

TEORIA POLITICA

direttore Luigi Bonanate

Comitato editoriale Norberto Bobbio†, Remo Bodei, Luigi Bonanate, Michelangelo Bovero, Giorgio Carnevali, Franco Cazzola, Leonardo Ceppa, Carlo Marletti, Alfio Mastropaolo, Massimo Morisi, Leonardo Morlino, Virgilio Mura, Lorenzo Negrini, Gianfranco Pasquino, Pier Paolo Portinaro, Marco Reviglio, Carlo M. Santoro†, Salvatore Veca, Maurizio Viroli

Comitato di redazione Fabio Armao, Anna Caffarena, Walter Cerruzzi, Marco Geuna, Piero Meaglia, Vittorio E. Parsi, Pietro Polito, Franca Roncarolo, Francesco Tuccari, Giuliana Varoni, Ermanno Vitale

TEORIA POLITICA - XX - 3, 2004

TEORIA POLITICA

QUADRIMESTRALE - FRANCO ANGELI - ANNO XX - N. 3/2004



I. FETSCHER, Alle radici della Costituzione europea
D. PALANO, Folla e spazio politico **F. GERMINARIO**,
Antisemitismo **L. SALAZAR**, La lezione di Bobbio
M. BARBERIS, Bobbio e la democrazia **L. FERRAJOLI**,
Diritto e democrazia **A. GREPPI**, Democrazia liberale
E. VITALE, Menzogna e politica **L. OZZANO**, Islam e
democrazia

sione di Dewey il paradigma di un terzo modo di concepire la democrazia, accanto a quello proceduralistico e a quello elitista, un modo che può definirsi come *democrazia di sviluppo* (*developmental democracy*): a coniare il termine, come è noto, fu Crawford B. Macpherson che, a partire da John Stuart Mill, lo applicò a Dewey e ad altri pensatori (L.T. Hobhouse, E. Barker, W. Wilson: *La vita e i tempi della democrazia liberale* [1977], Il Saggiatore, Milano 1980, cap. III, su Dewey: pp. 75-77), ispirando in seguito le tipologie di David Held (il quale individua oltre che in Mill, in Rousseau e Mary Wollstonecraft i massimi esponenti di tale approccio: *Modelli di democrazia* [1987], Il Mulino, Bologna 1989, cap. III), e di Frank Cunningham (*Teoria della democrazia e socialismo* [1987], Editori Riuniti, Roma 1991 e *Theories of Democracy. A Critical Introduction*, Routledge, London-New York 2002; a riguardo cfr. S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino 2003, pp. 193-203). Una visione che si basa sull'esigenza di affiancare alle istituzioni della democrazia politica processi di democratizzazione della vita sociale ed economica, entro una prospettiva che concepisce la democrazia come processo *dinamico ed espansivo*, connotato dallo sperimentalismo e dalla centralità della discussione pubblica; una proposta, in altri termini, che incrocia le istanze liberali con quelle socialiste, e che si propone come « mito » vitale e positivo, « alimentando a diversi livelli una capacità fortemente critica e consapevole » (p. IX).

È attraverso questa chiave interpretativa che si può procedere ad una adeguata contestualizzazione del pensiero di Dewey in ambito storico-dottrinario e ad una miglior comprensione delle sue scelte politiche. Egli era un *democratico radicale*, che guardava all'Europa progressista e ai metodi del Labour Party come ad un modello da seguire. Di qui l'influenza esercitata sulla sua idea di democrazia dal liberalsocialismo di Thomas H. Green, la sua attenzione per l'associazionismo (che ha fatto apparire Dewey, sotto certi aspetti, un precursore di G.D.H. Cole e del *guild socialism*) e la sua vicinanza con Bernard Bosanquet e Mary Parker Follett (autori del neoidealismo anglosassone ai quali la Cavallari ha dedicato altri suoi studi). Per queste ragioni, la sua attività politica fu orientata alla creazione di un terzo grande partito americano, costruito attorno ad un programma di democrazia socialista e a questo scopo egli sia nel 1933 sia nel 1936 sostenne alle elezioni presidenziali il socialista Norman Thomas e non Roosevelt, le cui politiche gli sembravano strutturalmente incapaci di riparare i danni provocati dal grande capitale (molto puntuali, a questo proposito, le osservazioni della curatrice alle pp. X-XV).

Rileggere oggi i testi di Dewey, anche quelli meno noti, significa non soltanto poter seguire nei dettagli le argomentazioni, le scelte politiche che fanno parte del suo unitario, per quanto multidimensionale, progetto filosofico, ma anche — ad un livello diverso ma non certo meno importante — comprendere meglio quell'insieme di problemi e certezze che, a partire dal secondo dopoguerra fino ad oggi, hanno operato come *trait d'union* fra la cultura politica americana e quella europea. E significativi sono i messaggi che possono trarsi dalla riflessione e dagli scritti politici di Dewey. Con riferimento agli Stati Uniti, all'interpretazione prevalente e angustamente economicistica dell'*american way of life* si può affiancare la percezione diffusa che la cultura americana rappresenti, contro la difesa degli *arcana imperii*, la fiducia nel discorso politico e trasparente, nella comunicazione e nel ruolo attivo dell'opinione pubblica per « cambiare in modo democratico ». La sfida deweyana, che nasce da dentro il contesto americano risentendo di un fitto dialogo con la cultura e i valori europei, è forse quella più radicale in tempi di « impero ». D'altra parte, le aree intellettuali e politiche progressiste che in Europa si attardano in proclami di *riformismo*, prestando scarsissima attenzione alla densità semantica del concetto e soprattutto alle sue traduzioni concrete, potrebbero rinvenire in Dewey chiari spunti per delineare un riformismo dai tratti radicali (che accomuna il pensatore americano a figure come quelle di Carlo Rosselli e Guido Calogero) e per riaffermare le ragioni di una « democrazia di sviluppo ». Se, poi, si allarga la riflessione al contesto planetario, la stessa tensione deweyana ad una cooperazione sociale globale e l'auspicio di una opinione pubblica partecipe e informata che miri ad assetti di democrazia internazionale offrono ulteriori motivi per vedere in questo autore — così americano eppure così europeo, e anche così attratto dalla Cina e dall'Estremo Oriente (cfr. p. XXXIX) — un riferimento imprescindibile per un pensiero democratico avverso al neoliberalismo del *Washington consensus* e volto ad un rinnovato *sviluppo*.

Jürgen Habermas, *Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X*, Suhrkamp, Frankfurt-Main 2004, pp. 194, euro 10.

Il libro raccoglie gli ultimi interventi di Habermas in sede politica. Degli otto capitoli solo due risultano inediti, mentre gli altri erano già usciti come articoli o interviste sui « Blätter für deutsche und internationale Politik », sulla « Gazeta Wyborcza » e sulla « Frankfurter Allgemeine Zeitung ». I temi sono in parte gli stessi della precedente raccolta di saggi politici (*Zeit der Uebergänge. Kleine politische Schriften IX*, Suhrkamp, Frankfurt-Main 2001, di imminente uscita presso Feltrinelli) e riguardano: a) lo stato del mondo dopo l'11 settembre (l'intervista con Giovanna Borradori sul terrorismo è già uscita in Italia nel bel volume Laterza da essa curato col titolo *Filosofia del terrore. Dialoghi con Habermas e Derrida*, Roma-Bari 2003), b) la « voce dell'Europa nel coro plurale delle sue nazioni », c) la costituzione giuridica della democrazia cosmopolitica e il progetto kantiano della pace perpetua. Di particolare impegno teorico è l'ottavo (inedito) capitolo del libro, che compare sotto la rubrica « Il progetto kantiano e la divisione dell'Occidente » e che porta per titolo *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una chance?* Si tratta di un saggio lungo ottanta densissime pagine, in cui Habermas ripercorre la storia dell'internazionalismo giuridico dopo Kant, alla luce dell'attuale crisi politica che contrappone l'America di Bush alla Germania di Schröder. Di questo saggio vorrei ora cercare, in questa recensione, di enucleare i passaggi fondamentali.

Nel riprendere programmaticamente in mano il progetto giusnaturalistico di Kant, la proposta filosofica che Habermas sta perseguendo a partire da *Fatti e norme* (Guerini Associati, Milano 1996, ediz. tedesca 1992) non manca certo di ambizione. Nella storia del giusnaturalismo moderno i realisti della forza si erano sempre opposti agli idealisti della ragione. Gli uni volevano fondare il diritto sulla forza, gli altri volevano legittimare la forza sul diritto. Se il diritto si fondava realisticamente sulla politica, allora di giustizia si poteva parlare solo all'interno dello stato, e la politica internazionale veniva abbandonata al gioco delle forze. In questo caso, l'idea di « giustizia » diventava una variabile storica, basata sul pluralismo irriducibile dei valori. Se invece la politica si fondava idealisticamente sul diritto, allora diventava possibile progettare una giustizia internazionale che giudicasse a priori, da un punto di vista cosmopolitico, le alterne vicende della forza. In questo secondo caso, era il pluralismo dei valori a doversi giustificare sull'universalità della norma: i valori confliggono perché sono contestuali, le norme « universalizzano » perché — esterne come sono al contesto storico che intendono regolamentare — guardano il mondo dalla prospettiva trascendente (oltrepassante) dell'autolegislazione razionale (il « moral point of view » come ideale autolegislazione della comunità morale, una « view from no-where » che può essere impugnata da qualunque estraneo). Insomma, nella prospettiva kantiana sviluppata da Habermas, il dover-essere dei valori etici (e delle identità simboliche) è sempre *interno* al contesto storico, dunque conflittuale, concorrenziale e particolaristico, laddove il dover-essere delle norme giuridiche e morali è sempre legato a una *terzietà superiore*, cioè a una prospettiva esterna e indipendente rispetto allo scontro degli interessi contestuali, una prospettiva che, proprio perciò, può risultare conciliativa, inclusoria e universalizzante.

Habermas si schiera decisamente con Kant contro Hobbes. Dunque si colloca esplicitamente nella prospettiva dell'idealismo giuridico e scandisce la storia del diritto moderno a partire dai grandi progetti filosofici di Suarez, Grozio e Pufendorf, in prima battuta, e a partire dal progetto kantiano della pace perpetua, in seconda battuta (p. 114 e *passim*). Si tratta di pensare sempre meglio il punto di vista *cosmopolitico*, prospettandolo in modo che esso diventi sempre meno condizionato dalla religione (o da una idea metafisica di natura e ragione) e sempre più concreto, intersoggettivo, comunicativo, ossia proceduralmen-

te definito e razionalmente giustificato. In questo lavoro di *traduzione*, secondo Habermas, la filosofia mantiene intatta la pregiudiziale della trascendenza, della non contestualità, della doverosità astratta, insomma dell'universalismo. Pur decentrandosi e secolarizzandosi, questa «trascendenza dall'interno» della ragione comunicativa (questa è l'espressione coniata da Habermas per indicare l'autotrasformazione del logos occidentale) non perde mai di vista il suo platonico impulso oltrepassante. Dunque, nella polemica di Habermas contro le mitologie premoderne e postmoderne, la «forza» continua a doversi fondare sul «diritto», la politica sulla morale, la soddisfazione del bisogno sulla forza dell'intesa argomentativa. Nel senso che, per Habermas, la politica va comunque legittimata dalla giustizia e lo scontro dei valori legalizzato dalla norma. Compito della modernità habermasiana è *giuridificare* la politica internazionale. Non nel senso di chiamare «giustizia» il mero bilanciamento occasionale delle forze, né nel senso di rafforzare la sicurezza del Leviatano soltanto sul piano poliziesco e militare, bensì nel senso di dare costruzione progressiva alla prospettiva universale di una giustizia postmetafisica (il che significa rifondare la legittimità nei termini della democrazia e dei diritti dell'uomo). Di questo, del resto, da quasi un secolo si tratta quando si cerca, attraverso l'Onu e le agenzie internazionali, di *costituzionalizzare* sul piano politico la tumultuosa e caotica società mondiale, ovvero di padroneggiare sul piano giuridico la sfrenata concorrenza dei mercati globalizzati.

In questa prospettiva, appare evidente che agli occhi di Habermas la filosofia è destinata a «vincere ai punti» sia sull'approccio meramente empirico delle scienze sociali sia sull'approccio meramente analitico del positivismo giuridico. Nella breve introduzione di questo saggio (pp. 114-117), ci sono alcuni passaggi estremamente significativi circa il ruolo assegnato da Habermas alla filosofia. A prima vista siamo colpiti da una contraddizione apparente. Infatti, nella prima frase dell'introduzione, alla filosofia giusnaturalistica di Suarez e Pufendorf viene addirittura assegnato un ruolo di «battistrada» o «pace-maker» nel processo di costituzionalizzazione del diritto internazionale (p. 114). Invece due pagine dopo, nell'ultimo capoverso dell'introduzione, la filosofia deve accontentarsi di un ruolo di «retroguardia» nel quadro del dibattito politico e giuridico contemporaneo (p. 116). Ma cosa intende qui Habermas per retroguardia (*Nachhut*)? Si tratta evidentemente di una espressione retorica e scaramantica, una sorta di elegante «understatement», in quanto essa sembra subito contraddetta dai compiti che alla stessa filosofia vengono pregiudizialmente accollati. Per capire fino in fondo il rapporto che Habermas intende istituire tra filosofia, diritto e scienza della politica, conviene allora rileggere il passo nella sua interezza: «Al giorno d'oggi la filosofia costituisce tutt'al più la retroguardia di una chiarificazione concettuale nell'ambito della discussione specialistica sviluppata dai giuristi internazionalisti e dagli scienziati della politica. Mentre i politologi descrivono l'assetto dei rapporti internazionali e i giuristi formulano ipotesi su concetto, validità e contenuto del diritto internazionale esistente, la filosofia potrebbe cercare di dare una spiegazione complessiva — alla luce delle costellazioni di fatto esistenti e delle norme giuridicamente vigenti — di alcuni fondamentali aspetti concettuali dell'evoluzione del diritto. Solo così la filosofia può contribuire alla discussione di chi si interroga se il progetto kantiano abbia ancora un futuro» (p. 116). Dunque, come il lettore immediatamente capisce, non ci troviamo affatto di fronte a un ruolo di retroguardia umile e modesta della filosofia. O per meglio dire: si tratta di una retroguardia che, nella consapevolezza del proprio fallibilismo, conserva ogni volta il diritto di dire l'ultima parola. Come apripista, la filosofia anticipa ottimisticamente l'impegno normativo necessario all'azione politica. Come retroguardia, la filosofia raccoglie e valorizza i guadagni conoscitivi delle scienze empiriche, funzionalizzandoli all'universalismo del progetto democratico.

Entriamo ora nel merito del saggio di Habermas, cominciando con l'osservare che esso consta di tre capitoli distinti. I primi due, di maggiore ed eguale lunghezza, affrontano per disteso il tema principale — la costituzionalizzazione del diritto internazionale — rispettivamente da un punto di vista concettuale e da un punto di vista storico. Il terzo e ultimo capitolo, più breve, *parte* da una denuncia dell'attuale politica americana, che ha ostentatamente abbandonato il multilateralismo di Wilson e di Roosevelt, *prosegue* contrapponendo il modello giuridico kantiano e habermasiano sia all'unilateralità dell'imperialismo egemonico americano, da un lato, sia alla unilateralità antiggiuridica e vitalistica del neomarxismo di Hardt e Negri, dall'altro lato, e *termina* ripresentando ancora una volta come inconciliabili i modelli paradigmatici dell'universalismo kantiano e del realismo di Carl Schmitt (di cui imperialismo egemonico neoliberale e

vitalismo romantico neomarxistico costituiscono, agli occhi di Habermas, due varianti interne e contrapposte). Ma partiamo dalla illustrazione teorica del modello universalistico kantiano sviluppata da Habermas nel primo capitolo.

Nel disegnare sul piano concettuale l'assetto cosmopolitico, secondo Habermas, non si può non partire da Kant. Infatti è stato lui il filosofo che ha osato pensare fino in fondo il ruolo pacificatore dell'universalismo giuridico, anche se poi ha sbagliato nel ricondurre questo universalismo nel cul-di-sacco della troppo frettolosa alternativa «lega dei popoli» *versus* «stato mondiale». Habermas, in un'ampia discussione dei testi kantiani, illustra sia la radicalità (tuttora insuperata) del progetto cosmopolitico kantiano sia la falsa alternativa su cui esso finisce per arenarsi.

L'arditezza del disegno kantiano (qui, come sempre, Habermas si appoggia ai fondamentali studi kantiani di Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*, Suhrkamp, Frankfurt-Main 1992; ma della Maus si veda anche il saggio su Habermas da noi tradotto per «Teoria politica» XII, 1996, pp. 61-105) risulta evidente a partire dall'obbiettivo finale: ripudio della guerra come strumento di politica internazionale. Questo ripudio avviene nel nome di un diritto cosmopolitico inteso non come «modus vivendi» empirico, ma come realizzazione della ragion pratica. Se per Hobbes la pacificazione giuridica della società derivava da uno scambio verticale tra obbedienza dei sudditi e sicurezza dell'apparato statale, per Kant la funzione pacificatrice del diritto rinvia al modello orizzontale repubblicano dell'autolegislazione legittimante. «L'allargamento cosmopolitico di un assetto giuridico inizialmente vigente all'interno dello stato dev'essere perseguito non soltanto per amore degli *effetti* di una pace perpetua, ma come un imperativo apriori della ragion pratica» (p. 120). Ciò fa sì che il diritto cosmopolitico di una ideale «repubblica mondiale» rivesta per Kant un senso morale e non pragmatico, sostantivo e non strumentale, deontologico e non prudenziale. Il modello repubblicano dell'autolegislazione civica rinvia per Kant agli esempi storici delle rivoluzioni americana e francese. Nella forma universale della legge, la legittimità post-metafisica del giusnaturalismo deriva per Kant dal fatto che «tutti legiferano insieme su tutti», dunque ciascuno su sé stesso (nessuno potendo, per definizione, fare torto a sé stesso). «In questa prospettiva, scrive Habermas, la costituzione kantiana della società internazionale doveva essere pensata nella figura di una repubblica di repubbliche, come repubblicanesimo di tutti gli stati ovvero come repubblica mondiale» (p. 122). L'aspetto rivoluzionario di questa idea sta nelle sue conseguenze estreme: trasformazione del vecchio diritto internazionale degli *stati* in un nuovo diritto cosmopolitico degli *individui*, rinuncia degli stati all'opzione «selvaggia» di usare la politica al posto del diritto, compenetrazione delle relazioni di politica estera da parte del diritto, superamento della distinzione tra sovranità interna e sovranità esterna, dissolvimento costituzionale (democraticamente deliberativo) del momento arbitrario di violenza contenuto nella politica tradizionale degli stati.

Per un verso Kant mostra di non voler rinunciare a questa idea di costituzionalizzare il diritto internazionale nella figura di una repubblica mondiale. Per l'altro verso, tuttavia, egli finisce realisticamente per ripiegare nella concezione «più debole» di una «lega dei popoli», cioè di una volontaria associazione di stati che *non rinunciano* alla loro sovranità. «Con la sua proposta di considerare la *lega* dei popoli come un surrogato che deve sostituire lo *stato* dei popoli, Kant sembra reagire a difficoltà di tipo concettuale più che empirico» (p. 125). L'errore di Kant, secondo Habermas, sta nel non aver pensato con sufficiente forza di astrazione l'idea dell'assetto cosmopolitico, dunque nell'aver fatto prematuramente precipitare questa idea nella falsa alternativa «monarchia dispotica universale» *versus* «pluralità di stati che restano sovrani». Anzitutto, prestando più attenzione al modello centralistico francese che al modello federale americano, Kant sbaglia nell'assumere come *indivisibile* la sovranità dello stato. Secondo Habermas, invece, il potere costituente si ramifica *fin dall'inizio* nel diritto elettorale e nella divisione strutturale dei poteri (p. 127). Inoltre, secondo Habermas, Kant anticipa giustamente la paura foucaultiana della «normalizzazione» e la diffidenza verso la forza repressiva di un apparato statale mondiale, che finirebbe necessariamente per degenerare in un «dispotismo senz'anima». Kant sbaglia, tuttavia, nel concretizzare troppo in fretta l'idea cosmopolitica dell'assetto giuridico internazionale, riconducendola al corto circuito alternativo di monarchia universale *versus* associazione degli stati. «Facendola prematuramente coincidere con l'idea di una repubblica mondiale, o di uno stato di popoli, Kant ha prospettato questa idea cosmopolitica in una maniera

tale che, di fronte all'asimmetrica distribuzione del potere e alla ingovernata complessità di una società mondiale solcata da tensioni sociali e culturali, essa non può fare altro che arrendersi miseramente» (p. 125). La tesi di Habermas è di giocare Kant contro Kant, ossia l'idea kantiana della giuridificazione mondiale contro la paura kantiana della monarchia universale. L'alternativa tra *associazione* di popoli sovrani e *stato* di popoli repressi non è per Habermas una alternativa completa. «Se si concepisce in maniera sufficientemente astratta l'idea della giuridificazione dello stato di natura inizialmente vigente tra gli stati (...) vediamo presentarsi, come percorso *concettualmente possibile* della sua realizzazione, una forma diversa di costituzionalizzazione del diritto internazionale, diversa perché allargata in senso liberale, federale e pluralistico» (p. 143).

Habermas distingue la giuridificazione del potere che avviene *all'interno* dello stato dalla giuridificazione del potere che avviene sul piano *internazionale*. Sul piano interno vige, infatti, una interpenetrazione cooriginaria di «potere» e «diritto» che non esiste a livello internazionale. «Qui continua a sussistere un rapporto asimmetrico tra potere e diritto, in quanto gli ordinamenti di politica internazionale in realtà *rispecchiano* le diverse costellazioni soggiacenti ai rapporti tra gli stati, senza *compenetrarle* in senso normativo. Insomma, il diritto *dà forma* alle relazioni delle potenze sovrane, ma non le *vincola*» (p. 119). Questo spiega per Habermas la differenza esistente tra una costituzione *repubblicana e democratica*, derivante dall'autolegislazione dei cittadini all'interno dello stato-nazione, e una costituzione meramente *liberale e contrattualistica*, quale quella che si manifesta come organizzazione politica della società mondiale sul piano globale. La costituzione repubblicana ha la funzione di *costituire* «ex novo» un potere unificato autoreferenziale secondo modalità rivoluzionarie, ossia facendo «tabula rasa» dei poteri precedenti. Invece la costituzione liberale ha la funzione di limitare e *distribuire* contrattualmente poteri già esistenti secondo modalità riformistiche (e, in questo senso, la giuridificazione cosmopolitica riprende i tratti delle «costituzioni miste» di stampo medioevale, che miravano un tempo a vincolare reciprocamente poteri nobiliari, ecclesiastici e mercantili, p. 136). Per questo Kant (e più modernamente Otfried Höffe) sbaglia a immaginare l'assetto cosmopolitico nei termini di uno stato federale in formato gigante. «Non esiste infatti nessuna analogia strutturale tra la costituzione di uno stato sovrano, che può autonomamente determinare quali compiti politici assumersi (che dunque gode della competenza sulle proprie competenze), e la costituzione di una organizzazione mondiale che, pur essendo inclusoria, resta tuttavia circoscritta a poche e ben definite funzioni. Anche pensando agli attori storici di questi processi, ci accorgiamo della asimmetria esistente tra la evoluzione del diritto statale e la evoluzione del diritto cosmopolitico. Gli stati che oggi cercano di istituire una cooperazione regolata con altri stati, rinunciando a pezzi di sovranità propria, sono in realtà degli attori collettivi, e risultano animati da motivazioni e doveri diversi da quelli che animavano i rivoluzionari che fondarono un tempo gli stati costituzionali» (p. 133).

Ma come si configura, per Habermas, questo *processo costituente* di tipo liberale a livello cosmopolitico? Ritroviamo qui la nota formula habermasiana di una «politica interna del mondo in assenza di un governo mondiale» (p. 133 e *passim*). «Alla luce della idea kantiana, e a partire dalle strutture oggi esistenti, noi potremmo immaginarci una costituzione politica della società mondiale decentrata nei termini di un *sistema a più livelli*, cui viene complessivamente a mancare, per buone ragioni, ogni carattere statale» (p. 134). Sul piano *sopranazionale*, un'organizzazione mondiale efficiente dovrebbe assolvere alle funzioni della sicurezza e della tutela dei diritti umani. Sul piano *transnazionale*, «global players» democratici dovrebbero gestire i problemi della politica interna mondiale, in una contrattazione coordinata (tramite conferenze permanenti) delle questioni economiche ed ecologiche. «Nelle diverse regioni del mondo, gli stati nazionali dovrebbero unirsi tra loro a formare regimi continentali, secondo il modello con cui l'Unione europea si sta trasformando in soggetto capace di agire sul piano della politica estera» (p. 135).

La vecchia statualità non è più un presupposto necessario per questi ordinamenti cosmopolitici. «I tre elementi essenziali che nella vittoriosa figura storica dello stato-nazione si erano effettivamente fusi insieme — statualità, solidarietà civica e costituzione — al di là dello stato nazionale si sganciano nuovamente l'uno dall'altro. Essi dovranno formare una configurazione del tutto diversa, se mai l'attuale società mondiale, tanto lacerata culturalmente e stratificata socialmente, dovesse un giorno effettivamente avere la fortuna di assumere una costituzione politica» (p. 135). Questa costituzione politica di tipo liberale non

potrà mai equivalere, secondo Habermas, a un modello repubblicano, individualistico e rivoluzionario di costituzione, ossia al modello che risolve «ex imis fundamentis» tutto il *potere* nelle deliberazioni procedurali del *diritto*. La costituzionalizzazione delle relazioni internazionali manterrà, infatti, un forte riferimento agli stati come «attori collettivi». Inoltre essa godrà di una legittimazione democratica di tipo *derivativo, indiretto e asimmetrico*, nel senso che il sistema cosmopolitico a più livelli dovrà dipendere, nella sua legittimazione, dai flussi democratici che gli derivano dai singoli stati costituzionali. «Il quadro normativo delle costituzioni de-statalizzate — se vorrà essere qualcosa di più di una semplice facciata giuridica del potere egemonico — dovrà continuare a restare agganciato, per lo meno indirettamente, ai flussi di legittimazione degli *stati* costituzionali» (p. 139).

La politica interna mondiale di un sistema cosmopolitico decentrato, e a più livelli, deve comunque poggiare su una opinione pubblica globalizzata. Quest'ultima, priva com'è della possibilità giuridico-istituzionale di influenzare direttamente gli organi decisori della politica cosmopolitica, si presenta come una sfera pubblica informale e debole, spontanea e disorganizzata. Ammettendo le difficoltà di organizzare il cosmopolitismo nei termini di uno stato federale mondiale, Habermas dà parzialmente ragione alle obiezioni «realistiche» di comunitaristi e aristotelici, secondo i quali la secolarizzazione delle ideologie contemporanee comporterebbe una irreversibile crisi della motivazione soggettiva. Se l'universalismo delle procedure deve sempre alimentarsi, per produrre effetti concreti, del particolarismo dei valori, allora nessuno vorrà più «morire per Danzica» e l'espressione «patriottismo cosmopolitico» è destinata a presentarsi come una contraddizione di termini. Condividendo almeno in parte queste obiezioni, Habermas *sgrava* i compiti dell'universalismo giuridico-morale: la politica interna del mondo non deve creare una repubblica globale, ma semplicemente rimediare al disordine. La giustizia cosmopolitica, anche negli interventi di «peace-keeping», si limita a sanzionare le infrazioni più macroscopiche. Da questo punto di vista, secondo Habermas, anche una informale opinione pubblica globalizzata diventa comunque sufficiente a legittimare funzionalmente una politica cosmopolitica sopranazionale, almeno nella misura in cui quest'ultima si limiti a trattare i soli problemi della sicurezza e della tutela dei diritti umani. A differenza di quanto avviene all'interno dello stato nazione, dove la solidarietà civica deve motivare i cittadini a forti sacrifici, sul piano internazionale la solidarietà cosmopolitica non ha bisogno di appellarsi a valori etici forti, a identità valoriali storiche, a pratiche culturali consolidate. È sufficiente una consonante indignazione morale di fronte a genocidi e sfacciate aggressioni. Così come, per altro verso, gli «univoci doveri negativi di una morale universale della giustizia, ossia il dovere di non commettere guerre aggressive e crimini contro l'umanità» (p. 142) possono bastare a legittimare i tribunali penali internazionali, istituiti dall'Onu per il perseguimento di compiti specifici. «Per l'integrazione di una società di cittadini cosmopolitici sono dunque sufficienti le concordi reazioni negative di fronte ai crimini di massa (...) Questa base di giudizio, radicata nelle disposizioni culturali comuni, è *sottile e tuttavia sufficiente* a reggere il peso della legittimazione» (ib.). (Su questi temi, Habermas si appoggia ai lavori di Hauke Brunkhorst, di cui si veda almeno *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt-Main 2002 e il saggio *Costituzionalizzare la globalizzazione*, da me tradotto in «Quaderni di Teoria sociale», Università di Perugia, n. 3, 2003, pp. 27-43).

Seguendo una sua vecchia e consolidata strategia, Habermas si mostra realista con gli idealisti e idealista con i realisti. Se la critica a Kant, contenuta nel primo capitolo, intende colpire l'utopia moralistica della repubblica mondiale, la critica ai neoconservatori americani, contenuta nel secondo capitolo, intende colpire il realismo di chi vorrebbe esportare la democrazia con gli eserciti. Obiettivo polemico del primo capitolo è l'ingenuo idealismo dei federalisti globali, i quali nutrono una visione esclusivamente *morale* della politica (Otfried Höffe e la sua scuola, cfr. S. Gosepath, J.C. Merle, *Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie*, Beck Verlag, München 2002; nello spirito di Habermas, cfr. anche la recensione critica di Klaus Günther, *Alles richtig! Otfried Höffes Entwurf*, in «Rechtshistorisches Journal n. 19», Lowenklaus Gesellschaft e. V., Frankfurt-Main 2000, pp. 117-139). Obiettivo polemico del secondo capitolo è il liberalismo egemonico di chi nutre un visione esclusivamente *etica* della politica. A chi esalta solo i doveri universalistici e morali degli stati, Habermas ricorda realisticamente il peso delle tradizioni etiche contestuali. A chi invece riduce il normativismo politico a una faccenda etica, radicata nei valori particolari della

propria missione colonizzatrice, Habermas ricorda idealisticamente la dimensione platonicamente trascendente del multilateralismo giuridico e democratico.

La storia del cosmopolitismo contemporaneo è segnata da tre grandi cesure: le due guerre mondiali del Novecento e l'implosione dell'impero sovietico dopo la caduta del muro di Berlino. Habermas ricostruisce nei dettagli storici queste tre cesure esaltandone l'ambivalenza: ogni volta esse rappresentano infatti il fallimento dell'universalismo giuridico, e per altro verso il rilancio e il rinnovamento di esso. Alle «tempeste d'acciaio» della prima guerra mondiale fece seguito la Società delle nazioni di Woodrow Wilson, che tradusse per la prima volta in realtà l'idea kantiana dell'universalismo giuridico. Agli orrori del nazismo, dell'olocausto e del totalitarismo fece seguito la Carta delle Nazioni unite firmata a San Francisco il 25 aprile 1945. Per certi aspetti, la situazione che stiamo vivendo oggi non è meno drammatica: per un verso la superpotenza americana attacca l'Irak in aperto dispregio delle procedure dell'Onu, per l'altro verso l'autorità dell'Onu, lungi dal naufragare definitivamente, risorge nella maniera più insistente e vincolante. Facendo appello al diritto di autodifesa, «il membro più potente delle Nazioni unite calpesta la loro norma più importante, il divieto della violenza. Eppure l'organizzazione mondiale non crolla sotto questo colpo, ma risorge da questo conflitto, a quanto pare, con una accresciuta autorevolezza internazionale» (p. 146).

Insomma, lo sforzo di Habermas è quello di descrivere la situazione contemporanea in maniera tale da lasciare aperta la porta alla speranza. Non si tratta tanto di banale ottimismo, quanto di una precondizione della prassi politica, la quale non può mai fare a meno di questa — filosoficamente parlando — «anticipazione normativa». Anche la Carta delle Nazioni unite viene vista da Habermas come fondamentalmente ambivalente: per un verso, guardando al futuro, essa anticipa la costituzione cosmopolitica di una politica interna mondiale, per l'altro verso, guardando al passato, essa legittima ancora l'autonomia delle vecchie sovranità statali. «Quasi si riflettesse in uno specchio deformante, il testo della Carta è suscettibile sia di una lettura convenzionale sia di una interpretazione in termini di costituzione» (p. 159). Nei termini *convenzionali*, il diritto internazionale *riflette* dall'esterno i rapporti di forza esistenti tra stati indipendenti che si affrontano strategicamente sull'arena globalizzata. Invece nei termini *costituzionali*, il diritto cosmopolitico *trasforma* dall'interno l'autosuperamento delle vecchie forme di sovranità nazionale, a partire dagli impegni che gli stati consapevolmente si assumono in un processo di universalizzazione democratica. Dal primo punto di vista, gli stati sono gli *insuperabili* soggetti contrattuali di una politica liberale di autolimitazione del potere. Dal secondo punto di vista, gli stati sono i *transeunti* attori costituenti di una politica cosmopolitica che, nella costellazione postnazionale, organizza in forme nuove la società mondiale.

Rispetto allo statuto della Società delle nazioni, la Carta dell'Onu contiene per Habermas tre innovazioni significative, che vanno nella direzione di una costituzione cosmopolitica destatalizzata. 1) L'esplicito intreccio della politica di sicurezza con la tutela dei diritti umani, 2) il realistico rafforzamento del divieto della violenza con minacce di sanzioni e di perseguimento penale, 3) il carattere inclusorio dell'organizzazione mondiale e del diritto internazionale da essa emanato (pp. 160 ss.). Curiosamente, l'Onu fiorisce sul piano organizzativo proprio durante gli anni della guerra fredda, cioè durante gli anni della sua paralisi operativa. La politica internazionale del secondo dopoguerra produce, infatti, una serie di istituzioni giuridiche che conducono una vita separata, incapsulata e impotente. Il «doppio volto» della guerra fredda consiste per Habermas nel fatto che noi assistiamo, da un lato, al proliferare di una retorica giuridica sui diritti umani e, dall'altro lato, allo sfrenato perseguimento della politica della forza. «Nel mondo bipolare si apriva un abisso tra le *norme* da un lato e i *dati di fatto* dall'altro: dati di fatto cui non sembrava lecito applicare quelle norme medesime. Così, per un verso, il discorso normativo sui diritti umani si riduceva a mera retorica, mentre, per l'altro verso, i rappresentanti della cosiddetta scuola realistica dei rapporti internazionali prendevano progressivamente piede sia a Washington sia a Mosca» (p. 165). Durante questi sciagurati decenni della guerra fredda, né i realisti né gli idealisti potevano prendere *seriamente* in considerazione la possibilità di costituzionalizzare la politica internazionale. Infatti, la stessa costituzione politica della società mondiale che i realisti giudicavano come utopicamente impossibile, agli occhi dell'idealista doveva apparire come realisticamente improbabile. «Questa irrisolta ambivalenza del dopoguerra è una ipoteca che ci condiziona tutt'ora. Solo lo scontro seguito alla recente guerra in Irak ha reso consapevole l'Occidente dell'assenza di una prospettiva comune» (p. 167). Non possiamo in questa sede ripercorrere la

ricca analisi che Habermas compie degli «ambivalenti anni novanta», né le sue proposte circa i punti di una possibile agenda riformistica dell'Onu. Il senso complessivo della sua diagnosi della *costellazione postnazionale* è tuttavia chiaro: esplosione della violenza e accresciuto peso politico dell'Onu si fronteggiano, così come si fronteggiano tendenze di crisi e fabbisogno di regolazione. «Queste tendenze che registriamo oggi con l'etichetta della globalizzazione non sono semplicemente *contrarie* al progetto kantiano di un ordinamento cosmopolitico. Esse gli sono anche *favorevoli*. Rispetto all'idea pur sempre lontana dell'assetto cosmopolitico, la globalizzazione forma un orizzonte contestuale che non ci presenta come pregiudizialmente insuperabili le resistenze che si frappongono a una costituzione politica della società mondiale» (p. 171). «Resistenze non insuperabili»: nel testo di Habermas, l'ottimismo del cuore e lo scetticismo della intelligenza si nascondono, come sempre, dietro queste sottili formulazioni linguistiche.

Di nuovo, agli occhi di Habermas, risulta decisivo il ruolo degli stati costituzionali. Travolti dalla globalizzazione, essi possono decidere — se sollecitati dal basso, cioè dalle loro opinioni pubbliche — di gestire in maniera democratica e universalistica il loro autosuperamento, accettando e organizzando trasferimenti decentrati di sovranità. In questa prospettiva essi possono, per esempio, decidere di rafforzare e riorganizzare l'autorità dell'Onu. L'ipotesi habermasiana, in sostanza, è che sia possibile democratizzare le nuove reti globali di interdipendenza funzionale (mercati e burocrazie). Da un lato gli stati perdono competenze, dall'altro lato essi acquistano nuovi spazi di influenza politica. In questa direzione deve muovere la «politica interna del mondo» coordinata da una costituzione cosmopolitica destatalizzata (pp. 174 ss.).

Nel terzo e ultimo capitolo del saggio, Habermas tira risolutamente le fila della sua lunga argomentazione, denunciando *in primo luogo* il «voltafaccia» americano dopo l'undici settembre 2001, ossia il passaggio dal multilateralismo democratico di Wilson e Roosevelt all'unilateralismo di Bush, criticando *in secondo luogo* le debolezze teoriche del «liberalismo egemonico» dei neoconservatori, che fonda imperialisticamente la democrazia internazionale sul particolarismo della forza e dei valori etici anziché sull'universalismo della morale e del diritto, e riflettendo *in terzo luogo*, ancora una volta, sulla inconciliabilità del progetto *moderno* di Kant, fondato su una considerazione cognitiva e razionalmente determinata dell'universalismo giuridico, con il progetto *postmoderno* di Carl Schmitt, fondato su una considerazione pragmatica e volutaristicamente irrazionale della compatibilizzazione giuridica.

La denuncia della politica americana non lascia spazio a dubbi. Secondo Habermas, la dottrina della guerra preventiva (settembre 2002) e il discorso sullo stato della nazione del 28 gennaio 2003, in cui Bush dichiarava di non far dipendere l'attacco a Saddam dall'assenso dell'Onu («*The course of this nation does not depend on the decisions of others*»), «rappresentano, presi nel loro insieme, una rottura inaudita rispetto a una tradizione giuridica che ancora nessuna amministrazione americana aveva osato mettere in dubbio. Essi manifestano disprezzo, scrive Habermas, verso una delle più grandiose conquiste civilizzatrici del genere umano. I discorsi e le azioni di questo presidente ci costringono a pensare che egli voglia *sostituire* la forza civilizzatrice delle procedure universalistiche del diritto con le armi di una eticità americana che si pretende universale» (pp. 181-182). L'unilateralismo egemonico dei neoconservatori si fonda su una concezione meramente strumentale del diritto: esso riflette i rapporti di forza senza trasformarli dall'interno. Qui traspare chiaramente — sullo sfondo — l'utopia giusnaturalistica che anima tutto il pensiero di Habermas, nonché la sua presa di partito per l'idealismo di Kant contro il realismo di Hobbes. Questa utopia habermasiana mira alla dissoluzione del potere ad opera del diritto, alla socializzazione della pulsione ad opera del linguaggio, alla proceduralizzazione del conflitto ad opera della norma. Agli occhi di Habermas, la superiorità della costituzione democratico-repubblicana, intesa come intrinseca autolegislazione dei cittadini associati, rispetto alla costituzione contrattual-liberale, intesa come estrinseca limitazione e bilanciamento dei poteri, consiste proprio in questa *risoluzione integrale* del potere nella ragione, della natura nello spirito (ossia in questa identità autoreferenziale del «produttore» e del «destinatario» della norma). Dal punto di vista realistico dei liberali, il diritto internazionale è sì «un medium flessibile che compatibilizza costellazioni cangianti di potere, ma non sarà mai il crogiuolo destinato a *sciogliere* la sostanza naturalistica del potere» (p. 148). In questo senso Hobbes, Marx e Carl Schmitt la pensavano allo stesso modo: il diritto è soltanto il riflesso sovrastrutturale del potere, la cosiddetta giustizia è una mera razionalizzazione di facciata, vale a dire una compatibilizzazione estrinseca e provvisoria degli interessi, volutaristicamente per-

seguibile ma cognitivamente indeterminabile.

Per Habermas, invece, il rapporto di «potere» e «diritto» non è una costante naturalistica, aprioristicamente descrivibile, ma passa attraverso l'autocomprensione degli attori. In questo senso i rapporti naturalistici di potere non «smascherano» una volta per tutte le dimensioni ideologiche e falsamente legittimanti del diritto. Il diritto possiede (per Habermas come per Kant) una logica interna che emancipa il soggetto e dissolve il potere: questa è la forza per cui l'universalismo della norma *costringe e trasforma* dall'interno il particolarismo degli interessi, delle preferenze e dei valori. «La variante kantiana ci consente di pensare alla possibilità che una superpotenza, purché sia democraticamente costituita e agisca con intelligenza, non strumentalizzi sempre ai propri fini egoistici il diritto internazionale, ma promuova un progetto che finisca per legare a lei stessa le mani. Infatti, potrebbe persino corrispondere al suo interesse di lungo termine non il terrorizzare, con la minaccia di attacchi preventivi, eventuali grandi potenze destinate a sorgere nel futuro, bensì vincolarle in anticipo alle regole di una comunità statale politicamente costituita» (p. 148).

Sta in questa utopia della modernità *razionale e pacificata* il motivo di una inconciliabile avversione habermasiana verso autori come Nietzsche, Carl Schmitt e Heidegger. Non che manchino oggi tentativi di leggere in senso emancipativo e democratico la dottrina giuridica di Carl Schmitt, con i suoi concetti di grande spazio, spazio vitale e spazio economico (cfr. Christian Joerges, Navraj Singh Ghaleigh, a cura di, *Darker Legacies of Law in Europe. The Shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Traditions*, Hart Publishing, Oxford and Portland, Oregon 2003; Peer Zumbansen, *Ordnungsmuster im modernen Wohlfahrtsstaat*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2000). Ma per Schmitt il diritto deriva dalla forza e la norma giuridica è subordinata al valore etico, laddove per Habermas la forza deriva dal diritto e la giustizia ha prevalenza sul bene. Di conseguenza, l'ultima parola dei postmoderni è il caos primordiale della natura dionisiaca, laddove la segreta speranza dei moderni è l'ordine cosmopolitico della ragione universalistica.

Leonardo Ceppa

STORIA CATASTROFICA

Luigi Cortesi, *Storia e catastrofe. Sul sistema globale di sterminio*, Prefazione di Edoarda Masi, manifestolibri, Roma 2004, € 24.00, pag. 375.

Recensendo ampiamente nel 1995 il capitale *Secolo breve* di Eric Hobsbawm, e richiamando la prima edizione del suo *Storia e catastrofe* del 1984 (Napoli, Liguori), lo storico contemporaneista Luigi Cortesi di quest'ultimo lamentava l'esiguità della ricezione e dell'impatto nell'ambiente degli storici professionali, che il testo non aveva «distratto [...] dai loro doveri d'ufficio» (ora in *Crisi di civiltà. Cronache di fine secolo*, Napoli 1999, p. 176), con ciò segnalando una torpida e colpevole indifferenza della comunità al cruciale ambito problematico da esso evocato, benché l'interrogazione drammatica ed estrema contenutavi trascinasse con sé domande radicali sulle sorti della convivenza umana e invocasse di fatto una ripermutazione dei confini disciplinari della ricerca stessa.

Eppure la temperie storica dalla quale il testo scaturiva (raccolgendo approfondimenti e consistenti spezzoni d'analisi che coprivano l'arco temporale della «seconda guerra fredda») e della quale esso voleva fornire una rigorosa lettura epocale, avrebbe meritato ben più che una distaccata ricognizione istituzionale, rappresentando non banalmente la riattualizzazione di uno snodo pur delicatissimo delle relazioni internazionali, ma l'appalesarsi di uno specifico e ultimativo trend sistemico, allusivo di una direttrice catastrofica del confronto tra i «blocchi», scaturente dal livello inedito (tanto qualitativo quanto quantitativo) di dispiegamento di ordigni nucleari e dall'abbassarsi della «soglia di rischio» ad esso connessa.

D'altro canto, proprio quella temperie vedeva rifluire il grande movimento di lotta internazionale degli anni '60 e '70 e la comunità degli intellettuali ripiegare su una declinazione individuale e separata della professione, per non parlare di quelle ampie sezioni di essa che si traghettavano, e cooptavano, dai brividi sartriani dell'*engagement* agli affollati ranghi cortigiani dell'apologia dell'esistente, attuando così un nuovo, «gigantesco "tradimento dei chierici"» (p. 328). E il breve e pur intenso sussulto del nuovo movimento per la pace (quello di Comiso, per intenderci) non riusciva a rintuzzare o bloccare l'iniziativa reaganiana, che era parte decisiva della «rivoluzione conservatrice» degli anni '80 e avrebbe riformulato e irrigidito i termini della contrapposizione, forzandola fino a implementare il collasso dell'antagonista sovietico (con ciò imponendo una massiccia, ulteriore rimilitarizzazione generale). Come nota lo stesso Cortesi, ne venivano allentati e opacizzati il legame e il passaggio dalla «conoscenza alla coscienza» del problema atomico, la cui urgenza e cogenza finivano rimosse e derubricate, per ragioni varie e molteplici, a livello di grande opinione o di sentire mediatico, o sotto il segno banalizzante del filo-sovietismo o sotto quello «colto» dell'irrazionalismo, quando non trasfigurate e disinnescate in «condizione innaturale naturalizzata» (p. 171), o epifenomeno di dinamiche di superiore e sostanziale evidenza.

Abbrivio e luogo di precipitazione di quel cemento intellettuale era dunque la data fatidica del 12 dicembre 1979, quella della «crisi degli euromissili», quando i paesi aderenti alla Nato decidevano l'allestimento e l'installazione nella parte occidentale del continente dei nuovi missili *Pershing e Cruise*, in risposta all'analoga, precedente operazione sovietica con gli SS20. In tal senso, suo scopo principale era «fornire un contributo di riflessione sulla condizione atomica e sul pericolo mortale che [...] essa costituisce per la civiltà e la storia dell'uomo» (ora p.57). E, mentre si ricollegava intellettualmente al filone minoritario e «visionario» della riflessione sulla *bomba*, originata dall'appassionata e quasi solitaria denuncia del Günther Anders delle *Tesi sull'età atomica*, (ma anche in continuità con il «duetto» freud-einsteiniano di *Perché la guerra?*, del 1932), quell'analisi istituiva anche una serie di fecondi nessi storico-causali, che volevano implicare una fuoriuscita dal piano della mera testimonianza, della pur preziosa (ma inane)