



Il sentimento come categoria politica: una lettura critica della teoria dell'agire comunicativo di J. Habermas

Valentina Dafne De Vita

Abstract

The paper analyses Habermas' concept of dramatic action (*dramaturgisches Handeln*) and its political meaning. In *Theory of Communicative Actions* Habermas supposes dramatic actions are not communicative, first of all because in this case the artist or the actor would not say the truth about his subjective world and for this reason, these actions are closer to strategic actions; secondly because sentimental communication is not as rational as dialogue and discourse.

This paper aims to demonstrate that dramatic actions could be communicative and improve Intersubjectivity, unlike what Habermas maintains with reference to Arendt's communicative concept of Power and to Lyotard's connection to Sentiment and Silence. Trying to develop a definition of sentiments in politics beyond populism, the paper aims to introduce another description of communicative actions in order to acknowledge Sentiments as an important element for democracy, because these actions can encourage tolerance and respect for diversity.

Keywords

Sensibility - Dramatic Actions - Deliberative Democracy - Critical Theory - Intersubjectivity

Nella teoria delle azioni comunicative sviluppata da Habermas l'agire cosiddetto drammaturgico ha un ruolo molto marginale. Ciò sorprende dato che, nella formulazione comunicativa del potere, Habermas è stato fortemente e dichiaratamente influenzato dal concetto di azione sviluppato dalla Arendt in *Vita Activa* e soprattutto se si considera che il tema dell'arte e della Kulturindustrie è centrale nella riflessione di Adorno e degli altri esponenti della scuola di Francoforte.

Habermas considera comunicativi solamente quegli atti linguistici in grado di creare consenso. Questo significa che solo quelle azioni nelle quali i due attori, agendo da pari, riescono a creare un accordo al di là degli interessi personali, possono essere considerate comunicative. Per Habermas quindi comunicativo è solo il *Diskurs* inteso

come dialogo politico ed etico, attraverso il quale i diversi soggetti coinvolti nell'azione riescono ad apportare un cambiamento all'interno del mondo della vita di appartenenza, rendendo quest'ultimo più razionale. La definizione di Habermas limita il comunicativo solamente all'azione parlata poiché, secondo l'etica del discorso, solamente un'azione comunicata può essere considerata razionale. Gli atti comunicativi esprimono pretese di verità e in virtù di ciò possono essere considerati razionali, perché possono essere oggetto di analisi. Per questo motivo l'azione drammaturgica non viene a far parte dell'azione comunicativa, ma si limita o ad essere una mera espressione soggettiva e sentimentale oppure ricopre, in alcuni casi, un ruolo strategico.

Habermas considera l'azione drammaturgica non-comunicativa e impolitica perché teme le conseguenze legate ad un'esaltazione del sentimento in politica soprattutto ad opera dell'estrema destra tedesca¹. Questo lo porta a criticare tutti coloro che si occupano di sentimenti in ambito politico e arriva ad accusare anche i post-moderni di essere conservatori come Carl Schmitt, in quanto entrambi nutrono un'avversità per il moderno e pongono al centro del discorso filosofico elementi irrazionalistici, come il sentimento o il mito (Habermas 1990, 52-53).

L'assenza di un discorso che esprima le esigenze del soggetto (senza che quest'ultimo invochi pretese di validità o di verità) rende alcuni aspetti dell'etica del discorso incompatibili con un progetto democratico. In primo luogo perché, come sottolinea la Nussbaum, una democrazia svuotata dai sentimenti, in favore dell'imparzialità, rischia di proporre modelli politici astratti e irreali (Nussbaum 2015, 222). Inoltre la teoria della democrazia deliberativa habermassiana, proprio perché limita il soggettivo all'irrazionale, sottovaluta il ruolo dell'autonomia del soggetto, che viene ad essere oppressa dall'intersoggettività. Nella teoria della democrazia procedurale infatti si ha spesso l'impressione che all'individuo non sia garantito uno spazio adeguato per esprimere dissenso. Proprio a partire da questi aspetti critici della teoria dell'agire comunicativo voglio dimostrare perché l'azione drammaturgica può essere comunicativa e perché la comunicazione sentimentale non può essere totalmente estromessa dall'insieme delle azioni politiche². Senza trascurare le obiezioni che Habermas solleva nei confronti di una lettura sentimentale del politico, tenterò nelle prossime pagine di definire in che senso la comunicazione sentimentale può essere considerata una categoria politica.

¹ Cfr.: Frank 1988 e anche Nussbaum 2015, 222.

² L'agire politico non deve essere confuso con l'agire comunicativo: come illustrerò più avanti, il politico non può rinunciare allo strategico (cfr.: Habermas 1981).

I

Come testimoniano i molteplici riferimenti in *Teoria dell'agire comunicativo*, sono molti gli autori che hanno influenzato Habermas nell'elaborazione delle azioni comunicative. Oltre a richiamare gli atti linguistici di Austin, Habermas si rifà ai tipi di agire di Weber, al concetto di mondo della vita proposto da Husserl³ e alla psicologia sociale di Mead, solo per citarne qualcuno.

Fondamentale per lo sviluppo di una teoria dell'agire è la distinzione fra *azione* e *movimento*: per questo motivo è necessario far riferimento all'apparato simbolico «col quale l'attore stabilisce un mondo» (Habermas 1986, 172). Le azioni sono realizzate sì tramite movimenti, ma si distinguono da questi ultimi proprio perché nel compiere un'azione, l'attore segue una regola d'azione tecnica o sociale (Habermas 1986, 172). Per introdurre questo passaggio Habermas fa riferimento alla teoria dell'azione di Jarvie (Jarvie 1974) applicata ai tre mondi popperiani. La tesi di fondo qui sostenuta è la seguente: «scegliendo determinati concetti sociologici di azione, abbiamo a che fare con determinate pretese ontologiche» (Habermas 1986, 155). Habermas distingue in seguito quattro tipi di agire a partire dal riferimento con un determinato mondo (oggettivo, sociale, soggettivo). Questi sono: l'agire teleologico o agire strategico, che fa sempre riferimento ad un mondo oggettivo; l'agire regolato da norma che ha per riferimento il mondo sociale; l'agire drammaturgico invece è espressione del mondo soggettivo; infine l'agire comunicativo, che si distingue dagli altri tipi d'agire proprio perché in questo caso manca un riferimento ad un mondo preciso, ovvero manca il riferimento ad un mondo che può essere pienamente oggettivato. Per Habermas sono significativi, dal punto di vista dell'agire politico, solamente le azioni comunicative e quelle strategiche. La distinzione di questi due tipi di azione però risulta difficile, perché la differenza fra le due azioni dipende soprattutto dalle intenzioni degli attori. Gli altri due tipi di agire sembrano invece derivare dai primi due: le norme infatti sono perlopiù frutto dell'azione comunicativa parlamentare, mentre l'azione drammaturgica viene ritenuta da Habermas una mera espressione soggettiva e in alcuni casi si limita ad essere un'azione strategica. Analizziamo più da vicino cosa Habermas intende per agire strategico, drammaturgico e comunicativo.

³ Habermas riconosce l'importanza del concetto del mondo vitale contro l'idealizzazione dell'oggettività delle scienze. Egli è interessato inoltre alla descrizione del *Lebenswelt* come orizzonte, cioè come uno spazio dai confini non definiti ma che non si nega la possibilità di un allargamento. (Habermas 1986, 711 e Husserl 2008, 162).

I. a) L'agire teleologico

Habermas ritiene che sin in dai tempi di Aristotele le azioni teleologiche abbiano goduto di ottima fama in ambito filosofico, tanto da essere state sempre considerate le azioni razionali per eccellenza. Attraverso le azioni di tipo teleologico l'attore si adopera per perseguire un obiettivo. Elemento centrale dell'agire teleologico è la *decisione* della scelta dei mezzi più adatti per la realizzazione di uno scopo.

Questo tipo di agire nella sociologia comprendente di Weber corrisponde all'agire razionale rispetto allo scopo (Cfr: Habermas 1986, 158) e presuppone una relazione fra un attore e un mondo di stati di fatto esistenti. Habermas definisce queste azioni razionali, perché i mezzi scelti dall'agente per perseguire uno scopo possono essere oggetto di analisi ed essere giudicati a partire dai criteri di verità ed efficacia, che presumono un solo modello, cioè quello oggettivo. Il modello di azione teleologico viene ampliato a strategico

se nel calcolo del successo dell'agente può entrare l'aspettativa di decisioni di almeno un altro attore che agisce in modo orientato allo scopo. Tale modello d'azione viene spesso interpretato in senso utilitaristico (Habermas 1986, 155-156).

Nell'agire strategico non ci troviamo di fronte ad un solo attore, bensì a due. Gli agenti in questo caso devono «ampliare il proprio apparato concettuale per ciò che può succedere, ma non necessitano di alcuna più ricca premessa ontologica (rispetto all'agire teleologico)» (Habermas 1986, 160). Anche all'interno dell'agire strategico il concetto di mondo oggettivo non diviene più complesso, bensì «l'attività finalizzata, differenziata ad agire strategico, rimane, se giudicata secondo le premesse ontologiche, un concetto di un-unico-mondo» (Habermas 1986, 160). Inoltre per la realizzazione dello scopo ha un ruolo decisivo la possibilità di poter influenzare le opinioni degli altri attori ed è proprio per questo motivo che la relazione, che gli individui instaurano fra di loro in questo tipo di agire, è asimmetrica.

I. b) L'agire comunicativo

Attraverso l'agire comunicativo Habermas vuole proporre un concetto di razionalità etica, pragmatica e sociologica alternativo rispetto al concetto di razionalità strategica. L'azione comunicativa non corrisponde all'agire in una comunità linguistica di cui parla Weber (Habermas 1986, 167): quest'ultimo infatti, pur riconoscendo che gli atti comunicativi sono orientati verso l'intesa, interpreta queste azioni sempre in chiave

strategica. Per Habermas invece l'agire strategico e l'agire comunicativo fanno parte dell'agire sociale, ma si distinguono in quanto il primo è rivolto al successo, il secondo invece all'intesa. Cosa intende Habermas con questo termine? Ovviamente per avere un'intesa abbiamo bisogno dell'interazione di almeno due soggetti capaci di linguaggio e di azione, che con mezzi verbali o extra-verbali stabiliscono una relazione interpersonale. Per l'agire comunicativo allora è centrale il concetto di *interpretazione* che «si riferisce in prima linea al concordare definizioni di situazioni suscettibili di consenso» (Habermas 1986, 167). Insomma prima di raggiungere un accordo, è necessario comprendersi. L'intesa può essere raggiunta attraverso azioni comunicative proprio perché i due attori in questo caso non fanno più riferimento a qualcosa di concreto nel mondo oggettivo, sociale o soggettivo, bensì a partire dall'«orizzonte del loro mondo vitale pre-interpretato» (Habermas 1986, 170) sviluppano una riflessione sugli altri tre mondi ed elaborarono definizioni comuni. L'intesa funziona allora come meccanismo che «coordina le azioni (...) nel senso che i partecipanti all'interazione si mettono d'accordo sulla validità rivendicata dalle loro espressioni, vale a dire riconoscono intersoggettivamente le pretese di validità reciprocamente sollevate» (Habermas 1986, 167). Soltanto questo tipo di agire secondo Habermas presuppone il linguaggio come medium di comprensione e di intesa. L'agire comunicativo quindi si distingue dalle altre tipologie di agire, perché è l'unico tipo di azione in cui avviene una riflessione attiva che porta alla fondazione di una normatività condivisa valida nel mondo sociale e oggettivo. Habermas ritiene che l'azione comunicativa si distingua dalle altre tipologie di azione (strategica, sociale e drammaturgica), poiché da queste ultime emerge un'unilateralità: nello scambio linguistico in questi casi infatti viene tematizzata solo una funzione del linguaggio, come quella di suscitare effetti perlocutivi, oppure quella di stabilire relazioni interpersonali ed esprimere esperienze vissute, mentre nell'agire comunicativo «(si) prend(ono) in considerazione tutte le funzioni del linguaggio in egual misura» (Habermas 1980, 170).

Ora per quanto Habermas sottolinei l'importanza dell'intesa, afferma qualcosa che sembra contraddire la natura di questo tipo di agire: egli ritiene infatti che l'attore all'interno dello scambio comunicativo non rinunci alle pretese di validità e che quindi ritenga sempre

1. che l'enunciazione da lui fatta sia vera;
2. che l'atto linguistico da lui scelto sia giusto in relazione ad un contesto normativo vigente;
3. che l'intenzione manifesta nel parlante sia intesa nel modo in cui viene espressa (Habermas 1980, 170).

Se all'interno dello stesso agire comunicativo gli attori continuano ad avanzare pretese di validità, come potrà essere raggiunta un'intesa che rende giustizia ad entrambe le parti in conflitto, senza che quest'azione si trasformi a sua volta in un agire strategico? Ed è proprio qui che entra in gioco *l'intersoggettività*, che non deve essere confusa con il *pluralismo* di cui parla la Arendt. All'interno delle azioni comunicative infatti non ci troviamo solamente davanti a due soggetti che vogliono esprimere la loro particolarità, bensì questi atti esprimono un *mit-machen*, cioè un fare insieme, in quanto l'accordo che scaturirà da quel preciso atto comunicativo non vedrà la sopraffazione delle pretese di validità di un soggetto sull'altro. L'intersoggettività fonda l'aspetto etico dell'agire comunicativo ed è quell'elemento fondamentale per la distinzione fra agire strategico e agire comunicativo. Nella prima tipologia di azione infatti

i partecipanti assumono che ognuno decida egocentricamente in ragione dei propri interessi. Con questa premessa, sin da principio sussiste tra le controparti un conflitto almeno latente che può essere concluso o arginato e messo sotto controllo o anche eliminato nel mutuo interesse. Senza un cambiamento radicale di prospettiva e di atteggiamento, un conflitto interpersonale non può essere percepito però dai partecipanti come conflitto morale. (Habermas 1991, 108).

Le pretese di validità dell'agire comunicativo invece richiedono un cambiamento di prospettiva e devono già premettere la possibilità di un accordo che vada al di là degli interessi dei singoli. L'azione comunicativa però va oltre il suo significato etico e diventa di fondamentale importanza all'interno delle democrazie deliberative: dall'intesa frutto dell'agire comunicativo seguirà la razionalizzazione del mondo della vita, che contribuirà alla creazione di una volontà collettiva razionale in ambito politico e sociale. L'azione comunicativa inoltre si distingue dall'agire strategico perché le pretese di validità dei due attori nel primo caso dovranno portare al consenso senza il ricorso ad una forza coercitiva. Secondo Habermas all'interno dell'azione comunicativa infatti

i partecipanti non sono orientati primariamente al proprio successo; essi perseguono i propri fini individuali a condizione di poter sintonizzare reciprocamente i propri progetti di azione sulla base di comuni definizioni della situazione. In tal senso il concordare definizioni della situazione costituisce una componente essenziale delle prestazioni interpretative necessarie per l'agire comunicativo. (Habermas 1986, 394)

Tuttavia l'intesa frutto dell'agire comunicativo è un'intesa limitata e astratta, proprio perché può essere raggiunta solamente attraverso la comunicazione verbale. Inoltre l'intesa comunicativa di Habermas sembra sottovalutare le problematiche legate alla traduzione dei linguaggi e non chiarisce come possa esserci uno scambio comunicativo fra persone che non condividono lo stesso mondo della vita.

I. c) Agire drammaturgico

Nel trattare l'agire drammaturgico Habermas prende spunto dalle ricerche condotte da Goffman sull'autorappresentazione del quotidiano (Goffman 1969). Se però Goffman ritiene che anche nel quotidiano avvenga un'autorappresentazione di tipo drammaturgico per esempio delle situazioni lavorative normali, dove il singolo «rappresent(a) ad altri se stesso e la propria attività» (Goffman 1969, XI), Habermas esclude questo tipo di agire dalle azioni quotidiane. Per agire drammaturgico egli infatti intende quell'interazione sociale «come un incontro nel quale i partecipanti costituiscono gli uni per gli altri un pubblico visibile e si rappresentano qualcosa» (Habermas 1986, 164). *Cosa* si rappresentano fra di loro gli attori di questo particolare tipo di agire? Essi esprimono esperienze soggettive, sentimenti e desideri, cioè proprio in senso kantiano, elementi che non rientrano a far parte del mondo oggettivo perché «le esperienze vissute soggettive (non devono essere considerate) come stati mentali o episodi interiori perché in tal modo le assimileremo a entità, a componenti del mondo oggettivo» (Habermas 1986, 165). In questo contesto «desideri e sentimenti hanno una collocazione esemplare» (Habermas 1986, 165) e sono parte di una parzialità «che è radicata nei bisogni» (Habermas 1986, 166): questa *parzialità* poi «si manifesta sul piano linguistico nell'interpretazione dei bisogni, vale a dire in valutazioni per le quali sono disponibili espressioni valutative» (Habermas 1986, 166). Questa possibilità di poter valutare la veridicità dell'agire drammaturgico di un attore rappresenta per Habermas l'elemento intersoggettivo di questo particolare tipo di agire in quanto «dinnanzi ad un'autocomprensione si pone l'intersoggettivo se l'autore esprime anche al momento opportuno le esperienze soggettive che ha; se pensa ciò che dice oppure se simula oppure se simula soltanto le esperienze soggettive che esprime» (Habermas 1986, 167). Tuttavia questo discorso non può essere applicato ai sentimenti e ai desideri, in quanto «spesso ci mancano le parole per dire quel che proviamo; e questo d'altro canto pone i sentimenti in una luce dubbia» (Habermas 1986, 167). Inoltre attraverso il ricorso a standard di valori, o meglio quando una situazione è definita come grandiosa, ricca edificante etc. etc., cioè nel momento in cui si giustifica una situazione allora queste

espressioni valutative o gli standard di valore hanno una forza giustificatrice se caratterizzano un bisogno in modo tale che i destinatari, nel quadro di una comune tradizione culturale, possono riconoscere in quelle interpretazioni i propri bisogni. Questo spiega perché nell'agire drammaturgico, peculiarità stilistiche, forme estetiche qualità formali in genere assumono un peso così rilevante (Habermas 1986, 167).

Habermas inoltre ritiene che nell'agire drammaturgico si faccia riferimento a due mondi (quello interiore e quello esterno) e nel momento in cui l'attore dell'agire soggettivo tratta gli spettatori non come pubblico, ma come controparte, e se assume un atteggiamento cinico, o meglio se prova a convincere il pubblico che la realtà da lui inscenata sia la *vera* realtà (Habermas 1986, 167), in questo caso l'attore starà utilizzando in modo strategico l'agire drammaturgico. Nel caso in cui però l'azione è ancora un'espressione contrassegnata da pretese di veridicità soggettiva, quest'ultima allora è da considerarsi come azione drammaturgica. Solo nel caso in cui poi il pubblico giudicasse quest'azione secondo i criteri del successo, allora si darebbe «il caso di un'interazione strategica in cui i partecipanti hanno arricchito concettualmente il mondo oggettivo a tal punto che vi possono comparire contropoteri che non solo agiscono in modo razionale rispetto allo scopo, ma sono anche capaci di manifestarsi in modo oggettivo» (Habermas 1986, 164).

Habermas giudica l'azione drammaturgica dal punto di vista della logica (egli infatti giudica quest'azione secondo il criterio di verità) e in relazione agli standard di valori, cioè su di un piano socio-culturale o meglio ancora a partire dal mondo della vita, e non sembra rendersi conto che anche questo tipo di agire, proprio perché in riferimento al sentimento, può avere una portata comunicativa universale che va al di là degli standard culturali, senza però avere la pretesa di esprimere verità universali. Egli cioè non si accorge che l'attore che compie un'azione drammaturgica si sforza di rendere un particolare universalmente comunicabile. Habermas invece arriva a definire questo tipo di agire parassitario perché in questo caso «manifestando qualcosa della propria soggettività, egli vorrebbe essere visto ed accettato dal pubblico in un determinato modo» (Habermas 1986, 164) e di conseguenza mente. Inoltre Habermas, nel trattare l'agire drammaturgico, non sembra fare alcun riferimento al ruolo della catarsi aristotelica, tema invece caro per esempio ad Horkheimer⁴.

⁴ Cfr.: Horkheimer 2014, 81.

II

L'agire drammaturgico secondo Habermas prevede l'incontro fra due soggetti e la possibilità da parte degli spettatori di oggettivare e di analizzare le espressioni dell'attore, anche se in questo caso quest'ultimo esprime qualcosa di irrazionale. Tuttavia questa tipologia di agire non offre la possibilità di uno scambio intersoggettivo perché questo tipo di azioni non esprimono alcun obbligo e inoltre non avanzano alcuna pretesa all'universalità (Paetzel 2001, 173)⁵.

Nonostante ciò, Habermas sembra rendersi conto delle problematiche legate ad un'estromissione del comunicativo dall'opera d'arte, tanto che ne *Il pensiero post-metafisico* riconosce che anche nei romanzi e nella prosa ci possono essere elementi comunicativi. Tuttavia gli atti comunicativi in ambito letterario perdono un po' della forza comunicativa che invece mantengono nel confronto quotidiano perché per Habermas solo il *Diskurs* si pone in questo caso l'obiettivo di risolvere i problemi (concreti) su di un piano intersoggettivo. Nell'ambito letterario invece non c'è un vero confronto intersoggettivo perché in questo contesto manca una presa di posizione (Habermas 2012, 261). Di conseguenza fra autore e ricettore di un romanzo non c'è una reale relazione comunicativa, in quanto il rapporto fra *norma* e *significato* resta intatto e non viene messo in discussione. Per di più le norme a cui un testo letterario fa riferimento sono valide solamente per i personaggi del romanzo, ma non per l'autore e nemmeno per il lettore. Per Habermas solo all'interno delle opere filosofiche si può trovare qualcosa di comunicativo, per esempio quando il lettore all'interno del testo riesce ad individuare le pretese normative che l'autore vuole proporre.

Habermas sottovaluta il ruolo della compassione e dell'immaginazione presenti nell'agire drammaturgico e che invece sono fondamentali per la comunicazione e l'interazione. La Nussbaum per esempio ritiene che solamente attraverso un'immaginazione simpatetica è possibile riconoscere e comprendere le motivazioni e le scelte degli altri. La letteratura è uno strumento essenziale per la politica proprio perché «mediante la sua capacità di rappresentare le circostanze particolari e i problemi dei diversi personaggi» (Nussbaum 2014, 100) il lettore scopre di condividere con gli altri problemi e potenzialità. Inoltre attraverso l'immaginazione è facilitato il processo di immedesimazione e di comprensione fra individui che non condividono lo

⁵ Paetzel ritiene che la teoria dell'agire comunicativo sia una versione dell'imperativo categorico kantiano arricchita di elementi della filosofia del linguaggio (Paetzel 2001, 164). Habermas riformulerebbe la teoria critica della scuola di Francoforte accantonando i problemi legati alla Kulturindustrie, perché suo obiettivo è quello di conformare la mediazione del piano teoretico, pratico ed estetico con le rivendicazioni di oggettività delle argomentazioni razionali. Secondo Paetzel Habermas ridurrebbe quindi il confronto fra Kunst e Kulturindustrie, al solo aspetto della Kulturindustrie.

stesso mondo della vita o le stesse problematiche (Nussbaum 2014, 107). La presa di consapevolezza di se stesso e dell'altro attraverso l'esperienza artistica non è fine a se stessa: nella vita quotidiana un individuo capace di compassione e di immaginazione sarà in grado di riflettere in maniera più profonda sul proprio modo di agire socialmente e strategicamente e sarà più propenso a riconoscere ed accettare l'altro. Nel quotidiano inoltre una comunicazione sentimentale può facilitare i processi di comprensione che poi portano e fondano il riconoscimento dei diritti. Ciò conferma l'affinità fra azione comunicativa e azione drammaturgica che di fatto condividono, come è stato già detto, l'elemento dell'intersoggettività.

Habermas non sembra rendersi conto inoltre che nell'azione drammaturgica pure si cela uno sforzo verso l'intesa sia da parte dell'autore, che prova a rendere comunicabile il suo mondo interiore, sia da parte dello spettatore, che invece si sforza di decifrare il significato dell'opera. In ogni caso nell'opera d'arte è presente uno scambio e i due soggetti coinvolti nella comunicazione artistica sono più propensi a mettere in discussione il loro pregiudizi.

Non è un caso allora che Habermas non approfondisca il legame che Hannah Arendt pone fra sentimento e pensiero. Pur apprezzando infatti l'accezione comunicativa del potere proposta dalla Arendt, egli critica alcuni aspetti del pensiero politico di quest'ultima. Habermas infatti apprezza il concetto di potere come capacità umana «di agire in concerto» (Arendt 1971, 55) e ritiene che anche nella Arendt si trovi una distinzione fra agire strategico e agire comunicativo, dove il tipo di potere sviluppato comunicativamente si presenta come alternativa alla coercizione «esercitata da una parte sull'altra» (Habermas 1981, 57). Nonostante ciò Habermas critica la Arendt perché quest'ultima rimuove del tutto lo strategico dalla politica e svaluta il sistema burocratico e amministrativo (Habermas 1981, 66).

Secondo Habermas inoltre la Arendt distingue troppo drasticamente fra prassi e teoria, poiché ritiene che la prima non può essere rigorosamente vera o falsa. Habermas definisce questa concezione della conoscenza teoretica antiquata, perché «basata su intuizioni e certezze definitive, (che) impediscono alla Arendt di cogliere il processo di raggiungimento di un'intesa su questioni pratiche come formazione di volontà razionale» (Habermas 1981, 72). La variante che quindi Habermas propone del potere comunicativo, «è un tentativo di tradurre la produzione comunicativa del potere in una visione più realistica» (Habermas 1981, 71), in quanto un potere comunicativo non istituzionalizzato rischia di essere troppo soggettivistico e di creare convinzioni illusorie (Habermas 1981, 72). Per risolvere questo problema bisognerebbe allora distinguere fra convinzioni illusorie e no, ma ciò non è possibile nel caso della Arendt perché quest'ultima ritiene che non si possa riconoscere quali convinzioni siano "vere". La Arendt, come evidenzia anche Habermas, fonda la sua tesi proprio

sull'incommensurabilità fra pensiero e intelletto, dove il primo dà vita alle opinioni, che non possono essere vere o false. E Habermas rivolge alla Arendt una critica proprio su questo punto, ma non riconosce come sottolinea invece Luban, che in politica parlare di verità rappresenta una minaccia alla democrazia ed un invito alla tirannide (Luban 1979, 93)⁶.

Luban tuttavia non si rende conto, a sua volta, che alla base della differenza fra il concetto comunicativo del potere della Arendt e quello di Habermas c'è una divergenza su quale sia la facoltà kantiana più adatta alla politica: Habermas ritiene infatti che all'interno dell'agire politico operi la ragion comunicativa, e cioè una ragion pratica in chiave intersoggettiva che applica l'imperativo categorico, mentre per la Arendt la facoltà politica per eccellenza è il giudizio. Per la Arendt l'opera d'arte è più simile all'azione che non all'operare dell'artigiano proprio perché

la fonte immediata dell'opera d'arte è la facoltà umana del pensiero, come la propensione "al traffico e al baratto" (...) Il pensiero è connesso alla sensazione, e trasforma la muta e inarticolata passività di quest'ultima, proprio come lo scambio trasforma la nuda rapacità del desiderio e l'uso la disperata brama di saziare i bisogni – finché sono atti a entrare nel mondo ed essere trasformati in cose, e reificati. In ciascun caso una facoltà umana che per sua natura è aperta al mondo e comunicativa trascende e libera un'appassionata e intensità dall'imprigionamento nel sé, immettendola nel mondo (Arendt 2012, 121).

Per tutti questi motivi allora è necessario che l'azione comunicativa, come strumento della vita democratica, integri alcuni aspetti dell'agire drammaturgico. Attraverso questa integrazione l'agire comunicativo, nel momento in cui rinuncia alle pretese di validità, sembra promuovere meglio l'intesa e può sviluppare una riflessione razionale su elementi irrazionali. Ora però è arrivato il momento di capire quali devono essere le caratteristiche del sentimento in quanto categoria politica.

III

L'idea di intersoggettività così forte rispetto alla soggettività mette in seria crisi la possibilità del singolo di operare una critica della società. Come sottolinea Frank,

⁶ Luban in effetti sottolinea come il ruolo prelocutivo delle azioni comunicative e dell'agire politico sia diverso: Habermas per partecipazione e consenso intende un ideale consensus omnium razionale (Luban 1979, 93), mentre per la Arendt il consenso e la partecipazione conducono ad un dibattito conciliatorio fra la persuasione e la pluralità (Luban 1979, 93). Ma l'aspetto più importante è il rapporto fra politica e scienza: se per la Arendt questa connessione in ambito politico costituisce un unbridgeable gap, cioè una crepa incolmabile, per Habermas è possibile una traduzione fra i due linguaggi.

l'intersoggettività non può svilupparsi senza una soggettività e senza che quest'ultima possa riconoscere gli altri come individui (Frank 2012, 267). Ancora più problematica è l'intersoggettività in relazione con la ragion pratica, cioè una ragione deduttiva e che non opera una riflessione. Proprio a partire da queste considerazioni allora si può meglio capire la differenza fra l'azione della Arendt e l'agire comunicativo: le azioni per la Arendt «rivelano questa unicità nella distinzione. Mediante essi, gli uomini si distinguono anziché essere meramente distinti; discorso e azione sono le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma in quanto uomini». (Arendt 2006, 45). Nella critica del giudizio infatti non emerge l'Uomo, ma gli uomini, come «creature legate alla terra, viventi in comunità, dotate di senso comune, *sensus communis*, senso della comunità; non autonomi, bisognosi della socialità per pensare» (Arendt 2006, 45).

Ed è proprio in questo che consiste l'importanza di porre il sentimento e non la ragione pratica al centro della politica. Attraverso il senso comune del sentimento è possibile mantenere la necessaria consapevolezza che in politica si ha a che fare con destinatari e destinatari *eterogenei* (Lyotard 1989, 84). Tuttavia non è nemmeno auspicabile un'esaltazione totale del sentimento in politica, come invece sembra proporre la Nussbaum (Nussbaum 2015) perché anche all'interno delle democrazie più avanzate oggi si assiste ad una strumentalizzazione dei sentimenti negativi da parte dei partiti politici, rivolta all'esclusione e non all'integrazione e al rispetto delle diversità. Per questo motivo è necessaria una definizione del sentimento che superi gli elementi di particolarismo e di chiusura propri di una soggettività troppo concentrata su se stessa. Significativa allora è la definizione del sentimento proposta da Lyotard. Quest'ultimo infatti, a differenza di Habermas, ritiene il silenzio comunicativo perché segnala una frase negativa⁷ ed è al contempo spia di un sentimento (Lyotard 1985, 31). Il silenzio indica la presenza di un dissidio, di un qualcosa che non è possibile mettere ancora in frasi. E il gioco di una letteratura, di una filosofia e di una politica consiste allora proprio nel cercare l'idioma per poter dar voce ai dissidi (Lyotard 1985, 30). Ne *l'Entusiasmo* centrale è il ruolo che il politico deve assumere di fronte al dissidio. Lyotard paragona in queste pagine il politico al critico kantiano, in quanto entrambi giudicano «senza avere la regola del giudizio» (Lyotard 1989, 11). Il politico deve sforzarsi di risolvere i dissidi, senza trasformarli in litigi e deve al contempo evitare il recesso della politica, come pretesa vana

⁷ Il silenzio secondo Lyotard nega almeno una delle quattro istanze che costituiscono l'universo di una frase e che sono il destinatario, il referente, il senso o il destinatario (Lyotard 1989, 84).

sollevata da questa o quella famiglia di frasi per presentare, essa sola, tutto il politico; dunque, il recesso della dottrina politica, quale che sia. Questo recesso non cessa di essere cancellato dalla richiesta di un'unicità ben regolata, esigenza che alimenta l'orrore e l'angoscia davanti all'incommensurabilità (Lyotard 1989, 12-13).

Compito del politico sarà allora quello di discriminare le frasi eterogenee per concentrarsi sui passaggi e non quello di applicare una regola universalmente valida. Questo però non significa, dal punto di vista istituzionale, rinunciare alle associazioni, ai partiti politici e a tutti quegli apparati burocratici e amministrativi che conducono e regolano le azioni comunicative e promuovono il riconoscimento dei diritti. I partiti politici e le associazioni si rivelano fondamentali nelle democrazie post-nazionali proprio perché attraverso queste ultime è possibile la formazione di quelle condizioni che permettono lo sviluppo dell'autonomia dei soggetti in ambito pubblico e privato (Habermas 1998, 101). Una rilettura dell'agire comunicativo in chiave sentimentale non vuole essere un'affermazione della soggettività né dell'irrazionale sul piano politico, ma vuole anzi promuovere un'intersoggettività che invece sembra compromessa se il solo processo della coscienza di sé viene a determinarsi esclusivamente intersoggettivamente (Frank 2012, 65) e se la società diventa l'unico luogo in cui è possibile riconoscere e ritrovare il giusto.

Bibliografia

- Arendt, Hannah. 1958. *Vita Activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani.
- Arendt, Hannah. 2006. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*. Genova: Il nuovo Melangolo.
- Arendt, Hannah. 1971. *Sulla violenza*. Milano: Mondadori.
- Frank, Manfred. 1988. *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, Manfred. 2012. *Ansichten der Subjektivität*. Berlin: Suhrkamp.
- Goffman, Erving. 1969. *La vita quotidiana come rappresentazione*. Bologna: Il Mulino.
- Habermas, Jürgen. 1990. *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. Leipzig: Reclam.
- Habermas, Jürgen. 1986. *Teoria dell'agire comunicativo. Il Voll*. Bologna: Il Mulino.

- Habermas, Jürgen. 1981. "La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt". *Comunità* 183 56-73.
- Habermas, Jürgen. 1988. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1991. *Teoria della morale*. Roma-Bari: Laterza.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max. 2014. *Teoria critica*. Milano-Udine: Mimesis.
- Husserl, Edmund. 2008. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: il Saggiatore.
- Jarvie, Ian C. 1974. *Die Logik der Gesellschaft. Über den Zusammenhang von Denken und Sozialen Wandeln*. München: List.
- Luban, David. 1979. "On Habermas on Arendt on Power". *Philosophy and Social Criticism* VI, 1: 81-95.
- Lyotrard, Jean-François. 1985 *Il dissidio*. Milano: Feltrinelli.
- Lyotard, Jean-François. 1989. *L'entusiasmo. La critica kantiana alla storia*. Milano: A. Guarini e associati.
- Nussbaum, Martha Craven. 2014. *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*. Roma: Carocci.
- Nussbaum, Martha Craven. 2015. *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Paetzel, Ulrich. 2001. *Kunst und Kulturindustrie bei Adorno und Habermas. Perspektiven Kritischer Theorie*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.

Valentina Dafne De Vita is currently a Ph.D. student at Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, and has studied Philosophy at the Universities of Naples and Dresden (Germany). She is mainly interested in moral, political and theoretical philosophy, Kant and the Frankfurt school. Her Ph. D. Project is about the "Duties to Oneself" in Kant's *Metaphysics of Morals*.

Email: dafne.devita@gmail.com