distinzione netta tra l'istanza particolaristica della religione e l'istanza universalistica della ragione che è cruciale per il suo approccio alla religione. L'ateismo metodologico gli permette invece di definire la funzione della filosofia come mezzo di traduzione dell'orizzonte particolaristico della religione nell'idioma discorsivo che le è proprio: la razionalità. Una razionalità, questa, usata in senso discorsivo e non strumentale e che, pur essendo proiettata su uno sfondo cognitivistico, è capace di contrapporsi al dominio della tecnologia e quindi anche di quella manipolazione diffusa dei valori e delle coscienze della società tardo-capitalistica.

Diversamente dalla filosofia, la religione è per Habermas una 'prospettiva' culturalmente specifica sul mondo perché si fonda su un nucleo dogmatico: ed è per questo che la religione non può rivendicare pretese conoscitive e non può quindi essere pubblica. La religione nella modernità offre molto, ma solo nell'intimità della propria casa.

### *Il decentramento della religione in Derrida*

Se lo sforzo di Habermas è tutto teso verso un ricentrimento della religione su fondamenta autonome rispetto alla ragione pubblica, quello di Derrida è di discernere, mappare e catalogare, da un lato, i dogmi spesso tra loro contraddittori delle religioni del libro, e dall'altro, la presenza teologica nelle istituzioni giuridiche e politiche secolari. Tra queste due in particolare: la pena di morte, che Derrida associa alla figura dell'eccezione assoluta, e quindi, in linea con Carl Schmitt, all'essenza della sovranità politica<sup>12</sup> e il concetto di crimini contro l'umanità, che, secondo la sua interpretazione, iscrive nel dominio giuridico la credenza religiosa nell'assoluta sacralità della vita umana.



Sarebbe impossibile fare giustizia all'immensa mole di lavoro che Derrida ha dedicato a temi di ispirazione o tradizione religiosa, come il perdono, a figure religiose, come la Torre di Babele, e al testo-chiave della tradizione ebraico-cristiana, ovvero la Bibbia. Limiterò dunque la mia attenzione a uno dei suoi scritti recenti e più impegnativi sulla religione, in cui Derrida si misura con Kant e con l'ambizione illuministica di separare nettamente tra fede e ragione. Per questa ragione *Fede e sapere* anche uno dei testi in cui la convergenza e la divergenza rispetto ad Habermas è più visibile.

In *Fede e sapere*, che si confronta con il saggio di Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Derrida avanza una tesi esplosiva: che la religione non è un concetto universalmente valido e dovrebbe essere considerato come "falso neutro" o "falso universale". Alla stessa stregua della famiglia di termini legati a "uomo" che, sebbene solidamente ancorato nel genere maschile, è stato per secoli impugnato per descrivere uomini e donne, la religione non designa un'esperienza del sacro universale, che coglie la stessa sostanza in tutte le culture<sup>13</sup>. Quando cominciamo a discutere di religione, scrive Derrida, "stiamo già parlando latino" in quanto,

La "questione-della-religio" non si fonde molto semplicemente, molto semplicemente, per così dire, con la questione del latino? Da dove converrebbe intendere, di là da una "questione di lingua e cultura", lo strano fenomeno della latinità e della sua globalizzazione. Qui non parliamo di universalità, ma di un'idea di universalità, di un processo di universalizzazione, finito ma enigmatico<sup>14</sup>.

La problematica delle implicazioni politiche della religione non può che essere analizzata nel contesto dell'universalismo evangelico che Derrida interpreta essere la base del processo di globalizzazione. Ma al termine globalizzazione, più in uso nei paesi anglosassoni, Derrida preferisce quello usato nei paesi di lingue romanze mondializzazione, o addirittura mondialatinizzazione, per la sua onestà riguardo all'origine romana del processo di espansione planetaria. Il termine "mondializzazione" denuncia l'accezione già da sempre imperiale del *mundus*. Sebbene in *Fede e sapere* Derrida

non sviluppi pienamente il significato di questo termine, credo che valga la pena di esaminarlo brevemente dato il suo ruolo cruciale per la teoria della mondializzazione.

Nella fase arcaica della romanità *Mundus* era una piccola costruzione circolare ad alta intensità rituale a fianco dell'Arco di Settimio Severo. La costruzione è sovrapposta a una cavità sotterranea a forma di conca che era simbolo della semisfera terrestre, considerata l'altra metà della calotta celeste. La giustapposizione della "conca terrestre" e di quella "celeste" riproduce una sfera che rappresenta l'Universo nel suo insieme. La simbologia del *Mundus* è assai complessa perché stava ad indicare il centro ("ombelico") di Roma, che sembra coincidesse con un luogo sacro dedicato a Proserpina e Dite dove Romolo avrebbe scavato una fossa circolare al fine di fondare la nuova città con i buoni auspici degli dei. Ma l'aspetto più importante rispetto alla tesi derridiana è il fatto che il *Mundus* coincide con l'*Umbiliculus Urbis Romae*, che colloca la città eterna al centro del mondo. Il mondo, quindi, si irradia a partire da Roma ed è Roma a ricongiungere il cielo con la terra, e se stessa con l'universo che la circonda. Mentre *globus*, da cui globalizzazione, evoca la finitezza geografica di una Terra ridotta a sfera, oggetto a disposizione tanto di esploratori e cartografi, la nozione di *mundus*, da cui mondializzazione mette in luce l'aspetto intrinsecamente del fenomeno nell'antichità come nell'oggi.

Se la mondializzazione, come processo, è già da sempre imperiale, la religione ne è uno dei mezzi di implementazione. La critica che Derrida muove contro la neutralità culturale del concetto di religione, e la tesi per cui il significato ultimo della latinità coincide con il ruolo imperiale di Roma rispetto a un *mundus* planetario, usa gli strumenti dell'etimologia e della genealogia per porre l'accento su un fatto essenziale: che la "latinità" non si identifica semplicemente con una lingua o una cultura, ma piuttosto con un'"irresistibile egemonia che in parte non è latina ma angloamericana"<sup>15</sup>. E qui emerge la prima antinomia. Se dalla prospettiva angloamericana la interconnessione planetaria ha l'effetto positivo di diffondere la libertà di commercio e di aprire nuovi canali di co-

municazione, perché “quanto si raccoglie frettolosamente sotto il riferimento ‘islamico’ *sembra* detenere oggi un privilegio mondiale o geopolitico, per via della natura delle sue violenze fisiche, di certe sue violazioni dichiarate del modello democratico e del diritto internazionale?”<sup>16</sup>. Qual è lo status dell’Islam in relazione alla *religio*?

Anzitutto va chiarito che Derrida problematizza il nome “Islam” al singolare, preferendo invece l’uso al plurale, *gli* Islam, al fine di enfatizzare la molteplicità e le differenze interne a ciò che viene spesso considerato un monolite. Inoltre, e non solo in *Fede e sapere*, Derrida ha fatto riferimento ai tre popoli del libro come Abramici, termine con cui indica la discendenza abramica del cristianesimo, del giudaismo e dell’Islam.

L’uso derridiano della nuova designazione, l’Abramico, non è solo finalizzato a rendere esplicito che cristianesimo, giudaismo e Islam sono tre variazioni sullo stesso tema monoteistico, ma solleva dubbi sul fatto che la religione sia un termine neutrale. La sua argomentazione parte dall’etimologia per svilupparsi in chiave genealogica. Citando Émile Benveniste, Derrida afferma che la cautela con cui va usato il termine “religione” è che non esiste una radice indoeuropea qualsivoglia. La religione è una creazione latina dall’etimologia assai complicata: per Cicerone, in una chiave pagana pre-cristiana, la radice di *religio* deve essere cercata nella dimensione rurale del raccolto. *Legere* letteralmente significa riunire o raccogliere. Per contro, Tertulliano che scrive nel periodo della prima cristianità situa la radice etimologica di *religio* nel verbo *re-ligare*, che significa legare insieme. È così che *religio*, in un contesto cristiano, emerge come il debito degli uomini nei riguardi di Dio. Ed è proprio questo debito che per Derrida rappresenta il nucleo esplosivo e tormentato del lignaggio Abramico. Per gli Abramici tutto è basato su una storia ancora da scriversi, che non è né quella d’Europa e degli Ebrei (il precedente Altro della cristianità) né quella dell’Islam e dell’occidente, promossa come scontro di civiltà. Piuttosto, l’Abramico è il debito che stabilisce l’obbligo fra la sovranità assoluta e i suoi sudditi, un obbligo infinito che attraversa i domini irriducibilmente intrecciati della teologia e della politi-

ca. L'Abramico è dunque la condizione stessa della religione, un termine la cui etimologia rivela un debito che non può essere esaurito, e proprio per questo suscita una violenza che sembra ripetersi indefinitamente. L'Abramico è il cuore dei conflitti intorno ai quali la religione e l'Europa sono emerse attraverso i secoli.

Oltre al tema del debito inesauribile, la religione tende a produrre violenza anche per la sua proiezione messianica, che preclude ulteriormente ogni promessa o speranza nel futuro. La figura del Messia e la salvezza che essa implica erode l'apertura all'inaspettato che è il marchio dell'ospitalità. L'avvento del Messia rende la religione inospitale perché la vera ospitalità si dà soltanto laddove esiste un'apertura incondizionata allo straniero, che potrebbe arrivare o no, che potrebbe arrivare con buone o cattive intenzioni, e di cui, conseguentemente, rimaniamo allo stesso tempo ospiti e ostaggi. L'esperienza impossibile dell'ospitalità è incentrata intorno a un'aporia in cui visita e invito giocano l'una contro l'altro. Al centro dell'Abramico c'è quindi un'ulteriore aporia. Da un lato, sono le religioni del libro ad aprire la prospettiva di un Altro radicale, un Altro che potrebbe arrivare o meno a farci visita, per il quale aspettiamo indefinitamente, e che appare, al tempo stesso, come l'orizzonte della speranza infinita e della paura, della promessa e della punizione. Eppure, mentre le risorse di quest'attesa senza fine, di questo messianismo che necessita di rimanere completamente misterioso se vuole ricevere l'ospitalità dell'Altro, devono essere cercate nella cassetta degli attrezzi Abramica, questa stessa cassetta contiene qualcos'altro, molto meno promettente dal punto di vista di Derrida. Ovvero il messianismo come dottrina positiva, la promessa di una rivelazione finale da parte del Messia, insieme alle sue specificazioni e predizioni esclusive o esclusivistiche. Questo è il lato oscuro della religione, la causa delle guerre e della violenza che si sono scatenate in suo nome e che la definiscono e la infestano nella sua interezza.

Il problema della violenza all'interno di ciascuna religione e in difesa della religione sia per Habermas che per Derrida è connesso

con la questione della secolarizzazione e della laicità nella politica odierna. Dopo gli attacchi terroristici dell'11 settembre 2001 e per i cambiamenti geo-politici che hanno generato, sia per Derrida che per Habermas è necessario un riesame del progetto dell'Illuminismo: dalla questione della tolleranza e dell'intolleranza nei confronti degli immigrati in Europa negli ultimi due decenni, la maggioranza dei quali percepisce la sua differenze ed è discriminata proprio per questioni legate alla religione; fino al problema dei vari fondamentalismi ed estremismi che attaccano violentemente l'integrità di ciascuno dei tre Popoli del Libro difendendolo in modo fanatico per proteggerne l'ortodossia.

Le filosofie della religione di Habermas e Derrida, pur nella loro differenza diametricale rappresentano due letture compatibili dell'eredità dell'Illuminismo. Anzitutto perché sia per Derrida che per Habermas l'Illuminismo non è morto. Per Derrida il modo di affrontare i vari fondamentalismi, estremismi, e integrismi che si scagliano in nome e contro ciascuno dei tre Popoli del Libro sostenendo di agire per autodifesa, è imperativo "lavorare sull'Illuminismo di questi tempi, questi tempi che sono i nostri – oggi"<sup>17</sup>. Per Derrida, questo Illuminismo non solo deve essere inventato ad ogni svolta, aggiornato, riscritto, demistificato e rilanciato. Ma perché questo possa avvenire, l'Illuminismo non può essere assunto come un programma ma considerato sempre come sul punto di "arrivare", pur senza mai diventare realtà.

Di contro, per Habermas l'Illuminismo è un insieme di valori trasmessi alla democrazia liberale moderna dalle due linee europee dell'Abramico: Cristianesimo e Giudaismo.

L'egalitarismo universalista, dal quale sorsero gli ideali di libertà e di una vita collettiva in solidarietà, la condotta autonoma della vita e l'emancipazione, la moralità individuale della coscienza, i diritti umani e la democrazia, è l'eredità diretta dell'etica giudaica della giustizia e dell'etica cristiana dell'amore... Fino ai nostri giorni non c'è alternativa ulteriore<sup>18</sup>.

Mentre la filosofia della religione di Habermas riafferma i confini della religione, sia rendendola l'origine della moderna sensibili-

tà etica democratica che riaffermando l'autenticità di un nucleo dogmatico di fede oltre ogni discorsività, Derrida moltiplica e complica sia l'origine che il nucleo normativo della credenza religiosa. Ricostruendo i tratti della fede religiosa come essenzialmente differenti dal consenso ottenuto liberamente nel contesto secolare, Habermas mantiene la distinzione classica fra la dimensione teologica e quella cognitiva che San Tommaso ha chiamato fede e ragione, e Kant ha rinominato fede e sapere. Di contro, decostruendo l'opposizione fra teologico e cognitivo, Derrida dà voce alla tensione fra fede incondizionata e religione. La religione è quindi per lui un'esperienza del sacro in cui la voce della fede più autentica è soffocata dalla tradizione romana e imperialista della *religio*: il debito inesauribile nei riguardi dell'autorità divina riporta a un modello di sovranità in cui la dimensione teologica e quella politica non sono più distinguibili. Il ruolo emancipatorio della decostruzione è quindi esso stesso indistinguibile da quello della *laïcité*, intesa non come programma di secolarizzazione classica ma come sforzo, esso stesso interminabile, di smantellamento del modello teocratico di autorità istituzionale, il cui perno è la richiesta di una organizzazione gerarchica sulla base di una subordinazione incondizionata.

## Note

<sup>1</sup> Cfr. T. McCarthy, *Ideals and illusions: on reconstruction and deconstruction in contemporary critical theory*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991; J. Derrida, *Honesty of thought*, in 'The Derrida-Habermas reader', a cura di L. Thomassen, Chicago, Ill., The University of Chicago Press, 2006, pp. 300-306.

<sup>2</sup> Cfr. G. Borradori, *Filosofia del Terrore*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 3-26.

<sup>3</sup> Cfr. J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, trad. it. G. Bacchhaus, Roma-Bari, Laterza, 1975; e il saggio "On social identity," in *Telos* 19 (Spring 1974).

<sup>4</sup> J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 2, a cura di G.E. Rusconi, trad. it. P. Rinaudo, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 288.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> J. Habermas, *Transcendence from Within, transcendence in this World*, in J. Habermas, *Religion and rationality*, Cambridge, Mass, MIT Press, 2002, p. 79.

<sup>7</sup> Ivi, p. 71.

<sup>8</sup> Ivi, p. 74

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 51.

<sup>11</sup> E. Mendieta, *Introduction*, in J. Habermas, *Religion and Rationality. Essays on Reason, God and Modernity*, Cambridge, Mass. MIT Press, 2002, p. 11.

<sup>12</sup> Mi riferisco qui alla posizione di Carl Schmitt secondo il quale le norme giuridiche non sono in grado di garantire di poter prevedere in anticipo le misure da prendere di fronte a condizioni eccezionali. Al massimo, la costituzione può indicare chi assume in questi casi l'autorità legale, cioè chi è sovrano e può dichiarare lo stato di eccezione per risolvere la crisi (magari istituendo una dittatura). La conclusione è, quindi, che la sovranità risiede in chi possiede l'autorità e il potere di decidere lo stato di eccezione.

<sup>13</sup> Si potrebbe sospettare che questo fosse un problema solo semantico, ma non lo è affatto. Basti pensare alla distinzione tra umano e disumano, in cui il modello di umanità come valore morale è designato con il genere maschile.

<sup>14</sup> J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, trad. it. di A. Arbo, in Aa. Vv., *La religione*, Annuario filosofico europeo a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 32.

<sup>15</sup> *Ibidem* (trad. mod.).

<sup>16</sup> Ivi, p. 7.

<sup>17</sup> J. Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas, Indiana University Press, 1992, p. 79.

<sup>18</sup> J. Habermas, *Tra scienza e fede*, trad. it. di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 86.

Gli Annali della Fondazione Europea del Disegno  
sono diretti da Amelia Valtolina

La Fondazione Europea del Disegno e Amelia Valtolina ringraziano Denis Masi per l'autorizzazione a riprodurre le fotografie pubblicate in questo volume © Denis Masi.

Per i passi antologici, per le citazioni, per le riproduzioni grafiche, cartografiche e fotografiche appartenenti alla proprietà di terzi, inseriti in quest'opera, l'editore è a disposizione degli aventi diritto non potuti reperire nonché per eventuali non volute omissioni e/o errori di attribuzione nei riferimenti.

È vietata la riproduzione anche parziale o ad uso interno didattico, con qualsiasi mezzo, non autorizzata.

Realizzazione editoriale: Matteo Sarri, Valeria Zevi

In copertina: disegno di Valerio Adami

**[www.ilmelangelo.com](http://www.ilmelangelo.com)**

Copyright © 2010, il nuovo melangolo s.r.l.  
Genova - Via di Porta Soprana, 3-1

ISBN 978-88-7018-768-7