



# UNIVERSITÀ DI PARMA

## ARCHIVIO DELLA RICERCA

University of Parma Research Repository

Sei gradi: Cohen e gli "orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno"

This is the peer reviewed version of the following article:

*Original*

Sei gradi: Cohen e gli "orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno" / Fiorato, Pierfrancesco. - STAMPA. - (2021), pp. 125-140.

*Availability:*

This version is available at: 11381/2905210 since: 2022-01-07T17:02:06Z

*Publisher:*

Mimesis

*Published*

DOI:

*Terms of use:*

openAccess

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available

*Publisher copyright*

(Article begins on next page)

## Sei gradi: Cohen e gli “orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno”

Pierfrancesco Fiorato

Il tentativo che vorrei intraprendere si situa all'interno del 'campo di forze' tratteggiato da Andrea Poma nelle sue *Note filosofiche per la postmodernità*<sup>1</sup>. In ragione della ormai lunga, comune frequentazione del pensiero di Hermann Cohen, che unisce non solo noi due, ma anche molti altri degli intervenuti a queste giornate celebrative, mi cimenterò anch'io nel tentativo di rileggere alcuni aspetti del pensiero coheniano, ponendoli in relazione con la “nuova costellazione” che caratterizza il pensiero filosofico della nostra contemporaneità. Nel farlo, mi proverò a proporre qualche ulteriore variazione su temi già trattati da Andrea Poma nelle sue *Note*, soffermandomi in particolar modo su quello della storia.

Prima di iniziare, alcune brevi considerazioni sul titolo da me scelto. Rubo l'espressione “gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno” a Richard J. Bernstein, che nel 1991 ha dedicato a tale argomento un importante studio, *La nuova costellazione*, cui avrò occasione di riferirmi brevemente<sup>2</sup>. “Sei gradi”, invece, è il titolo di un programma di Radio 3, che prevede l'articolazione di “un racconto musicale in sei passaggi (gradi), costruito utilizzando sette brani di stile musicale diverso, che siano collegati attraverso contatti di diverso genere”. La mia proposta intende prendere libero spunto da quella trasmissione, nell'accostare tra loro voci diverse e nell'articolare così un fraseggio che, facendole interagire in un continuo gioco di sponda, vorrebbe infine lasciar emergere, oltre la complessa dinamica di un campo di forze, qualche filo conduttore, meno evanescente, di natura concettuale. Anche se la scaletta da me proposta non verrebbe mai accettata dagli autori della trasmissione, dal momento che ben tre 'brani' su sette avranno per oggetto variazioni sullo stesso tema, cioè Cohen, è questo l'unico modo in cui mi riesce, seppure indegnamente, di rispondere alla raffinata articolazione musicale di *Cadenze*.

### 1. Habermas

11 settembre 1980, Paulskirche di Francoforte: in occasione del conferimento dell'Adorno-Preis, Jürgen Habermas pronuncia il suo celebre intervento sul Moderno come progetto incompiuto. Al centro della sua riflessione si staglia la caratterizzazione weberiana della cultura moderna quale scomposizione della “ragione sostanziale”, che era stata propria delle immagini religiose e metafisiche del mondo, nei tre distinti momenti della verità, della giustizia normativa e della

---

<sup>1</sup> Andrea Poma, *Cadenze. Note filosofiche per la postmodernità*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

<sup>2</sup> Richard J. Bernstein, *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Polity Press, Cambridge 1991; tr. it. di Sergio Cremaschi: *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, Feltrinelli, Milano 1994.

autenticità o bellezza, tenuti assieme ormai più soltanto sul piano formale dalle regole della giustificazione argomentativa<sup>3</sup>.

Nel riprendere tale caratterizzazione, le cui radici risalgono, come sarà chiarito esplicitamente ne *Il discorso filosofico della modernità*, alla tripartizione kantiana della ragione<sup>4</sup>, Habermas sottolinea tuttavia come il progetto moderno, nella sua originaria formulazione da parte dell'Illuminismo, prevedesse non solo lo sviluppo conseguente di tali momenti secondo le forme di legalità proprie di ciascuno, ma anche la sottrazione dei potenziali cognitivi così accumulati alle forme esoteriche del sapere specialistico, in modo da poterli impiegare per la prassi, ossia per configurare in termini razionali le condizioni di vita<sup>5</sup>.

Benché la crescente divaricazione tra sapere degli esperti e vasto pubblico sembri lasciare oggi assai poco spazio alla riuscita di tale progetto, è comunque su di esso, ossia sulla scommessa di una "appropriazione della cultura degli esperti dal punto di vista del mondo della vita", che Habermas ritiene di dover investire le sue residue speranze<sup>6</sup>. Per illustrare con un esempio in quale forma coloro che definisce gli "esperti del quotidiano" potrebbero guadagnare la prospettiva auspicata, egli porta il caso di un'esperienza estetica che cessi di essere espressa anzitutto in giudizi di gusto e muti così il proprio statuto. Nel momento in cui viene usata per esplorare e chiarire situazioni dell'esistenza individuale o collettiva, tale esperienza entrerebbe in un "gioco linguistico" diverso da quello, settoriale, della critica d'arte: incidendo sull'interpretazione dei bisogni alla cui luce noi percepiamo il mondo e intervenendo sulle nostre interpretazioni cognitive e aspettative normative, essa finirebbe per trasformare infatti la modalità con cui questi diversi momenti "rinviando l'uno all'altro"<sup>7</sup>.

Da queste parole emerge come per Habermas il "differenziarsi postmetafisico della ragione classica in una pluralità di razionalità settoriali" non conduca a una crisi definitiva dell'"unità della ragione". Benché per lui i discorsi "obbediscano a logiche diverse e talora incompatibili", essi tuttavia non possono collidere, perché – così Leonardo Ceppa – la "trascendenza del normativo" agisce su di essi "come una dialettica di decentramento e universalismo, di differenziazione e sguardo d'insieme"<sup>8</sup>. Sono proprio questi i temi che Lyotard porrà al centro della sua dura replica.

---

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: Idem, *Kleine politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, pp. 444-464, qui p. 452; tr. it. di Leonardo Ceppa: *Il Moderno – un progetto incompiuto*, in: *The Lab's Quarterly*, 21 (2019) n. 1, pp. 7-22, qui p. 13.

<sup>4</sup> Cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, p. 29; tr. it. di Emilio e Elena Agazzi: *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 19s.: "Al posto del concetto sostanziale della ragione, proprio della tradizione metafisica, Kant pone il concetto di una ragione separata nei suoi momenti, la cui unità ha un carattere soltanto formale. Kant distingue dalla conoscenza teoretica le facoltà della ragione pratica e del giudizio, e colloca ciascuna di esse su fondamenti propri".

<sup>5</sup> J. Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, cit., p. 453; tr. it. cit. p. 14.

<sup>6</sup> Ivi, p. 462; tr. it. cit., p. 20.

<sup>7</sup> Ivi, p. 461; tr. it. cit., p. 19.

<sup>8</sup> L. Ceppa, *Il moderno – un conto ancora da saldare*, in: *The Lab's Quarterly*, 21 (2019) n. 1, pp. 23-29, qui pp. 23s.

## 2. Lyotard

Lyotard affida la sua replica a Habermas al saggio *Risposta alla domanda: che cos'è il postmoderno?*, redatto negli stessi anni in cui elaborava le sue riflessioni su *L'entusiasmo* e la “critica kantiana della storia”. Nel commentare l'ultimo passo di Habermas da noi citato, egli esprime forti perplessità sul fatto che l'esperienza estetica possa gettare un ponte sull'“abisso che separa i discorsi della conoscenza, dell'etica e della politica, e dischiudere così il passaggio a un'unità dell'esperienza”<sup>9</sup>. Rifacendosi, più espressamente di quanto non avesse fatto lo stesso Habermas, a Kant, esclude che ci si possa attendere una riconciliazione tra i “giochi linguistici” che quest'ultimo, “sotto il nome di facoltà, sapeva essere separati da un abisso”<sup>10</sup>. Anche qualora si volesse assumere che “il passaggio da aprire tra i giochi linguistici eterogenei [...] sia di ordine diverso da questi ultimi” – ipotesi che Lyotard sembra preferire ad altre e che definisce “più prossima allo spirito della *Critica del Giudizio*” – questa ipotesi andrebbe secondo lui sottoposta, come peraltro anche la terza critica kantiana, “al severo riesame che la postmodernità impone al pensiero dell'Illuminismo, all'idea di un fine unitario della storia e di un soggetto”<sup>11</sup>.

Convinto che si sia pagato un prezzo già troppo alto non solo per la “nostalgia dell'uno e del tutto”, ma anche per quella (per lui sostanzialmente equiparabile alla prima) di un'“esperienza trasparente e comunicabile”<sup>12</sup>, Lyotard, dopo aver accusato Habermas di coltivare e professare ancora un'“estetica del bello”<sup>13</sup>, ritiene di doversi rifare invece alla riflessione kantiana sul sublime, prospettando come unico compito ancora praticabile quello di “inventare allusioni al concepibile che non può essere presentato”<sup>14</sup>. In questo senso il saggio si chiude con l'appello a “dichiarare guerra al tutto, farsi testimoni dell'impresentabile, attivare le differenze e salvare l'onore del nome”<sup>15</sup>.

Toni e contenuti di questa chiusa risultano sostanzialmente affini a quelli con i quali si conclude il coevo intervento su *L'entusiasmo*. Qui, al cospetto della “*Begebenheit* del nostro tempo”, che non è più “risvegliata dall'Idea di un fine, ma dall'Idea di più fini o dalle Idee di fini eterogenei”<sup>16</sup>, quella commensurabilità, che per il pensiero kantiano era decisiva nell'avviare delle transazioni e stabilire dei passaggi tra regioni di oggetti sottoposte a regole eterogenee, risulta “temperare”

---

<sup>9</sup> Jean-François Lyotard, *Réponse à la question : Qu'est-ce que le postmoderne ?* in: Idem, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris 1988, pp. 7-28, qui p. 11.

<sup>10</sup> Ivi, p. 27.

<sup>11</sup> Ivi, p. 12.

<sup>12</sup> Ivi, p. 27.

<sup>13</sup> Ivi, p. 23.

<sup>14</sup> Ivi, p. 27.

<sup>15</sup> Ivi, p. 28.

<sup>16</sup> J.-F. Lyotard, *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris 1986, p. 96; tr. it. di Fosca Mariani Zini: *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Milano, Guerini e Associati 1989, p. 81.

ancora troppo fortemente l'avvenimento della "fissione" cui assistiamo. Il giudice kantiano, infatti, non si accontenta di distinguere, ma deve dare merito alla coesistenza delle eteronomie, e se l'obbligo delle transazioni presuppone un'attrazione, o un'interazione generale, delle famiglie di frasi l'una con l'altra, questa spinta al commercio, tipica delle frasi, viene poi ripiegata da Kant, come Idea, su quella di un soggetto, che senza ciò si frantumerebbe, e di una ragione, che entrerebbe altrimenti in conflitto con se stessa<sup>17</sup>. Oggi sentiamo però che la fissione che si sprigiona nella *Begebenheit* del nostro tempo colpisce sia questo soggetto sia questa ragione, mentre ciò che resta d'attrazione tra le frasi, nella Babele postmoderna, appare irrimediabilmente compromesso dalla pretesa della frase del capitale a convalidare tutte le frasi secondo il suo criterio performativo<sup>18</sup>.

Di fronte a un simile scenario, in cui una "filosofia delle frasi" appare comunque più "affine" alla *Begebenheit* con cui ci dobbiamo misurare di quanto non lo sia una "filosofia delle facoltà di un soggetto", alla "responsabilità riflessiva" non resta altro compito, per Lyotard, che quello di rispettare l'eterogeneità delle frasi e stabilire l'incommensurabilità delle esigenze trascendentali, affidandosi, senza più alcuna ipotesi teleologica precostituita, all'idea kantiana di cultura come "attitudine a proporsi dei fini in generale"<sup>19</sup>.

### 3. Cohen

La torsione cui l'applicazione conseguente del metodo trascendentale sottopone l'impostazione kantiana rende per certi versi la riflessione di Cohen più vicina a una "filosofia delle frasi", quale quella auspicata da Lyotard, che a una "filosofia delle facoltà di un soggetto". A rendere proficuo un suo confronto con le problematiche viste finora è tuttavia soprattutto il fatto che ci troviamo di fronte a una filosofia sistematica che intende se stessa come teoria della cultura moderna e che, nella caratterizzazione di quest'ultima, presenta alcune analogie con aspetti da noi testé considerati.

La definizione di Kant come "filosofo della cultura moderna", scelta da Rickert nel 1924 per dare il titolo a un suo celebre saggio, sarebbe stata certamente condivisa anche da Cohen, e se Rickert in quelle pagine poteva denunciare la lacerazione che affligge la coscienza culturale moderna, richiamandosi già alle incisive analisi svolte pochi anni prima da Weber<sup>20</sup>, anche in Cohen non mancano evidenti segni di preoccupazione per la mancanza di unità di tale coscienza. Certo di primo acchito a prevalere è in lui, come peraltro anche in Rickert, il riconoscimento del ruolo positivo assolto dalla differenziazione tra i suoi diversi ambiti, differenziazione che è vista

---

<sup>17</sup> Ivi, pp. 99s.; tr. it. cit., p. 84.

<sup>18</sup> Ivi, p. 100; tr. it. cit., p. 84.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 100s.; tr. it. cit., p. 85.

<sup>20</sup> Cfr. Heinrich Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, Mohr, Tübingen 1924, p. 123.

come costitutiva della stessa impresa critica. A tale differenziazione, e in particolare alla distinzione tra certezza della conoscenza scientifica e certezza morale, sono da lui associati a più riprese quella “onestà” e quella “veracità” che caratterizzerebbero l’intera età moderna, ma avrebbero ottenuto piena cittadinanza filosofica solamente con Kant<sup>21</sup>. L’atteggiamento spirituale di quest’ultimo viene definito in questo senso come caratterizzato, nei suoi tratti generali, da una “acuta sensibilità per le dimensioni disparate dell’esperienza e della dottrina dei costumi”<sup>22</sup> ed è proprio sulla “precisa demarcazione” tra queste “diverse componenti e le loro rispettive competenze” che secondo le parole di *Kants Theorie der Erfahrung* si fonderebbe il “sistema dell’idealismo trascendentale”<sup>23</sup>.

A ricavare da ciò la definizione del proprio problema e la propria agenda è in realtà il progetto stesso di quella ‘psicologia dell’unità della coscienza culturale’ che di tale sistema avrebbe dovuto costituire il coronamento. A questo proposito andrà sottolineato, tuttavia, che il suo è un compito assai difficile; per essa è essenziale, infatti, come scrive Cohen, che “i vari tipi di leggi e contenuti non vengano cancellati nella loro diversità [...], ma che la loro rispettiva diversità si affermi liberamente e con forza; e che tuttavia questa diversità raggiunga l’unificazione in una nuova unità, che sia quella autentica”<sup>24</sup>. In questo senso, come ha sottolineato Ursula Renz, nella filosofia della cultura di Cohen la coscienza costituisce uno “spazio giuridico la cui unità è contesa” e la cultura stessa appare come “una questione di pretese giuridiche in sé discordanti”<sup>25</sup>. Già nella prima, breve descrizione dell’oggetto e del compito della psicologia, che Cohen presenta al lettore all’inizio della *Logica*, egli menziona infatti esplicitamente non solo la “connessione” e l’“accordo”, ma anche le “collisioni” tra i “tre dominî della coscienza”<sup>26</sup>. Del fatto che queste “collisioni” rappresentino il vero problema dell’intera sua filosofia della cultura non mancano altre testimonianze, né a smentirlo può essere la circostanza che queste siano relativamente rare, dal momento che, come Cohen scrive ancora nella *Logica*, “la disputa e il conflitto che sussistono non solo tra il tipo logico e quello etico, ma anche tra quello estetico e i primi due tipi di coscienza sono anche fin troppo noti”<sup>27</sup>.

#### 4. Pragmatismo

---

<sup>21</sup> Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, B. Cassirer, Berlin 1907<sup>2</sup>; rist. in: Idem, *Werke*, edizione a cura di Helmut Holzhey, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1977 ss., vol. 7, p. 444; tr. it. di Gianna Gigliotti: *Etica della volontà pura*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, p. 320; cfr. anche H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Kauffmann, Frankfurt a.M. 1929, p. 123; tr. it. di Pierfrancesco Fiorato: *Religione della ragione dalle fonti dell’ebraismo*, a cura di Andrea Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 190s.

<sup>22</sup> H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, B. Cassirer, Berlin 1918<sup>3</sup>; rist. in: Idem, *Werke*, cit., vol. 1.1, pp. 762s.

<sup>23</sup> Ivi, p. 767.

<sup>24</sup> H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, B. Cassirer, Berlin 1914<sup>2</sup>; rist. in: Idem, *Werke*, cit., vol. 6, pp. 609s.

<sup>25</sup> U. Renz, *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Meiner, Hamburg 2002, p. 154.

<sup>26</sup> H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. 17.

<sup>27</sup> Ivi, p. 609.

Prima ancora di considerare però in quali forme Cohen ritenga di poter fronteggiare il problema di tali collisioni, si impone la questione preliminare di vedere se e in quale misura l'idea stessa di "armonizzare la fondamentale diversità tra gli interessi della ragione"<sup>28</sup> che guida il suo progetto sia ancora proponibile oggi, quando una simile istanza di armonizzazione appare agli occhi di autori come Lyotard addirittura pernicioso.

Richard Rorty, nelle ultime pagine del saggio *Habermas e Lyotard sulla postmodernità*, si richiama all'affermazione che Habermas non avrebbe altro da offrire che un'"estetica del bello", per servirsene contro Lyotard e il suo "bisogno dell'ineffabile e del sublime". A tale proposito, egli contrappone il "particolare e singolarissimo bisogno" che l'intellettuale ha di "usare parole che non siano parte del gioco linguistico di nessun altro" alla necessità di un suo impegno sociale e sottolinea come "i fini sociali si servano, proprio come dice Habermas, trovando vie belle di armonizzazione degli interessi, piuttosto che vie sublimi per distaccare se stessi dagli interessi degli altri"<sup>29</sup>.

La menzione del nome di Rorty mi consente di aprire una finestra sul pragmatismo americano. Lo faccio richiamandomi, come anticipato, a Richard J. Bernstein che, nel già citato volume *La nuova costellazione*, con il consueto spirito ecumenico di 'traduttore' tra correnti di pensiero diverse che lo contraddistinguono, si confronta con le tematiche e le sfide dei discorsi postmoderni, rifacendosi a quello che egli chiama l'"ethos pragmatista". Convinto che alcuni dei motivi ispiratori originari del pragmatismo racchiudano in sé elementi utili anche oggi per rispondere alla sfida postmoderna<sup>30</sup>, al cospetto della radicale pluralizzazione di vocabolari differenti che caratterizza l'odierna Babele, egli fa appello a un "pluralismo fallibilista impegnato", che rappresenterebbe il meglio della tradizione pragmatista<sup>31</sup>. Nel farlo egli rivendica con orgoglio, ed è un elemento di sintonia con *Cadenze* che mi pare importante sottolineare, la necessità di continuare a impugnare, contro Heidegger e il Foucault de *Le parole e le cose*, la bandiera dell'umanesimo<sup>32</sup>. Consapevole di quanto ciò potesse suonare deliberatamente provocatorio in un contesto in cui "umanesimo" era "diventata una specie di parolaccia", già in un articolo del 1982 su ciò che accomunerebbe, al di là delle evidenti differenze, Gadamer, Habermas e Rorty, Bernstein definiva il proprio orientamento filosofico con l'etichetta di "umanesimo pragmatico non-fondativo"<sup>33</sup>, dove l'ultima espressione

---

<sup>28</sup> H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 91; tr. it. cit., p. 69.

<sup>29</sup> R. Rorty, *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, in: Richard J. Bernstein (a cura di), *Habermas and Modernity*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1985, pp. 161-175, qui p. 174; trad. it. di Barbara Agnese: *Habermas e Lyotard sulla postmodernità*, in R. Rorty, *Scritti filosofici*, vol. II, a cura di Aldo G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 221-237, qui p. 236.

<sup>30</sup> R.J. Bernstein, *The New Constellation*, cit., p. 324; tr. it. cit., p. 284.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 335s.; tr. it. cit., pp. 294s.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 2s.; tr. it. cit., p. 14.

<sup>33</sup> R.J. Bernstein, *What is the Difference that Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty* (1982), rist. in: Idem, *Philosophical Profiles*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1986, pp. 86-93, qui pp. 90-93. – Alla

non intendeva rinviare ad alcun relativismo scettico, bensì, ancora sulla scorta della tradizione pragmatista, all’“elaborazione di un fallibilismo conseguente”. Secondo tale concezione, ad essere riconosciuta come “intrinsecamente fallibilista” ossia guidata da un atteggiamento di tipo sperimentale e dunque “interpretativa, ipotetica, sempre soggetta alla correzione” è la filosofia stessa<sup>34</sup>. In quale misura questo atteggiamento sia confrontabile con quello che anima l’idealismo critico di Cohen è una delle cose che mi propongo di vedere; prima è però giunto il momento di introdurre il tema della storia.

## 5. Cohen

Come efficacemente dimostrato da Dieter Adelmann, alla quarta e ultima parte del sistema coheniano avrebbe dovuto spettare il difficile compito di proporre un’interpretazione della storia dell’umanità quale processo unitario risultante dalla consonanza tra le diverse prospettive di logica, etica ed estetica, precedentemente elaborate<sup>35</sup>. Che a costituire un problema sia in tale contesto già il *concetto* stesso di storia, non potendo esso contare, al contrario dei ‘giochi linguistici’ settoriali del diritto e della religione, su di un *factum* univocamente definito e letterariamente attestato con cui accreditarsi, e che alla storia soltanto spetti nondimeno il ruolo determinante di garantire un valore etico al genere umano è estesamente illustrato da Cohen nelle pagine di *Kants Begründung der Ethik* dedicate alla filosofia della storia di Kant<sup>36</sup>.

Della “acuta sensibilità” con cui Kant, secondo *Kants Theorie der Erfahrung*, aveva scisso “le dimensioni disparate dell’esperienza e della dottrina dei costumi” si mostra ora il rovescio della medaglia. La preoccupazione che aveva indotto Kant a insistere su tale differenza, vedendo in essa la garanzia di una filosofia autentica, viene indicata adesso come il maggiore ostacolo – al quale poté opporsi solo debolmente il suo “naturale sentire sistematico per l’unità della ragione” – che gli avrebbe impedito di individuare nella storia l’orizzonte unitario di applicazione dei principi etici<sup>37</sup>.

L’intera disamina critica dei testi kantiani proposta da Cohen è guidata da tale problema. Attento a evitare ogni riduzione della storia al mero ‘gioco linguistico’ dell’etica, egli individua dapprima il “veicolo preferenziale” di essa nel diritto, e in particolare nel diritto del lavoro, nella

---

relazione tra Habermas e il pragmatismo Bernstein ha dedicato poi il saggio *Jürgen Habermas’s Kantian Pragmatism*, in: Idem, *The Pragmatic Turn*, Polity Press, Cambridge 2010, pp. 168-199; tr. it di Raoul Kirchmayr: *Il pragmatismo kantiano di Jürgen Habermas*, in: R.J. Bernstein, *Sul pragmatismo*, Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 195-230; nonché la voce *Neopragmatismus* dello *Habermas-Handbuch*, a cura di Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Cristina Lafont, Metzler, Stuttgart 2009, pp. 116-121.

<sup>34</sup> R.J. Bernstein, *The New Constellation*, cit., p. 327; tr. it. cit., p. 287.

<sup>35</sup> D. Adelmann, *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens* [Diss. Heidelberg 1968], aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von Görg K. Hasselhoff und Beate Ulrike La Sala, Universitätsverlag Potsdam 2012, p. 266.

<sup>36</sup> Cfr. qui anzitutto H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, B. Cassirer, Berlin 1910<sup>2</sup>; rist. in: Idem, *Werke*, cit., vol. 2, p. 375; tr. it. di Gianna Gigliotti: *La fondazione kantiana dell’etica*, Milella, Lecce 1983, pp. 334s.

<sup>37</sup> Ivi, p. 377; tr. it. cit., p. 336.



convinzione che esso possa fungere da cerniera tra le idee morali e le condizioni economiche materiali e rendere così evidenti i problemi “senza la cui precisa definizione la storia resterebbe una vuota astrazione”<sup>38</sup>. Anche tale cerniera, tuttavia, risulta essere solo relativamente efficace: la storia non può essere ridotta a storia del diritto e delle istituzioni, anzi si annuncia proprio là dove la continuità razionale di essi, ossia il loro discorso o ‘gioco linguistico’ entra in crisi. È infatti soltanto quando Stato e diritto, ossia le “grandi forze razionali della cultura”, non sono più in grado di opporre resistenza alle crisi scatenate dall’economia e il “momento irrazionale” della rivoluzione si afferma transitoriamente come “fattore della storia” che si svela, secondo Cohen, “il vero concetto” di quest’ultima<sup>39</sup>.

Si giustifica così il fatto che poche pagine prima, in aperta violazione di ogni criterio tematico e cronologico, Cohen avesse fatto riferimento allo scritto kantiano *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, per annunciare in modo tanto enfatico quanto sorprendente di aver individuato qui, nella “massima dell’autoconservazione della ragione”, “la vera fondazione metodologica di una filosofia della storia”<sup>40</sup>. In questo dunque, nell’esercizio illuministico del *Selbstdenken*, che inizia solo là dove la continuità dei discorsi e la certezza razionale delle norme assodate vengono meno, sembra risiedere il centro, in sé vuoto, della storia. Quale sia il faticoso lavoro di traduzione da un ‘gioco linguistico’ all’altro che ne risulta era stato anticipato da Cohen già alcuni anni prima, quando aveva sostenuto che se l’etica non vuole lasciare che i propri compiti “balenino alla stregua di meri spettri e, per così dire, di potenze post-istoriche dalle oscurità della storia fin qui conosciuta”, essa deve addivenire a un accordo con quest’ultima, obbligandosi a “riconoscere le proprie idee, benché immature e distorte, nelle formazioni del mondo economico”<sup>41</sup>.

## 6. Honneth

Né la sfera materiale dei rapporti economici né quella ideale dell’etica e dei fattori razionali di diritto e Stato può dunque costituire, da sola, l’*ubi consistam* della storia<sup>42</sup>. Il primato relativo che Cohen accorda alla seconda è comunque sempre e continuamente da rinegoziare attraverso il lavoro di riconoscimento e traduzione di cui si è detto – lavoro al quale Cohen affida così la definizione del proprio ‘socialismo etico’.

Animato dall’intenzione di riscoprire, contro la tradizione successiva, le “forze motrici autenticamente morali” che avevano inizialmente ispirato il movimento socialista, Axel Honneth nel suo recente “tentativo di attualizzazione” dell’idea di socialismo sembra muoversi in una

---

<sup>38</sup> Ivi, pp. 504s.; tr. it. cit., pp. 448s.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 554s.; tr. it. cit., pp. 491s.

<sup>40</sup> Ivi, p. 550; tr. it. cit., p. 488.

<sup>41</sup> H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 38; tr. it. cit., p. 32.

<sup>42</sup> H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, cit., p. 555; tr. it. cit., p. 492.

direzione analoga<sup>43</sup>. A presentare non poche affinità con alcuni dei motivi ispiratori del socialismo etico è in particolare la sua critica a quelle che egli definisce le “tre tare” del “vecchio guscio concettuale” di detta tradizione: l’aver ritenuto di poter individuare nella sfera economica il principale se non unico fronte su cui condurre la lotta per una forma appropriata di libertà, l’aver legato le proprie sorti a una forza di opposizione lì già costituitasi e infine l’aver confidato, in termini di filosofia della storia, nella necessità di una sua vittoria finale<sup>44</sup>. Nonostante tali significative consonanze, inutilmente si cercherebbero tuttavia nelle pagine di Honneth tracce o riferimenti rilevanti al socialismo etico di ispirazione kantiana. Accanto a Hegel, è invece il pragmatismo di John Dewey a essere da lui chiamato in causa per delineare quella “nuova via” che egli definisce “sperimentalismo storico”<sup>45</sup>.

Un ruolo chiave è svolto in tale contesto dall’idea di un “fine in vista” (*end in view*) – idea con cui Dewey intendeva suggerire che “gli scopi finali non andrebbero concepiti come traguardi fissi, bensì come grandezze da adattare continuamente alle esperienze via via fatte”. In questo senso, come suona un passo di *Esperienza e natura* qui citato, il fine, concepito come *end in view*, “cessa di essere un punto terminale, estrinseco rispetto alle condizioni che hanno condotto fino ad esso; esso è invece il significato, in continua evoluzione, delle tendenze presenti – ossia è esattamente ciò che chiamiamo, quando esso indica una direzione, ‘mezzo’”. Secondo Honneth, “se il socialismo avesse fatto propria questa reinterpretazione del rapporto tra mezzi e fini già in passato, esso si sarebbe risparmiato molte delle sciagure provocate dal discorso sullo ‘scopo finale’ [*Endzweck*]”<sup>46</sup>.

Diverse sono le ragioni per le quali il tema qui accennato mi pare rilevante. Oltre al richiamo alla tradizione del pragmatismo, che, come è noto, in Germania deve buona parte della sua fortuna proprio agli autori della seconda e terza generazione della Scuola di Francoforte<sup>47</sup>, a riecheggiare in esso sembra anche quel ridimensionamento della teleologia alla mera “attitudine a proporsi dei fini in generale” che abbiamo incontrato in Lyotard. Ma se essenziale è, per quest’ultimo, proprio ciò che si sottrae alla presenza dello sguardo, ossia che non è, né può mai essere *in view*, e se d’altro lato non vi è dubbio alcuno che considerare lo *Endzweck* alla stregua di un *end in view* porterebbe invece, come in effetti ha portato, al Terrore, resta aperta la questione se non si possa concepire una diversa forma di appropriazione del pensiero di uno *Endzweck* che, senza abbracciare sino in fondo

---

<sup>43</sup> A. Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Suhrkamp, Berlin 2015, p. 28; tr. it. di Marco Solinas: *L’idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 23.

<sup>44</sup> Ivi, p. 57; tr. it. cit., p. 48.

<sup>45</sup> Cfr. soprattutto ivi, pp. 96-103; tr. it. cit., pp. 80-85.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 110s.; tr. it. cit., pp. 146s.

<sup>47</sup> Sulla storia della ricezione del pragmatismo in Germania cfr. Hans Joas, *Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Mißverständnisses*, in: Idem, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, pp. 114-145. Per un quadro delle varie fasi del confronto tra la Scuola di Francoforte e il pragmatismo cfr. Arvi Särkelä, *Kritische Theorie*, in: Michael G. Festl (a cura di), *Handbuch Pragmatismus*, Metzler, Stuttgart 2018, pp. 281-288.

il ridimensionamento della teleologia che si è visto, sia in qualche modo rispettosa di quell'impresentabile di cui, secondo Lyotard, dovremmo farci testimoni.

## 7. Cohen

Cohen ha nutrito, in realtà, non meno sospetti di Honneth nei confronti dello *Endzweck*. A diverse riprese egli lamenta il fatto che la seconda formulazione dell'imperativo categorico abbia goduto di minore fortuna rispetto alle altre, vuoi perché la distinzione tra mezzo e fine in essa contenuta era tratta dalla teleologia, che “è sempre stata l'arsenale della reazione, della mancanza di chiarezza e dell'ambiguità”<sup>48</sup>, vuoi soprattutto perché Kant non avrebbe distinto abbastanza rigorosamente il concetto di fine in sé dal “vecchio scopo finale metafisico” che, “per via del suo sapore teologico”, avrebbe impedito di cogliere l'“incisività politica” del suo pensiero<sup>49</sup>.

Secondo Cohen, per valorizzare quest'ultima è necessario trarre invece tutte le conseguenze che sono implicite nell'operazione di ‘introversione del *telos*’<sup>50</sup> avviata da Kant: anziché interpretare il fine in sé alla luce del “vecchio scopo finale metafisico”, è il concetto di scopo finale a dover trovare, secondo lui, “il suo chiarimento in quello di fine in sé”<sup>51</sup>. In questo modo però, se il concetto di *Endzweck* può essere legittimamente ammesso a far parte della definizione stessa dell'idea di socialismo, come riconoscimento della natura di fine in sé e dunque di scopo finale di ciascun essere umano<sup>52</sup>, d'altro lato anche il concetto di fine in sé muta in parte i propri connotati e vede enfatizzato il suo carattere di istanza ultima non ulteriormente interrogabile<sup>53</sup>.

È questo il luogo sistematico dove Cohen, fedele all'accezione problematica o negativa del noumeno come concetto limite<sup>54</sup>, propone una fondazione ultima del proprio orizzonte etico-politico. Attento a evitare ogni ricaduta nell'ontologia e convinto che solamente il “concetto problematico del noumeno” possa consentire di evitarne le secche<sup>55</sup>, Cohen non smentisce qui, ma al contrario ribadisce e semmai rafforza il principio del carattere necessariamente ipotetico di ogni ordine di certezze, al quale si ispira l'idealismo critico da lui professato. A risulturne è uno ‘sperimentalismo’ affatto particolare, che Cohen descrive nel modo più efficace là dove introduce

---

<sup>48</sup> H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur „Geschichte des Materialismus“ von F. A. Lange*, Brandstetter, Leipzig 1914<sup>3</sup>; rist. in: Idem, *Werke*, cit., vol. 5/II, p. 113.

<sup>49</sup> H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 320; tr. it. cit., p. 231.

<sup>50</sup> Cfr. Uwe Justus Wenzel, *Selbstzweck; Zweck an sich selbst*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 9, coll. 560-564, qui col. 561.

<sup>51</sup> H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 320; tr. it. cit., p. 231.

<sup>52</sup> Ivi, p. 321; tr. it. cit., p. 232.

<sup>53</sup> A questo proposito si veda soprattutto la pagina di *Kants Begründung der Ethik* sul concetto di “autotelia” (cfr. ivi, p. 270; tr. it. cit., p. 241).

<sup>54</sup> Cfr. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, cit., p. 300; tr. it. cit., p. 270: “si rovina l'intera realtà del mondo morale, se si intende l'*homo noumenon* altrimenti che come un concetto limite”.

<sup>55</sup> Cfr. ivi, pp. 256s.; tr. it. cit., p. 230, dove Cohen parla esplicitamente del pericolo di “insabbiarsi” (o ‘arenarsi’) “nell'ontologia” e indica nel “concetto problematico di noumeno” l'unico antidoto per evitare ciò.

come “ultimo e più profondo fondamento di ogni fondazione” il concetto limite della ‘in-fondazione’ (*Ungrundlegung*), affermando che “l’ipotesi a ben vedere non trova qui la sua fine, bensì la sua origine”<sup>56</sup>.

Secondo il modello di tale ‘in-fondazione’ andrà intesa, anzitutto, proprio quella “prerogativa di essere fini [distintiva] dell’umanità”<sup>57</sup>, che Cohen vede espressa compiutamente nell’“idea di socialismo”. La descrizione che ne offrono le pagine dell’*Etica* ha, di primo acchito, il sapore di un argomento ontologico sui generis. Cohen scrive qui infatti che “il concetto di fine, che ogni idea deve rappresentare per un certo problema” trova nell’idea di umanità “un’applicazione contenutistica”, dal momento che “l’umanità è definita per mezzo del fine” e trova in esso “il suo contenuto concettuale”<sup>58</sup>. Secondo il principio-limite della ‘in-fondazione’, tuttavia, a tale “applicazione contenutistica” non potrà mai corrispondere l’appropriazione metafisica di un’essenza già definita. Il pensiero del fine in sé, infatti, non costituisce un approdo acquietante, bensì solamente il principio euristico e regolativo di un’instancabile ricerca e valorizzazione dell’umano ovvero, come scrive Cohen, il principio alla cui luce soltanto “tutte le cose umane possono essere comprese in quanto umane”<sup>59</sup>.

In forza di quella estrema “autoironizzazione della ragione”, che si esprime nel concetto di ‘in-fondazione’<sup>60</sup>, a dischiudersi sarà dunque qui, sulla base del riconoscimento della definitiva inattingibilità di una pretesa essenza e senza tuttavia alcuna ‘nostalgia per l’inattingibile’, la ricerca sperimentale di una definizione storica dell’umano, che solo così potrà dirsi davvero aperta. A queste considerazioni potrà forse ispirarsi allora anche chi intenda intraprendere oggi il difficile cammino di una riflessione che, evitando le secche di un presunto ‘umanesimo ontologico’, voglia muovere piuttosto da quella prospettiva di un “umanesimo degli attributi” che Andrea Poma delinea nelle ultime pagine del suo volume<sup>61</sup>.

---

<sup>56</sup> H. Cohen, *Charakteristik der Ethik Maimunis* (1908); rist. in: Idem, *Werke*, cit., vol. 15 (= Kleinere Schriften IV), pp. 171s. – Per il modo in cui sottolinea il necessario arrestarsi di ogni ulteriore interrogare di fronte al principio e illustra tale pensiero con riferimento alla *Repubblica* di Platone, il passo in questione presenta significative analogie proprio con la pagina di *Kants Begründung der Ethik* sull’autotelia sopra menzionata.

<sup>57</sup> H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 321; tr. it. cit., p. 232. – Traduco con “prerogativa di essere fini” l’espressione *Zweckvorzug* che Cohen riprende qui da Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV 431; tr. it. di Filippo Gonnelli: *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 97.

<sup>58</sup> Ivi, p. 320; tr. it. cit., p. 231.

<sup>59</sup> H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, cit., p. 272; tr. it. cit., p. 243.

<sup>60</sup> H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, cit., p. 429; tr. it. cit., p. 310.

<sup>61</sup> A. Poma, op. cit., pp. 351ss.