

Jürgen Habermas filosofo della Modernità

Alfonso Maurizio Iacono

16 Marzo 2026

Jürgen Habermas (1929-2026) appartiene alla seconda generazione della cosiddetta Scuola di Francoforte, una denominazione non istituzionale che raccoglieva esponenti della Teoria critica le cui analisi si svolgevano, a partire dal 1923 a Francoforte, dopo, con l'avvento del nazismo, a Parigi e poi a New York, in gran parte nell'Istituto per la Ricerca Sociale su basi filosofico-sociologiche neo-marxiste. Tra i membri vi erano Thodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Alfred Sohn-Rethel, Herbert Marcuse e altri. Habermas ha ripreso i temi dei suoi predecessori assumendo la critica della ragione strumentale, ma contrapponendovi una teoria dell'agire comunicativo che propone un discorso sul linguaggio e sulla comunicazione fra soggetti in un contesto, razionale e universalistico, non sottomesso al potere. Si è battuto per una *democrazia deliberativa*, dove le decisioni dovevano essere prese pubblicamente dai cittadini e non dal mercato o dai poteri forti. Ha sempre preso posizione per l'Europa unita contro il risorgere dei nazionalismi.

Nel guardare ciò che oggi sta accadendo nel mondo e in particolare in Europa, mi domando se Jürgen Habermas non sia stato l'espressione filosofica più alta di tutte le contraddizioni e le illusioni che hanno portato l'Europa all'attuale inconsistenza e alla forse definitiva perdita di centralità nella storia del mondo. Le sue idee di modernità e di comunicazione hanno affascinato quella sinistra democratica che ha fatto la tarda scoperta del liberalismo soggiacendo però al liberismo e che oggi mostra un ingenuo stupore nei confronti non solo della politica aggressiva e guerrafondaia di Trump ma anche dei suoi modi per così dire *irrazionali*. Uso la parola *irrazionale* perché penso che, tutto sommato, la filosofia di Habermas sia rimasta impigliata nella vecchia dicotomia *razionale-irrazionale* che aveva caratterizzato sia le teorie borghesi sia quelle marxiste del '900. In fondo la sua idea è stata sempre quella hegeliana di una modernità determinata dall'esplosione del soggetto alla ricerca di una ragione autocosciente capace di opporsi, ma anche facendosene carico, a ciò che Max Weber chiamava *razionalizzazione*. La proposta di un agire comunicativo basato sulla trasparenza

delle relazioni fra soggetti come superamento dell'agire strumentale e della sua critica, a cui sottostava Marx e, al suo seguito, anche i maestri della *Teoria critica* Horkheimer e Adorno lettori di Nietzsche, ha oscillato, a mio parere, tra l'essere un'utopia a carattere regolativo e l'essere una negazione, in senso freudiano, della realtà del potere insita nell'idea stessa di trasparenza. In uno dei suoi saggi più belli, *Lavoro e interazione*, Habermas, rifacendosi allo Hegel del periodo di Jena, in particolare agli scritti che precedono la *Fenomenologia dello Spirito*, mostra l'importanza di un progetto filosofico a cui poi il filosofo di Stoccarda rinunciò: "La mia tesi potrebbe, scrive Habermas, potrebbe essere così radicalizzata: non è lo spirito che, nel movimento assoluto dell'auto-riflessione si manifesta tra l'altro, nel linguaggio, nel lavoro e nel rapporto etico, ma è il rapporto dialettico tra simbolizzazione linguistica, lavoro e interazione a determinare il concetto dello spirito" (J. Habermas, *Lavoro e interazione*, trad. di M.G. Meriggi, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 22-23). Dopo di allora Habermas si interessò dei processi della simbolizzazione linguistica nei suoi rapporti con la soggettività e la normatività, relegando il lavoro al campo della ragione strumentale, un campo, già denunciato da Horkheimer e Adorno, da cui Marx e il marxismo non erano usciti e che non permetteva alla modernità di sviluppare quella soggettività autocosciente vista da Hegel. "Lo spirito, continua Habermas, non è il fondamento della soggettività del sé nell'autocoscienza ma il medio *attraverso* il quale un Io comunica con l'altro Io e *nel* quale, in quanto mediazione assoluta, entrambi si costituiscono, reciprocamente, come soggetti. La coscienza sussiste come medio in cui i soggetti si incontrano; perciò essi non potrebbero esistere come soggetti se non entrassero in relazione" (ivi., p. 25). Ma che tipo di relazione? Una volta scoperta con Cartesio la soggettività che tuttavia volle ridurre l'*altro* a oggetto, una volta riportato, con questo Hegel, il soggetto nel primato della relazione con l'altro soggetto, dove va a finire, per riprendere le considerazioni dell'ultimo Foucault (quasi mai prese sul serio nemmeno dai suoi seguaci e ammiratori), il *potere* di cui è fatta una relazione e che può sempre trasformarsi in *dominio*?



Non è un caso che questa modernità occidentale diventi arrogante proprio nel momento in cui mostra quel lato *buono* che segna la sua superiorità e cioè la tarda scoperta di un'intersoggettività che nasconde il ruolo del potere e del dominio, mentre propugna democrazia e libertà. Mentre Habermas propugnava una democrazia basata sull'agire comunicativo, questa stessa democrazia occidentale si organizzava nei termini americani della scarsa partecipazione, dell'ignoranza pubblica, dell'apatia politica e l'Europa si costruiva una falsa identità autoproclamandosi l'espressione più alta della ragione e della modernità. Sul fatto che questa ragione e questa modernità si è formata e cresciuta attraverso lo sterminio di popoli, la tratta degli schiavi, la guerra si risponde implicitamente che in fondo si tratta di inciampi o errore dell'autocoscienza moderna e dei suoi processi di razionalizzazione; sul fatto che a partire dalla Prima Guerra Mondiale la tecnologia è diventata un mezzo strutturale di guerra e

di sterminio del nemico si glissa, magari tacciando Nietzsche e Heidegger di *irrazionalismo*, attribuendo così la responsabilità del critica della modernità alle *cattive* risposte filosofiche, che pure, anche quando non sono condivisibili, aiutano la coscienza critica a comprendere ciò che accade nella storia. Anche Platone era critico della democrazia, ma quanto è importante la sua critica per comprendere proprio la democrazia e le sue contraddizioni! Max Weber, nel 1919 (dunque subito dopo la Prima Guerra Mondiale), nella conferenza che tenne sulla *Scienza come professione*, constatava come i giovani di allora fossero come dentro la caverna di Platone, perché non si entusiasmarono più per il concetto e per la scienza. E oggi? Oggi ci stupiamo della guerra di Trump e di Netanyahu dimenticandoci che il '68 nacque nel bel mezzo del rifiuto della guerra del Vietnam e che Habermas (come Bobbio) nel 1991, considerò *giusta* la prima guerra in Iraq; e poi il Kosovo (anche se bisogna aggiungere che, allo scoppiare della seconda guerra in Iraq, prese posizione contro, insieme a Derrida con cui si era scontrato in precedenza). Errori di valutazione? O non un'idea di modernità la cui filosofia della storia è ancora quella di Hegel? Dico questo con rispetto, ma soprattutto come autointerrogazione su un Occidente che anche quando offre il suo lato apparentemente *buono*, non può fare a meno di mostrare la sua *superiorità*. Una condizione questa che oggi appare, per di più, tragicamente ridicola.

Habermas, come è noto, aveva ripreso la critica all'agire strumentale, cioè all'agire basato sul lavoro, sulla tecnologia e sul mercato, dai suoi maestri Adorno e Horkheimer. La *Dialettica dell'illuminismo* fu un testo assai letto e discusso nel '68. Pubblicato nel 1947, all'indomani quindi della Seconda Guerra Mondiale, questo libro, uscito in italiano nel 1966, legava la modernità e più in generale l'Occidente al dominio della ragione strumentale. In questo senso per Adorno e Horkheimer vi era continuità tra capitalismo e nazismo e nel pensiero occidentale non si salvava neanche il Kant di *Che cos'è l'illuminismo?*. È un libro che radicalizza l'analisi, sotto l'influsso di Marx e di Nietzsche. Scrive Habermas: "La *Dialettica dell'illuminismo* non rende giustizia a quel contenuto razionale della modernità culturale propria che sempre torna a spingere le scienze, e perfino l'autoriflessione delle scienze, *oltre* la produzione di sapere tecnicamente utilizzabile; intendo ancora le basi universalistiche del diritto e della morale, che hanno trovato *anche* un'incarnazione (sia pure incompleta e distorta) nelle istituzioni degli Stati costituzionali, in forme di educazione democratica della volontà, in modelli individualistici di formazione dell'identità; intendo infine la produttività e la forza dirompente di profonde esperienze estetiche, che strappano dal suo proprio decentramento una soggettività liberata da imperativi dell'attività utilitaria e da convenzioni della percezione quotidiana. Sono le

esperienze che nelle opere d'arte d'avanguardia giungono alla rappresentazione, nei discorsi della critica d'arte al linguaggio, e nei codici di valore dell'autorealizzazione, arricchiti in senso innovativo anche ad un *certo* effetto illuminante – o almeno ad istruttivi effetti di contrasto” (J. Habermas, *Il discorso filosofico sulla modernità*, Laterza, 1987).



Habermas ha, a mio parere, ragione sull'arte e sulla critica d'arte, ma per il resto la *Dialettica dell'illuminismo* rimane una critica della ragione strumentale e della modernità rispetto a cui non si torna indietro. Il punto è proprio questo: la violenza insita nel cosiddetto processo di razionalizzazione della modernità è un'eccezione o qualcosa che la caratterizza? La ferocia insita nel concetto di

universalità, che, come ebbe a scrivere lo storico Immanuel Wallerstein, “è un dono che gli occidentali offrono al mondo” e a cui è più igienico rispondere con la frase di Laocoonte: “timeo Danaos et dona ferentes” (“temo i Greci e i doni che portano”), è un’eccezione oppure la regola? E questo vale per il tragico conflitto tra forza e diritto. “Nel discorso della modernità i suoi accusatori le muovono un rimprovero, che nella sostanza non si è mai modificato da Hegel e Marx fino a Nietzsche e Heidegger, da Bataille e Lacan fino a Foucault e Derrida. L'accusa è diretta contro una ragione che si fonda nel principio della soggettività; ed afferma che questa ragione denuncia e scalza tutte le forme esplicite dell'oppressione e dello sfruttamento, della degradazione e dell'estraneazione, soltanto per installare al loro posto il più inattaccabile dominio della razionalità stessa. Questo regime di una soggettività elevata a falso assoluto trasforma i mezzi della presa di coscienza e dell'emancipazione in altrettanti strumenti di oggettivazione e di controllo, e si procura in tal modo un'inquietante immunità nelle forme di un ben celato dominio. L'opacità della gabbia d'acciaio di una ragione divenuta positiva svanisce nello splendente chiarore di un palazzo di cristallo perfettamente trasparente. Tutti i partiti sono qui d'accordo: *questa* facciata cristallina deve andare in frantumi; tuttavia si differenziano nelle strategie che scelgono per superare il positivismo della ragione” (Ivi, p. 57). L'analisi di Habermas è lucida. È proprio così! E tuttavia da Marx a Foucault l'attenzione critica verso un mondo che usa il diritto e la libertà per praticare la forza e l'oppressione non resta fondamentale a prescindere dalla condivisione delle loro idee (che tuttavia condivido)? E a proposito di soggettività, di razionalità, di modernità, non ci siamo neanche accorti che oggi il fascismo non opera mostrando la camicia nera o bruna, ma indossando t-shirt a colori e jeans strappati.

Se continuiamo a tenere vivo questo spazio è grazie a te. Anche un solo euro per noi significa molto.

Torna presto a leggerci e [SOSTIENI DOPPIOZERO](#)

