

Habermas

Política e mundo da vida
na transição do século XXI

Silvério da Rocha-Cunha (ed.)



Instituto Superior Económico e Social

Negri e Habermas: aporie della ragione emancipatrice

Irene Viparelli *

Resumo: O presente artigo propõe-se, ultrapassando a aparente e absoluta heterogeneidade entre as perspectivas filosóficas de A. Negri e de J. Habermas, desvendar um terreno de investigação onde se poderá estabelecer uma produtiva confrontação entre os dois autores. Numa primeira parte tratar-se-á, analisando e problematizando as “acusações” movidas por Negri à filosofia de Habermas, de relevar uma “proximidade paradoxal” nas temáticas filosóficas de ambos: os dois procuram fundar uma “nova teoria da emancipação”, através da superação de uma concepção demasiado limitada da racionalidade moderna, concebida exclusivamente como “racionalidade instrumental”. Na segunda parte cuidar-se-á de investigar as estratégias teóricas radicalmente distintas de Negri e de Habermas na abordagem desta “problemática filosófica comum”: o realce de uma “aporía teórica” comum aos dois pontos de vista permitirá colocar enfim a questão mais geral sobre a possibilidade actual de uma “filosofia da libertação”, para além da tradição dialéctica marxista.

Palavras-chave: Habermas, Negri, emancipação, racionalidade moderna.

Résumé: L'article suivant vise à dépasser l'apparente et absolue hétérogénéité entre la perspective philosophique d'A. Negri et J. Habermas, en définissant un terrain d'investigation sur lequel pouvoir établir une productive confrontation entre les deux auteurs. Dans une première partie, en analysant et problématisant les “accusations” menées par Negri contre la philosophie de Habermas, on relèvera une “proximité paradoxale” entre leurs thématiques philosophiques : l'un et l'autre essayent de fonder une “nouvelle théorie de l'émancipation” à travers le dépassement d'une conception trop limitée de la rationalité moderne, conçue exclusivement comme “raison instrumentale”. Dans une deuxième partie il s'agira d'analyser les différentes stratégies théoriques mises en place par Negri et Habermas pour aborder cette “problématique commune” : en relevant le fondement aporétique de l'un et l'autre point de vue, on se posera la question plus générale de la persistante possibilité d'une “philosophie de la libération”, au delà de la tradition dialectique marxiste.

Mots-clés: Habermas, Negri, émancipation, rationalité moderne.

* Doutora em Ética e Filosofia Político-jurídica. Bolseira Pós-doc. da FCT. Membro do NICPRI. Membro do grupo Krisis. Este texto insere-se numa sublinha de um grupo de investigação do NICPRI sob o título “Cidadania e novos paradigmas da política”. Texto financiado pela FCT (FEDER/POCI 2010).

1. Introduzione

L'ipotesi di un confronto tra Negri e Habermas si presenta profondamente problematica: non solo infatti i due autori provengono da tradizioni filosofiche molto eterogenee, ma inoltre gli scarsi riferimenti reciproci, rintracciabili nei testi dei due autori, lungi dal fornirci qualche indizio per l'individuazione di possibili convergenze, sembrano piuttosto invitarci a rinunciare a ogni tentativo di comparazione. Da un lato i riferimenti di Negri ad Habermas sono estremamente sbrigativi e sempre tesi a sottolineare la profonda differenza, se non la radicale opposizione, tra le due prospettive teoriche; dall'altro Habermas semplicemente rifiuta ogni confronto con la prospettiva filosofica di Negri, giudicandola una "visione altamente speculativa" che "non fornisce un gran contributo a una diagnosi sul futuro del diritto internazionale, perché già sul piano dei concetti fondamentali nega un posto alla caparbieta normativa dello strumento giuridico".¹

Nel corso del presente articolo cercheremo di superare tale presunta estraneità assoluta e di individuare un campo d'indagine su cui poter stabilire una relazione tra i due dispositivi teorici; tenteremo, in altre parole di decostruire la proclamata "indifferenza reciproca", che chiude *apriori* e in modo decisamente troppo sbrigativo ogni possibile riflessione, per inoltrarci nel terreno di un "confronto mancato", a nostro avviso estremamente produttivo, tra i due autori.

Una preliminare rassegna delle "accuse" mosse da Negri alla filosofia di Habermas e la successiva problematizzazione di tali critiche ci permetteranno di mettere in luce sia una "paradossale vicinanza" tra le tematiche filosofiche dei due autori – la comune esigenza di superare una concezione troppo limitata della "razionalità moderna" e di fondare una "nuova teoria dell' emancipazione" –, sia di definire le differenti strategie teorico-politiche messe in campo per affrontare tale "comune problematica". Avremo così posto le basi teoriche su cui poter abordarare, nella parte conclusiva dell'articolo, la questione più generale della fondazione di una "filosofia della liberazione" al di là dei presupposti dialettici della tradizione filosofica marxista.

2. Breve rassegna delle accuse mosse da Negri ad Habermas

Nel testo *Il potere costituente* Negri accusa la filosofia habermasiana di esser una "tiepida filosofia"², un "lento trascendentalismo"³. Entrambe le definizioni

¹ J. Habermas, *L'Occidente diviso*, tr. it. M. Carpitella, Laterza, Bari 2007, p. 190.

² A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Roma 2002, p. 34.

³ *Ibid.*

hanno il medesimo intento polemico: sottolineare l'insufficienza della prospettiva teorica di Habermas, la sua costituiva inadeguatezza a cogliere l'essenza della modernità. Il trascendentalismo di matrice kantiana infatti costituisce, secondo Negri, il "complemento teorico" della dialettica di matrice hegeliana; entrambi sono "dispositivi ideologici" funzionali a garantire le condizioni di inclusione-assoggettamento della moltitudine nei rapporti di produzione capitalistici.

La dialettica, espressione del "punto di vista del capitale", si configura come quel "pensiero totalizzante"⁴, come quella "razionalità strumentale"⁵ funzionale a garantire le *condizioni* oggettive per l'affermazione dei rapporti di *produzione* capitalistici. Essa pone da un lato il capitale, detentore dei mezzi di produzione, come "unico soggetto" dell'organizzazione della cooperazione sociale e come la sola forza capace di disciplinare e "mettere effettivamente al lavoro" la potenza produttiva della moltitudine; dall'altro, parallelamente, pone "il lavoro" soltanto come "oggetto" dello sfruttamento capitalistico, come un fattore interno alle relazioni capitalistiche di produzione. In tal modo il pensiero dialettico afferma una rappresentazione mistificata della realtà capitalista come realtà pacificata e razionale, in cui la costitutiva dimensione ontologica, rivoluzionaria e antagonista, della moltitudine, la sua irriducibilità ai rapporti di produzione e di dominio capitalistico, risulta essere completamente negata.

Il dispositivo trascendentale, espressione del "punto di vista della sovranità moderna", porta a compimento tale "lavoro dialettico" del capitale garantendo, attraverso un'immagine della società capitalista come realtà pienamente razionale e libera dall'antagonismo, le *condizioni di riproduzione* dei rapporti capitalistici di dominio: lo "schematismo trascendentale", definendo i limiti spazio-temporali entro cui la moltitudine costituente può pervenire alla sua esistenza concreta, riduce la moltitudine a una pura "soggettività giuridica", definita costituzionalmente, negandola quale "potere costituente", rivoluzionario, esterno e fondante il diritto positivo. Così la moltitudine è trasformata in un elemento interno al potere costituito, in un prodotto dell'azione legislatrice della sovranità: una totalità ordinata – misurabile e spazializzata – che ha perduto ogni traccia della propria originaria potenza rivoluzionaria.

La filosofia trascendentale in generale – e il "lento trascendentalismo" di Habermas in particolare – rappresentano quindi, secondo Negri, quella "razionalità del moderno"⁶ che esprime il "punto di vista mistificato del potere";

⁴ Ivi, p. 400.

⁵ *Ibid.*

⁶ Ivi, p. 405. "La razionalità del moderno è [...] una logica lineare che riconduce la moltitudine dei soggetti a unità e ne controlla la differenza attraverso la dialettica. La razionalità

una prospettiva conservatrice che deve garantire le condizioni della *riproduzione* della *relazione dialettica* di capitale e lavoro salariato.⁷

Negri oppone a tale limitata “razionalità del moderno” formale-strumentale e per questo ideologico-mistificatrice, una “razionalità oltre il moderno”⁸, ben più sostanziale, ontologica, capace di esprimere l’incondizionato potere creativo e rivoluzionario della moltitudine al di là di ogni limite e di ogni misura: “Moltitudine e potenza, nel loro intreccio ontologico, mostrano la razionalità, una nuova razionalità, come chiave di costituzione del mondo. Del sociale come del politico, dell’individualità come della soggettività collettiva”.⁹ Una razionalità che è “innanzitutto razionalità critica, e cioè razionalità che distrugge ogni inceppo o blocco o costrizione della potenza che si esprime nella cooperazione costitutiva”.¹⁰

Nei due testi *Impero* e *Moltitudine*, piuttosto che per il suo carattere trascendentale, la filosofia di Habermas è presa in considerazione per il ruolo centrale assunto della dimensione comunicativa. Negri da un lato riconosce ad Habermas l’indiscusso merito di formulare “il concetto di azione comunicativa dimostrandone così efficacemente la forma produttiva e le implicazioni ontologiche”¹¹; dall’altro però dimostra come tale potenziale forza ermeneutica del concetto di “azione comunicativa” risulti in ultima istanza annullata dal dislocamento del problema della razionalità comunicativa dal piano ontologico a quello etico. Habermas infatti, secondo Negri, “si pone [...] ancora dal punto di vista esterno agli effetti della globalizzazione, e cioè dal punto di vista della

moderna è calcolo dell’individuo, dentro una trascendentalità che ne annulla l’essenza singolare. Essa è ripetizione del comune individualizzato e quindi colonizzazione della sua sfera, nella pretesa di renderla trascendentale. Tutti gli effetti di questa razionalità li troviamo quando la teoria blocca il processo costituente e fonda le costituzioni moderne: questo blocco avviene attraverso la deterritorializzazione dei soggetti, la neutralizzazione della loro creatività, la fissazione della temporalità, quindi attraverso una serie di operazioni di normalizzazione del movimento. Il formalismo trascendentale è la chiave di questa razionalità, la rinuncia del reale e della moltitudine, la sua condizione, la costruzione del comando, in ogni caso, il suo effetto” (*Ibid.*).

⁷ Nell’ultimo libro di Hardt e Negri, *Commonwealth*, troviamo l’esplicita affermazione del carattere in ultima istanza conservatore del “lento trascendentalismo di Habermas: “I progetti socialdemocratici di Jürgen Habermas e John Rawls, per esempio, tendono a mantenere un ordine sociale fondato su uno schema formale, trascendentale. [...] Le nozioni habermasiane di ragione e di azione comunicativa definiscono un processo che, mediando permanentemente con l’intera realtà sociale, accetta e addirittura rinforza le condizioni date dell’ordine sociale esistente” (M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 2009, p. 18).

⁸ Ivi, p. 410.

⁹ Ivi, p. 406.

¹⁰ Ivi, p. 410.

¹¹ M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. it. A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2002, p. 48.

vita e della verità che può opporsi alla colonizzazione dell'essere da parte degli apparati dell'informazione. La macchina imperiale dimostra che questo punto di vista esterno non esiste più. Al contrario, la produzione comunicativa e la costruzione della legittimazione imperiale camminano mano nella mano e non possono essere separate. La macchina è auto validante e auto poetica e, cioè, sistemica".¹²

Habermas, in altre parole, si rappresenta l'agire comunicativo come un "al di là" rispetto alla realtà sistemica capitalista, come un luogo "separato" in cui l'essenza democratica del linguaggio è al riparo dalle tendenze colonizzatrici dei media capitalistici del potere e del denaro. In tal modo però il concetto di "azione comunicativa" riceve una formulazione etica che si rivela essere assolutamente inadeguata alle sfide teoriche e politiche lanciate dalla nostra postmodernità: "Questo è il punto in cui la concezione habermasiana di una comunicazione eticamente connotata, che avrebbe luogo in una sfera pubblica democratica, si rivela completamente utopistica e irrealizzabile, dato che è impossibile isolare noi stessi, le nostre relazioni e le nostre comunicazioni dal dominio strumentale del capitale e dei mass media. Siamo già tutti dentro, contaminati".¹³

Per concludere questa breve rassegna, non ci resta che riassumere le quattro "accuse" formulate da Negri contro Habermas: da un lato, a causa del suo "trascendentalismo", la filosofia di Habermas si rivela un dispositivo *teoricamente* insufficiente, perché incapace di comprendere la modernità come "crisi", e *politicamente* conservatore, perché funzionale al mantenimento dell'ordine sociale esistente. Dall'altro, a causa della posizione etica del problema della razionalità comunicativa, tale filosofia si rivela altresì *teoreticamente* inappropriata alla comprensione realtà imperiale post-moderna e *politicamente* utopica.

Un confronto con i testi di Habermas permetterà di problematizzare tale accuse, mettendo in luce come Negri, liquidando la filosofia di Habermas in modo decisamente troppo sbrigativo, chiuda lo spazio a ogni ipotesi di confronto.

3. La funzione del formalismo trascendentale in Habermas

È possibile inserire Habermas, senza riserve, nella tradizione del trascendentalismo moderno? Il formalismo trascendentale svolge, in Habermas, la medesima funzione che ha in Kant? Nel saggio *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia*, Habermas, confrontandosi con Kant, riconosce al formalismo

¹² *Ibid.*

¹³ M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, tr. it. A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2004, p. 301.

trascendentale l'indiscusso merito di aver definito i caratteri fondamentali della razionalità moderna, liberando la ragione umana da ogni "razionalità sostanziale che è propria delle tradizionali interpretazioni religiose e metafisiche del mondo".¹⁴ Parallelamente però sottopone tale dispositivo filosofico ad una profonda critica, polemizzando contro la pretesa kantiana di fondare su tale razionalità formale-trascendentale una "teoria *fondamentalistica* della conoscenza". È impossibile infatti secondo Habermas affidare alla filosofia, come vorrebbe Kant, il ruolo di "giudice che sentenzia sopra i territori sovrani della scienza, della morale e dell'arte"¹⁵, che scinde l'unità della razionalità umana nelle sue differenti facoltà – teoretica, pratica e estetica –, e che definisce in ogni dominio i limiti e le condizioni di validità della ragione. Tali sezionamenti e limitazioni della ragione umana, secondo Habermas, lungi dall'essere un "prodotto filosofico" del criticismo kantiano, costituiscono piuttosto, "la segnatura della modernità"¹⁶, l'esito del processo di razionalizzazione moderna. "Non hanno" quindi "bisogno di venir né fondate né giustificate"; al contrario "generano problemi di mediazione".¹⁷ Proprio a tali "problemi di mediazione" deve rispondere il trascendentalismo, ricostruendo *a posteriori* quelle mediazioni implicite, e non prese in considerazione dalla "razionalità specialistica" moderna, tra le singole forme specifiche del sapere riflessivo e quel mondo vitale preteoretico che ne costituisce lo sfondo irriflesso.

La filosofia quindi per Habermas, lungi dal dover "limitare" la razionalità umana, deve piuttosto superare le scissioni della ragione, prodotte nel corso del processo della razionalizzazione moderna, per intraprendere l'"analisi delle condizioni dell'incondizionato"¹⁸, e preservare così il fondamentale "momento di incondizionatezza"¹⁹ costitutivo della razionalità umana. Si può dunque concludere che Habermas, se da un lato mantiene, con Kant, l'idea della "razionalità moderna" come razionalità "libera da presupposti teologici e metafisici", dall'altro però, contro Kant, si rappresenta tale razionalità come una "razionalità illimitata", assoluta.

Il rilevamento di una sostanziale differenza tra il trascendentalismo di Habermas e quello kantiano non solo rende, a nostro avviso, profondamente problematica l'assimilazione *tout court*, compiuta da Negri, della teoria dell'agire comunicativo alla tradizione trascendentale moderna; ma soprattutto invalida le due accuse mosse da Negri ad Habermas di "incapacità teoretica" a cogliere

¹⁴ J. Habermas, *Etica del discorso*, tr. it. E. Agazzi, Laterza, Bari 2009, p. 8.

¹⁵ Ivi, p. 7.

¹⁶ Ivi, p. 21.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Ivi, pp. 21-22.

¹⁹ Ivi, p. 23.

il fondamento antagonistico della modernità e quella complementare di “conservatorismo”.

La teoria habermasiana di una razionalità comunicativa rappresenta infatti il tentativo di definire “un concetto di razionalità più ampio che si riallaccia ad antiche concezioni del *logos*”²⁰ che, superando l'*impasse* teorica in cui si era arenata la Teoria Critica a causa di una concezione “troppo ristretta” della razionalità moderna, possa costituire il presupposto su cui rifondare un “pensiero dell'emancipazione”. Adorno e Horkheimer, restando legati ai presupposti dialettici dell'hegelo-marxismo e concependo quindi la dialettica marxiana tra forze produttive e rapporti di produzione come il luogo di una possibile sintesi tra la problematica weberiana della razionalità moderna e quella di Lukács della *reifizzazione*, si erano rappresentati la modernità come un processo lineare di progressiva reificazione dell'umano. In tal dispositivo però da un lato veniva negato il postulato marxista di una tendenza rivoluzionaria immanente alla dialettica di forze produttive e rapporti di produzione; dall'altro, conseguentemente, era annullata ogni facoltà critica della filosofia la quale, di fronte alla compiuta reificazione dell'umano da parte della razionalità dialettico-strumentale, non poteva che perdere la sua “capacità di trascendimento” dalla dimensione empirica.

La teoria dell'agire comunicativo tenta dunque di superare tale unilateralità della lettura “strumentale-dialettica” della modernità, per riproporre un'immagine contraddittoria della razionalizzazione moderna: da un lato, in quanto espressione del progressivo decentramento delle immagini del mondo, tali processi di razionalizzazione si pongono come strumenti per il progressivo sviluppo delle facoltà di apprendimento della ragione comunicativa, dunque come “condizioni per una società emancipata”²¹; dall'altro però, in quanto fondamenti della razionalità sistemica capitalistica, i medesimi processi esprimono la tendenza opposta alla “colonizzazione interna”²² del mondo vitale da parte dei *media* del denaro e del potere.

Queste due tendenze contraddittorie, definendo la modernità come “terreno di lotta” tra le potenze sistemiche capitalistiche e le forze del mondo vitale, irriducibilmente antagoniste, rendono possibile la rifondazione di un pensiero “critico”, di una “filosofia della liberazione”: “Soltanto nell'ambito di una critica della ragione funzionalistica si può rendere plausibile perché, sotto la copertura di un compromesso più o meno riuscito dello Stato sociale, si

²⁰ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I, tr. it. P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1997, p. 64.

²¹ Ivi, p. 143.

²² J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II, tr. it. P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1997, p. 956.

possano ancora verificare in generale conflitti che non si manifestano primariamente sotto la forma specifica di classe e nondimeno risalgono a una struttura classista rimossa in ambiti di azione integrati sistemicamente”.²³

Tale riconoscimento della “funzione critica” e “emancipatrice” della teoria dell’agire comunicativo non solo nega le accuse di Negri di “incapacità teoretica” e di “conservatorismo” ma soprattutto, al di là e contro le reciproche rivendicazioni di estraneità, mette in luce una “paradossale vicinanza” nella problematica filosofica dei due autori: contro un’immagine unilaterale e lineare della modernità, la teoria dell’agire comunicativo, proprio come la teoria negriana della moltitudine, costituisce un tentativo di rappresentarsi la modernità come “terreno di un irresolubile antagonismo” tra forze sistemiche e forze del mondo vitale e di rifondare, a partire da tale lettura dello sviluppo capitalistico come processo contraddittorio, la possibilità di un “pensiero critico”, di una “filosofia della liberazione”. Tanto Habermas quanto Negri quindi, contro ogni riduzione della razionalità moderna alla ragione dialettico-strumentale, cercano di definire i caratteri costitutivi di una razionalità “alternativa”, più ampia, “illimitata”, “oltre il moderno”, capace di rappresentarsi la modernità come “crisi” e conseguentemente di fondare, nell’epoca del “tardo capitalismo”, un rinnovato “pensiero dell’emancipazione”.

4. **Differenti strategie di superamento del pensiero dialettico**

La riflessione sulle accuse di “incapacità teoretica” e di “conservatorismo” mosse da Negri ad Habermas ci ha permesso di cogliere una “paradossale vicinanza” nella problematica filosofica dei due autori. La problematizzazione delle altre due “accuse negriane” – della riduzione della questione comunicativa a problema etico e del carattere in ultima istanza utopico del progetto democratico di Habermas – ci permetterà ora di compiere un passo avanti nel “confronto mancato”, rilevando le differenti strategie teoriche messe in campo dai due autori per superare quella concezione dialettico-strumentale della realtà che si è rivelata essere un fondamento inadeguato per la fondazione di una “filosofia dell’emancipazione”.

La critica di Negri relativa all’“incapacità” della teoria habermasiana di interpretare la nostra contemporaneità imperiale non è altro infatti che la critica alla specifica strategia filosofica usata da Habermas per superare la “razionalità dialettica”: da un lato, secondo Habermas, con la pacificazione dell’antagonismo sociale realizzata dalle politiche dello Stato sociale e dall’interazione dei sottosistemi economico e politico, la ragione strumentale-dialettica capitalista

²³ Ivi, p. 1015.

si è rivelata essere la forma di razionalità più adeguata alla realizzazione dei bisogni materiali nelle società avanzate; dall'altro però, poiché la razionalità moderna, in quanto razionalità comunicativa, è ben più ampia di tale razionalità strumentale, l'antagonismo sociale non scompare *tout court*, ma si disloca dal piano "strutturale" economico-amministrativo al piano "sovrastutturale" del mondo vitale, luogo in cui "gli imperativi sistemici si *scontrano* con strutture comunicative irriducibili".²⁴

L'esigenza di una differente concezione della razionalità moderna si traduce quindi, in Habermas, nella dissoluzione del postulato dialettico marxiano del nesso di struttura e sovrastruttura, nella completa scissione tra piano strutturale-economico e piano sovrastrutturale, nella autonomizzazione delle strutture comunicative dalla dimensione produttiva e nel conseguente dislocamento dell'antagonismo su tale piano "sovrastutturale". In tale dispositivo il problema dell'emancipazione, lungi dal configurarsi marxianamente come la questione "rivoluzionaria" del superamento dialettico della relazione contraddittoria tra forze produttive e rapporti capitalistici di produzione, si presenta piuttosto come la "problematica riformista" della trasformazione, sulla base della *struttura* capitalista, del piano *sovrastutturale*: della sua liberazione dai pericoli della "colonizzazione sistemica" e della sua organizzazione a partire dalle strutture comunicative democratiche del mondo vitale razionalizzato.

Tale prospettiva "riformista" necessariamente deve apparire a Negri "insufficiente" e "utopica": la razionalità strumentale-dialettica del capitalismo, lungi dal rappresentare lo strumento per la pacificazione piano strutturale, afferma piuttosto secondo Negri una opposta tendenza storica alla progressiva radicalizzazione e assolutizzazione degli antagonismi sociali, che giunge a compimento nel capitalismo avanzato contemporaneo grazie a quel "passaggio di produzione", avvenuto negli anni sessanta e settanta, dalla egemonia del modo di produzione materiale a quella del modo di produzione immateriale, biopolitico. Tale "passaggio" impone effettivamente la rottura del legame dialettico tra struttura e sovrastruttura; non però, come vorrebbe Habermas, attraverso l'autonomizzazione del piano sovrastrutturale, ma invece attraverso la piena e completa identificazione tra il piano economico e quello politico.

La produzione immateriale biopolitica infatti, configurandosi come produzione di forme di comunicazione, linguaggi, relazioni, affetti, essendo secondo Negri produzione di "comune" attraverso il "comune", si organizza nelle proprie reti della cooperazione democratica, rendendosi autonoma dalle relazioni dello sfruttamento capitalistico e riappropriandosi di quei poteri ontologici, economici e politici, che le erano stati espropriati, nel corso della modernità,

²⁴ Ivi, p. 1071.

rispettivamente dal capitale e dalla sovranità. Questi ultimi, parallelamente, non definiscono più i due piani separati della struttura-economica e della sovrastruttura politica, ma invece, nella post-modernità biopolitica, si identificano ormai completamente nella forma del biopotere imperiale: di fronte all'autonomizzazione delle forze produttive, e alla conseguente radicalizzazione degli antagonismi si dissolvono le forme moderne del dominio capitalistico (tanto della dialettica del capitale quanto del trascendentalismo del potere) e l'unica forma ancora possibile di dominio resta il "comando imperiale", che deve esercitare il controllo sulle reti democratiche della produzione biopolitica attraverso l'espropriazione e la privatizzazione del "comune" prodotto.

Il problema della emancipazione, in tale contesto biopolitico post-moderno, dovrà essere dislocato secondo Negri su un piano "assolutamente rivoluzionario": solo il movimento di dissoluzione dell'ordine imperiale parassitario e la parallela riappropriazione, da parte delle forze biopolitiche, del comune espropriato e privatizzato dal biopotere, può realizzare un ordinamento mondiale che corrisponda ai desideri di "democrazia assoluta" della moltitudine biopolitica.

Il tentativo di riproporre il problema dell' "emancipazione", al di là del pensiero strumentale-dialettico implica quindi la dissoluzione del nesso tra struttura e sovrastruttura e la scissione conseguente tra due ipotesi – quella riformista e quella rivoluzionaria – che nel dispositivo dialettico costituivano invece due momenti costitutivi del medesimo processo di emancipazione. Se, con Habermas, si concepisce il superamento della razionalità dialettico-strutturale come processo di autonomizzazione del piano sovrastrutturale, si pongono le basi per il dislocamento della questione dell'emancipazione su un piano "assolutamente riformista"; se invece, con Negri, si intende piuttosto il medesimo superamento come identificazione immediata del piano strutturale e sovrastrutturale, allora il problema dell'emancipazione sarà dislocato su un piano "assolutamente rivoluzionario".

L'ultima parte del "confronto mancato" dovrà indagare quali siano le conseguenze, teoriche e politiche, di tale radicale scissione e opposizione tra il "piano riformista" e quello "rivoluzionario". Cercheremo così, attraverso il rilevamento delle "aporie teoriche" dei progetti politici democratici di Negri e Habermas, di mettere in luce la profonda difficoltà nel presentare una "razionalità emancipatrice" per il XXI secolo, dopo la "fine" della modernità, della storia e della dialettica.

5. Aporie riformiste

Il progetto politico di Habermas si presenta come un tentativo di "rifondare" la tradizione repubblicana moderna a partire dai presupposti della teoria

dell'agire comunicativo, per renderla adeguata alla nostra contemporaneità globalizzata.

Tale progetto appare però immediatamente problematico: lo Stato-nazione, legando il processo di fondazione della società alla volontà consensuale dei cittadini attraverso le Costituzioni, aveva svolto, nel corso della modernità, il ruolo di garante dell'ordinamento democratico; l'attuale crisi dello Stato-nazione e la sempre maggiore dipendenza degli Stati dai dispositivi sistemici della globalizzazione, aprendo una "forbice [...] tra i circoscritti margini d'azione degli stati nazionali, da un lato, e gli imperativi economici globali (ossia difficilmente influenzabili con strumenti politici) dall'altro"²⁵, sembra aver sottratto al repubblicanesimo il suo proprio terreno costitutivo.

Eppure proprio tale "crisi" dei fondamenti del "repubblicanesimo" costituisce, per Habermas, un'occasione preziosa per una sua rifondazione su presupposti "veramente universali": il nesso non organico tra Costituzionalismo e Stato-nazione permette infatti un processo di "graduale «sganciamento della Costituzione dallo Stato»"²⁶ il quale, dislocando il problema della legittimazione democratica dal piano statale a quello globale, apre un'inedita possibilità di realizzare finalmente l'antica utopia kantiana di un ordinamento mondiale democratico, fondato sulla base del diritto cosmopolitico.

Un tale ordinamento globale repubblicano, secondo Habermas, potrebbe definitivamente risolvere il problema della legittimazione democratica, attraverso la coesistenza di una pluralità di piani: ad un livello più generale, *sovranazionale*, un'Onu "riformata" dovrebbe limitarsi a garantire la tutela della pace e dei diritti umani. A tale livello la legittimazione democratica, il consenso generale, sarebbe garantito proprio dal carattere assolutamente astratto e generale di tali "questioni etiche" che, secondo Habermas, hanno bisogno appena di una sorta di "solidarietà negativa", di "una consonanza di indignazione morale verso grossolane violazioni dei diritti umani ed evidenti trasgressioni del divieto di compiere azioni militari di aggressione".²⁷

Ad secondo livello, *transnazionale*, unioni continentali di Stati, sul modello dell'Unione Europea, dovrebbero fungere da *global player*, da agenti di una "politica interna globale": attraverso conferenze e sistemi di negoziati permanenti, tali istituzioni dovrebbero definire una politica comune in merito a questioni di interesse globale, quali i problemi energetici o ecologici. Il problema della legittimazione democratica si presenta però, a tale livello, ben più complesso: in primo luogo non è più sufficiente una semplice "solidarietà negativa", ma è

²⁵ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, tr. it. L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2008, p. 135.

²⁶ J. Habermas, *L'Occidente diviso*, cit., p. 66.

²⁷ Ivi, p. 139.

necessaria una ben più forte solidarietà civica, una comune cultura politica, un'opinione pubblica globale; non c'è però in realtà alcuna garanzia che "la formazione democratica dell'opinione e della volontà" abbia la "forza vincolante sufficiente per oltrepassare il livello di integrazione rappresentato dal vecchio stato-nazione".²⁸ In secondo luogo questi "ipotetici" *global player* democratici non esistono: la regolamentazione della globalizzazione è stata finora guidata da istituzioni sistemiche, prive di legittimazione democratica e per questo incapaci di superare il piano economico-burocratico della globalizzazione e di affrontare i sempre più urgenti problemi politici globali. Infine l'Unione Europea, l'unica istituzione che sembra "potenzialmente" poter costituire un modello per i futuri *global player*, è ben lungi dal presentarsi come un esempio di potenza democratica e antisistemica: il processo di unificazione politica e il passaggio da un'Unione "sistemica" ad un'Unione costituzionale si è infatti bloccato di fronte alle esitazioni degli Stati "a oltrepassare la soglia di un'unione monetaria che costringerebbe i governi nazionali a rinunciare in parte alla loro sovranità".²⁹ L'Europa stessa quindi, per poter rappresentare un "modello" per i futuri *global player*, avrebbe bisogno di una riforma radicale, in cui si dovrebbe giocare "l'eredità normativa dello stato democratico di diritto [...] contro la dinamica (tuttora incontrollata) della valorizzazione capitalistica".³⁰

Tale breve ricostruzione dei punti fondamentali del "rinnovato progetto repubblicano" di Habermas da un lato lascia emergere chiaramente la dipendenza del suo progetto politico dai presupposti teorici dell'agire comunicativo: ad ogni livello dell'ordinamento mondiale ritroviamo infatti la medesima tensione costitutiva tra le forze sistemiche capitaliste e le forze antisistemiche e democratiche. Dall'altro mette egualmente in luce uno "spostamento teorico" fondamentale, che rende profondamente problematici gli stessi presupposti teorici della *Teoria dell'agire comunicativo*: le medesime forze democratiche che, nella *Teoria dell'agire comunicativo*, rappresentavano un'ineliminabile resistenza alla tendenza capitalistica alla colonizzazione totale del mondo vitale, ora, in quanto soggetti del progetto politico di un nuovo repubblicanesimo, devono superare tale dimensione della "pura resistenza" per porsi come "forze costituenti" di un ordine globale democratico. Come è possibile però la costituzione di uno stabile ordinamento democratico mondiale, se la dimensione sistemica capitalista tende incessantemente alla "colonizzazione del mondo vitale"? Come si instaura una "positiva" democrazia globale, se i poteri costituenti sono necessariamente costretti a lottare contro l'ineliminabile pericolo della colonizzazione da parte di "forze sistemiche antagoniste"?

²⁸ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 140.

²⁹ *Ivi*, p. 137.

³⁰ *Ibid.*

Il passaggio teorico dalla dimensione puramente antagonistica della “resistenza” a quella positiva del “potere costituente” si può strutturare soltanto su un fondamento aporetico, sull’oblio tanto della tendenza strutturale delle forze sistemiche a colonizzare il mondo vitale quanto della conseguente costituzione del mondo vitale come dimensione “essenzialmente antagonistica”. Sembra, in altre parole, che il progetto di Habermas di una riforma democratica dell’ordinamento mondiale possa costituirsi soltanto negando il presupposto del carattere inconciliabilmente conflittuale della modernità capitalista, con il suo corollario dell’irrisolvibile antagonismo tra la dimensione “strutturale” sistemica e quella “sovrastrutturale” antisistemica.

Tale dimensione aporetica dell’ipotesi repubblicana, a nostro avviso, è superabile soltanto riaffermando quel nesso dialettico, rifiutato da Habermas, tra riformismo e rivoluzione: la riforma delle istituzioni mondiali può dare luogo ad un positivo duraturo ordinamento democratico e ad un definitivo superamento degli antagonismi soltanto nel momento in cui siano superati i presupposti della costitutiva opposizione e dell’ineliminabile tensione tra forze sistemiche e antisistemiche; soltanto quindi attraverso la trasformazione-rivoluzione della “dimensione strutturale” capitalista. In breve, l’effettiva realizzazione del progetto riformista repubblicano di Habermas è possibile soltanto sulla base di quel nesso dialettico, rifiutato da Habermas, tra struttura e sovrastruttura, tra momento riformista e momento rivoluzionario.

6. Aporie rivoluzionarie

È possibile, come vorrebbe Negri, riproporre il problema dell’emancipazione sul terreno “puramente rivoluzionario”? O tale ipotesi dovrà anch’essa rivelarsi in ultima istanza aporetica?

Nel contesto biopolitico di “autonomizzazione” delle forze produttive dai rapporti capitalistici di produzione, il processo di emancipazione si configura come “esodo costituente”: la “fuga” dai luoghi del potere e il rifiuto radicale di ogni relazione con il capitale implica infatti immediatamente la dissoluzione delle forme del comando capitalista, la riappropriazione dei poteri creativi della moltitudine e la fondazione di una società “assolutamente altra”, “radicalmente democratica”.

L’esodo, in altre parole, costituisce secondo Negri quel *Kairòs*, quell’assoluto evento rivoluzionario, che afferma una frattura assoluta nel *continuum* temporale dello sfruttamento capitalista, una radicale discontinuità qualitativa nel tempo storico, distruggendo l’Impero e trasformando così la “carne” della moltitudine – la potenzialità democratica della soggettività biopolitica sfruttata

nelle reti del comando imperiale – nel “corpo del General Intellect”³¹, nel positivo fondamento di una realtà assolutamente democratica.

Come si genera tale *Kairòs* rivoluzionario? Come si trasforma la “soggettività assoggettata” dell’ordine imperiale nel soggetto politico e rivoluzionario dell’esodo costituente? Come si trasforma la “carne” in “corpo”? Tale processo di “metamorfosi”, né spontaneo né necessario, può essere soltanto, secondo Negri, il risultato delle lotte biopolitiche portate avanti dalla moltitudine nell’Impero e contro l’Impero.

Queste “lotte” però, presentate da Negri nell’ultima parte di *Moltitudine*, lungi dall’essere espressione di un radicale antagonismo tra il potere imperiale e la moltitudine biopolitica, si sono finora presentate empiricamente come battaglie essenzialmente riformiste, tese a migliorare piuttosto che a distruggere l’ordinamento globale esistente. Le lotte per la tutela dei diritti umani, per un ordine economico più giusto, per l’ecologia, per il controllo del sapere, etc. sono portate avanti infatti da quella “società civile” globale che, lungi dall’esprimere una soggettività rivoluzionaria, “radicalmente antagonista”, costituisce invece, nel dispositivo teorico di Negri, la “base democratica” dell’ordine piramidale imperiale.

Il problema del *Kairòs* rivoluzionario si configura quindi come problema di come sia possibile una metamorfosi così radicale che spessa trasformare tale soggettività riformista, base democratica dell’Impero, nel “soggetto politico rivoluzionario” dell’esodo costituente. “Al giorno d’oggi” afferma Negri “non c’è alcun conflitto tra riforma e rivoluzione. Ciò non significa che riforma e rivoluzione siano la stessa cosa, ma che nelle condizioni attuali non possono essere separate. Oggi le trasformazioni sono talmente radicali che anche le istanze del riformismo possono comportare mutamenti rivoluzionari. Nel momento in cui le riforme democratiche del sistema globale dimostrano di essere incapaci di costituire le basi di una democrazia reale, esse attestano con estrema evidenza la necessità di un mutamento rivoluzionario e, al contempo, lo rendono sempre più possibile”.³² L’insolubilità delle contraddizioni capitalistiche e il conseguente fallimento della prospettiva riformista spinge naturalmente la storia verso la progressiva radicalizzazione dell’antagonismi e verso la soluzione rivoluzionaria delle contraddizioni capitalistiche.

Questa “tendenza immanente” degli antagonismi sociali alla propria radicalizzazione in effetti ripropone l’antico dispositivo dialettico “evolutivo” della tradizione marxista-leninista, che è però inconciliabile con i presupposti ontologici a-dialettici di Negri. In altre parole l’ipotesi della progressiva trasformazione del movimento riformista della “società civile globale” nel futuro

³¹ A. Negri, *Guide*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 174.

³² M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine*, cit., p. 336.

soggetto rivoluzionario impone il riconoscimento di una persistente funzione della mediazione dialettica, che è però contraddittorio tanto con il presupposto della compiuta radicalizzazione e assolutizzazione degli antagonismi nell'epoca della post-modernità biopolitica, quanto con il suo corollario della completa dislocazione del problema dell'emancipazione sul piano puramente rivoluzionario dell'"esodo costituente".

L'ipotesi rivoluzionaria di Negri è quindi anch'essa strutturata, proprio come quella riformista di Habermas, su un fondamento aporetico: sull'oblio del principio teorico del carattere assoluto e radicale dell'antagonismo tra moltitudine biopolitica biopotere imperiale. Tale aporia è superabile, anche in questo caso, soltanto attraverso la riaffermazione di un nesso dialettico, rifiutato da Negri, tra ipotesi riformista e ipotesi rivoluzionaria, tra realtà presente da abolire e realtà futura da costituire.

7. Conclusioni

Il rifiuto delle basi dialettiche del marxismo e di una concezione strumentale della razionalità moderna, comune ad Habermas e Negri, se da un lato permette di superare la fondazione della questione dell'emancipazione su una concezione dialettico-progressiva della storia, che è stata ormai falsificata dal XX secolo, riproponendola su fondamenti teorici diversi, più adeguati alla nostra realtà contemporanea, dall'altro però rinuncia ad un dispositivo teorico che aveva in sé gli strumenti logici per una rappresentazione coerente delle "trasformazioni" e delle "rivoluzioni" storiche.

Il dispositivo dialettico permetteva infatti una rappresentazione del "passaggio" dalla società alienata alla società emancipata, dal regno della necessità a quello della libertà, come movimento di "trasformazione-rivoluzione" includente in sé tanto il momento riformista quanto quello rivoluzionario: da un lato le lotte riformiste per il miglioramento delle condizioni del lavoro e per un ordinamento democratico erano considerate come momenti del processo rivoluzionario; dall'altro il momento della rottura rivoluzionaria imponeva una fase di "transizione" funzionale alla acquisizione-trasformazione delle forze produttive sviluppatesi nel seno del modo di produzione antecedente.

Con la dissoluzione dei presupposti dialettici necessariamente si dissolve tale rappresentazione del "passaggio" e inevitabilmente si crea una "frattura insuperabile" tra la dimensione della realtà empirica dell'assoggettamento e il progetto politico della liberazione, tra il momento riformista di "trasformazione" e quello rivoluzionario della "rottura" nel *continuum* storico. La definizione del nesso tra la nostra "realtà alienata" e il mondo democratico da realizzare diventa profondamente problematica, contraddittoria, aporetica.

Il nostro “confronto mancato” tra Habermas e Negri, se si è limitato a riflettere su due “ipotesi democratiche” profondamente differenti, ci permette così di intravedere un ben più ampio orizzonte di riflessione, relativo al carattere necessariamente problematico di una “filosofia contemporanea dell’emancipazione”, che voglia far rivivere un’ “ipotesi democratica” nel nostro mondo contemporaneo globalizzato. Esso permette dunque di accennare alla più generale problematica delle “aporie” di una filosofia contemporanea, post-dialettica e post-marxiana, che cerca ancora “eroicamente” di mantenere ancora viva l’ipotesi di una “razionalità liberatrice”, al di là del XX secolo.

Bibliografia

- M. HORKHEIMER, M. W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, tr. it. R. Solmi, Einaudi, 1997.
- J. HABERMAS, *L'Occidente diviso*, tr. it. M. Carpitella, Laterza, Bari 2007.
- J. HABERMAS, *Etica del discorso*, tr. it. E. Agazzi, Laterza, Bari 2009.
- J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I, tr. it. P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1997.
- J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II, tr. it. P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1997.
- J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, tr. it. L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2008.
- J. HABERMAS, *Morale, Diritto, Politica*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2007.
- J. HABERMAS, *Fatti e Norme, Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, tr. it. L. Ceppa, Guerini Associati, Milano 1996.
- J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it. L. Ceppa e R. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2008.
- M. HARDT, A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. it. A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2002.
- M. HARDT, A. NEGRI, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, tr. it. A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2004.
- M. HARDT, A. NEGRI, *Commonwealth*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 2009.
- M. HARDT, A. NEGRI, *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato Postmoderno*, Il Manifesto, Roma 1995.
- A. NEGRI, *Kairòs, alma venus, multitudo. Nove lezioni impartite a me stesso*, Manifestolibri, Roma 2001.
- A. NEGRI, *Guide*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.
- A. NEGRI, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Roma 2002.
- V. I. LENIN, *Stato e rivoluzione: la dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, a cura di V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1980.
- K. MARX, *Critica al programma di Gotha*, a cura di G. Sgro', Massari, 2008.
- K. MARX, *Il Capitale. Critica dell'Economia Politica*, Editori Riuniti, Roma 1964 sgg.
- K. MARX, *Per la critica dell'Economia Politica*, tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma 1971.
- K. MARX, *L'Ideologia tedesca*, tr. it. F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1958.