



Che cos'è l'... *Aufklärung*?

Note in margine a un recente volume

Mario Alai

Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"

mario.alai@uniurb.it

Abstract

The 2010 issue of *Hermeneutica* contains the proceedings of the conference *Cos'è l'Illuminismo?* held in Urbino in 2009, with an introduction by Piergiorgio Grassi. The fourteen articles (plus the translations of an essay by D'Alembert and one by Eberhard) explore both the many faces of Enlightenment and the manifold approaches to this phenomenon in past and present critical literature. Reflection inspired by this volume shows both the deep persisting relevance of Enlightenment to our present concerns, and its wide conceptual scope: the different names it is given in different languages may refer to (1) a historical movement, (2) its ideas, (3) an event or course of events, (4) the positive aspects of (1), (2), and (3), or (5) a meta-historical category. Moreover, these are typically cluster concepts, characterized by family resemblances, and the question "What is Enlightenment?" may be understood as (a) analytic or conceptual, or (b) empirical, or (c) evaluative. The relationships between Enlightenment and Christianity emerge as a paramount question, deeply involving our conceptions of the two *relata*. In particular, asking if Enlightenment is compatible with Christianity is of a piece with asking if it is self-consistent, or harbours the premises of its own overturning, as argued by Horkheimer and Adorno.

Una ricca raccolta di saggi critici

Che cos'è l'Illuminismo? non è solo la domanda formulata sulla *Berlinische Monatsschrift* del 1783, a cui Kant e Mendelssohn offrirono le loro famose risposte. È anche, e non sorprende, il titolo di numerose opere successive in diverse lingue, tra cui di recente due conferenze di Michel Foucault, una in inglese (1978) e una in francese (1983), mentre in Italia abbiamo le raccolte curate rispettivamente da Nicolao Merker (1987), e Andrea Tagliapietra (1997), che contengono il testo kantiano e numerosi altri scritti contemporanei vertenti sul medesimo dibattito. Ultimo in ordine di tempo è il volume 2010 di *Hermeneutica* (nuova serie, Morcelliana, 325 pagine), recante sempre il medesimo titolo e contenente le relazioni presentate nel settembre 2009 al XVI Seminario Urbinate dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Italo Mancini", assieme a un ampio ventaglio di saggi convergenti sul medesimo argomento. È in margine e prendendo spunto da quest'ultimo che desidero qui svolgere alcune riflessioni sul tema.

A differenza dei due precedenti, questo volume si compone per la quasi totalità di saggi critici attuali e appositamente redatti: dopo la premessa di Piergiorgio Grassi, vi troviamo una sezione di "prospettive" generali sull'Illuminismo, costituita dalle relazioni presentate al XVI Seminario Urbinate; una sezione sugli "interpreti" e critici dell'Illuminismo, collocantisi in un arco temporale dal XVII secolo ai giorni nostri; e infine una sezione di "materiali" che esemplificano la concezione dell'Illuminismo degli stessi illuministi.

Nella prima sezione, la relazione di Paolo Casini, "L'Illuminismo: teorie e pratiche", analizza i molteplici sensi che può assumere il termine "Illuminismo" e le diverse interpretazioni vulgate ma unilaterali che il fenomeno ha ricevuto. Ugo Perone ("L'Illuminismo come categoria ermeneutica") discute il ruolo del concetto di Illuminismo per la comprensione della modernità e del nostro presente culturale. Nel saggio "L'Illuminismo 'autocritico' di Jürgen Habermas" Stefano Petrucciani esplora le prospettive di una possibile attualizzazione dell'Illuminismo. Giorgio Sgubbi riflette sull'"Illuminismo teologico", con riferimento al Concilio Vaticano I e al magistero degli ultimi due papi. Infine Marco Ravera ("«Peccato» per l'Illuminismo: peccato

dell'Illuminismo?") ripercorre l'Illuminismo dal punto di vista a della rimozione del senso del peccato e del male.

Nella seconda sezione un'immagine a molte sfaccettature dell'Illuminismo emerge dall'introduzione di altrettanti punti di vista critici: l'ermeneutica pre-illuministica di Spinoza e Locke (saggio di Graziano Ripanti); la posizione kantiana in equilibrio tra i "confini" della ragione e la tensione al loro superamento (Emilio Baccarini); l'Illuminismo ripensato da Hegel a partire dalle sue radici nella Riforma protestante fino ai suoi esiti nella Rivoluzione Francese (Giuseppe Cantillo); l'Illuminismo cristiano di Semler (Roberto Bordoli); le tre forme (filosofica, scientifica e storica) che in epoche diverse assumono i Lumi nella ricostruzione di Rosenzweig (Francesco Ciglia); l'intreccio tra l'interpretazione dell'Illuminismo e della modernità offerta da Barth e gli aspetti illuministici del suo stesso pensiero (Andrea Aguti); la "dialettica" valutazione dell'Illuminismo di Horkheimer e Adorno (Mauro Bozzetti); l'ermeneutica di Gadamer (Ripanti); la focalizzazione dell'Illuminismo sull'attualità e l'esigenza della sua attualizzazione prospettata da Foucault (Alessandro Di Caro); la teologia politica illuministica di Metz (Giacomo Coccolini).

Nella sezione "materiali", infine, troviamo anzitutto i testi "Sull'abuso della critica in materia di religione" e "La vera religione" di Jean D'Alembert, tradotti, annotati e commentati da Domenico Bosco, e poi "Sui segni del rischiaramento di una nazione (1783)", di Johann Augustus Eberhard, a cura e con postfazione e note di Hagar Spano.

Attraverso questa varietà di contributi il volume fa emergere alcune linee portanti e tematiche trasversali. Vi sono intanto alcuni autori chiave, che ritornano agli snodi di molti dei percorsi qui seguiti: anzitutto Kant (ovviamente); poi Hegel, soprattutto nei saggi di Cantillo, Aguti (199) e Bozzetti (210-11); Barth, discusso principalmente da Aguti e Ravera (92-95); Horkheimer e Adorno, specie nei saggi di Bozzetti, Petrucciani (*passim*) e Casini (13); Habermas, nei lavori di Petrucciani, Bozzetti (214) e Ripanti (227-228). Vi sono poi almeno due grandi questioni, che il volume ripropone in maniera ricorrente, stimolando ulteriori riflessioni critiche: in primo luogo, la questione stessa posta dal titolo, quella della natura dell'Illuminismo; e poi quella dei rapporti tra Illuminismo e Cristianesimo.

Il volume si fa molto apprezzare per i pregevoli ritratti di personaggi anche non di primo piano (come il Semler di Bordoli) e le ricostruzioni di momenti o circostanze storico-culturali (come l'*affaire* Reimarus-Lessing tratteggiato da Ravera o l'ermeneutica pre-illuminista ricostruita da Ripanti); tutti i contributi sono poi notevoli per l'erudizione, e molti si ammirano per l'eleganza della prosa e la trama dei riferimenti incrociati. D'altra parte la sua impostazione prevalentemente storica sembrerebbe talora lasciar spazio, e quasi richiedere, qualche più decisa e diretta presa di posizione teoretica. Ciò si verifica, ad esempio, quando l'autore, avendo fatto emergere, direttamente o indirettamente, per suggestioni, confronti, o contrasti, qualche concezione anche di notevole profondità e interesse, non prende poi posizione in merito alla sua verità o correttezza (per es.: 142; 146); o quando il merito di una questione è accennato ma non affrontato (100), o un problema è posto senza cercarne la soluzione (119). In altri casi una tesi viene esposta (107, 216), o anche proposta (234), ma non argomentata; oppure si introducono alternative teoriche fondamentali rispetto alle quali l'autore non prende partito (111-112). Sorprende, ad esempio, che riportando un'asserzione impegnativa e controversa come quella di Horkheimer – « La scienza non ha alcuna coscienza di sé, è un semplice strumento, non è di per sé imparentata con la verità » (209) –, l'autore non senta il bisogno almeno di inserirla in un contesto critico o dubitativo, o magari, all'opposto, di tentarne una giustificazione: dal suo silenzio se ne dovrebbe forse arguirne il consenso, ma certo con una qualche perplessità.

Ma chi senta ancora l'impulso dell'illuministico imperativo "*sapere aude!*" è stimolato a mettersi in gioco in prima persona con una valutazione teoretica o etica, passando dall'analisi dei problemi alle ipotesi di soluzione, dall'esame di posizioni alternative ai giudizi di verità o falsità, giustizia o ingiustizia. Sarà questo anche un sicuro antidoto al rischio denunciato da Lamennais dell'indifferentismo, che ignora il problema del vero e « se si occupa di filosofia, al più 'gioca' con essa » (118). Ovviamente non mi propongo qui di sviluppare i molti spunti offerti in questo senso dal volume, ma solo di suggerire qualche riflessione critica sulle due questioni ricorrenti sopra menzionate, la natura dell'Illuminismo e il suo rapporto col Cristianesimo.

Che cos'è l'Illuminismo?

Ci si potrebbe del tutto naturalmente chiedere come sia possibile che dopo oltre duecento anni la domanda che dà il titolo al volume resti tuttora di attualità, come testimoniano il volume stesso e gli altri dal medesimo titolo. Il motivo, credo, è almeno duplice: anzitutto l'attualità dell'Illuminismo stesso, il ruolo che può tuttora giocare in relazione a problemi che concernono direttamente il nostro presente: abbiamo ancora bisogno di molto Illuminismo, insegna Habermas, per contrastare i diversi irrazionalismi post-moderni, fondamentalismi clericali e anticlericali, intolleranze, tecnicismi e burocratismi (55-58); come argomentano Horkheimer e Adorno e lo stesso Habermas, l'Illuminismo non si è ancora realizzato, e probabilmente non si realizzerà mai, pienamente e in modo soddisfacente (48, 209); e Foucault (ripreso da Ugo Perone nel suo saggio) mostra che per quanto l'Illuminismo non possa più costituire il nostro punto di vista oggi, resta comunque un'eredità imprescindibile per autocomprenderci e per progettare il nostro oggi e il nostro domani (39; 240, 247-248).

In secondo luogo, l'interrogativo sulla natura dell'Illuminismo non trova ancora una risposta definitiva, non solo perché, come sostiene Paolo Casini, non esiste un *modello* onnicomprensivo di Illuminismo, ma anche perché il termine stesso può assumere sensi e riferimenti diversi. È ancora un'osservazione di Casini che solo in italiano l'Illuminismo ha un nome caratterizzato dal suffisso 'ismo', che lo assimila a un'ideologia. È un nome che fa dunque pensare (1) a un movimento di pensiero storicamente determinato, oppure (2) alle idee da esso espresse; invece in altre lingue abbiamo nomi (*Aufklärung*, *Enlightenment*, *Lumières*, *Ilustración*) che suggeriscono piuttosto (3) un evento, un processo o decorso di eventi, o un insieme di "pratiche" (rischiaramento, illuminamento, illuminazione). Oltre a ciò, il carattere in parte valutativo di termini come 'luce', 'chiarezza', ecc., fa sì che i nomi utilizzati nelle lingue straniere possono essere intesi come indicanti (4) gli aspetti inequivocabilmente positivi dell'evento, processo, o pratiche di cui si tratta. Ad esempio, è chiaro che il brano di Eberhard riprodotto nel volume a cui ci riferiamo tratta di "Illuminismo" nel terzo o nel quarto di questi sensi (e infatti il termine viene qui opportunamente tradotto con 'rischiaramento'). Quando poi delle idee che caratterizzano l'Illuminismo come movimento se ne selezionano alcune come "tipiche", si costituisce (5) l'*Idealtypus* di un

Illuminismo sovrastorico, una “dimensione essenziale della filosofia” o “categoria dello spirito” che si può rintracciare in diverse epoche e situazioni: l’Illuminismo dei sofisti del V secolo a.C., quello medievale di Abelardo, quello di Cartesio, il pre-illuminismo della seconda metà del Seicento, l’Illuminismo settecentesco, l’attuale neo-illuminismo (Ripanti, 219). Alcune di queste distinzioni sono tracciate anche da Sgubbi (Illuminismo come evento storico databile (3) o come dimensione essenziale della filosofia (5), 67), Ravera (Illuminismo come epoca determinata (1-3) o come categoria dello spirito (5), 112), Petrucciani (Illuminismo come “concetto idealtipico” (48), Di Caro (Illuminismo come “evento o insieme di eventi ... (trasformazioni sociali, istituzioni, saperi, razionalizzazione di conoscenze e pratiche, mutazioni tecnologiche)”, 240).

Naturalmente non c’è un unico possibile concetto sovrastorico di Illuminismo (5), ma molti, a seconda di quali delle caratteristiche del movimento o del periodo si assumono come tipiche. Se poi consideriamo l’Illuminismo come movimento (1) o costellazione di idee (2), possiamo naturalmente distinguerlo in sottotipi più circoscritti: Illuminismo inglese, francese, tedesco, italiano (Ripanti: 219); radicale, moderato, di destra (Casini: 20); come caratterizzato dagli obiettivi oppure dal metodo (Perone: 35-38). È così che Casini può parlare di un “Illuminismo multiplo”.

Ma ancor più radicalmente, tutti i primi tre sensi del termine sono costituiti da concetti “a grappolo”, vaghi in quanto costituiti da una costellazione non esattamente delimitata di fattori, tra i quali non esiste un unico carattere comune, ma da quelle che Wittgenstein chiama *somiglianze di famiglia*. Anche solo nel presente volume, infatti, l’Illuminismo è stato variamente caratterizzato come:

- ragione guidata solo dalla ricerca del vero (Sgubbi: 67);
- ragione applicata alla sfera pubblica e al presente (Perone: 30, 43 sgg.; Hegel: 163; Kant e Foucault: 237);
- rifiuto dell’autorità e del pregiudizio (Ripanti: 219);
- attitudine permanente alla critica (Foucault: 240);
- critica dell’universale e del necessario (Foucault: 240);
- impulso verso il bene della persona e della comunità (Semler: 122);
- riforme, tolleranza, libertà di pensiero, diritti umani, utilitarismo, diritto internazionale (Casini: 19, 26-27);
- libertà ed eguaglianza dei singoli (Hegel: 153);

- progresso (Kant: 246-247), ma soggetto a rischi e regressi (Casini: 18-19);
- sviluppo della scienza naturale e del metodo sperimentale (Casini: 16-17);
- progresso scientifico-tecnico come fattore di progresso sociale e politico (Petrucciani: 48);
- critica della religione, sapere astratto, sapere della finitezza (Hegel: 158, 160);
- principio puramente formale, di libertà della volontà, senza contenuti (Hegel: 160-161);
- volontà di forma (Barth: 192, 220);
- critica della ragione a sé stessa e consapevolezza dei propri limiti (Kant, Habermas: 62);

L'Illuminismo si può poi caratterizzare come in tensione tra: sfera razionale e sfera emotivo-passionale (Casini: 10); utopia e riforma, ateismo e religione naturale, scetticismo e certezza (ibid.: 20); finito e infinito, limite e superamento (Kant: saggio di Baccarini).

È ovvio che nessuna di queste caratteristiche di per sé può costituire una condizione necessaria, né tantomeno sufficiente, dell'Illuminismo, in nessuno dei primi tre sensi del termine. L'insieme di tutte loro è senz'altro sufficiente, ma né esso né alcun suo sottoinsieme si può considerare necessario (ciò spiega tra l'altro la necessità di accostarsi alla questione da tante angolature diverse, come avviene nel presente volume); inoltre, è chiaro che movimenti di pensiero, concezioni o processi storici non sono in sé predefiniti, a prescindere da come li circoscrivono gli storici. Pertanto, la domanda "Che cos'è l'Illuminismo?" o significa in effetti "qual è il miglior modo di definire l'Illuminismo?", oppure, dando per acquisita una risposta sull'Illuminismo come movimento (1), si chiede quali fossero le sue idee (2), o viceversa, presupponendo una risposta sulle idee, cerca di circoscrivere l'estensione del movimento; oppure ancora, presupponendo di sapere cosa sia l'Illuminismo nei primi due sensi, si chiede quali eventi e processi del periodo (3) fossero significativamente connessi loro, o partendo da una caratterizzazione del periodo storico come eventi e processi, tenta di circoscrivere l'estensione dell'Illuminismo come movimento culturale e costellazione di idee.

Se invece la domanda è posta rispetto a ciò che negli eventi o processi dell'epoca è considerato come positivo (senso 4), essa non è più fattuale ma valutativa,

ed equivale a chiedere che cosa vi sia stato di buono e di giusto in quel che avvenne allora, o se vogliamo, quale sia il *vero* e il *falso* Illuminismo (secondo un titolo di Eberhard: 324). Essa prelude dunque anche alla domanda se e che cosa dell'Illuminismo sia da preservare, recuperare, attualizzare, o magari da superare o addirittura esorcizzare (in linea di principio si potrebbe anche chiedere se davvero ci sia stato alcunché di buono e giusto, cioè se vi sia stato davvero un *illuminamento*: De Maistre e De Bonald lo negavano (112-117), ed è esistito attraverso i tempi un anti-Illuminismo, oggi oggetto di specifici studi storico-critici (22); mentre nessuno potrebbe negare che vi sia stato un *Illuminismo*).

Illuminismo e Cristianesimo

Una seconda questione con cui si fanno continuamente i conti nel volume di *Hermeneutica* è quella della compatibilità o meno dell'Illuminismo con la religione, e più in particolare col Cristianesimo. Da un lato la compatibilità sembrerebbe chiara: in poche epoche si è discusso tanto *de vera religione* (Barth: 92-94); soprattutto l'Illuminismo tedesco, poi, pone la questione religiosa al centro delle proprie discussioni (Ravera: 107), e Bordoli tratteggia con grande efficacia la figura di un illuminista cristiano, Semler.

Sembrerebbe anzi esservi ben di più che una semplice compatibilità, poiché sono molti i componenti di matrice cristiana rintracciabili alle radici dell'Illuminismo: la stessa metafora dell'illuminazione; le idee di libertà, uguaglianza e fratellanza dei figli di Dio; l'autonomia di coscienza e la libertà come caratteristiche del cristiano (S. Paolo, S. Tommaso, Concilio Vaticano I: 75-80); la dignità e l'autonomia della sfera terrena, la demitizzazione della natura e la secolarizzazione del mondo (Metz: 253-254); l'escatologia salvifica (Metz); gli sviluppi della scienza favoriti in ambito ecclesiastico (Casini: 17); lo sviluppo di un metodo critico nell'ambito dell'ermeneutica biblica (Casini: 16; Ripanti: 220-225); ecc.

È dunque naturale che l'Illuminismo possa offrire un significativo punto di riferimento e di confronto rispetto alla purezza della fede cristiana: il saggio di D'Alembert riportato nel volume spiega in modo che mi pare del tutto attuale come

l'uso argomentativo della ragione sia indispensabile all'apologetica; per Sgubbi la critica illuministica è salutare per il recupero della dimensione personale della rivelazione (69), e l'esercizio personale della ragione è necessario alla fede e all'amore (73); per Joseph Ratzinger, ora papa Benedetto XVI, il Cristianesimo « non si fonda su poesia e politica », ma su conoscenza e libertà di coscienza (ibid.: 71). Piergiorgio Grassi ricorda come il dialogo con l'Illuminismo sia stato fondamentale per l'evoluzione della teologia protestante della Scuola di Tubinga e Karl Barth, mentre per Max Scheler l'Illuminismo è stato « l'ostetrica che ha assistito al parto di una concezione più profondamente pensata della rivelazione » (Grassi: 6-8). Per Metz l'Illuminismo indica condizioni ed esigenze imprescindibili per una teologia politica oggi (saggio di Coccolini), e vi è un "Illuminismo biblico" che ci conduce a purificare la nostra concezione di Dio (258).

Per un altro verso, tuttavia, Barth sostiene che l'Illuminismo elimina il senso del peccato, senza il quale anche il senso di Dio va perduto, e Ravera mostra che tale tesi ha riscontri e conferme in Hume, Rousseau e Lessing (112), e su sponde opposte nell'antilluminismo di De Maistre e De Bonald. Cassirer assume invece una posizione intermedia: l'Illuminismo non elimina il problema del male, ma da un lato lo "riposiziona", trasferendone l'ambito dalla coscienza del singolo alle strutture sociali, (89) e dall'altro, per quanto attiene alla sua soluzione, si caratterizza per il ricercarla senza alcun ricorso ad autorità esterne (92).

Mentre Ravera non prende posizione in merito, la tesi radicale di Barth che col senso del peccato debba cadere anche quello di Dio sembrerebbe insostenibile: dopo tutto esistono visioni non cristiane di Dio che non implicano il senso del peccato, e nello stesso Cristianesimo la narrazione biblica del peccato originale lo presenta come un evento "accidentale" estraneo alla creazione originale. Si direbbe che solo per un protestante radicalmente pessimista come Barth e per un cattolico integralista come De Maistre l'Illuminismo debba esser necessariamente e radicalmente irreligioso e anticristiano.

In effetti, la questione della compatibilità di Illuminismo e Cristianesimo dipende da come sono intesi i due relati. Per quanto riguarda il Cristianesimo, ad esempio, se la salvezza viene dalla Rivelazione e dalla fede, c'è un ruolo in questo processo anche per la natura e la ragione, come sostiene la visione cattolica, oppure no, come sostiene Barth

(194-5)? E per quanto concerne l'Illuminismo, va visto come il « presupposto fideistico dell'onnipotenza delle possibilità umane » e « assoluta volontà di forma » (Barth: 192)? O invece, come il riconoscimento della finitezza della ragione (secondo un approccio comune a Socrate, Kant e Popper, che ritroviamo in Habermas: 62), e come la fiducia nella possibilità di superare il male in ogni situazione particolare, con un progresso indefinito ma mai compiuto e definitivo sulla terra (fiducia cristiana e kantiana, come spiega Baccarini)? Per Kant la ragione, circoscrivendo il territorio entro il quale non ammette limiti alla propria potenzialità, riconosce però che vi è qualcosa oltre tale confine; riconosce così anche lo spazio autonomo della rivelazione storica, non necessariamente riconducibile a un'analisi filosofica (Barth: 198). Ma così la pensava anche Pascal: « l'ultimo passo della ragione è il riconoscere che vi sono un'infinità di cose che la sorpassano ». In tal senso, l'Illuminismo non è incompatibile con la “vera religione” (D'Alembert: 296), più di quanto il libro della creazione non lo sia con quello della rivelazione.

Il problema della compatibilità dell'Illuminismo col Cristianesimo si risolve dunque sul medesimo terreno dell'altra grande questione, quella dell'incompatibilità dell'Illuminismo con sé medesimo: se cioè esso costituisca una posizione stabile e coerente, o se invece non contenga le premesse del proprio rovesciamento dialettico, come credevano Horkheimer e Adorno (saggio di Bozzetti) e Rosenzweig (Ciglia: 180). Può esser vero, infatti, che « lo stato di minorità da cui l'uomo vuole emanciparsi [...] non è mai completamente alle nostre spalle » (Bozzetti: 209), e che a causa dei suoi limiti la ragione imbrocca talora vie cieche ove si rovescia nel suo opposto (dando luogo a volontà di dominio, imperialismo, tecnicismo, scientismo e burocraticismo alienanti (Habermas: 58). Ma proprio riconoscendo quella sua inerente incompiutezza e quei sui limiti sempre presenti la ragione può continuare a illuminare, esercitando la critica anche di sé stessa (come richiedeva Kant) e dei residui oscuri del suo stesso operare. La medesima autocritica e la medesima realistica autoconsapevolezza che rendono il suo dispiegarsi compatibile col Cristianesimo le possono dunque evitare l'autocontraddizione.

Riferimenti bibliografici

Autori Vari, 2010, *Che cos'è l'Illuminismo?* volume 2010 di *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia* (nuova serie), Brescia, Morcelliana.

Foucault, M., 1978, "What is Enlightenment?" in *The Foucault Reader*, a cura di Paul Rainbow, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.

Foucault, M., 1983, "Qu'est-ce que les Lumières?" in *Dits et écrits 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 679-688, n. 351.

Kant, I., 1987, *Che cos'è l'illuminismo?* con altri testi e risposte di Erhard et al., e *Guida alla lettura*, a cura di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti,

Tagliapietra, A. (a cura di), 1997, *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, Milano, Bruno Mondadori.