GIUSTIZIA INSIEME

Filosofia del diritto

L’agire comunicativo di Jürgen Habermas

di Marco Dell'Utri

16 marzo 2026

In occasione della scomparsa di Jürgen Habermas, ‘Giustizia Insieme’ offre ai suoi lettori il breve ricordo di una particolare esperienza di riflessione del filosofo tedesco.

Si tratta di una rievocazione che – nel tornare a riflettere sull’importanza del ruolo politico dell’intellettuale, segnatamente nelle pieghe dell’attuale società tecnologica – assume un suo specifico significato in tempi che sembrano aver smarrito la virtù del dialogo e, assieme ad essa, la coscienza dell’assurdità della guerra.

La lunga lezione di Jürgen Habermas (nato a Düsseldorf nel 1929 e deceduto a Starnberg il 14 marzo del 2026) è ricca e articolata e non si presta agevolmente ad alcuna rapida riduzione che intenda rammentarne la profondità e l’importanza per la storia della cultura europea.

Per le prospettive di una rivista che si propone la discussione collettiva ragionata di temi che appartengono alla comune cultura civile e politica, può tuttavia conservare un suo significato l’accentuazione del valore che ha assunto, nel corso del Novecento (ma anche nei primi decenni

di questo secolo), l’incidenza della riflessione critica di Habermas sui processi di formazione delle strutture repressive della cultura, sull’articolazione dei modelli di razionalità, sui nodi problematici del rapporto tra l’emancipazione culturale, il ruolo dell’intellettualità e i luoghi della politica, entro l’orizzonte di un discorso attento a evidenziare le prospettive di sviluppo delle forme democratiche.

Nel solco tracciato dall’impianto teorico della Scuola di Francoforte – da cui eredita e sviluppa gli interessi culturali e le ispirazioni di fondo – la riflessione di Habermas muove dall’esame della progressiva trasformazione, in termini storici, di quella specifica attività dell’intellettuale costituita dalla ‘teorizzazione’.

All’originaria attitudine teoretica concepita come ‘contemplazione’ dell’ordine eterno ed immutabile, fonte di principi ‘normativi’ di immediato valore etico-pratico (tipica del mondo greco), Habermas vede sostituirsi la vocazione ‘scientificizzante’ propria dell’età rinascimentale, incline a risolvere il processo di teorizzazione nella ‘descrizione’ della natura in funzione ‘dominativa’ (fonte di principi, non più normativi, ma ‘descrittivi’).

Il significato propriamente ‘eversivo’ di questa trasformazione viene colto, da Habermas, nella progressiva sostituzione dell’eticità, come forma di regolazione dei rapporti strutturata attorno alla verità del ‘senso’, con l’ideologia tecnocratica, non già orientata a perseguire finalità di sviluppo umano in termini di *dover essere*, quanto incline a realizzare una forma di dominio totalizzante sulla natura, sulla base **di ciò che di fatto è**, nell’illusorio tentativo di “sottrarre la ricerca teoretica alla più o meno consapevole contaminazione di interessi di vario genere, veicolati sotto la maschera dell’interesse per l’ideale”.**[1]**

Da qui la progressiva affermazione di una razionalità facilmente strumentalizzabile, che dà vita a quella configurazione del mondo nel senso del dominio destinata a preludere alla legittimazione dello stesso dominio dell’uomo sull’uomo.**[2]**

Nei termini di un riscontro storico-politico, Habermas individua nella svolta realizzata da Thomas Hobbes nel corso del Seicento (come esperienza dell’assolutismo politico), il punto di partenza di quell’ideologia tecnocratica che sul piano sociale (di una precisa ‘tecnologia sociale’) attesta la definitiva prevalenza dell’agire tecnico (consistente nella produzione regolata da cognizioni scientifiche) sull’agire pratico (fondato su principi di saggezza e di ragionevolezza), della *poiesis* sulla *praxis*, della *techne* sulla *phronesis*.

Scrive Habermas: “La dottrina antica della politica si riferiva esclusivamente alla prassi in senso stretto, in senso greco, che non ha nulla a che vedere con la *techne*, con l’abilità nel produrre

opere e la capacità di affrontare compiti oggettivati”. Risale ad Aristotele la convinzione che “la politica, la filosofia pratica in generale, non si può misurare con la scienza in senso stretto, con l’episteme apodittica [...]. La facoltà della filosofia pratica è la *phronesis*, una saggia comprensione della situazione, sulla quale si fonda la tradizione della politica classica, dalla *prudentia* ciceroniana fino alla *prudence* di Burke”.**[3]**

Riprendendo la distinzione aristotelica tra la *sapienza*, come attitudine a conoscere ‘quelle cose i cui principi non possono essere diversamente da quello che sono’, e la saggezza, come forma di conoscenza delle *‘cose che possono essere diversamente da quel che sono’*,**[4]** Habermas ricorda come, per Aristotele, ‘*ciò che può essere altrimenti da quello che è*’ è oggetto tanto della *poiesis* quanto della *praxis* (le cui virtù si riconducono, rispettivamente, alla *techne* e alla *phronesis*): e mentre quest’ultima (la *praxis*) ha il suo fine in sé ed è fine in senso assoluto, l’altra (la *poiesis*) ha il suo fine in un prodotto esteriore che, a sua volta, *non è* un fine in senso assoluto.

Da queste premesse emerge come, nella prospettiva hobbesiana, la base del sapere politico, diversamente dalla tradizione, non può essere altra che la conoscenza scientificamente rigorosa delle leggi della natura umana e della società: l’agire pratico non è più rimesso ad una *phronesis* o ad una *prudentia* (‘argomentabile’ in termini ‘discorsivi’), ma deve lasciarsi guidare dalla scienza rigorosa e non valutativa della natura e della società, assumendo il ruolo di un ‘intervento’ sul mondo sociale per produrre i mutamenti desiderati e gli obiettivi voluti.

E tuttavia, l’illusorietà del dominio della razionalità scientifica su quella argomentativa si rivela in tutta la sua inconsistenza non appena si rifletta sulla circostanza che la stessa costruzione di teorie scientifiche rigorose, che dell’agire tecnico sono il presupposto, presuppone a sua volta il confronto argomentativo nella comunità degli scienziati, che si devono intendere su ciò che costituisce una buona teoria e sui criteri di scelta; ossia presuppone una modalità di interazione sociale razionale (quella del discorso argomentativo), non riducibile alle modalità dell’agire tecnico razionalizzato, che si dimostra capace di fornire la traccia per una riscoperta, nelle nuove condizioni, della classica distinzione tra *praxis* e *poiesis*.

Le strutture repressive del dominio tecnocratico finiscono per disperdere l’umanità dell’uomo nella manipolazione di procedimenti tecnici finalizzati a scopi oggettivati, dal cui orizzonte è radicalmente esclusa ogni possibilità di discussione pubblica finalizzata ad una decisione.

A fronte delle contraddizioni della società e della cultura borghesi (in linea di principio aperte alla partecipazione di ciascuno, e viceversa, in concreto, selezionate da criteri di disponibilità economica e di istruzione effettiva), l’avvento dello stato sociale democratico ha finito col

trasformare la produzione culturale (in precedenza governata dai ‘colti’) in produzione di massa, da parte dell’‘industria culturale’, di prodotti culturali di facile consumo, incapaci di lasciare durevoli tracce, là dove la ricezione critica reale si chiude nella cerchia degli ‘specialisti’.

Sul piano politico, la formazione di un’opinione pubblica autonoma da parte dei cittadini è resa impossibile dal combinato effetto dell’irruzione dei partiti di massa ‘plebiscitari’ e dall’imporsi, nella comunicazione politica, di quegli strumenti di manipolazione pubblicitaria sviluppatisi con la crescita dei consumi nelle più avanzate società capitalistiche, dove la stessa sfera politica tende a divenire una parte della sfera del consumo.

Le trasformazioni indotte dalla società dell’economia fondata sulla pubblicità commerciale finiscono col travolgere le stesse basi della comunicazione quotidiana e del linguaggio: l’effetto dei mass-media (stampa, tv, etc.) amplifica la metamorfosi della comunicazione politica, riplasmata attraverso le tecniche pubblicitarie, sottolineando il progressivo assorbimento della discussione critica pubblica, della comunicazione e della cultura nella sfera del consumo.

La reazione nei confronti di questo modello politico-culturale, di per sé caratterizzato da un elevato livello di repressione e di violenza sociale, muove, nella prospettiva aperta da Jürgen Habermas, dal tentativo di ‘rivitalizzare’ la comunicazione critica nell’ambito della sfera pubblica, dissolvendo progressivamente gli ostacoli che impediscono l’effettiva partecipazione di ciascuno alla discussione collettiva che prelude alla decisione; un ambito in cui acquista un senso preciso il riferimento alle responsabilità culturali e politiche dell’intellettuale nella prospettiva teorico-pratica dell’‘*agire comunicativo*’.**[5]**

Sulla base di queste premesse, Habermas invita a riflettere sui nessi che intercorrono tra la riflessione e il linguaggio, come terreno d’elezione della violenza e della frustrazione comunicativa (e, in questo senso, punto di partenza del processo di emancipazione), e individua, nel paradigma costituito dal modello psicanalitico, l’approccio per una graduale consapevolizzazione del significato delle forme repressive e del loro superamento.

Da questo punto di vista, ricollegandosi ad alcune osservazioni di Freud, Habermas identifica nella “fuga dell’Io di fronte a sé stesso” la conseguenza di una reazione dell’Io infantile di fronte “al potere insopportabile delle norme sociali [...]. Un’operazione che è condotta nel e con il linguaggio” attraverso “una scissione di singoli simboli dalla comunicazione pubblica e la conseguente privatizzazione del loro contenuto di significato”.**[6]**

Scopo della terapia psicanalitica è l’identificazione della rimozione e la lotta contro la stessa, attraverso l’ausilio di un interprete “che insegni ad uno stesso e identico soggetto a capire il

proprio linguaggio. L’analista guida il paziente perché impari a leggere i propri testi mutilati e deformati, e a tradurre i simboli da un modo espressivo deformato del linguaggio privato nel modo espressivo della comunicazione pubblica”.[7]

La conoscenza psicanalitica fornisce così il modello dell’autoriflessione come fondamento delle possibilità di emancipazione attraverso la riconquista della dimensione comunicativa del linguaggio (luogo dell’autoriflessione e strumento di una intersoggettività ‘emancipatrice’), in cui gli uomini manipolati (per i quali vale solo la somma delle opinioni e il compromesso in vista della realizzazione di possibilità tecniche) si trasformano in uomini agenti che ricercano, nel quadro di una ricostituita ‘dialettica dell’eticità’ il consenso attraverso la pratica di una discussione illuminata.[8]

Differenziandosi dalla prospettiva marxista, Habermas ammonisce sulla necessità di sostituire al conflitto di classe, una nuova area conflittuale nel sistema dell’opinione pubblica gestita dai mezzi di comunicazione di massa, poiché è nella trasformazione di questo sistema che la coazione delle condizioni obbiettive viene sconvolta dall’intuizione e dalla rivendicazione delle possibilità di liberarsene: “una nuova zona conflittuale può sorgere solo dove la società del tardo capitalismo deve immunizzarsi contro la messa in questione di un’ideologia di fondo tecnocratica tramite la spoliticizzazione della massa della popolazione: appunto nel sistema dell’opinione pubblica gestita dai mezzi di comunicazione di massa”.[9]

Un ruolo positivo nel cammino verso la ‘ripoliticizzazione’ della sfera pubblica così impoverita è chiamata a svolgere, secondo Habermas, la classe studentesca, nel quadro più ampio costituito dal ruolo dell’*intelligencija* come equivalente, in ambito sociale, dello psicanalista nei confronti dell’alienazione nevrotica.

A tale proposito, pur apprezzando e guardando con interesse ai fenomeni di protesta e di contestazione del mondo studentesco (che, attaccando l’ideologia della prestazione e l’etica della competizione indeboliscono le basi di legittimazione del tardo capitalismo, potendo persino determinarne la crisi), Habermas mette in guardia quei movimenti dalle pericolose illusioni di un’ortodossia marxista ormai non più sostenibile; dalla convinzione di vivere in una situazione prerivoluzionaria (per la quale non si dà alcuna condizione); dall’errore di scambiare i simboli per la realtà, equiparando un’occupazione universitaria a un’effettiva lotta per la presa del potere, con il rischio di cadere nell’infantilismo come incapacità di distinguere il reale dal virtuale.

Dal punto di vista habermasiano, il problema non è quello di sognare una rivoluzione illusoria, ma quello di risvegliare la consapevolezza che le questioni pratiche non si lasciano ridurre a problemi tecnici, richiedendo la mobilitazione di tutto il potenziale di razionalità comunicativa dei cittadini.

A questi ultimi compete il dovere di alimentare la promozione di una razionalità dispiegata, fonte di discussioni aperte e non predeterminate nel contesto di un’autoriflessione condotta in ambito politico, nella consapevolezza del carattere intimamente ‘violento’ di ogni rottura del dialogo, come forma degenerativa della politica.

Il breve ricordo di questi preziosi ammonimenti dell’intellettuale tedesco, nel giorno della sua scomparsa, assume un particolare valore nel tempo presente, perdutamente disperso tra le ripetute violenze che segnano le rotture di ogni dialogo possibile, e le ricorrenti cronache sulle sorti della guerra assurda.

---

[1] A.M. Jacobelli Isoldi, *L’intellettuale a Delfi*, Roma, Bulzoni, 1976, p. 368. Questa attitudine “originariamente demistificante” conduce, secondo quanto evidenziato da Jacobelli Isoldi, ad “una pericolosa sterilizzazione della teoria realizzata attraverso la separazione tra *conoscenza* e *interesse*. Essa trova la sua esplicita formulazione nella distinzione tra un impegno descrittivo e un impegno prescrittivo che ha caratterizzato l’impostazione delle scienze sociali compiuta da Weber, e che ha ispirato le varie correnti del neopositivismo, neoempirismo, analisi del linguaggio, infiltrandosi subdolamente anche in posizioni filosofiche di diversa ispirazione quali il pragmatismo e la fenomenologia” (*ivi*).

[2] Cfr. J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari, Laterza, 1969, p. 199.

[3] J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 78-79.

[4] È noto come, secondo Aristotele, lo statuto della conoscenza sia fondata sulla distinzione che identifica la capacità di cogliere oggetti diversi, dove si differenziano la *sapienza*, come attitudine a conoscere “quelle cose i cui principi *non possono* essere diversamente da quello che sono”,

dalla *saggezza*, come forma di conoscenza delle “cose che *possono* essere diversamente da quel che sono” (Aristotele, *Etica eudemia*, Bari, Laterza, 1965, p. 191, 1. V, 1139a; Id., *Etica nicomachea*, Bari, Laterza, 1957, p. 161, 1. VI).

Da questa prospettiva, mentre appare di intuitiva evidenza la valenza universale della sapienza attorno ai principi e alle cose inalterabili, l’articolazione della virtù della saggezza va movendosi nella connessione, nella capacità di guardare insieme all’universale e al particolare, affinché la complessità delle circostanze e la specifica singolarità delle situazioni umane sappia essere ancorata, nel giudizio e nell’orientamento operativo, all’universalità dei principi e, da ultimo, a quella capacità teoretica dell’intelletto che si esprime nella sapienza.

Se, da un certo punto di vista, entrambe le forme di conoscenza appartengono per definizione (appunto in quanto forme di conoscenza) all’ambito ‘teoretico’ dell’attività umana, la saggezza (come conoscenza discorsiva, contrapposta a quella scientifica in cui si esprime la sapienza), nella considerazione della ‘mutevolezza’ delle vicende umane (le “cose che possono essere diversamente da quel che sono”) sotto il segno dell’inalterabilità dei principi universali, acquista una specifica dimensione ‘pratica’, che è, in primo luogo, deliberazione e giudizio, piuttosto che descrizione. In questo senso, mentre alla sapienza appare connesso il compito della ricognizione delle finalità dell’agire umano, in dipendenza della conoscenza dei principi ultimi e inalterabili, alla saggezza spetta la deliberazione e il giudizio attorno ai mezzi che riguardano il fine, ovvero, in altre parole, la ricerca della giusta commisurazione dei mezzi rispetto alla realizzazione del fine.

Nel quadro di tali premesse teoriche si inserisce il rilievo del compimento del singolo attraverso il suo rapporto con la comunità, in base al riconoscimento della ‘naturale’ politicità dell’essere umano. È all’interno di tale dimensione, in seguito, che la differente attitudine razionale di ciascuno si riflette nella strutturazione della comunità sulla base della differenziazione delle funzioni e del coordinamento dei ruoli.

Se, pertanto, la saggezza si propone quale anello di congiunzione, elemento di sintesi tra le virtù dianoetiche e le virtù etiche, nondimeno la distinzione di fondo tra la ricerca speculativa e l’attività pratica “agisce anche su di essa spezzandone la realtà sintetica in un processo normativo e in un processo operativo in cui si riflettono processi di ricerca radicalmente diversi: la ricerca dei mezzi in funzione dei fini prestabiliti, o la determinazione dei fini possibili in una data realtà ma resi validi dalla loro connessione con l’idea di un assoluto, perfetto Bene. In tal modo Aristotele ha posto il pensiero umano dinanzi ad una frattura che costituisce ancor oggi un problema irrisolto, lasciando in una tormentosa ambiguità la determinazione di quella che dovrebbe essere la funzione dell’intellettuale” (Così A.M. Jacobelli Isoldi, *L’intellettuale a Delfi*, cit., p. 53).

[5] Espressione che dà il titolo alla monumentale opera habermasiana del 1981, *Teoria dell’agire comunicativo* (cfr. J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, traduz. italiana di P. Rinaudo, a cura di G.E. Rusconi, Bologna, Il Mulino, 1986).

[6] J.Habermas, *Conoscenza e interesse*, Bari, Laterza, 1970, pp. 251 e 236.

[7] J.Habermas, *Conoscenza e interesse*, cit., p. 223.

[8] Cfr. J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, cit., p. 55.

[9] J. Habermas, *op. ult. cit.*, p. 232.