

Teoria critica, capitalismo, democrazia. Note su Habermas

Alfonso Liguori

Copyright © 2008 Alfonso Liguori

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](#).

06-05-2008

Sommario

[1. Introduzione](#)

[2. Umanesimo e critica dell'economia politica](#)

[3. Democrazia e capitalismo](#)

[Bibliografia](#)

1. Introduzione

In questo articolo vorremmo, in primo luogo, illustrare brevemente il percorso teoretico e politico di Habermas (dalla razionalità comunicativa alla democrazia deliberativa) e, in secondo luogo, proporre una considerazione critica di alcuni esiti del suo pensiero. Quanto dell'originaria istanza critica habermasiana – di derivazione marxiana e francofortese – permane nel pensatore tedesco di oggi? E' realistico, coerente rispetto a determinati principi etico-umanistici, da cui pure muove Habermas, non proporre una critica anche strutturale o economico-politica del capitalismo attuale? D'altronde, anche al di là di una prospettiva in qualche modo "rivoluzionaria", l'istanza normativa stessa dell'etica del discorso e, soprattutto, della *deliberative democracy*, oltre a rivelarsi discutibile in sé, non richiederebbe un agire politico più strategico e conflittuale di quanto lasci credere Habermas?

Habermas, quale allievo di Adorno e quindi esponente della cosiddetta "seconda generazione" della Scuola di Francoforte, ebbe ad intendere la critica sociale, in un primo tempo, quasi marxianamente, come unità di teoria e prassi e, dunque, come critica strutturale del contesto sociale¹. Il giovane Habermas, pur risentendo di svariate influenze filosofiche e politiche (si pensi a Heidegger e allo stesso impianto teoretico francofortese), intendeva la filosofia come una disciplina sia teorica che pratica, volta anche alla critica politica dell'esistente: in tale chiave, si metteva in luce l'ascendenza marxiana del suo pensiero².

A partire, almeno, da *Conoscenza e interesse*³, invece, il pensatore tedesco muta posizione rispetto al marxismo, additandolo come una filosofia tesa a ridurre la costituzione del genere umano e la prassi sociale esclusivamente al momento lavoristico o produttivistico, a sua volta ispirato a una razionalità strumentale; ben maggior rilievo, invece, secondo Habermas, ha da attribuirsi alla *ratio* comunicativa nonché alle pratiche democratico-discorsive. Giocano, in questo quadro e in tale svolta habermasiana, svariati e complessi fattori teoretici; quali, almeno, la rilettura in chiave comunicativa del kantismo, il *linguistic turn* ma, anche, l'incontro con la sociologia sistemica (si pensi a Luhmann). Sullo sfondo, vi è anche la lettura "comunicativa" dello stesso pensiero di Hegel, sia pure interpretato in senso post-metafisico⁴.

La rilettura comunicativa di Weber e della razionalizzazione sociale, confortata dalla distinzione tra logica dei sistemi sociali e mondo di vita (*Lebenswelt*), apre ad Habermas orizzonti nuovi nella critica sociale: non si tratta tanto di contrastare la reificazione comportata dal capitalismo (come per Marx) ovvero la razionalità strumentale in se stessa (come per i maestri francofortesi); quanto di opporsi all'egemonia degli imperativi sistemico-funzionalistici, privilegiando le pratiche

comunicative e discorsive insite nelle relazioni sociali e politiche. Di qui, l'importanza del diritto, come *medium* sociale intrinsecamente democratico; in generale, di tutti quei processi comunicativi (si pensi al modello della democrazia deliberativa) che possano fronteggiare la pretesa egemonica della logica sistemica (è quanto Habermas segnala come "colonizzazione del mondo di vita").

La teoria dell'agire comunicativo – che condensa l'opus magnum di Habermas –, intesa ancora come critica sociale, rappresenta l'approdo epistemologicamente più maturo del pensiero habermasiano⁵. Tramite quella teoria, il nostro autore propone una lettura della razionalizzazione sociale, entro il moderno, più ricca e promettente – dal suo punto di vista – di quella weberiana. Laddove Weber intende la modernizzazione sociale come mera diffusione della razionalità rispetto allo scopo, Habermas la concepisce anche come razionalizzazione comunicativa del mondo di vita. La conseguente distinzione/disgiunzione tra sistemi e *Lebenswelt* – a cui corrisponde un'integrazione sociale sistemica e comunicativa – se per un verso, nel capitalismo maturo, espone il mondo di vita alla "colonizzazione" da parte dei sistemi, per l'altro consente di evidenziare l'autonomia e la resistenza dei processi comunicativi rispetto alla differenziazione sistemica della società (e ai suoi imperativi). In tale contesto, importante è il ruolo del diritto, in quanto, assieme alla morale, rende possibile un'integrazione sociale basata normativamente.

Rispetto, invece, alla teoria critica dei maestri francofortesi – Adorno e Horkheimer –, Habermas ne respinge gli esiti solipsistici e pessimistici dovuti all'erronea posizione della "filosofia della coscienza": l'apertura verso un tipo di razionalità più ampio (*ratio* comunicativa), all'approccio linguistico, unitamente all'agire comunicativo, è al fondamento di una critica sociale al contempo più realistica e costruttiva. Il tema della reificazione, inteso dai suoi maestri come sottoposizione degli ambiti morali di vita alla logica della ragione strumentale, è riletto da Habermas secondo il paradigma dialettico *System/Lebenswelt*: la reificazione consiste, semmai, nella riduzione del mondo di vita a sottosistema, ovvero nella prevalenza degli imperativi sistemici su quelli comunicativi nell'integrazione sociale. Da questo punto di vista, i media "influenza" e "impegno verso i valori" (assieme alla morale e al diritto) costituiscono comunque potenti "antidoti".

Riguardo alle analisi sociologiche, Habermas, per esigenza di realismo, supera la sociologia comprendente per aprirsi a quella sistemica; ma nello stesso tempo rigetta l'impostazione di Parsons che analizza i processi d'integrazione sociale secondo una prospettiva, in definitiva, esclusivamente sistemica: all'opposto è necessario, a suo giudizio, coniugare proficuamente teoria sistemica e teoria dell'azione per dare conto della complessità della razionalizzazione moderna del sociale. Anche la teoria funzionalistica di Niklas Luhmann è, per Habermas, fuori gioco: essa dà per pacifica e inevitabile l'integrale autonomizzazione dei sottosistemi sociali, mentre all'opposto la razionalità comunicativa – immanente all'agire orientato all'intendersi – fornisce sempre la possibilità di un'integrazione sociale normativa.

Quanto al marxismo, può dirsi che Habermas considera geniale l'analisi marxiana relativa all'estensione della forma-merce alla forza-lavoro e, in definitiva, all'intera società. Di fatto, però, Marx fornirebbe un'erronea risposta alla questione della reificazione: essa viene letta come "proletarizzazione universale" e, in tal senso, non rende conto della più complessa dinamica tra riproduzione materiale del mondo vitale e riproduzione simbolica. D'altro canto, la concezione marxiana della società – pur caratterizzandosi come "sistemica" –, all'opposto della sociologica sistemica *stricto sensu*, sviluppa una filosofia della prassi volta alla liberazione sociale e politica degli uomini. Orbene, se ciò si evidenzia come un dato positivo, nel senso che l'analisi marxiana della società non si appiattisce affatto sui nessi sistemico-capitalistici, nello stesso tempo riflette – secondo Habermas – un'ascendenza hegeliana francamente irrealistica. Infatti, Marx si riferisce ancora hegelianamente a un modello ideale di totalità etica lacerata, secondo cui l'apparato sistemico (capitalistico) mistificherebbe integralmente i rapporti umani e sociali; per il nostro autore, in tal modo i marxisti non riescono a cogliere la valenza socio-integrativa della differenziazione sistemica – entro il capitalismo e, in particolare, non risultano in grado di dar conto della valenza importante che vi assumono elementi (recenti) come la democrazia di massa, il *welfare* e in definitiva il diritto in generale.

Nel periodo più recente, l'approdo di Habermas alla filosofia del diritto – a partire dalla Tanner Lectures, per giungere a *Fatti e norme* –, mostra ancora meglio l'esito teorico e politico del suo discorso: pur ancora all'interno di una epistemologia complessa e, almeno in linea di principio, ancora secondo una teoria sociale "critica" (critica rispetto ad un determinato *status quo*; volta alla

proposizione normativa di determinati obiettivi etico-politici ed istituzionali), Habermas sembra definitivamente superare ogni istanza di critica strutturale o comunque economico-politica del capitalismo occidentale, per assegnare qualunque compito critico-normativo al diritto e, particolarmente, alla democrazia deliberativa⁶.

In tal guisa, Habermas sembra collocarsi in un filone di pensiero teorico-politico non distante da autori come John Rawls: sia pure non in senso strettamente liberale, ma più propriamente democratico e “repubblicano”, il filosofo tedesco si avvicina all’area del liberalismo critico. Pur non afferendo propriamente al neo-contrattualismo, nondimeno la costruzione habermasiana dello stato di diritto – centrata su di una lettura discorsiva di Kant – non si oppone di certo a quella tradizione. D’altronde, più in generale, l’istanza dialogica e comunicativa, unitamente al rilievo che nella concezione habermasiana assume la *Diskursethik*, conduce il nostro autore ad una lettura peculiare dell’agire politico, in cui il fattore discorsivo appare preponderante e prevalente, in termini sia qualitativi che quantitativi, rispetto a quello strategico e conflittuale⁷.

Il percorso teorico e politico di Habermas, considerato in tutta la sua complessità, appare non solo epistemologicamente ben fondato, ma anche coerente. In più, i mutamenti della sua stessa concezione si rivelano perfino compatibili, almeno in linea di principio, con una realtà sociale nel frattempo profondamente mutata, ormai lontana da prospettive politiche più critiche o radicali (si pensi alla globalizzazione o alla crisi delle ideologie). Un approdo compiutamente “democratico”, pur con tutte le peculiarità del caso habermasiano, si rappresenta forse anche come l’esito più realistico di una certa filosofia politica “militante” della sinistra europea: finalmente scervo da ideologismi e dalla cultura politica marxista, il filone critico della sinistra può realisticamente appellarsi al nucleo normativo proprio dello stato di diritto, senza fughe in avanti e senza “immaginare”, quasi utopisticamente, un contesto altro, ad esempio una società che superi questo capitalismo.

Naturalmente, le questioni che si solleverebbero nell’avvicinarsi ai temi ora accennati, intorno all’evoluzione del pensiero di Habermas, sono così ampie e complesse da richiedere una riflessione molto articolata e generale. Qui vorremmo, invece, come si diceva nell’*incipit*, soltanto indagare alcuni particolari aspetti della parabola habermasiana, che consistono nelle questioni poste all’inizio, e che qui ribadiamo.

Fermi restando quei principi umanistico-libertari che, pur variamente interpretati e qualificabili, comunque condensano l’*humus* culturale habermasiano, si può ritenere che tali principi possano o debbano escludere – magari per un presunto realismo – una qualche forma di critica strutturale dell’economia politica capitalistica? In secondo luogo, lo stesso modello normativo della democrazia deliberativa, oltre a rivelarsi, come si dirà, discutibile, non richiederebbe, ad esempio per una sua tendenziale realizzazione, un agire politico più strategico-conflittuale (e quindi più critico) rispetto a quello implicato dalla teoria comunicativa habermasiana?

2. Umanesimo e critica dell’economia politica

Rispetto al primo punto, occorre fare subito una precisazione. E’ vero che Habermas ha ben messo in luce le ragioni per cui, dal suo punto di vista, occorra superare sia le pretese della filosofia della storia e della dialettica (Adorno) sia quelle proprie del “democraticismo classista” (si pensi ad Abendroth). Sulla scorta della sua epistemologia, il filosofo tedesco può apparentemente scartare quell’atteggiamento iper-critico, se non pessimistico, della tradizionale scuola di pensiero francofortese. Non va osteggiata la ragione strumentale come tale né si deve superare la stessa integrazione sistemica capitalistica; a suo giudizio «economia e apparato statale [vanno considerati] come ambiti d’azione sistemicamente integrati, che non possono più essere plasmati democraticamente dall’interno – cioè riconvertiti a una modalità politica d’integrazione – senza che ne venga compromessa la loro irriducibile autonomia sistemica e con ciò la loro capacità operativa»⁸. Tuttavia, da questa attenzione “realistica” di Habermas alla necessità dell’integrazione sistemica, unita ad una posizione teorico-politica che supera ogni forma di critica marxistica del capitale, non deriva un abbandono, almeno a nostro giudizio, di quell’umanesimo che sin dall’inizio caratterizza il pensiero di Habermas. Sta lì a dimostrarlo non solo la teoria dell’agire comunicativo, che privilegia il fattore comunicativo e normativo rispetto a quello sistemico, ma anche la stessa etica del discorso. Invero, la *Diskursethik* habermasiana, collocandosi in un filone teorico-morale di

tipo cognitivista, influisce sulla stessa teoria politica del filosofo, se si pensi alla fondazione epistemologica del principio democratico e al successivo modello della *deliberative democracy*. In tal senso, Habermas è un neo-illuminista; egli rivitalizza la lezione di Immanuel Kant alla luce di una metodologia, per certi versi, ancora più forte, in quanto più realistica della stessa metafisica kantiana. Molto si gioca sulla interpretazione del moderno stato di diritto e della democrazia: sovranità popolare e diritti dell'uomo rappresentano, nel nostro autore, una sorta di ragion pratica storicamente realizzata; ed è proprio l'umanesimo moderno, adeguatamente istituzionalizzato, a poter contrastare le stesse tendenze economicistiche ed iper-tecnologiche dal tardo-capitalismo.

Con ogni probabilità, il costituzionalismo democratico habermasiano non potrebbe comunque implicare l'illegittimità o l'inopportunità di un approccio più critico nei confronti del sistema capitalistico (segnatamente da un punto di vista marxista), anche rimanendo all'interno del "discorso politico moderno". Non a caso, proprio nella modernità matura ha avuto modo di affermarsi e di diffondersi la cultura politica marxista, anche nel cuore stesso dell'Occidente avanzato. Peraltro, i limiti della democrazia moderna e la pervasività, in negativo, del capitalismo occidentale – con i suoi pesanti risvolti sociali e ideologici – contrastano, come si dirà, con la presunzione neo-illuministica habermasiana. Ma la questione diventa ancora più chiara, in tal senso, se soltanto si presti la dovuta attenzione al passaggio al "post-moderno" dell'attuale periodo storico, il quale segna una netta involuzione proprio sul terreno politico-istituzionale delle moderne conquiste democratiche.

Talché, proprio il punto di forza della logica habermasiana potrebbe costituire paradossalmente un momento di debolezza della sua teoria, se non altro in termini di realismo politico. Ci sembra, infatti, abbastanza evidente che il momento storico attuale della parabola occidentale non coincide di certo con la maturità dello stato di diritto e della democrazia, ma con la crisi di queste stesse istituzioni⁹. La capacità del politico moderno, anche sulla scorta dei diritti fondamentali e della sovranità popolare, e di una loro più o meno soddisfacente realizzazione, di governare l'economia e i sistemi in generale, sembra scemare non poco a fronte dell'avanzare del post-moderno. Il capitalismo globale mette cioè in discussione quegli archetipi istituzionali che il nostro autore, in molti casi, pare far coincidere, come si diceva, con una sorta di ragion pratica effettivamente realizzata ed operante (una specie di filosofia della storia di ritorno).

Nel gioco dei rapporti di forza tra elementi normativo-comunicativi ed elementi tecnico-sistemiche, sembrano cioè prevalere questi ultimi; e la stessa indubbia capacità del diritto di veicolare contenuti morali nel contesto sociale, di favorire una integrazione sociale comunicativa, specie attraverso il processo democratico – ed è questa una felice intuizione habermasiana, anche contra Weber e Luhmann –, non sembra tuttavia scongiurare i probabili esiti a carattere post-moderno, se non altro per le involuzioni storiche prodotte dalla globalizzazione capitalistica¹⁰.

Si può dire, allora, che le preoccupazioni dei maestri francofortesi e dello stesso Weber ritornino attuali; e lo stesso discorso potrebbe farsi le per le intuizioni di Michel Foucault, ad esempio a proposito dei pericoli della "biopolitica". Anche l'idea di "seconda modernità", ancorata ad un rinnovato ruolo del politico, modulatosi finalmente sulle dimensioni globali dell'economia – si pensi all'Unione europea –, sconta una problematicità non facile a risolversi, come evidenzia il *deficit* democratico della stessa Europa, segnata dal dominio delle burocrazie e dei banchieri di Bruxelles.

A tal punto, non vuol dirsi certo che il democraticismo habermasiano vada rigettato o tenuto alla larga da un discorso propriamente critico del sistema sociale: anzi, in linea di mero principio, la democrazia presa sul serio potrebbe avere una valenza quasi "rivoluzionaria", finanche nello stesso panorama neo-capitalistico. Più semplicemente, vorremmo sottolineare come la proposta neo-illuminista habermasiana non possa considerarsi come una specie di ultimo approdo – epistemologicamente indiscutibile – del pensiero critico, specie laddove escluda *ab initio* una critica più puntuale e politica dei sistemi (in particolare, economia e tecnica).

Peraltro, queste argomentazioni possono sostenersi già con riferimento specifico al discorso habermasiano, per metterne in luce una qualche malcelata incongruenza o incoerenza, nonostante gli importanti "aggiustamenti" indotti poi dallo stesso filosofo di Düsseldorf.

Ci riferiamo, ad esempio, alla nota puntualizzazione sociologico-politica che il "riformista" Anthony Giddens ebbe a rivolgere ad Habermas, a proposito dei rapporti tra gli imperativi della logica

sistemica e la sfera morale-comunicativa della *Lebenswelt* (è il tema della “colonizzazione del mondo di vita”). Com'è noto, Habermas, nella sua *Teoria dell'agire comunicativo*, sostiene che si debba preservare il mondo vitale dall'invasione colonizzatrice dei sistemi dell'economia e del potere burocratizzato. Orbene, Giddens si chiede se non sia necessario allora modificare “profondamente” quegli stessi meccanismi sistemici, che il nostro autore invece sembra ritenere fondamentalmente non modificabili¹¹: se, cioè, il complesso monetaristico-burocratico intrinsecamente tende a invadere la *Lebenswelt*, in qual modo sarebbe possibile porre adeguati argini, se non si crede più (come Habermas) nella possibilità di trasformazioni radicali e strutturali?

L'obiezione di Giddens coglie giustamente una tendenziale incoerenza nel discorso critico di Habermas nel rapporto tra i sistemi e il “mondo di vita”. Ed oggi, invero, la questione “ragione senza rivoluzione?” – così come posta dal pensatore inglese – torna viepiù attuale. Perché prevalga la *ratio* politico-normativa, perché sia possibile un governo normativo del sociale, non sarebbe in qualche modo necessario, innanzitutto teoricamente, e poi politicamente, porre il problema di una critica strutturale dei sistemi, specie del capitalismo, di una loro trasformazione? D'altronde, le tesi neo-illuministiche di *Fatti e norme*, incentrate sull'efficacia normativa dello stato di diritto e della democrazia, sembrano sottovalutare, in modo poco realistico, le condizioni di crisi del politico moderno. Nella società contemporanea si registra proprio la prevalenza dell'economia e della *ratio* strumentale sulle istanze politiche e comunicative dei cittadini, anche in termini etici e culturali. Il discorso pubblico, a sua volta, è manipolato da una comunicazione massmediatica molto pervasiva che sovente si rivela propriamente ideologica, ossia volta supinamente a legittimare lo *status quo*. L'erosione della sovranità statale, nel panorama della globalizzazione economica e tecnologica, peraltro, rafforza questi processi fondamentalmente “post-moderni”.

Se un'istanza propriamente rivoluzionaria può apparire idealistica, almeno in prima battuta, altrettanto astratta ed iper-normativa ci sembra, dunque, l'idea democratico-discorsiva di Habermas; essa non coglie, già dal lato teorico, una pur necessaria esigenza di trasformazione e di rinnovamento della società. In tal senso, la richiamata obiezione di Giddens va condivisa; di certo, non si tratta di “fare la rivoluzione” *hic et nunc*, ma quantomeno di postulare un'idea di trasformazione anche strutturale dei sistemi prevalenti, anche per coerenza con quegli obiettivi normativi ed umanistici fin dall'inizio proposti dal nostro autore.

D'altro canto, la plausibile “critica dei sistemi” apre anche il tema specifico della critica dell'economia politica, segnatamente da un punto di vista marxista. Le ragioni per le quali Habermas ha ritenuto, epistemologicamente, di dover “superare” il marxismo sono state prima ricordate: si tratta di motivazioni filosoficamente e politicamente pregnanti, fondate poi su di una lettura apparentemente realistica dei più recenti processi storici. Sono ovvie la complessità e la vastità dei rapporti tra il pensiero di Habermas e la cultura marxista: non si tratta, qui, nemmeno di accennare o di ripercorrere le tappe di un tale accidentato dibattito. Più semplicemente, vorremmo richiamare il confronto teorico della sinistra filosofica tedesca, a cavallo degli anni settanta, che coinvolse lo stesso Habermas; particolarmente, la discussione promossa da un brillante autore di quegli anni, di derivazione francofortese, ovvero Hans-Jürgen Krahl, allievo di Adorno.

Rilevano specialmente, in questo caso, le tesi di *Erkenntnis und Interesse*, ove Habermas affronta, da un punto di vista teorico-analitico, il concetto marxiano della (critica della) prassi. A suo giudizio, Marx avrebbe indebitamente ridotto la prassi sociale, l'intero “processo di costituzione del genere umano”, al solo fattore del lavoro – dunque, con linguaggio habermasiano, alla razionalità tecnico-strumentale; sottovalutando, così, il ruolo dell'agire comunicativo e del linguaggio. Ebbene, a questo proposito, Hans-Jürgen Krahl ebbe a opporre una decisa obiezione¹². A giudizio di Krahl, non sarebbe certo Marx a optare per un troppo ristretto concetto di prassi; piuttosto è Habermas il quale – considerando il lavoro meramente come agire strumentale – non apprezza che nell'idea marxiana del lavoro o della produzione vengono compresi anche i rapporti di produzione e con essi le forme di relazione nonché, persino, d'interazione simbolico-comunicativa tra gli uomini. Invero, secondo Krahl, «poiché Habermas ha un concetto ristretto di produzione, che nel concetto di attività oggettuale non comprende la divisione del lavoro né quindi le forme di relazione che ne discendono [...] poiché egli riduce la produzione a lavoro, può attribuire a Marx un concetto ristretto di prassi. Poiché nel concetto di attività oggettuale egli non comprende le forme di relazione, è costretto a smaterializzare le relazioni sociali (...) e a equiparare il concetto di prassi rivoluzionaria con la critica dell'ideologia, la riflessione e, in ultima istanza, l'azione linguistica»¹³.

L'obiezione di Krahl ad Habermas è davvero condivisibile nonché, a nostro giudizio, ancora attuale. E' abbastanza disorientante, invero, il modo in cui Habermas interpreta il concetto marxiano della *praxis*, alla luce della sua epistemologia "comunicativa". Sarà pur giusto distinguere la razionalità tecnica da quella linguistico-comunicativa; ma perché ritenere che il concetto di lavoro e, dunque, di prassi sociale – sotto questo profilo – appartenga unicamente alla *ratio* strumentale? Nella critica marxista del capitalismo, il lavoro è considerato come insieme di modi e di rapporti produttivi e, pertanto, consiste anche nelle relazioni sociali e simboliche (anche comunicative) che ad essi ineriscono. Tutto sommato, sul piano storico, quella sinistra "rivoluzionaria" che si è richiamata al marxismo, si è rivolta alla liberazione umana e sociale dal lavoro coatto, dal dominio del capitale: dunque, appare veramente fuori luogo, pure storicamente, una lettura meramente strumentale del concetto marxiano della prassi. E, d'altronde, perché mai Marx (e i marxisti) avrebbero dovuto, in questo senso, criticare l'economia politica capitalistica, e dunque il lavoro assoggettato al capitale? Per una motivazione, ancora, puramente "lavoristica" o, al limite, estetica? Senza forzare troppo l'interpretazione habermasiana del pensiero di Marx, ci sembra di poter dire che quest'ultimo non è affatto privo di un orientamento etico e normativo importante¹⁴.

Inoltre, le obiezioni di Krahl a Habermas consentono di poter sottolineare anche il depotenziamento della teoria critica della società, al punto di evoluzione del pensiero habermasiano: l'insistenza sul fattore dialogico e comunicativo, pur se epistemologicamente coerente e moralmente nobile, mostra un'inefficacia politica non irrilevante. Detto in altre parole, la società si critica politicamente cercando di cambiarla davvero e non facendo leva soltanto sulle potenzialità morali dell'agire comunicativo, per quanto "istituzionalizzato nel diritto". A nostro parere, si tratta di considerazioni abbastanza decisive, che prescindono persino dalla crisi post-moderna della democrazia: l'importanza dello stato democratico di diritto – conquista determinante e di civiltà del costituzionalismo contemporaneo – non può impedire la critica marxista dell'economia politica, a meno di ritenere la "legalità legittima" una specie di epifania della "ragion pratica comunicativa". Ma, in tal modo, sarebbero notevoli i rischi ideologici della posizione neo-illuminista del nostro autore¹⁵.

Infine, al di là di Habermas, emerge come la stessa teoria critica di derivazione francofortese – per quanto complessa, ascrivibile ad autori diversi tra loro e, quindi, non facilmente identificabile in termini unitari – rischi di assumere una valenza più morale che politica. Da Adorno ad Erich Fromm, per citare due illustri esponenti di quella tradizione, il "pensiero critico" si è sostanzialmente rivolto alla critica della ragione illuministica e strumentale, senza tuttavia proporre un cambiamento anche strutturale (à la Marx) di quel contesto sociale che pure era e doveva essere l'oggetto di discussione (se non di rivoluzione). Habermas ha rinnovato la teoria critica in termini realistici, ma scontando, alla fine, un'inefficacia (politica) dello stesso tipo. E' per questo, almeno a nostro giudizio, che il confronto politicamente più utile e stimolante non è tanto quello tra il pensiero della Scuola di Francoforte e il suo erede della cosiddetta "seconda generazione"; ma proprio il rapporto tra Habermas e la tradizione marxista. E' alla luce di questo rapporto che si illuminano davvero i caratteri politicamente più decisivi d'una teoria critica della società.

In conclusione, la proposta neo-illuminista habermasiana, per non essere considerata schiettamente ideologica ed "occidentalistica", è poco efficace sul piano politico, qualora intesa ancora, in un qualche senso, come "teoria critica" della società capitalistica. In altri termini, proprio l'umanesimo habermasiano richiederebbe un importante discorso critico sull'economia, che si palesa ancora più necessario a fronte del capitalismo globale e dell'egemonia ideologica che ne deriva. A nostro parere, i principi umanistici, cui anche Habermas si ispira, non escludono ma implicano quella che marxisticamente si definisce critica dell'economia politica¹⁶.

Tali ordini di considerazioni assumono anche un valore concretamente politico, se soltanto si pensi alle condizioni difficili delle società tardo-capitalistiche, in termini di libertà, giustizia ed eguaglianza. In tal caso, emergono le innovazioni del mercato, in cui si assiste ad una quasi integrale sussunzione del lavoro nel capitale; l'alienazione, la mercificazione e lo sfruttamento dei "nuovi proletari" (il precariato). Questioni strutturali aggravate dallo smantellamento progressivo dello stato sociale, nel nome del neo-liberismo e della globalizzazione capitalistica – in un quadro ove la stessa sovranità politica sovente è surrogata dalla *lex mercatoria*. Si tratta di condizioni storico-politiche complesse e pericolose, cui si aggiungono il rafforzamento neo-imperiale della

sovranità americana e, da lato della sfera pubblica internazionale, il ruolo nettamente ideologico dell'informazione mass-mediatica, la quale ormai copre, in termini di chiara legittimazione, sia i "poteri forti" che l'intero *establishment* capitalistico mondiale¹⁷.

A tal punto, secondo considerazioni di filosofia politica "militante" – un terreno su cui ha argomentato spesso l'illustre filosofo –, si può pacificamente dire che le idee democratico-discorsive di *Faktizität und Geltung* rappresentino un esercizio di *wishful thinking*, invero astratto ed iper-normativo, qualora confrontate con la grandiosità dei processi del capitalismo globale¹⁸. Un approdo *simpliciter* "democratico" della sinistra europea, peraltro, significherebbe tout court un annullamento o comunque un offuscamento delle ragioni stesse della sinistra, del suo ruolo critico, delle idee e delle esigenze sociali che pur dovrebbe rappresentare¹⁹.

3. Democrazia e capitalismo

Nell'affrontare la seconda questione sarà necessario un lieve "cambio di registro": non già nel senso che le considerazioni appena svolte non rilevino anche in questo caso, ma nel senso che si tratterà semplicemente di illuminare un'incongruenza più specifica del discorso politico habermasiano: la distanza concettuale e pratica tra agire comunicativo ed agire strategico, entro il "politico". Emergono, dunque, due problemi puntuali: la plausibilità del progetto normativo della democrazia deliberativa, in una prospettiva "realistica"; ed, inoltre, l'incongruenza tra l'istanza politica della *deliberative democracy* e un concetto di agire politico fondamentalmente appiattito sull'etica comunicativa.

Nell'intendere la democrazia deliberativa come un concetto eticamente e politicamente forte, in tal senso "migliore" del modello minimale suggerito dalle teorie empiristiche o neoclassiche, senza dubbio Habermas sceglie un'idea "piena" di democrazia, coerentemente con i principi neo-illuministici della sua posizione²⁰.

Certamente, il panorama della globalizzazione capitalistica, con la crisi netta della politica rispetto agli altri sistemi sociali e le conseguenze ideologiche del caso, sembra contrastare, fin dall'inizio, con il proposito habermasiano. Ferma restando la legittimità di questo tipo di filosofia politica – si pensi al revival delle correnti neokantiane, dal liberalismo di John Rawls alla stessa teoria democratica habermasiana, – è giusto tuttavia avanzare dubbi "realistici" sulla sua plausibilità. Invero, il problema della democrazia, e della sua qualità, andrebbe affrontato alla stregua di un contesto ormai tardo-moderno o post-moderno: pur non abbandonando i principi umanistici di Habermas e di altri consimili autori (ovvero la migliore tradizione della modernità), tuttavia essi principi dovrebbero giocarsi in modo nuovo e alla stregua d'una rivisitazione profonda del concetto stesso di democrazia.

Ma, anche rimanendo *toto corde* nel "discorso moderno", è opportuno dubitare del realismo e della plausibilità dell'idea habermasiana di democrazia discorsiva. In tal caso, rilevano particolarmente le critiche – in gran parte condivisibili – di eticizzazione del diritto e della democrazia, o le accuse di una moralizzazione, in buona misura ideologica, delle istituzioni liberaldemocratiche occidentali²¹.

Pur condividendo l'umanesimo politico di Habermas e, in particolare, la considerazione del filosofo circa il progetto normativo ed emancipativo della modernità (in contrasto, ad esempio, con autori come Luhmann) –, francamente il concetto deliberativo di democrazia ci sembra richiedere troppo, in termini di legittimità, al sistema politico democratico. E questo non perché il tema della legittimità della decisione politica e della deliberazione normativa non sia importante; ma, più semplicemente, perché non è giusto immaginare tale legittimità (politica) alla stregua di un ragionamento pratico-morale importato nel diritto e nella politica. D'altronde, il modello della democrazia costituzionale, il quale ben implica una esigenza di legittimità dell'*auctoritas* e della produzione giuridica, non è la democrazia deliberativa prefigurata da Habermas²².

Risalta inoltre il dato, metodologicamente importante, della dissonanza di cui dicevamo: com'è possibile realizzare una democrazia così piena senza intaccare politicamente le logiche sistemiche attuali? Si pensi alla prevalenza dell'economia sulla politica; all'autoreferenzialità e al corporativismo delle classi dirigenti; all'affermarsi di categorie ideologiche post-modernistiche, come il "pensiero unico"; alla mercificazione progressiva degli ambiti vitali; alla società dello

spettacolo. Invero, l'appello ad un agire comunicativo, istituzionalizzato democraticamente nel diritto, e alla molteplicità delle "sfere pubbliche discorsive" della società civile, sembra far riferimento a un'idea della politica forse troppo conciliante con lo status quo, ovvero non necessariamente utile al fine di un cambiamento davvero importante della società (finanche in termini semplicemente istituzionali).

Il contrattualismo neo-kantiano, proposto da Habermas in *Fatti e norme*, come fondazione discorsiva del diritto e della democrazia, lascia immaginare che i diritti soggettivi (finanche quelli sociali) costituiscano i presupposti non eludibili della stessa sovranità popolare. Sembra un circolo "fondazionista" in cui l'universalizzazione del discorso, istituzionalizzato nel diritto positivo, tende a nascondere l'origine politico-conflittuale dei diritti fondamentali (e non soltanto con riferimento al *Welfare State*). La de-politicizzazione del diritto che ne deriva si riverbera, con ogni probabilità, anche sul modello normativo di democrazia deliberativa: una maggiore consapevolezza della politicità del diritto e dei diritti soggettivi, in altri termini, avrebbe reso edotto l'illustre autore della necessità di un agire politico più conflittuale e "strategico" per il fine stesso di rilanciare con forza un progetto fortemente democratico, come quello voluto da Habermas²³.

Il tema dei diritti è particolarmente rilevante in questo senso, poiché consente di mettere bene in luce la divaricazione habermasiana tra il normativismo e l'etica comunicativa, da un lato, e il carattere agonistico e conflittuale della politica, dall'altro lato. Il repubblicanesimo di Habermas, sotto questo profilo, si manifesta, invero, troppo "kantiano" e non sembra porre il problema politico della conquista effettiva di maggiori spazi di civiltà giuridica (se fosse possibile), entro le complesse società tardo-capitalistiche dell'oggi²⁴.

Anche la questione della sfera pubblica, così come si configura nella società dello spettacolo, dovrebbe essere affrontata in termini più innovativi rispetto a quanto sembra aver fatto Habermas. Senza cedere a considerazioni "apocalittiche", ovvero troppo pessimistiche circa la plausibilità di una opinione pubblica non manipolata – si pensi allo stato dell'informazione massmediatica occidentale –, occorrerebbe riflettere di più sulle potenzialità dei nuovi media (particolarmente la Rete). L'incrocio tra nuovi e vecchi mass media probabilmente cambia, almeno in parte, i termini del problema: ma, anche in tal caso, non sembra che l'agorà elettronica, per così dire, possa essere intesa in termini "neo-illuministici", tenuto conto che le sue stesse enormi potenzialità non si attualizzano immediatamente sul piano politico-istituzionale. Ne consegue che le nuove forme telematiche di comunicazione – per quanto non prive di risvolti politici e sicuramente efficaci nel mettere occasionalmente in discussione il *mainstream* dell'informazione ufficiale –, non consentono di immaginare, *rebus sic stantibus*, una "democrazia deliberativa" di tipo informatico. Più in generale, occorrerebbe tener presente il carattere fortemente ideologico dell'informazione massmediatica, nel panorama della globalizzazione capitalista; di modo che la critica della struttura economico-sociale del capitalismo, possibile anche mediante la Rete, passa anche attraverso la critica del *mainstream* dell'informazione globale.

In definitiva, l'etica comunicativa che sostanzialmente fonda la teoria democratica di Habermas dovrebbe lasciare più spazio ad una considerazione maggiormente strategica e conflittuale dell'agire socio-politico. In tal senso, si considerino le riflessioni di un allievo di Habermas, come Axel Honneth. A suo giudizio, Habermas, pur cogliendo l'insufficienza della integrazione meramente sistemica della società, si riferisce troppo pacificamente alle potenzialità dell' "agire comunicativo". La teoria habermasiana, sotto questo profilo, presenterebbe dunque un limite importante: secondo Honneth essa non coglie che l'ordine sociale «non può che compiersi attraverso il *medium* del conflitto sociale»²⁵, almeno fin quando i poteri sono distribuiti asimmetricamente.

Tutto sommato, forse Habermas attribuisce all'endiadi sovranità popolare-diritti dell'uomo un'importanza eccessiva: non tanto dal lato valoriale, quanto sotto il profilo spiccatamente politico. Derivando la democrazia da un principio metaetico, essa sembra atteggiarsi alla stregua di una ragione pratica attualizzatasi nella storia del mondo occidentale e "globale"²⁶. La duplice integrazione, sistemica e normativa, della società renderebbe legittima – anche nel senso della razionalità comunicativa – la società stessa, come se non residuassero spazi di critica sociale e ideologica, ad esempio nei confronti dell'economia capitalista. In tal senso, Habermas, sorprendentemente, si avvicina troppo alla sociologia sistemica di un Luhmann: nel considerare l'economia prevalentemente come un system e non come un insieme di modi e rapporti produttivi,

ideologicamente rilevanti, egli rischia di considerarne soltanto gli effetti integrativi e non quelli politicamente più discutibili. Paradossalmente, quel "discorso pubblico" così apprezzato da Habermas non avrebbe ad oggetto la *praxis*, ovvero, marxianamente, la struttura stessa della società.

La democrazia, invero, è importantissima; ma anche una società organizzata democraticamente – considerati, altresì, i limiti delle istituzioni politiche vigenti – non può evidentemente impedire, sulla scorta di un giudizio di "legittimità" della decisione politico-normativa, un approccio più critico nei confronti del sistema economico, specie con riferimento al capitalismo globale. Qualora, invece, si ritenga che l'ipotetico consenso deliberativo elimini il problema della qualità del sistema (capitalistico), allora la teoria democratica stessa rischierebbe importanti esiti ideologici, assai discutibili nel panorama di questa ingiusta (e mediocre) globalizzazione capitalistica.

Bibliografia

A. Amendola, *I confini del diritto. La crisi della sovranità e l'autonomia del giuridico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003

L. Baccelli, *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Carocci, Roma 1999

P. Barcellona, «Ipotesi interpretativa del processo di globalizzazione», in *Democrazia e diritto*, n. 4, 2003, pp. 15-62

A. Catania, «Diritto naturale e diritto positivo nella tradizione occidentale», in Id., *Stato, cittadinanza, diritti*, Giappichelli, Torino 2000, pp. 117-130

G. Chiesa (a cura di), *Zero. Perché la versione ufficiale sull'11/9 è un falso*, Piemme, 2007

L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari 2001, specie pp. 33-36.

L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Bari 1996

L. Ferrajoli (intervento di), in *Discussione*, in A. Catania, L. L. Vallauri, *Concezioni del diritto e diritti umani. Confronti Oriente-Occidente*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, pp. 455-456

A. Ferrara, «Democrazia e società complesse: l'approccio deliberativo», in S. Maffettone, S. Veca (a cura di), *Manuale di filosofia politica*, Donzelli Editore, Roma 1996, pp. 27-46

A. Gambino, *L'imperialismo dei diritti umani. Caos e giustizia nella società globale*, Editori Riuniti, Roma 2001

A. Giddens, «Reason Without Revolution? Habermas's Theorie des kommunikativen Handelns», in R. J. Bernstein (a cura di), *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge 1986, pp. 95-121

A. Greppi, «Sulla critica di Habermas alla concezione liberale della democrazia», *Teoria Politica*, n. 2, 1998, specie pp. 110-111

J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, trad. it., a cura di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998

J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, trad. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari 1990

J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, trad. it. *Teoria della morale*, Laterza, Bari 1994

J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 1992, trad. it., a cura di L. Ceppa, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996

J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, trad. it. *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1985

J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1988, trad. it. *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991

J. Habermas, *Recht und Moral (Tanner Lectures)*, 1988, trad. it., a cura di L. Ceppa, *Morale, Diritto, Politica*, Einaudi, Torino 1992

J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M (1962), nuova ed. 1990, trad. it., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2002

J. Habermas, *Teorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1981 (b), trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, di P. Rinaudo, a cura di G. E. Rusconi, 2 voll, Il Mulino, Bologna 1986

M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, trad. it., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002

A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1989, trad. it. *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002

P. Ingrao, R. Rossanda, *Appuntamenti di fine secolo*, Manifestolibri, Roma 1995

H.-J. Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*, Neue Kritik, Frankfurt a. M. 1971, trad. it. *Attualità della rivoluzione. Teoria critica e capitalismo maturo*, Manifestolibri, Roma 1998

“Luogocomune” (Sito web) - <http://www.luogocomune.net>

C. Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, London-New York 2000

G. Palombella, *L'autorità dei diritti. I diritti fondamentali tra istituzioni e norme*, Laterza, Roma-Bari 2002

S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000

S. Petrucciani, «Temi marxiani», in S. Maffettone, S. Veca (a cura di), *Manuale di filosofia politica*, Donzelli Editore, Roma 1996, pp. 97-125

G. Preterossi, «Legittimità e crisi dell'universalismo giuridico moderno. Appunti tra giuridificazione e sfera del 'politico' a partire dal paradigma habermasiano», *Teoria Politica*, n. 3, 2002, pp. 161-175.

G. E. Rusconi, «Introduzione all'edizione italiana», in J. Habermas, *Teorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1981 (b), trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, di P. Rinaudo, a cura di G. E. Rusconi, 2 voll, Il Mulino, Bologna 1986, vol. I, specie pp. 39-40.

G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1968

G. Vidal, *La fine della libertà. Verso un nuovo totalitarismo?*, Fazi, 2001

G. Vidal, *Le menzogne dell'impero e altre tristi verità. Perché la giunta petrolifera Cheney-Bush vuole la guerra contro l'Iraq e altri saggi*, Fazi, 2002

D. Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Feltrinelli, Milano, II ed., 1996.

[1] Cfr. G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1968.

[2] Per un'ottima esegesi del pensiero di Habermas, cfr. S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000.

[3] Si veda. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, trad. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari 1990.

[4] Cfr. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1988, trad. it. *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991.

[5] J. Habermas, *Teorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1981 (b), trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, di P. Rinaudo, a cura di G. E. Rusconi, 2 voll, Il Mulino, Bologna 1986.

[6] Cfr. J. Habermas, *Recht und Moral* (Tanner Lectures), 1988, trad. it., a cura di L. Ceppa, *Morale, Diritto, Politica*, Einaudi, Torino 1992. Cfr. J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 1992, trad. it., a cura di L.

Ceppa, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996.

[7] Per le tesi filosofico-morali di Habermas, vedasi specialmente J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, trad. it. *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1985; nonché J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, trad. it. *Teoria della morale*, Laterza, Bari 1994.

[8] J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M (1962), nuova ed. 1990, trad. it., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 30.

[9] Per un'analisi realistica, anche se non sempre condivisibile riguardo ai suoi presupposti di valore ed epistemologici, della crisi della democrazia moderna, cfr. D. Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Feltrinelli, Milano, II ed., 1996.

[10] Al proposito, vedasi anche P. Barcellona, «Ipotesi interpretativa del processo di globalizzazione», in *Democrazia e diritto*, n. 4, 2003, pp. 15-62. Sulla caratterizzazione post-moderna dell'attuale periodo storico, coincidente con il capitalismo globale, vedasi M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, trad. it., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.

[11] Si veda, al proposito, A. Giddens, *Reason Without Revolution? Habermas's Theorie des kommunikativen Handelns*, in R. J. Bernstein (a cura di), *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge 1986, pp. 95-121. Così Giddens ad Habermas: «Aspects of the life-world have to be defended against the encroachments of political and economic steering-mechanisms. But how can such a defense be achieved without transforming those mechanisms themselves? I am not sure just what sort of transformations you think are possible, and how whatever possibilities you see might bear upon ideals of socialism as they have been conceived of in the past»: A. Giddens, *Reason Without Revolution?*, cit., p. 121.

[12] Cfr. H.-J. Krahl, *Konstitution und Klassenkampf, Neue Kritik*, Frankfurt a. M. 1971, trad. it. *Attualità della rivoluzione. Teoria critica e capitalismo maturo*, Manifestolibri, Roma 1998.

[13] H.-J- Krahl, *Attualità della rivoluzione*, cit., p. 205.

[14] In questo senso, si vedano le considerazioni di Stefano Petrucciani, il quale ha mostrato che la teoria marxiana dovrebbe considerarsi come normativa, laddove il suo stesso contenuto non possa presupporre autentiche assunzioni etico-valutative (anche ad onta dell'aspra critica marxiana della morale). In particolare, per Petrucciani: «Non si tratta solo di una teoria esplicativa, scientifica o descrittiva; si tratta anche di una teoria che pone dei fini di tipo universalistico, e dunque di valore etico, e che critica in base ad essi la società esistente prospettando una società preferibile. Proprio per questo credo che la si possa definire (...) una teoria critico-normativa della società e della politica»: S. Petrucciani, «Temi marxiani», in S. Maffettone, S. Veca (a cura di), *Manuale di filosofia politica*, Donzelli Editore, Roma 1996, p. 104.

[15] Tanto è stato evidenziato anche dal lato della filosofia del diritto, da un autore come Alfonso Catania; a suo giudizio, sia le correnti neo-costituzionaliste che il proceduralismo democratico habermasiano rischiano esiti "ideologici", ossia di valorizzazione del "diritto legittimo": Cfr. A. Catania, «Diritto naturale e diritto positivo nella tradizione occidentale», in Id., *Stato, cittadinanza, diritti*, Giappichelli, Torino 2000, pp. 117-130. Il rischio non è soltanto teorico-giuridico ma anche politico: si tratta, forse, di un neo-giusnaturalismo di ritorno il cui esito finale non è altro che la legittimazione del sistema economico-politico occidentale.

[16] Naturalmente, una critica politica della struttura del capitalismo dovrebbe rinnovarsi alla stregua delle nuove forme dell'economia globale. Per un buon esempio di nuova "critica dell'economia politica", cfr. M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, trad. it., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit..

[17] Da questo lato, si consideri la vicenda dell'11 settembre. Per anni, i mass-media occidentali e, in parte, mondiali, hanno narrato e giustificato la "versione ufficiale" di quegli attentati; mentre, a distanza di molto tempo, in seguito ad una opportuna contro-informazione e ad un intelligente lavoro di inchiesta (favorito anche dalla Rete), si è ormai chiarita l'infondatezza delle tesi del governo americano in materia. Tuttavia, l'informazione massmediatica prevalente, nel legittimare la

versione delle autorità politico-militari statunitensi, si è rivelata, almeno per un certo periodo, sconcertante; essa, infatti, si è rivolta, in termini praticamente “cospirativi”, non solo a coprire le eventuali responsabilità dell’*establishment* negli attentati, ma anche a sostenere ideologicamente il conseguente interventismo dell’America di Bush (si pensi alle guerre egemoniche di Afghanistan e di Iraq, del tutto illecite e criminali). La letteratura critica sull’imperialismo americano è molto vasta. Preferiamo citare, qui, G. Vidal, *La fine della libertà. Verso un nuovo totalitarismo?*, Fazi, 2001; ancora, G. Vidal, *Le menzogne dell’impero e altre tristi verità. Perché la junta petrolifera Cheney-Bush vuole la guerra contro l’Iraq e altri saggi*, Fazi, 2002. Sull’11 settembre, vedasi G. Chiesa (a cura di), *Zero. Perché la versione ufficiale sull’11/9 è un falso*, Piemme, 2007; vedasi, in Rete, il sito di “Luogocomune” (<http://www.luogocomune.net>), probabilmente decisivo per chiarire gli aspetti “tecnici” ma, in fondo, anche politici dell’11 settembre 2001.

[18] Su tali processi, vedasi P. Ingrao, R. Rossanda, *Appuntamenti di fine secolo*, Manifestolibri, Roma 1995.

[19] Esempio il riferimento alle recentissime elezioni italiane, in cui l’erede storico del maggior partito della sinistra (il Pci) ha dato vita a una forza di centro, il “Partito democratico”, non di sinistra, né nel nome né nei simboli, e non alleato con nessuna lista di sinistra ancora presente nel Paese. Ha vinto ovviamente la destra, mentre la cosiddetta “sinistra radicale” non ha neppure rappresentanza in Parlamento. Il laboratorio politico italiano non smentisce Habermas sul piano epistemologico: ma di certo fa riflettere l’esito di un “partito democratico” che rincorre il centro e che per questo “sacrifica” le liste più progressiste. La sparizione di ogni connotato critico dalla maggiore organizzazione partitica della sinistra del nostro Paese coincide con un approdo “democratico”, occidentalistico, di taglio fondamentalmente “post-moderno”: a riprova che l’ideologia democratica, come tale, non è sufficiente a caratterizzare una forza che ancora voglia rappresentare la sinistra sociale e politica di una nazione davvero europea (con buona pace di Habermas).

[20] Per il tema della democrazia deliberativa, anche nella prospettiva di Habermas, cfr. A. Ferrara, «Democrazia e società complesse: l’approccio deliberativo», in S. Maffettone, S. Veca (a cura di), *Manuale di filosofia politica*, cit., pp. 27-46.

[21] Si veda ad esempio A. Greppi, «Sulla critica di Habermas alla concezione liberale della democrazia», *Teoria Politica*, n. 2, 1998, specie pp. 110-111. Secondo l’autore, nel modello di argomentazione giuridica e democratica proposto da Habermas, la validità del diritto sarebbe fondata sul presupposto della *single right answer*, in un quadro di subordinazione del diritto e della politica alla morale discorsiva. Cfr., anche, C. Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, London-New York 2000. L’autrice affronta criticamente le teorie democratiche di Rawls e di Habermas, accusandole di “eticizzazione del diritto”, ovvero di sfuggire alla tipica conflittualità moderna dei valori e degli interessi, attraverso una concezione fondamentalmente morale della democrazia. Sulla stessa linea, vedasi A. Amendola, *I confini del diritto. La crisi della sovranità e l’autonomia del giuridico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, specie pp. 184-201.

[22] Sulla democrazia costituzionale, vedasi L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Bari 1996. Ed ancora, cfr. L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari 2001, specie pp. 33-36. Lo stesso Ferrajoli ha avuto modo di discutere il carattere etico del costituzionalismo habermasiano, ad esempio quando ha affermato: «(...) il costituzionalismo etico, l’idea che la costituzione esaurisca il punto di vista esterno, è un rischio che incombe su molti costituzionalisti. (...) [U]na simile confusione a me sembra presente precisamente nelle posizioni di Habermas (...) La tesi secondo cui le procedure democratiche e discorsive garantirebbero i contenuti etici del diritto e la sua validità anche sostanziale, porta Habermas a confondere validità sostanziale e validità formale, validità e giustizia (...) Il suo è un tipo di approccio (...) che rischia di cadere nel costituzionalismo etico»: L. Ferrajoli (intervento di), in *Discussione*, in A. Catania, L. L. Vallauri, *Concezioni del diritto e diritti umani. Confronti Oriente-Occidente*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, pp. 455-456. Per un giudizio analogo, cfr. G. Palombella, *L’autorità dei diritti. I diritti fondamentali tra istituzioni e norme*, Laterza, Roma-Bari 2002, specie p. 125.

[23] In tal caso, influiscono le basi epistemologiche della filosofia politica habermasiana. Notoriamente, già Gian Enrico Rusconi evidenziò, con acume, una certa qual approssimazione

habermasiana nella lettura dell'agire politico, tenendo peraltro conto che in *Teorie des kommunikativen Handelns* Habermas formulava altresì diagnosi e proposte etico-politiche di taglio democratico. Secondo Rusconi, l'agire politico è intrinsecamente comunicativo e strategico, e si sottrae alla dicotomia che Habermas stabilisce a proposito dell'agire sociale; d'altronde, proprio un agire più strategico e conflittuale si rivela indispensabile, per Rusconi, al fine di opporsi a quegli imperativi sistemici che lo stesso Habermas vorrebbe contrastare. Vedasi G. E. Rusconi, «Introduzione all'edizione italiana», in J. Habermas, *Teorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1981 (b), trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. I, specie pp. 39-40. Per una critica più generale della de-politicizzazione del pensiero habermasiano, in ragione dell' "etica comunicativa", vedasi anche G. Preterossi, «Legittimità e crisi dell'universalismo giuridico moderno. Appunti tra giuridificazione e sfera del 'politico' a partire dal paradigma habermasiano», *Teoria Politica*, n. 3, 2002, pp. 161-175.

[24] Ne è convinto, tra gli altri, un autore come Luca Baccelli, secondo il quale il rafforzamento dell'autonomia dei vari gruppi sociali non è *simpliciter* il portato dell'agire comunicativo entro il processo democratico, ma il frutto di lotte sociali importanti, insomma di una rilevante "istanza conflittuale": cfr. L. Baccelli, *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Carocci, Roma 1999, specie p. 162.

[25] A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1989, trad. it. *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002, p. 388.

[26] Lo stesso cosmopolitismo giuridico, notoriamente proposto da Habermas, può considerarsi "razionalmente fondato", in senso essenzialmente veritativo, ossia giustificato dal concetto discorsivo di "validità normativa" e dalla fondazione morale dei diritti umani. Habermas argomenta le sue tesi cosmopolitiche in vari luoghi, tra cui vedasi soprattutto: J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, trad. it., a cura di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998 (in particolare il saggio «L'idea kantiana della pace perpetua, due secoli dopo», pp. 177-215). Per una critica equilibrata sull'uso ideologico dei diritti umani, anche nella stessa prospettiva habermasiana, vedasi A. Gambino, *L'imperialismo dei diritti umani. Caos e giustizia nella società globale*, Editori Riuniti, Roma 2001, specie pp. 152-153.