

Fede e sapere

Jurgen Habermas

Introduzione editoriale de IL REGNO, 19/2001

Domenica 14 ottobre nella Pauluskirche di Francoforte s.M. è stato consegnato a Jiirgen Habermas il premio per la pace conferito annualmente, in seno alla Fiera del libro, dal Deutscher Buchhandel, che raccoglie il mondo dell'editoria tedesca. Erano presenti il presidente federale J. Rau, il cancelliere G. Schröder e il ministro degli esteri J. Fischer. La relazione tenuta da Habermas per l'occasione individua, in seno a una società fortemente post-secolare, nella relazione fra convinzioni civili di matrice religiosa e forme del sapere scientifico il nodo intorno a cui costruire il concetto e le pratiche di una nuova stagione della politica e delle istituzioni della democrazia.

Tre gli elementi che fondano la riflessione di Habermas: lo sviluppo teorico di un *common sense* illuminato dal sapere scientifico quale codice intorno a cui costruire un condiviso e condivisibile giudizio di civiltà; l'introduzione della categoria di «spinta riflessiva» come matrice interna e propria alle stesse fedi religiose nella loro argomentazione pubblica rispetto a temi in cui si decide della figura dell'uomo; e, infine, la configurazione del «soggetto relazionale» quale istanza critica da elaborare per sottrarre l'umano all'indebita naturalizzazione del soggetto operata dalle scienze moderne. La fine di una laicità dello stato asettica e autoreferenziale deve condurre a riscoprire nel confronto civile e democratico fra motivazioni religiose e vita pubblica una feconda e reciproca obbligazione in ordine al giudizio politico e alla scelta legislativa.

Quando la dura realtà del momento ci strappa di mano la scelta del tema, «fra noi intellettuali» si corre il rischio di finire col fare concorrenza a John Wayne nel riuscire a sparare il colpo prima degli altri. Non molto tempo fa la gente si era divisa su un altro tema: se e in che misura si deve acconsentire all'autostrumentalizzazione in materia di tecnologia genetica o si deve addirittura perseguire l'obiettivo di un'ottimizzazione di sé stessi. Durante le prime battute di questo dibattito era scoppiata una vera e propria guerra degli schieramenti della fede tra i rappresentanti della scienza e quelli delle Chiese. Gli uni temevano l'ostruzionismo e le preclusioni scettiche nei riguardi della scienza, tipiche di sentimenti residuali arcaici, gli altri si ergevano contro la fede nel progresso scienziato, tipica di un crudo naturalismo che finisce col sotterrare completamente la morale. Ma l'11 settembre la tensione fra la società secolare e la religione è esplosa in un modo completamente diverso.

Gli assassini votati al suicidio, che hanno trasformato aerei civili in proiettili viventi, dirigendoli contro le cittadelle capitalistiche della civiltà occidentale, erano motivati, come nel frattempo abbiamo appreso dal testamento di Atta, e per voce dello stesso Osama Bin Laden, da convinzioni religiose. Per loro i simboli della modernità globalizzata incarnavano il grande satana. Ma anche per noi, testimoni oculari universali di quell'evento «apocalittico» sugli schermi televisivi, si sono accumulate - in un ripetuto, masochistico e bramoso sguardo gettato sulle torri che crollavano - tutta una serie di immagini bibliche. E il linguaggio della rappresaglia, con cui in prima battuta ha reagito all'incomprensibile non solo il presidente americano, aveva un accento veterotestamentario. Quasi che il bieco attentato avesse fatto vibrare nell'intimo

della società secolare una corda religiosa, si sono riempite ovunque le sinagoghe, le chiese e le moschee. Questa surrettizia corrispondenza non ha, comunque, provocato un atteggiamento simmetrico di odio nel lutto della comunità civile-religiosa riunita tre settimane fa nello stadio di New York per commemorare le vittime; allora, pur in un contesto fortemente patriottico, non ci fu alcuna eco di uno sconfinamento conflittuale rispetto al diritto penale nazionale.

Nonostante il suo linguaggio religioso, il fondamentalismo è un fenomeno esclusivamente moderno. Ciò che ha immediatamente colpito riguardo ai terroristi islamici è stata la mancata congruità temporale delle motivazioni e dei mezzi, che riflette la mancata congruità di cultura e società nei paesi di origine dei terroristi, che si è venuta formando solo in seguito a una modernizzazione accelerata e caratterizzata da un profondo sradicamento contestuale. Ciò che da noi, in circostanze più felici, ha potuto essere vissuto come un processo di distruzione creativa, in quei paesi non porta alcuna reale compensazione per il dolore provocato dalla distruzione delle forme di vita tradizionali. Al riguardo la prospettiva di un miglioramento delle condizioni materiali è solo un aspetto. Decisivo è il blocco di quel cambiamento di spirito causato da un sentimento di umiliazione; cambiamento espresso politicamente dalla separazione fra religione e politica. Anche in Europa, alla quale la storia ha concesso secoli per trovare una disposizione comunque sensibile nei confronti del Giano bifronte della modernità, la «secolarizzazione», come dimostra il conflitto sorto attorno, alla tecnologia genetica, è ricolma di sentimenti ambivalenti. Ortodossie irrigidite esistono sia in Occidente sia nel Vicino Medio Oriente, fra cristiani ed ebrei, come fra musulmani. Chi vuole evitare una guerra delle culture deve ricordare la dialettica noi ancora conclusa del proprio processo occidentale di secolarizzazione. La «guerra contro il terrorismo» non è una guerra, e nel terrorismo si esprime anche lo scontro fatalmente privato di ogni linguaggio fra mondi che, al di là della muta violenza dei terroristi e dei missili, devono sviluppare un linguaggio comune. Di fronte a una globalizzazione che si va imponendo su mercati privi di confini, molti di noi si aspettavano un ritorno del politico sotto altra forma: non nella figura primitiva e semplificata di uno stato di polizia globalizzato, ossia sotto forma di polizia, servizi segreti e, ora, anche militare, quanto piuttosto come forza mondiale atta a configurare il quadro della civilizzazione. Attualmente non ci resta molto più che l'insipida speranza in un trucco della ragione - e un filo di autocoscienza. Infatti, quel solco provocato dall'assenza di un linguaggio lacera in due anche quelli che sono gli ambiti a noi più propri e familiari. Potremo affrontare i rischi di una secolarizzazione, che altrove è in via di deragliamento, solo se chiarifichiamo cosa significhi la secolarizzazione nelle nostre società post secolari. A tale scopo riprendo oggi il vecchio tema «fede e sapere». Non dovete aspettarvi da me alcun «discorso d'occasione» che provochi delle polarizzazioni, facendo sobbalzare alcuni e lasciando del tutto tranquilli gli altri.

Quale secolarizzazione?

Il termine «secolarizzazione», in origine, aveva il significato giuridico di un trasferimento coercitivo dei beni ecclesiastici al potere secolare dello stato. Questo significato è stato poi applicato complessivamente al sorgere della modernità culturale e sociale. Da allora, al termine «secolarizzazione» sono collegate delle valutazioni tra loro contrapposte, a seconda che si ponga in primo piano l'avvenuto dominio del potere secolare sull'autorità ecclesiastica o l'atto illecito di appropriazione dei beni. Secondo un modo di vedere le cose, i modi di pensare e le forme di vita religiosi vengono sostituiti da equivalenti razionali ritenuti in ogni qual modo superiori; secondo l'altro modo di vedere, le forme di pensiero e di vita moderne vengono screditate in quanto illegittime. Al modello della sostituzione è sottesa un'interpretazione ottimistica del progresso e della modernità disincantata; a quello dell'usurpazione è sottesa invece un'interpretazione teoretica che vede nella modernità una decadenza senza patria alcuna. Entrambe le letture commettono lo stesso errore. Esse considerano la secolarizzazione una sorta di gioco a risultato zero fra le forze produttive liberate sotto forma capitalistica dalla scienza e dalla tecnica, da un lato, e le forze permanenti della religione e della Chiesa, dall'altro.

Una tale immagine, però, non si addice a una società oramai post-secolare, in cui si prospetta una permanenza delle comunità religiose all'interno di un contesto ambientale che continua a secolarizzarsi sempre più. In quest'immagine troppo rigida risulta del tutto appannato quello che può essere il ruolo civilizzatore di un common sense democraticamente illuminato, che - nel groviglio delle voci in lotta fra di loro sul piano culturale - si apra la strada, per così dire come terzo partito, fra scienza e religione. Certo, dal punto di vista dello stato liberale meritano la qualifica di «razionali» solo quelle comunità religiose le quali, sulla base di una propria visione delle cose, rinunciano a una coartazione delle coscienze dei loro membri e, in primo luogo, a una manipolazione che possa condurre le persone a votarsi ad attentati a carattere suicida. Quella visione si deve a una triplice riflessione dei fedeli sulla loro posizione in seno a una società pluralistica. Anzitutto, la coscienza religiosa deve elaborare cognitivamente l'incontro con altre confessioni e altre religioni. In secondo luogo, deve disporsi nei confronti dell'autorità delle scienze, che possiedono il monopolio sociale sul sapere complessivo. Infine, la coscienza religiosa deve accettare le premesse di uno stato costituzionale che si fonda su una morale laica. Senza questa spinta riflessiva i monoteismi, nelle società marcatamente modernizzate, finiscono con lo sviluppare un potenziale distruttivo. L'espressione «spinta riflessiva» potrebbe, del tutto naturalmente, suggerire l'idea errata che si tratti di un processo da compiersi unilateralmente che sia, tra l'altro, già concluso. In realtà, questo lavoro di riflessione trova un proseguimento in ogni conflitto che insorge in quei luoghi di interconnessione della realtà pubblica democratica.

Non appena una questione che abbia rilevanza esistenziale - si pensi qui, ad esempio, alla tecnologia genetica - approda all'agenda della politica, i cittadini, credenti e non credenti, con le loro visioni del mondo, si scontrano drammaticamente fra di loro, e fanno così esperienza di quella realtà scandalosa che è il pluralismo delle visioni del mondo. Quando, consapevoli e pienamente coscienti della propria falli-

bilità, imparano ad avere a che fare con questa realtà in una maniera che non sia violenta, allora essi riconoscono il significato che assumono, in una società post-secolare, quei fondamenti delle decisioni secolari saldamente iscritti nella Costituzione. Infatti, nella battaglia fra le pretese della scienza e quelle della fede lo stato neutrale rispetto alle visioni del mondo non pregiudica in alcun modo le decisioni politiche a favore di una parte. La ragione pluralizzata della pubblica cittadinanza segue una dinamica di secolarizzazione solo nella misura in cui, a livello di risultati, obbliga a restare a un'identica distanza dalle forti tradizioni e dai contenuti delle visioni del mondo. Disposta a imparare, però, essa rimane osmoticamente aperta, senza sacrificare la propria autonomia, verso entrambe le parti: verso la scienza e verso la religione.

Soggetto scientifico e soggetto relazionale

Naturalmente il *common sense*, che si fa molte illusioni sul mondo, deve lasciarsi illuminare senza riserve dalle scienze. Ma le teorie scientifiche, che penetrano nel mondo della vita, non toccano sostanzialmente il quadro complessivo del nostro sapere di tutti i giorni. Quando noi impariamo qualcosa di nuovo sul mondo, e su noi stessi come esseri nel mondo, cambia il contenuto della nostra autocomprensione. Copernico e Darwin hanno rivoluzionato la concezione geocentrica e la concezione antropocentrica del mondo. Ma la distruzione dell'illusione astronomica relativa al corso delle stelle ha lasciato tracce minori nel mondo della vita rispetto alla disillusione biologica a riguardo della posizione dell'uomo nella storia della natura. Le conoscenze scientifiche sembrano inquietare la nostra comprensione di noi stessi tanto più fortemente, quanto più esse ricadono nell'ambito del corpo. La ricerca sul cervello ci informa sulla fisiologia della nostra coscienza. Ma cambia per ciò stesso quella coscienza intuitiva della paternità e dell'imputabilità che accompagna tutte le nostre azioni?

Se, con Max Weber, rivolgiamo lo sguardo agli inizi di quello che va sotto il nome di «disincanto del mondo», vediamo qual è la posta in gioco. Nella misura in cui viene resa accessibile al l'osservazione oggettivante e alla spiegazione causale, la natura viene spersonalizzata. La natura indagata scientificamente cade al di fuori di quello che è il sistema di relazioni sociali fra persone, che si attribuiscono reciprocamente intenzioni e motivi. Che cosa diventano queste persone quando vengono incluse sempre più nelle descrizioni delle scienze naturali? Alla fine il *common sense* si lascerà non solo ammaestrare, bensì assorbire totalmente dal sapere anti-intuitivo delle scienze? Già nel 1960 il filosofo Winfrid Sellars ha dato una risposta a questa domanda, presentando una società nella quale si superavano i giochi linguistici del quotidiano a favore di una descrizione oggettivante dei procedimenti coscienziali. Si tratta di questo, in primo luogo, quando si pensa allo scenario introdotto da Sellars.

Il punto di fuga di questa naturalizzazione dello spirito è un'immagine scientifica dell'uomo espressa nella concettualità estensiva della fisica, della neurofisiologia o della teoria dell'evoluzione, che de-socializza completamente anche la nostra auto-

comprensione. Naturalmente, ciò può riuscire solo se l'intenzionalità della coscienza umana e la normatività del nostro agire si risolvono completamente in una tale auto-descrizione senza alcun margine. Le teorie che saranno da elaborare in merito devono, ad esempio, spiegare come le persone possono rispettare o infrangere regole grammaticali, concettuali o morali. I discepoli di Sellars hanno erroneamente considerato l'esperimento aporetico di pensiero del loro maestro come un programma di ricerca che perseguono tuttora. L'intenzione di metter mano a una modernizzazione della nostra psicologia quotidiana in chiave di scienze della natura ha condotto persino il tentativo di una semantica che intende spiegare biologicamente i contenuti del pensiero. Ma anche questi approcci più avanzati sembrano destinati al fallimento, poiché il concetto di convenienza che s'introduce nel vocabolario darwiniano di mutazione e adeguamento, selezione e sopravvivenza, è troppo povero per permetterci di raggiungere quella differenza di essere e dovere (morale) che noi intendiamo quando infrangiamo le regole.

Quando si descrive come una persona abbia fatto qualcosa che non voleva o che non avrebbe neppure dovuto fare, la si descrive appunto, ma non come si farebbe con un oggetto proprio delle scienze della natura. Infatti, nella descrizione delle persone entrano tacitamente aspetti dell'autocomprensione pre-scientifica di soggetti capaci di linguaggio e d'azione. Quando noi descriviamo un fatto come azione di una persona sappiamo, ad esempio, che descriviamo qualcosa che non può essere spiegato solo come un fatto di natura, ma che, all'occorrenza, può anche essere giustificato. Sullo sfondo c'è l'immagine di persone che possono chiedere reciprocamente di rendere ragione, persone che sono di per sé coinvolte in interazioni regolate normativamente e che s'incontrano in un universo caratterizzato da motivi che hanno un carattere pubblico.

Common sense e giudizio di civiltà

Questa prospettiva che portiamo con noi nella vita quotidiana spiega la differenza fra il gioco linguistico della giustificazione e quello della mera descrizione. In questo dualismo, trovano un li mite anche le strategie esplicative non riduzionistiche. Anch'esse, infatti, effettuano delle descrizioni a partire dalla prospettiva dell'osservatore, che senza imposizione non si lascia inquadrare e assoggettare a quella che è la prospettiva partecipante della nostra coscienza quotidiana (di cui si nutre anche la prassi giustificatrice della ricerca). Nella nostra quotidianità noi volgiamo lo sguardo ai destinatari, ai quali ci rivolgiamo con il *n u*». Solo assumendo questa disposizione davanti a seconde persone ci è possibile comprendere il «sì» e «no» degli altri, le prese di posizione criticabili che ci imputiamo reciprocamente e ciò che ci aspettiamo gli uni dagli altri.

Questa coscienza della paternità che impone di rendere ragione è il nocciolo di un'autocomprensione che si schiude solo alla prospettiva di coloro che prendono parte e sono implicati, e non a quella dell'osservatore, e che però si sottrae a un'osservazione scientifica revisionista. La fede scienziata in una scienza capace un giorno non solo

di ampliare, ma anche di sostituire integralmente l'autocomprensione personale mediante un'autodescrizione oggettivante, non è scienza ma cattiva filosofia. Nessuna scienza potrà sottrarre al common sense scientificamente illuminato la possibilità di giudicare, ad esempio, come dobbiamo rapportarci alla vita umana pre-personale di fronte alle descrizioni della biologia molecolare che rendono possibili gli interventi di tecnologia genetica.

Il common sense è quindi delimitato dalla coscienza di persone che possono assumere iniziative, commettere errori e correggerli. Esso afferma il possesso di una propria struttura di prospettive capace di resistenza di fronte alle scienze. Questa stessa coscienza di autonomia, che non è naturalisticamente catturabile, fonda, d'altra parte, anche la distanza da una tradizione religiosa i cui contenuti normativi sono pure nostro nutrimento. Con la richiesta di una fondazione razionale, l'illuminismo scientifico sembra ancora tirare dalla propria parte un common sense che ha trovato posto negli organi, costituiti in base al diritto razionale, dello stato costituzionale democratico. Certo, anche il diritto razionale egualitario ha radici religiose. Ma questa legittimazione giuridica razionale del diritto e della politica attinge già da molto tempo a fonti laiche. Di fronte alla religione il common sense democraticamente illuminato continua a insistere su ragioni che sono accettabili non solo per gli appartenenti a una comunità di fede. Perciò lo stato liberale risveglia nuovamente nei credenti anche il sospetto che la secolarizzazione occidentale possa essere una strada a senso unico che pone ai margini la religione.

Effettivamente il rovescio della medaglia della libertà religiosa è una pacificazione del pluralismo delle visioni del mondo, che aveva oneri conseguenti distribuiti in maniera non equilibrata. Finora lo stato liberale pretende solo dai credenti tra i suoi cittadini di suddividere la loro identità per così dire fra pubblico e privato. Sono loro a dover tradurre le loro convinzioni religiose in un linguaggio laico, prima che i loro argomenti possano aspettarsi di trovare consenso dalla maggioranza delle persone. Così fanno oggi i cattolici e i protestanti, quando reclamano per l'ovulo fecondato al di fuori dell'utero materno lo status di portatore di diritti fondamentali, tentando (forse precipitosamente) di tradurre l'immagine e somiglianza con Dio della creatura umana nel linguaggio secolare della Legge fondamentale. La ricerca di ragioni che mirano a un'accettabilità universale non condurrebbe a un'ingiusta esclusione della religione dalla vita pubblica, e non escluderebbe la società secolare da importanti risorse per la fondazione del senso, solo se anche il versante laico conservasse la capacità di percepire la forza articolatrice del linguaggio religioso. Il confine fra motivazioni laiche e motivazioni religiose è comunque mobile. Perciò, la demarcazione di questo confine controverso dovrebbe essere considerata un compito comune, che richiede a entrambe le parti di accogliere anche la prospettiva della controparte.

Laicità e religione

Il common sense democraticamente illuminato non è qualcosa di singolare e privato, bensì descrive la costituzione mentale di una dimensione pubblica pluralista.

In tali questioni le maggioranze laiche non devono imporre alcuna conclusione prima di aver ascoltato l'obiezione degli oppositori che si sentono feriti nelle loro convinzioni di fede; esse devono considerare quest'obiezione come una sorta di veto ritardante al fine di valutare ciò che da esso possono imparare. Alla luce dell'origine religiosa dei suoi fondamenti morali, lo stato liberale ha il dovere (morale) di considerare la possibilità che, di fronte a sfide del tutto nuove, «la cultura della comune comprensione umana» (Hegel) non raggiunga il livello di articolazione della propria genesi. Oggi, il linguaggio del mercato penetra in tutti i pori e costringe tutte le relazioni interpersonali nello schema dell'orientamento verso le proprie sempre personali preferenze. Ma il vincolo sociale, che viene stabilito sulla base del reciproco riconoscimento, non si esaurisce nei concetti di contratto, scelta razionale e massimizzazione del vantaggio.

Per questo motivo Kant non ha voluto che l'imperativo categorico scomparisse risucchiato dall'illuminato autointeresse. Egli ha ampliato la libertà arbitraria ad autonomia, offrendo così il primo grande esempio di una decostruzione indubbiamente secolarizzante, ma al tempo stesso salvifica, delle verità di fede. In Kant l'autorità dei comandamenti divini trova un'eco insuperabile nella validità incondizionata dei doveri morali. Con il suo concetto di autonomia egli distrugge la concezione tradizionale della figliolanza divina, ma previene le banali conseguenze di un deflazionamento svuotante mediante una congiunzione critica del contenuto religioso.

I linguaggi secolari che eliminano semplicemente ciò che una volta era inteso lasciano dietro di sé una traccia di irritazione. Quando il peccato è stato trasformato in colpa si è perduto qualcosa. Infatti al desiderio del perdono continua a collegarsi il desiderio non sentimentale di rendere non avvenuta la sofferenza inflitta agli altri. A preoccuparci è proprio il fatto che non si può rendere non avvenuta la sofferenza inflitta - l'ingiustizia commessa nei riguardi dell'innocente maltrattato, degradato e ucciso, che oltrepassa ogni possibile riparazione da parte dell'uomo. La speranza perduta nella risurrezione lascia un vuoto percepibile. Il giustificato scetticismo di Horkheimer nei riguardi dell'entusiastica speranza di Benjamin nella forza riparatrice della memoria umana - «gli uccisi sono veramente uccisi» - non smentisce l'impulso impotente di poter cambiare ancora qualcosa nell'immutabile. Le lettere fra Benjamin e Horkheimer risalgono alla primavera del 1937. Entrambi gli aspetti - il vero impulso e la sua impotenza - si sono protratti dopo l'Olocausto nella pratica, necessaria e terribile al tempo stesso, di un'«elaborazione del passato» (Adorno). In modo travisato, lo stesso impulso compare anche nel crescente lamento sull'inadeguatezza di questa pratica. In tali momenti, gli increduli figli e figlie della modernità sembrano credere di essere debitori gli uni agli altri, e di aver maggiormente bisogno gli uni degli altri, più di quanto a loro non sia accessibile dalla tradizione religiosa in trasformazione - come se il loro potenziale semantico non fosse ancora esaurito.

Questa ambivalenza può condurre anche alla disposizione razionale di tenersi a distanza dalla religione, senza però chiudersi interamente alla sua prospettiva. Questa disposizione può orientare nella giusta direzione l'auto-illuminazione di una società civile lacerata dal Kulturkampf. I sentimenti morali che finora possiedono un'espres-

sione sufficientemente differenziata solo nel linguaggio religioso possono trovare una risonanza generale non appena si fa strada una formulazione salvifica di qualcosa già quasi dimenticato e di cui tuttavia si sente implicitamente la mancanza. Ciò riesce molto raramente, ma a volte riesce. Una secolarizzazione non distruttiva si realizza nel modo della trasformazione e traduzione. Ciò è quanto l'Occidente, quale potenza di secolarizzazione a livello mondiale, può imparare dalla sua propria storia.

Ancor oggi, nella controversia sul trattamento degli embrioni umani, molti si richiamano a Gen 1,27: Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò. Non è necessario credere che Dio, che è amore, crei in Adamo ed Eva degli esseri liberi simili a lui per comprendere ciò che s'intende con immagine e somiglianza. Non può esistere amore senza la conoscenza in un altro, non può esistere libertà senza reciproco riconoscimento. Perciò, il volto a volto in forma umana deve essere a sua volta libero per poter ricambiare la dedizione di Dio. Naturalmente, nonostante la propria immagine e somiglianza, anche quest'altro viene presentato come creatura di Dio. Questa creaturalità dell'immagine e somiglianza esprime un'intuizione che nel nostro contesto può dire qualcosa anche a colui che non ha assonanze religiose. Dio resta un «Dio di uomini liberi» soltanto finché noi non livelliamo la differenza assoluta esistente fra il creatore e la creatura. Solo questo significa un divino dare forma che non finisca nelle mani dell'autodeterminazione dell'uomo.

Questo creatore, proprio perché è un Dio creatore e redentore al tempo stesso, non ha bisogno di operare in base alle leggi naturali come un tecnico o in base alle regole di un codice come un informatico. La voce di Dio che chiama alla vita comunica fin dal principio all'interno di un universo moralmente sensibile. Perciò, Dio può «determinare» l'uomo nel senso di renderlo capace e obbligarlo, al tempo stesso, alla libertà. Ora, non è necessario credere alle premesse teologiche per comprendere che entrerebbe in gioco una dipendenza del tutto diversa, concepita come causale, se scomparisse la differenza riconosciuta nel concetto di creazione e al posto di Dio subentrasse un pari -, se quindi un uomo intervenisse secondo le proprie preferenze nella combinazione casuale delle sequenze cromosomiche dei genitori senza doversi preoccupare del consenso dell'altra persona coinvolta, perlomeno in modo ideale. Questo modo di vedere le cose introduce alla domanda che mi ha impegnato in altra sede.

Il primo uomo che determina a suo piacimento il naturale esser-così di un altro uomo non distruggerebbe necessariamente anche quelle eguali libertà che valgono fra soggetti d'uguale dignità proprio per garantire la loro diversità?

JÜRGEN HABERMAS