

Capitolo 8

Le diverse forme della teoria neo-marxista

In questo capitolo affronteremo una serie di teorie più accostabili a riflessioni attorno alle idee di Marx che alle teorie del conflitto discusse alla fine del capitolo precedente. Sebbene ogni sistema preso in considerazione qui derivi da Marx, non-dimeno metteremo in evidenza differenze molto importanti.

8.1 Il determinismo economico

Marx spesso passò come un determinista economico, come se per lui il sistema economico assumesse un'importanza suprema, tanto da determinare tutti gli altri settori della società: la politica, la religione, le idee ecc. Anche se Marx considerava predominante l'economia, per lo meno nella società capitalistica, essendo un dialettico non poteva assumere una posizione deterministica, perché la dialettica è caratterizzata dal continuo rimando e dalla continua interazione tra i vari settori della società. La politica, la religione e così via non possono essere ridotte a epifenomeni determinati dall'economia, perché a loro volta influenzano l'economia tanto quanto ne sono influenzate. Nonostante la natura della dialettica, Marx è ancor oggi rappresentato come un determinista economico e anche se alcuni aspetti della sua opera potrebbero confermare questo pregiudizio, assumerlo significherebbe ignorare completamente la tensione dialettica della sua teoria.

Agger (1978) sostenne che il determinismo economico raggiunse il suo apice, all'interno dell'interpretazione marxiana, durante il periodo della Seconda Internazionale, tra il 1880 e il 1914. Questo periodo storico è spesso visto come il punto più alto raggiunto dall'economia di mercato del primo capitalismo, il cui andamento tra prosperità e crisi conducessero molti a predirne l'imminente fine. I marxisti che credevano nel determinismo economico consideravano inevitabile il crollo del capitalismo; secondo loro il marxismo era in grado di produrre una teoria scientifica di questo collasso (così come di ogni altro aspetto della società capitalistica) con

**L'inevitabile
crollo del
capitalismo**

l'attendibilità predittiva delle scienze fisiche e naturali. Tutto quello che l'analista avrebbe dovuto fare era esaminare le strutture del capitalismo, soprattutto quelle economiche: in esse vi era una serie di processi che inevitabilmente avrebbero spinto il capitalismo verso la sua fine.

Friedrich Engels, il collaboratore e benefattore di Marx, aprì la strada a questa interpretazione della teoria marxiana e lo stesso fecero Karl Kautsky e Eduard Bernstein. Kautsky, per esempio, descrisse il declino del capitalismo come

inevitabile, nel senso che gli inventori migliorano la tecnica e i capitalisti, nel loro desiderio di profitto, rivoluzionano l'intera vita economica, così come è inevitabile anche il fatto che gli operai desiderino una riduzione delle ore di lavoro e un aumento dei salari, che si organizzino, che lottino contro la classe capitalistica e il suo stato, così come è inevitabile che ambiscano alla conquista del potere politico e al rovesciamento del dominio capitalistico. Il socialismo è inevitabile perché la lotta di classe e la vittoria del proletariato sono inevitabili.

(Kautsky, cit. in Agger 1978, p. 94)

L'immagine d'insieme che se ne trae è quella di attori spinti dalle strutture del capitalismo a intraprendere una serie di azioni.

Fu questa immagine che condusse alla critica più importante del determinismo economico scientificamente orientato: ossia che era falso in virtù della spinta dialettica della teoria di Marx. Nello specifico, la teoria sembrava costituire un cortocircuito dialettico, rendendo insignificanti il pensiero e l'azione degli individui: le strutture economiche capitalistiche erano l'elemento cruciale. Questa interpretazione condusse anche al quietismo politico e pertanto era incoerente con il pensiero di Marx (Guilhot 2002). Perché gli individui avrebbero dovuto agire se il sistema capitalistico era sul punto di crollare sotto il peso delle proprie contraddizioni strutturali? Chiaramente, dato il desiderio di Marx di integrare teoria e pratica, non potrebbe rientrare nella tradizione del suo pensiero una prospettiva che ometta l'azione e anzi la riduca all'insignificanza.

8.2

Lo hegel-marxismo

In seguito alle critiche appena riportate, il determinismo economico incominciò a perdere importanza e numerosi teorici elaborarono altre versioni del marxismo. Un gruppo si rifece alle radici della teoria marxiana, in cerca di un orientamento soggettivo che controbilanciasse l'enfasi eccessiva dei primi marxisti per la dimensione oggettiva e materiale. I primi hegel-marxisti cercarono di riconfigurare la dialettica tra gli aspetti soggettivi e quelli oggettivi della vita sociale. Il loro interesse per i fattori soggettivi gettò le basi per il successivo sviluppo della teoria critica, che giunse a concentrarsi quasi esclusivamente su questi ultimi. Numerosi pensatori, come per esempio Karl Korsch, potrebbero essere presi come rappresentanti dello hegel-marxismo, ma noi prenderemo in considerazione l'opera di colui

che probabilmente finì per divenire la figura più importante di questa impostazione teorica: György (Georg) Lukács (Aronowitz 2007; Markus 2005), in particolare il suo libro *Storia e coscienza di classe* (1922). Porremo anche attenzione alle idee di Antonio Gramsci.

Georg Lukács

L'attenzione degli studiosi marxisti all'inizio del XX secolo si limitava alle opere tarde di Marx, in particolare a quelle economiche come il *Capitale*. I primi lavori, e soprattutto i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1932), che risentivano molto del soggettivismo hegeliano, erano in buona parte sconosciuti ai teorici del marxismo. La riscoperta dei *Manoscritti* e la loro pubblicazione nel 1932 fu una grande svolta. Tuttavia, già negli anni Venti Lukács aveva scritto la sua opera più importante, in cui metteva in evidenza il lato soggettivo della teoria marxista. Come sostiene Martin Jay, «*Storia e coscienza di classe* anticipava in molti modi fondamentali le implicazioni filosofiche dei *Manoscritti* marxiani del 1844, la cui pubblicazione sarebbe giunta quasi un decennio dopo» (1984, p. 102). Il maggior contributo di Lukács alla teoria marxista si può riassumere, nella sua opera, in due idee di fondo: la reificazione (Dahms 1998) e la coscienza di classe.



Georg Lukács

Reificazione

Lukács mise in chiaro fin dall'inizio che non intendeva rigettare per intero l'opera degli economisti marxisti sulla reificazione, ma che anzi voleva ampliarne ed estenderne le idee. Lukács incominciò con il concetto marxiano di merce, che definì «il problema centrale e strutturale della società capitalistica» (1922, trad. it. p. 107). Una «merce» è la base di una relazione tra persone che, come giungeranno a convincersi esse stesse, assume il carattere di una cosa e sviluppa una forma oggettiva. Le persone nella loro interazione con la natura nella società capitalistica producono vari prodotti o merci (come per esempio pane, automobili o film). Tuttavia, le persone tendono a perdere di vista il fatto che sono esse a produrre tali merci e a dar loro valore. Il valore finisce con l'essere visto come prodotto da un mercato che è indipendente dagli attori. Il «feticismo delle merci» è il processo per il quale nella società capitalistica le merci e il mercato sono considerati entità autonome e oggettive rispetto agli attori. Il concetto di feticismo in Marx è alla base del concetto lukacsiano di reificazione.

La differenza fondamentale tra il feticismo delle merci e la reificazione sta nell'estensibilità dei due concetti. Mentre il primo è limitato all'istituzione economica, il secondo è applicato a tutta la società (lo stato, il diritto e il settore economico). La stessa dinamica si applica a tutte le parti della società capitalistica: gli individui finiscono con il pensare che le strutture sociali hanno una vita propria e, di conseguenza, le strutture ottengono un carattere oggettivo. Lukács così descrisse tale processo:

La realtà che l'uomo stesso (in quanto classe) ha «fatto» gli si presenta innanzi come una natura che gli è nella sua essenza estranea; egli è in balia delle sue «leggi» e l'atti-

Il feticismo delle merci

vità dell'uomo può consistere soltanto nell'utilizzazione in funzione dei propri interessi egoistici del decorso di singole leggi. Ma, per l'essenza stessa della cosa, anche in questa «attività» egli resta oggetto e non soggetto dell'accadere. Il campo della sua attività viene perciò respinto verso l'interno: esso si riduce da un lato alla coscienza delle leggi che l'uomo utilizza, dall'altro alla coscienza delle sue reazioni interne al decorso degli eventi.

(Lukács 1922, trad. it. p. 178)

Nell'elaborare queste idee sulla reificazione, Lukács si servì, integrandole, anche delle intuizioni di Simmel e di Weber, ma poiché si trattava di una nozione imbevuta di teoria marxista, era considerata un problema limitato al capitalismo e non, come nei due autori appena citati, l'inevitabile destino del genere umano.

Coscienza di classe e falsa coscienza

La «coscienza di classe» si riferisce ai sistemi di credenza condivisi da coloro che occupano la stessa posizione di classe all'interno della società. Lukács mise in chiaro che la coscienza di classe non è né la somma né la media delle coscienze individuali; piuttosto, è una proprietà di un gruppo di persone che condividono un posto simile nel sistema produttivo. Questa visione induce a considerare la coscienza di classe della borghesia, da una parte, e, dall'altra, in particolare, quella del proletariato. Nell'opera di Lukács c'è un inconfondibile legame tra la posizione economica oggettiva, la coscienza di classe e le «idee psicologico-reali degli uomini sulla loro situazione di vita» (Lukács 1922, trad. it. p. 67).

Il concetto di coscienza di classe presuppone necessariamente, per lo meno nel capitalismo, quello di «falsa coscienza»; ossia, nel capitalismo le classi in generale non hanno una chiara consapevolezza dei propri reali interessi di classe (Kalekin-Fishman 2008). Per esempio, fino alla fase rivoluzionaria i membri del proletariato non comprendono pienamente la natura e l'entità del loro sfruttamento nel capitalismo. La falsità della coscienza di classe derivava dalla posizione della classe all'interno della struttura economica della società: «La coscienza di classe è [...] un'*inconsapevolezza* classisticamente determinata rispetto alla propria situazione economica storico-sociale. [...] Il 'falso', l'apparente, che è presente in questa situazione non è dunque nulla di arbitrario» (Lukács 1922, trad. it. p. 67; cfr. anche Starks e Junisbali 2007). Le classi sociali, nella storia, sono state incapaci di superare la falsa coscienza e quindi di raggiungere una coscienza di classe. La posizione strutturale del proletariato all'interno del capitalismo, invece, fornisce a esso le peculiarità specifiche per accedere alla coscienza di classe.

La coscienza di classe «consapevole»

La capacità di giungere alla coscienza di classe è specifica delle società capitalistiche. In precedenza vi erano diversi fattori che impedivano lo sviluppo di questo genere di consapevolezza: innanzitutto, lo Stato, indipendente dall'economia, esercitava un'influenza diretta sugli strati sociali; d'altra parte la coscienza dello *status* (o del prestigio) tendeva a mettere in secondo piano la coscienza di classe (o economica). Di conseguenza, Lukács concludeva: «Non è possibile perciò, all'interno di una simile società, nessuna posizione dalla quale possa essere resa cosciente la base economica di tutti i rapporti sociali» (Lukács 1922, trad. it. p. 75). Per contro, la base economica del capitalismo è molto più evidente e semplice. Le persone possono non avere piena coscienza dei suoi effetti, ma ne sono per lo meno incon-

sciamente consapevoli. Di conseguenza, «la coscienza di classe è entrata nella fase in cui *può diventare cosciente*» (ivi, trad. it. p. 77). In questa fase, la società diviene un campo di battaglia ideologico in cui si contrappongono coloro che intendono nascondere il carattere classista nella vita sociale e coloro che cercano di esporlo.

Lukács paragonava le varie classi del capitalismo sulla questione della coscienza di classe. Egli sosteneva che la piccola borghesia e i contadini non potevano elaborare una coscienza di classe a motivo dell'ambiguità della loro posizione strutturale interna al capitalismo. Poiché queste due classi rappresentano le vestigia della società dell'era feudale, non sono in grado di sviluppare una sensibilità nitida circa la natura del capitalismo. La borghesia può sviluppare una coscienza di classe ma, al massimo, comprende lo sviluppo del capitalismo come qualcosa di esteriore, alla mercé di leggi oggettive che può sperimentare soltanto passivamente.

Il proletariato ha la capacità di elaborare una genuina coscienza di classe e quando riesce, la borghesia si pone sulla difensiva. Lukács non accettava di considerare il proletariato come un'entità semplicemente spinta da forze esterne, ma lo vedeva come il creatore attivo del proprio destino. Nel conflitto tra la borghesia e il proletariato, la prima ha tutte le armi intellettuali e organizzative, mentre tutto ciò di cui dispone il secondo, per lo meno agli inizi, è la capacità di vedere la società per quello che è. Con il procedere dello scontro, il proletariato cessa di essere una «classe in sé», cioè un'entità strutturalmente costituita, per divenire una «classe per sé», ossia una coscienza di classe che sa la propria posizione e la propria missione (Bottero 2007). In altri termini il proletariato deve «portare la necessità economica della sua lotta di classe alla volontà cosciente, ad un'efficace coscienza di classe» (Lukács 1922, trad. it. pp. 98-99). Quando la lotta raggiunge questo punto, il proletariato è in grado di passare all'azione e di rovesciare il sistema capitalistico.

Lukács aveva una teoria sociologica complessa, per quanto infarcita di terminologia marxista; egli in particolare prendeva in considerazione il rapporto dialettico tra le strutture (soprattutto quelle economiche) del capitalismo, i sistemi ideali (specialmente la coscienza di classe), il pensiero individuale e, per ultima, l'azione individuale. La sua prospettiva teorica rappresenta un ponte importante tra i sostenitori del determinismo economico e i marxisti più moderni.

Antonio Gramsci

Il marxista italiano Antonio Gramsci ha svolto un ruolo fondamentale nella transizione dal determinismo economico a posizioni più moderne in seno al marxismo (Beilharz 2005b; Davidson 2007; Salamini 1981). Gramsci mosse dure critiche verso i marxisti che gli parevano deterministi, fatalisti e meccanicisti (Cfr. Gramsci 1977). In effetti egli scrisse un saggio intitolato *La rivoluzione contro il Capitale* (1917), nel quale celebrava la «resurrezione della volontà politica contro il determinismo economico di coloro che riducevano il marxismo alle leggi storiche dell'opera più nota di Marx [*Il Capitale*]» (Jay 1984, p. 155). Sebbene riconoscesse che vi fossero delle invarianti storiche, non poteva accettare l'idea di processi storici automatici o inevitabili, pertanto le masse dovevano agire al fine di pro-

**Il proletariato
creatore attivo
del proprio
destino**



Antonio Gramsci

**Un'ideologia
rivoluzionaria
per le masse**

Il concetto di egemonia

vocare una rivoluzione sociale, ma per agire dovevano divenire consce della loro situazione e della natura del sistema in cui vivevano. Così, sebbene Gramsci riconoscesse l'importanza dei fattori strutturali, specialmente l'economia, non riteneva che questi fattori bastassero da soli a spingere le masse verso la rivolta. Le masse avevano bisogno di elaborare un'ideologia rivoluzionaria, ma non potevano farlo da sole. Gramsci costruì una concezione piuttosto elitista nella quale le idee erano generate dagli intellettuali e poi estese alle masse e praticate. Le masse non potevano generare tali idee e potevano sperimentarle, una volta poste in essere, soltanto per fede. Le masse non potevano divenire autocoscienti da sole: avevano bisogno dell'aiuto delle élite sociali. Tuttavia, una volta che le masse erano state influenzate da tali idee, avrebbero preso la direzione della rivoluzione sociale. Gramsci, come Lukács, si concentrava sulle idee collettive più che sulle strutture sociali come l'economia ed entrambi lavorarono all'interno della teoria marxiana tradizionale.

Il concetto centrale di Gramsci, che riflette il suo hegelismo, è quello di egemonia (per un uso contemporaneo di questa nozione, cfr. *infra*, in questo stesso capitolo, la discussione dell'opera di Laclau e Mouffe; Abrahamsen 1997). Secondo Gramsci, l'ingrediente essenziale della più moderna filosofia della prassi, ossia il nesso tra pensiero e azione, è il concetto storico-filosofico di «egemonia». «Egemonia» per lui significa leadership culturale esercitata dalla classe dominante, che si pone in contrasto con la coercizione messa in atto tramite poteri legislativi o esecutivi, o espressa tramite l'intervento della polizia. Mentre i marxisti economici tendevano a enfatizzare l'economia e gli aspetti coercitivi della dominazione dello Stato, Gramsci enfatizzava l'egemonia e la leadership culturale. Nell'analisi del capitalismo, egli intendeva conoscere come alcuni intellettuali, lavorando a nome dei capitalisti, raggiungevano la leadership culturale e il consenso delle masse.

Il concetto di egemonia non ci aiuta soltanto a comprendere il potere all'interno del capitalismo, ma serve anche a guidare i pensieri di Gramsci verso l'idea di rivoluzione: non basta ottenere il controllo dell'economia e degli apparati statali per compiere la rivoluzione; è anche necessario conquistare la leadership culturale sul resto della società. È qui che Gramsci vede un ruolo di primo piano da affidare agli intellettuali comunisti e al partito.

8.3 La teoria critica

L'Istituto per la ricerca di Francoforte

La teoria critica è il prodotto di un gruppo di neo-marxisti tedeschi che erano insoddisfatti riguardo allo stato della teoria marxiana del loro tempo (J. Bernstein 1995; Kellner 1993, 2005b; per una sintesi ad ampio raggio della teoria critica, cfr. Agger 1998), in particolare per quanto riguarda il determinismo economico. L'organizzazione comunemente associata alla teoria critica, l'Istituto per la Ricerca Sociale, fu fondato ufficialmente a Francoforte, in Germania, il 23 febbraio 1923 (Wheatland 2009; Wiggershaus 1994). La teoria critica si è diffusa ben al

di là dei confini della scuola di Francoforte (Calhoun e Karaganis 2001; Kellner 2005b; Langman 2007; *Telos* 1989-1990). La teoria critica ebbe e ha tutt'ora un impianto tipicamente europeo, sebbene il suo apporto nella sociologia americana sia cresciuto (Marcus 1999; van den Berg 1980).

La critica della vita sociale e intellettuale

La teoria critica si rivolge prevalentemente a diversi aspetti della vita sociale e intellettuale, ma il suo scopo ultimo è quello di rivelare nella maniera più accurata la natura della società (Bleich 1977).

Le critiche alla teoria marxista

La teoria critica assume come bersaglio le teorie marxiste. I teorici critici avversano in modo particolare i deterministi economici, soprattutto i cosiddetti marxisti meccanicisti (Antonio 1981; Scroyer 1973; Sewart 1978). Alcuni (per esempio Habermas 1971) critica il determinismo implicito in alcune parti dell'opera dello stesso Marx, ma la maggior parte concentra le proprie critiche sui neo-marxisti, soprattutto per la loro interpretazione letterale del filosofo di Tubinga. I teorici critici non dicono che i deterministi sbagliano nel porre in evidenza l'ambito economico, ma sostengono che dovrebbero considerare anche altri aspetti della vita sociale. Come vedremo, la scuola critica cerca di ripristinare l'equilibrio considerando con attenzione l'ambito culturale (Fuery e Mansfield 2000; Schroyer 1973, p. 33). Oltre a criticare le altre teorie marxiste, la scuola critica si rivolgeva contro le società la cui costituzione si rifaceva esplicitamente a Marx, come l'Unione Sovietica (Marcuse 1958).

Contro il primato dell'economia

Le critiche al positivismo

I teorici critici si concentrarono anche sulle proposizioni della ricerca scientifica, soprattutto del positivismo (Bottomore 1984; Fuller 2007a; Halfpenny 2001; 2005; Morrow 1994). La critica al positivismo è collegata, per lo meno in parte, a quella al determinismo economico, dato che alcuni deterministi accoglievano per intero o quasi il paradigma positivista. Quest'ultimo è descritto come l'assunzione dell'idea che un singolo metodo scientifico si possa applicare a ogni campo di studio. Il modello è quello delle scienze fisiche e tutte le altre discipline sono misurate con il medesimo criterio di chiarezza ed esattezza. I positivisti credono che la conoscenza sia intrinsecamente neutrale, pensano di poter astrarre la valenza umana dalla loro opera. Questa convinzione, a sua volta, induce a considerare che la scienza non sia nella posizione di patrocinare una forma specifica di azione sociale (per un quadro d'insieme sul positivismo, cfr. *supra*, Cap. 1).

Il rifiuto del determinismo economico

La scuola critica avversa il positivismo su vari piani (Sewart 1978). Per prima cosa, il positivismo tende a reificare il mondo sociale e lo vede come un processo naturale; i teorici critici preferiscono concentrarsi sull'attività umana e sui modi con cui tale attività influenza le strutture più vaste. In breve, il positivismo perde di vista gli attori (Habermas 1971) riducendoli a entità passive determinate da «forze naturali». Data l'importanza attribuita dai teorici critici al carattere distintivo dei

Il positivismo è intrinsecamente conservatore

singoli attori, non può essere accettata l'idea che le leggi universali della scienza si applichino in modo indifferenziato all'azione umana. Il positivismo è rifiutato per il fatto che si accontenta di giudicare l'adeguatezza dei mezzi per un determinato scopo, senza mettere in discussione lo scopo medesimo. Questa critica conduce a dipingere il positivismo come intrinsecamente conservatore, incapace di porre in questione il sistema esistente. Come dice Martin Jay, per il positivismo «il risultato era l'assolutizzazione dei 'fatti' e la reificazione dell'ordine esistente» (1973, p. 62). Il positivismo induce gli attori e gli scienziati sociali alla passività. Pochi marxisti, a prescindere dal loro orientamento, sarebbero inclini ad accettare una prospettiva che non metta in comunicazione diretta la teoria e la pratica. Nonostante queste critiche, alcuni di loro (per esempio alcuni marxisti strutturalisti) abbracciano il positivismo e del resto lo stesso Marx fu spesso tentato da questo approccio (Habermas 1971).

Le critiche alla sociologia

La sociologia è attaccata per il suo «scientismo», ossia per il fatto che considera il metodo scientifico come fine a sé stesso. Inoltre la sociologia è accusata di accettare lo status quo: non critica in modo adeguato la società o trascura la struttura sociale contemporanea. La sociologia, secondo la teoria critica, ha rinunciato alla sua missione di aiutare gli oppressi nella società contemporanea.

**La sociologia
ha rinunciato
a rinnovare la
società**

I membri di questa scuola sono critici rispetto all'oggetto dello studio sociologico, cioè la società come un tutt'uno e non come società di individui; i sociologi sono accusati di ignorare le interazioni tra individuo e società. Sebbene la maggior parte delle prospettive sociologiche «non» può essere imputata di tale trascuratezza, nondimeno questa accusa costituisce la pietra angolare della scuola critica. Poiché ignorano gli individui, i sociologi sono visti come incapaci di dire alcunché di significativo riguardo ai mutamenti politici che potrebbero condurre a una società «giusta e umana» (Istituto per la Ricerca sociale di Francoforte 1973, p. 46). Come dice Zoltan Tar, la sociologia diviene «parte integrante della società esistente, invece di essere un mezzo per criticarla e per alimentare il rinnovamento» (1977, p. X).

Le critiche alla società moderna

La maggior parte dei lavori riconducibili alla scuola critica sono rivolti alla società moderna e ai suoi vari componenti. Mentre il grosso della teoria marxista precedente riguardava principalmente l'economia, la scuola critica spostò l'attenzione sul livello culturale alla luce di ciò che considera le realtà della moderna società capitalistica: il luogo del dominio nel mondo moderno passa pertanto dall'ambito economico a quello culturale. Dunque la scuola critica conserva l'interesse per l'analisi del potere, ma nel mondo moderno è più probabile che il potere intacchi gli elementi culturali che quelli economici. La scuola critica cerca quindi di mettere in evidenza l'oppressione culturale degli individui nella società moderna.

I pensatori critici sono stati formati non soltanto dalla teoria marxiana, ma anche da quella weberiana, come si vede dalla loro attenzione verso la razionalità come elemento di spicco nello sviluppo del mondo moderno. Infatti i sostenitori di questo approccio spesso sono chiamati «marxisti weberiani» (Dahms 1997; Lowy

1996). Come ha spiegato Trent Schroyer (1970), la scuola critica ritiene che nella società moderna l'oppressione prodotta dalla razionalità abbia preso il posto dello sfruttamento economico come problema sociale dominante. La scuola critica ha chiaramente adottato la differenziazione weberiana tra «razionalità formale» e «razionalità sostanziale», o quella che i teorici critici chiamano «ragione». Per loro la razionalità formale riguarda in maniera acritica la domanda circa i mezzi più efficaci per raggiungere ogni genere di scopo (Tar 1977). Questo atteggiamento è definito «pensiero tecnocratico», per cui l'obiettivo è servire le forze del potere, non emancipare le persone da tale potere. Si mira semplicemente a trovare i mezzi più efficaci per qualunque scopo sia definito importante da chi detiene il potere. Il pensiero tecnocratico è contrastato dalla ragione, che è, secondo i teorici critici, la speranza della società. La ragione implica la valutazione dei mezzi nei termini dei valori umani ultimi di giustizia, pace e felicità. I teorici critici identificano il nazismo in generale, e in particolare i campi di sterminio, come esempi di razionalità formale in lotta all'ultimo sangue con la ragione. Come ha detto George Friedman, «Auschwitz era un luogo razionale, ma privo di ragione» (1981, cfr. anche *infra*, Cap. 14 e il dibattito attorno a Bauman 1989).

**L'attacco
al pensiero
tecnocratico**

Nonostante un'apparente razionalità diffusa, la scuola critica vede nella vita moderna un'abbondanza di irrazionalità (Crook 1995). Questa idea può essere definita «l'irrazionalità della razionalità» o, più specificamente, l'irrazionalità della razionalità formale. Secondo Herbert Marcuse, sebbene sembri essere l'incarnazione della razionalità, «questa società è completamente irrazionale» (1964, p. IX, cfr. anche Farganis 1975). È irrazionale che il mondo razionale distrugga gli individui, faccia scempio delle loro necessità e delle loro abilità, che la pace sia mantenuta mediante una costante minaccia di guerra e che, nonostante vi siano mezzi sufficienti, le persone continuino a essere povere, oppresse, sfruttate e incapaci di realizzarsi.

**L'irrazionalità
della razionalità
formale**

La critica sociale si concentra principalmente su una forma di razionalità: la tecnologia moderna (Feenberg 1996). Marcuse (1964) per esempio fu un critico severo da questo punto di vista, per lo meno per il modo con cui il capitalismo usa la tecnologia, un modo che a suo avviso conduce al totalitarismo. Egli infatti riteneva che la tecnologia avrebbe portato a metodi nuovi, più efficaci e perfino più «piacevoli» di controllare gli individui. Il primo esempio è l'uso della televisione per socializzare e pacificare la popolazione (altri esempi sono lo sport di massa e lo sfruttamento pervasivo del sesso). Marcuse rifiutava l'idea che la tecnologia fosse neutrale nel mondo moderno e la vedeva al contrario come un mezzo per dominare l'uomo. Si tratta di un mezzo efficace perché fatto per sembrare neutrale quando invece è schiavizzante: essa serve per sopprimere l'individualità. La libertà interiore dell'attore è stata «invasa e frantumata» dalla tecnologia moderna. Il risultato è ciò che Marcuse chiama «la società a una dimensione», in cui gli individui perdono la capacità di pensare criticamente e negativamente rispetto alla società. Marcuse non vedeva la tecnologia in sé come un nemico, ma per come viene adoperata nella moderna società capitalistica. «La tecnologia, non importa quanto 'pura', supporta e persegue il continuum del potere. Questo legame fatale può essere reciso soltanto da una rivoluzione che ponga la tecnologia e la tecnica al servizio dei bisogni e degli scopi degli uomini liberi» (1969, p. 56). Marcuse conserva il punto di vista

**La tecnologia
moderna come
strumento di
dominio**

originale di Marx sulla tecnologia come non intrinsecamente problematica e anzi come possibile strumento per una società «migliore».

La critica della cultura

La critica dell'industria culturale

I teorici critici rivolgono un'attenzione particolare a quella che chiamano «industria culturale» (Kellner e Lewis 2007), ossia le strutture razionalizzate e burocratizzate (per esempio le reti televisive) che controllano la cultura moderna. L'interesse per l'industria culturale riflette quello per il concetto marxiano di «sovrastruttura» in contrasto con il fondamento economico (Beamish 2007b). L'«industria culturale», producendo ciò che convenzionalmente si chiama «cultura di massa», è definita «cultura amministrata, [...] artificiosa, reificata, falsa, irreale» (Jay 1973, p. 216). Due cose preoccupano in particolare i teorici critici riguardo a questa industria. Primo, la sua falsità: essi la considerano un insieme preconfezionato di idee massificate e alienanti da dispensare tramite i media. Secondo, il suo effetto pacificante, repressivo e instupidente sulle persone (D. Cook 1996; G. Friedman 1981; Tar 1977, p. 83; Zipes 1994).

Kellner e la minaccia della televisione

Douglas Kellner (1990) si è occupato esplicitamente di critica della televisione. La sua opera va collocata nell'alveo culturale della Scuola di Francoforte, tuttavia egli attinge da altre tradizioni marxiste per tracciare un profilo più completo dell'industria televisiva. La scuola critica è accusata di trascurare «l'analisi dettagliata dell'economia politica dei media, considerando la cultura di massa esclusivamente come uno strumento dell'ideologia capitalistica» (Kellner 1990, p. 14). Infatti, oltre a ritenere la televisione parte integrante dell'industria culturale, Kellner la collega sia al capitalismo corporativo, sia al sistema politico. Inoltre egli non esamina la televisione come un'entità monolitica, né come se fosse sottoposta a un coerente controllo di forze corporative; piuttosto, essa si presenta come un «mezzo di comunicazione di massa estremamente conflittuale, in cui forze economiche, politiche, culturali e sociali si intrecciano in competizione» (*ibidem*). Pur lavorando dunque all'interno della tradizione della teoria critica, Kellner rifiuta l'opinione secondo cui il capitalismo rappresenti un mondo totalmente amministrato. Nondimeno egli vede la televisione come una minaccia alla democrazia, all'individualità e alla libertà e suggerisce alcune misure per affrontarla, come un'affidabilità più democratica, un maggior accesso partecipativo per i cittadini e maggiore diversificazione dell'offerta. Kellner va oltre la dimensione della critica pura e formula delle proposte per affrontare i pericoli posti dalla televisione.

La scuola critica si interessa anche di ciò che chiama, polemicamente, «industria della conoscenza», che riguarda entità legate alla produzione di sapere (per esempio le università e i centri di ricerca) che nella nostra società sono divenute strutture autonome. Tale autonomia ha consentito loro di estendersi al di là dei rispettivi mandati originari (Schroyer 1970), divenendo strutture oppressive tese a espandere la propria influenza nella società.

I limiti di un approccio totalmente negativo

L'analisi critica di Marx rivolta al capitalismo lo spingeva a configurare un futuro di speranza, ma molti teorici critici sono giunti a una posizione di sconforto e di disperazione: essi vedono i problemi del mondo moderno non come specifici del capitalismo, ma come endemici di un processo di razionalizzazione irreversibile.

Vedono il futuro in termini weberiani, come una «gabbia d'acciaio» di strutture razionali sempre più imponenti, da cui scappare pare sempre più difficile.

La maggior parte della teoria critica (come del resto l'originaria formulazione marxiana nel suo complesso) si presenta nella forma di analisi critiche e anche se i suoi promotori perseguono numerosi interessi positivi, essi sono spesso accusati del fatto che tendono a non proporre dei contributi risolutivi ma soltanto elementi negativi. Questa incessante negatività irrita molti studiosi che per questa ragione ritengono che l'approccio critico abbia poco da offrire alla teoria sociologica.

I contributi più significativi

La soggettività

Il grande contributo della scuola critica è stato il suo sforzo di ri-orientare la teoria marxista in una direzione soggettiva. Sebbene ciò rappresenti un'obiezione al materialismo di Marx e al suo accanito rivolgersi alle strutture economiche, esso rappresenta anche un importante contributo alla comprensione degli elementi soggettivi della vita sociale a livello individuale e culturale.

Le radici hegeliane della teoria marxista sono le fonti principali della svolta soggettiva: molti pensatori critici si considerano fautori del ritorno a tali radici, così come si mostravano nelle opere giovanili dello stesso Marx. In tal senso essi seguono le orme dei revisionisti marxisti degli inizi del XX secolo, come Lukács, che non cercavano tanto di individuare la soggettività come problema, ma semplicemente di inserirla all'interno dell'ambito della tradizione marxiana insieme alle strutture oggettive (Agger 1978). Lukács non ambiva a ricostruire le fondamenta della teoria marxiana, ma i teorici critici successivi perseguono effettivamente questo obiettivo più vasto e ambizioso.

Incominciamo con l'interesse della scuola critica verso la cultura. Come già detto, la scuola critica si rivolge più spesso alla cultura «sovrastrutturale» che alla «base» economica. Un fattore che motiva questo spostamento dell'attenzione è l'idea che i marxisti tendano a sovrastimare le strutture economiche e che tale enfasi finisca per mortificare gli altri aspetti della realtà sociale, specialmente la cultura. Oltre a questo fattore, vi sono diversi altri mutamenti esterni che si possono individuare (Agger 1978), soprattutto la ricchezza diffusa nel secondo dopoguerra negli Stati Uniti, che «sembra» far scomparire le contraddizioni economiche interne, in generale, e il conflitto di classe in particolare. La falsa coscienza «sembra» quasi universale: tutte le classi sociali, compresa la classe operaia, paiono beneficiare molto volentieri del sistema capitalistico. Inoltre l'allora Unione Sovietica, nonostante fosse un'economia socialista, era in ultima analisi una società capitalistica oppressiva e, poiché le due società avevano economie diverse, i pensatori critici dovevano cercare altrove le fonti principali dell'oppressione. Per questa ragione si rivolsero alla cultura.

Agli aspetti precedentemente discussi dell'ambito di lavoro della Scuola di Francoforte – la razionalità, l'industria culturale e l'industria della conoscenza – se ne possono aggiungere altri, il più importante dei quali è l'ideologia. Per «ideologia» i teorici critici intendono i sistemi ideali, spesso falsi e fuorvianti, prodotti dalle

**Ideologia
e potere**

élite sociali. Tutti questi aspetti specifici della sovrastruttura e l'attenzione che la scuola critica vi rivolge si possono raccogliere sotto il titolo di «critica del potere» (Agger 1978; Schroyer 1973). Questo interesse nei confronti del potere fu dapprima suscitato dal fascismo degli anni Trenta e Quaranta, ma poi si è spostato verso una particolare sollecitudine nei confronti del dominio nella società capitalistica. Il mondo moderno ha raggiunto uno stadio insuperabile di potere sugli individui. Infatti il controllo è così completo da non avere più bisogno di azioni deliberate da parte dei leader. Il controllo pervade ogni aspetto del mondo culturale e, ciò che più conta, è interiorizzato dagli attori. In effetti gli attori sono giunti a dominare sé stessi nel nome della struttura sociale. Il dominio ha raggiunto un livello completo là dove non sembra più essere tale. Poiché il potere non è percepito più come dannoso e alienante, sembra spesso come il mondo segua l'unica via possibile; gli attori non riescono più a cogliere come il mondo «dovrebbe» essere. Per questo i pensatori critici si arroccano in un pessimismo disperante: non riescono più a vedere come l'analisi razionale possa aiutare a modificare la situazione.

Uno degli argomenti principali della scuola critica sono quelle che Habermas (1975) chiamò «legittimazioni», ossia degli insiemi di idee generati dal sistema politico, e teoricamente da ogni altro sistema, per supportare l'esistenza del sistema stesso. Si tratta di dispositivi volti a «mistificare» il sistema politico, a far sì che non si capisca esattamente ciò che accade.

Oltre a questi interessi culturali, la scuola critica si concentra sugli attori e sulle loro coscienze e su ciò che accade loro nel mondo moderno. Le coscienze delle masse sono controllate da forze esterne (come l'industria culturale), di conseguenza le masse non riescono a sviluppare una coscienza rivoluzionaria. Purtroppo i teorici critici, come la maggior parte dei marxisti e dei sociologi, non riescono a differenziare con chiarezza tra le coscienze individuali e la cultura o a specificare i molti collegamenti tra queste due dimensioni. In gran parte delle loro opere si muovono liberamente avanti e indietro tra la coscienza e la cultura senza dar conto di questi mutamenti di piano del discorso.

L'integrazione della teoria freudiana

Di grande importanza in questo campo è lo sforzo di alcuni teorici critici, in particolare Herbert Marcuse (1969), di integrare le intuizioni di Freud sulla coscienza (e sull'inconscio) nell'interpretazione della cultura. I teorici critici traggono tre spunti dall'opera di Freud: (1) una struttura psicologica con cui lavorare per elaborare le proprie teorie; (2) una predisposizione a cogliere i sintomi di una psicopatologia diffusa, che consente loro di comprendere tanto l'impatto negativo della società moderna, quanto il mancato sviluppo della coscienza rivoluzionaria; (3) le possibilità di una liberazione psichica (G. Friedman 1981). Uno dei vantaggi di questo rinnovato interesse per le coscienze individuali è il ridimensionamento del pessimismo della scuola critica e della sua ossessione per i vincoli culturali. Se è vero che gli individui si trovano in condizione di oppressione, pieni di falsi bisogni e anestetizzati, è vero anche che, in termini freudiani essi siano dotati di «libido» (in linea di massima concepita come energia sessuale), che rappresenta la fonte principale di energia per l'azione creativa volta a rovesciare le forme più importanti del potere.

La dialettica

Il secondo ambito di rilievo della teoria critica è la dialettica (un'idea in seguito criticata dal marxismo analitico, come si vedrà nel prosieguo di questo capitolo), ossia, a un livello molto generale, l'approccio che considera la «totalità» sociale. «Non è possibile comprendere nessun aspetto parziale della vita sociale e nessun fenomeno isolato se non collegandoli a un insieme storico, alla struttura sociale concepita come entità globale» (Connerton 1976, p. 12). Questo approccio implica il rifiuto a limitarsi a un aspetto «specifico» della vita sociale, specialmente quello economico, astratto dal suo contesto generale. Dialettica significa anche mettere in evidenza l'interrelazione dei vari livelli della realtà sociale e soprattutto la coscienza individuale, la sovrastruttura culturale e la struttura economica. La dialettica veicola a sua volta una prescrizione metodologica: un componente della vita sociale non può essere studiato isolatamente dal resto.

Questa idea è costituita da elementi diacronici e sincronici. Una prospettiva «sincronica» ci induce a considerare l'interrelazione delle componenti della società all'interno di una totalità contemporanea. Una prospettiva «diacronica» individua le radici storiche della società odierna e cerca di cogliere i segni di ciò che potrà essere nel futuro (Bauman 1976). Il potere sulle persone esercitato dalle strutture sociali e culturali – la società «a una dimensione», per usare una formula di Marcuse – è il risultato di un'evoluzione storica specifica e non è una caratteristica universale del genere umano. La prospettiva storica contrasta la visione del senso comune capitalistico, secondo cui il sistema è un fenomeno naturale e inevitabile. Dal punto di vista dei teorici critici (e di altri marxisti), l'uomo è giunto a vedere la società come una «seconda natura»; «il sapere del senso comune la percepisce come una potenza aliena, intransigente, esigente e prepotente: esattamente come la natura non-umana. Per rispettare le leggi della ragione, per comportarsi razionalmente, per avere successo, per essere libero, l'uomo ora deve adattarsi alla 'seconda natura'» (Bauman 1976, p. 6).

In particolare, nella sua critica al positivismo, Theodor Adorno (1966) elaborò una «dialettica negativa». Nello spirito di Marx, Adorno enfatizza l'interazione tra le idee sociali e le forze materiali; tuttavia, a differenza del filosofo di Tubinga, Adorno non prova a sviluppare nuove proposizioni, nuovi dati di fatto. Al contrario, lo scopo della dialettica negativa è dimostrare la contingenza della conoscenza scientifica sociale e, in particolare, il suo rapporto con il capitalismo moderno. In tal senso la dialettica negativa cerca anche di evitare il «pensiero dell'identità» (Dahms 2011b), che altro non è che una sfaccettatura del positivismo e di tutto il pensiero moderno, che Adorno non intende riprodurre nella teoria critica. Dahms lo descrive in questi termini:

Il pensiero dell'identità corrisponde alla funzione del controllo, come una specie di pensiero che fa crollare la complessità concettuale di un concetto (nel senso hegeliano di *Begriff*) fino a ridurlo a un semplice termine, applica questo termine problematico, apparentemente univoco, a un oggetto, e stabilisce che tutte le dimensioni di un oggetto si possono esprimere adeguatamente sulla base di questo termine. (*ibidem*, p. 575)

**Prospettiva
sincronica e
diacronica**

**La dialettica
negativa di
Adorno**

In altri termini, proprio come nel pensiero postmoderno contemporaneo (cfr. *infra*, Cap. 17), la dialettica negativa mette in primo piano la complessità sempre mutevole della vita sociale, al di là dei riduzionismi.

I teorici critici si pongono anche la questione del futuro ma, in linea con le posizioni marxiane, non accettano tensioni utopistiche, bensì si concentrano sulla critica e la possibilità di cambiamento della società contemporanea (Alway 1995a). Tuttavia, invece di dirigere la loro attenzione alla struttura economica della società, come aveva fatto Marx, si concentrano sulla sovrastruttura culturale. Il loro approccio dialettico li induce a lavorare nel mondo reale, non si accontentano di cercare la verità in laboratori scientifici. L'esame ultimo delle loro idee è la misura in cui sono accettate e messe in pratica: questo processo lo chiamano «autenticazione», che avviene quando le persone che sono state vittime di comunicazione distorta assumono le idee della teoria critica e le usano per liberarsi da quel sistema (Bauman 1976, p. 104). A questo punto giungiamo a un altro aspetto che riguarda i pensatori critici: la «liberazione» del genere umano (Marcuse 1964, p. 222).

Il tentativo di unire teoria e pratica

In termini più astratti, i pensatori critici si dedicano, per così dire, all'interazione e alla relazione tra la teoria e la pratica. La prospettiva della Scuola di Francoforte era che queste due dimensioni sono state separate nella società capitalistica (Schroyer 1973, p. 28), il che significa che la teorizzazione è svolta da un gruppo a cui è affidata, o meglio che assume il diritto di occuparsene, mentre la pratica è relegata a un altro gruppo, meno potente. In molti casi il lavoro del teorico è scollegato da quanto accade nel mondo reale, il che porta a una teoria sociologica e marxiana decisamente impoverita e sostanzialmente irrilevante. Si tratta dunque di unificare la pratica e la teoria, in modo da ripristinare la loro interdipendenza. La teoria, dunque, verrebbe informata dalla pratica mentre quest'ultima sarebbe forgiata dalla prima: in questo processo, entrambe risulterebbero arricchite.

Nonostante questo auspicio, la gran parte della teoria critica ha clamorosamente fallito nell'integrazione di teoria e pratica e in effetti uno dei rilievi critici più di frequente mossi contro questo approccio è che solitamente i suoi promotori scrivono in modo tale da risultare completamente inaccessibili alla massa. Inoltre, dedicandosi allo studio della cultura e della sovrastruttura, la teoria critica si rivolge a numerosi argomenti piuttosto esoterici e non dice molto riguardo alle preoccupazioni quotidiane della maggior parte delle persone.

La conoscenza e gli interessi umani. Uno degli argomenti dialettici più noti della teoria critica è quello formulato da Jürgen Habermas (1970, 1971), ossia il rapporto tra la conoscenza e gli interessi umani: un classico esempio di intreccio tra fattori soggettivi e fattori oggettivi. Ma Habermas dice con chiarezza che questi fattori non vanno trattati isolatamente l'uno dall'altro; per lui il sistema di conoscenza esiste a livello oggettivo mentre gli interessi umani sono fenomeni più soggettivi.

I tre tipi di conoscenza secondo Habermas

Habermas individuò tre sistemi di conoscenza con i loro rispettivi interessi. Questi, stando dietro ciascun sistema di conoscenza e guidandolo, sono in genere sconosciuti al profano ed è compito del teorico critico svelarli. Il primo tipo di conoscenza è la «scienza analitica» o il «sistema scientifico positivistico classico». Dal punto di vista di Habermas, l'interesse sottostante tale sistema è la predizione

tecnica e il controllo, che si può applicare all'ambiente, alle altre società o alle persone che ne fanno parte. La scienza analitica si presta abbastanza facilmente a intensificare il controllo oppressivo. Il secondo tipo di sistema conoscitivo è la «conoscenza umanistica», e il suo interesse consiste nella «comprensione del mondo», che ritiene che comprendere il passato in genere aiuta a capire che cosa accade oggi. Si tratta di un interesse pratico per la comprensione inter e intra-personale e non è né oppressiva né emancipativa. Il terzo tipo è la «conoscenza critica», promossa da Habermas e in genere dalla Scuola di Francoforte. L'interesse annesso a questo tipo di conoscenza è l'«emancipazione umana»: si riteneva che la conoscenza critica generata da Habermas e da altri avrebbe destato l'autocoscienza delle masse (attraverso i meccanismi articolati dai freudiani) e condotto a un movimento sociale che a sua volta avrebbe prodotto l'auspicata emancipazione.

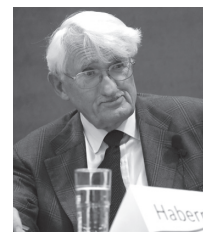
Le critiche alla teoria critica

Numerose critiche sono state rivolte alla teoria critica (Bottomore 1984). Innanzitutto essa è stata accusata di essere in gran parte astorica, di esaminare una serie di eventi senza prestare molta attenzione ai loro contesti storici e comparativi (per esempio il nazismo negli anni Trenta, l'antisemitismo negli anni Quaranta, le rivolte studentesche negli anni Sessanta). Si tratta di una critica schiacciante che si applica a ogni teoria marxista, che in quanto tale dovrebbe essere intrinsecamente storica e comparativa. In secondo luogo, la teoria critica, come abbiamo visto, in genere trascura l'ambito economico. Di conseguenza, ed è il terzo punto, i teorici critici sostengono di solito che la classe operaia sia scomparsa come forza rivoluzionaria, una posizione decisamente distante dalle tradizionali analisi marxiste.

Critiche come queste spingono marxisti tradizionali come Bottomore a concludere che «la Scuola di Francoforte, nella sua forma originale, come scuola di sociologia o di marxismo, è morta» (1984, p. 76). Pareri simili sono stati espressi da Greisman, che definisce la teoria critica «il paradigma del fallimento» (1986, p. 273). Se è morta come scuola, è perché molte delle sue idee fondamentali hanno trovato i loro alvei nel marxismo, nella sociologia neo-marxista e perfino nelle correnti principali della sociologia. Pertanto, come conclude lo stesso Bottomore riferendosi a Habermas, la scuola critica si è riconciliata con il marxismo e la sociologia e «al contempo alcune idee particolari della Scuola di Francoforte sono sopravvissute e si sono sviluppate» (1984, p. 76).

Le idee di Jürgen Habermas

Probabilmente la teoria critica è in crisi, ma le teorie di Habermas hanno ancora molto da dire (J. Bernstein 1995; R. Brown e Goodman 2001; Outhwaite 1994). Abbiamo già fatto cenno a qualche sua presa di posizione in questo capitolo, ora presenteremo una sintesi più completa delle sue teorie (altri aspetti saranno presi in considerazione nei Capp. 13 e 14).



Jurgen Habermas

Le differenze da Marx

Lavoro e interazione

Habermas sostiene che il suo scopo è stato quello di «elaborare un programma teorico che io intendo come ricostruzione del materialismo storico» (1979, p. 95). Habermas prende Marx come punto di partenza (il potenziale umano, l'essere-specie, l'attività «umano-sensoriale»), ma sostiene anche (1971) che Marx sbagliasse a distinguere tra due componenti dell'essere-specie: il lavoro (o azione razionale destinata a uno scopo) e l'interazione sociale (o simbolica, cioè l'azione comunicativa). Secondo Habermas Marx tendeva a ignorare quest'ultima e a ridurla alla dimensione del lavoro. Come dice Habermas, il problema in Marx è «la *riduzione dell'atto auto-generativo della specie umana* a lavoro» (1971, p. 42). Pertanto, dice ancora, «prendo come punto di partenza la distinzione fondamentale tra *lavoro e interazione*» (1970, p. 91). L'opera di Habermas è continuamente attraversata da questa distinzione, per quanto sia più propenso a usare i termini «azione razionale teleologica» (il lavoro) e l'«azione comunicativa» (l'interazione).

L'agire comunicativo

Sotto il titolo di «azione razionale teleologica» Habermas distingue tra l'azione strumentale e l'azione strategica. Entrambe implicano lo scopo calcolato dell'interesse personale. La prima riguarda un singolo attore che ragiona sui mezzi migliori per ottenere un certo obiettivo. La seconda coinvolge due o più individui coordinando l'azione razionale teleologica nel raggiungimento di uno scopo. L'obiettivo tanto dell'azione strumentale quanto di quella strategica è il dominio strumentale.

Habermas si interessa soprattutto dell'«agire comunicativo», in cui

I progetti d'azione degli attori partecipi non vengono condizionati attraverso egocentrici calcoli di successo, ma attraverso atti dell'*intendersi*. Nell'azione comunicativa i partecipanti non sono principalmente orientati al proprio successo; essi perseguono i loro scopi individuali a condizione di poter *armonizzare* i propri piani d'azione sulla base di *definizioni di una situazione comune*.

(Habermas 1984, p. 286, corsivi aggiunti)

Se il fine dell'azione razionale teleologica è di raggiungere uno scopo, l'obiettivo dell'agire comunicativo è raggiungere un'intesa (Sean Stryker 1998).

Nell'agire comunicativo svolge un ruolo importante la componente linguistica. Tuttavia questa azione è più complessa di quella che riguarda atti linguistici o espressioni non verbali equivalenti (Habermas 1984, p. 278).

Il punto in cui Habermas si distacca da Marx è nel sostenere che l'azione comunicativa, e «non» quella razionale teleologica (il lavoro), sia il fenomeno più specificamente e diffusamente umano. Marx si concentrava sul lavoro, Habermas sulla comunicazione.

Marx non si limitava in realtà a concentrarsi sul lavoro: egli considerava il lavoro libero e creativo (essere-specie) come il fondamento per l'analisi critica del lavoro nelle varie epoche storiche, specialmente riguardo al capitalismo. Anche Habermas assunse un fondamento, ma a partire dall'ambito dell'azione comunicativa, non da quella teleologica. Il fondamento di Habermas è la comunicazione senza costrizione. Su questa base Habermas è in grado di analizzare criticamente la comunicazione distorta: egli infatti si occupa delle strutture sociali che distorcono la comunicazione così come Marx esaminava le fonti sociali della distorsione del

lavoro. Sebbene siano differenti, quelle di Habermas e di Marx sono, a tutti gli effetti, delle basi solide e ciò consente loro di evitare il relativismo e di formulare giudizi su vari fenomeni storici. Habermas è critico verso quei teorici, in particolare Weber e i primi teorici critici, per la loro mancanza di fondamento e dunque per il loro inevitabile relativismo.

C'è ancora un altro parallelismo tra Marx e Habermas, a partire dalle loro linee di base: per entrambi queste rappresentano non soltanto i loro punti di partenza analitici, ma anche i loro obiettivi politici. Infatti mentre per Marx la meta era una società comunista in cui si sarebbe attuato per la prima volta il lavoro non distorto (essere-specie), per Habermas la meta politica è la società della comunicazione non distorta (l'agire comunicativo). In termini di scopi immediati, Marx cerca di eliminare gli ostacoli (del capitalismo) che si frappongono al lavoro non distorto, mentre Habermas intende eliminare le barriere che intralciano la libera comunicazione.

In questo caso Habermas (1973; cfr. anche Habermas 1994, p. 101), come altri teorici critici, attinge da Freud e vede molte analogie tra ciò che fanno gli psicoanalisti a livello individuale e ciò che egli pensa occorra fare a livello sociale. Habermas considera la psicoanalisi una teoria della comunicazione distorta, tesa a far sì che gli individui riescano a comunicare in modo libero. Lo psicoanalista cerca le origini della distorsione nella comunicazione individuale, cioè i blocchi repressi della comunicazione. Attraverso la riflessione, lo psicoanalista aiuta l'individuo a superare questi blocchi. Analogamente, attraverso la «critica terapeutica», «una forma di argomentazione che serve a chiarire l'auto-inganno sistematico» (Habermas 1984, p. 21), il teorico critico aiuta le persone in generale a oltrepassare le barriere sociali per accedere alla comunicazione non distorta. C'è dunque un'analogia (che molti critici ritengono inappropriata) tra la psicoanalisi e la teoria critica. Per molti versi lo psicoanalista aiuta il paziente in modi simili a quelli con cui il critico sociale aiuta coloro che sono incapaci di comunicare adeguatamente a superare questa loro «disabilità» (Habermas 1994, p. 112).

Come per Marx, il fondamento della società futura ideale di Habermas esiste nel mondo contemporaneo. Infatti per Marx gli elementi dell'essere-specie si trovano nel lavoro della società capitalistica, mentre per Habermas gli elementi della comunicazione non distorta si trovano in ogni azione della comunicazione contemporanea.

La razionalizzazione

Tutto ciò ci porta alla questione nodale della razionalizzazione. Qui Habermas avverte l'influenza anche di Weber. Innanzitutto il lavoro, secondo Habermas, ha alimentato la razionalizzazione dell'azione teleologica, che ha condotto alla crescita delle forze produttive e all'incremento del controllo tecnologico sulla vita (Habermas 1970). Questa forma di razionalizzazione, come in Weber e in Marx, è un grande problema, forse «il» grande problema del mondo moderno. Tuttavia, il problema è la razionalizzazione dell'azione teleologica, non la razionalizzazione in generale. Infatti per Habermas l'antidoto sta nella razionalizzazione dell'agire comunicativo. Questo porta alla comunicazione libera dal potere, a una comunicazione libera e aperta. La razionalizzazione in questo caso implica emancipazio-

**La società della
comunicazione
non distorta**

**Razionalizzare
l'agire
comunicativo**

ne, «rimuove i vincoli della comunicazione» (Habermas 1970; cfr. anche Habermas 1979). Qui è dove il lavoro di Habermas sulle «legittimazioni» e in generale sull'«ideologia», di cui si accennava in precedenza, si adatta meglio, perché queste sono due delle cause principali della comunicazione distorta, cause che devono essere eliminate per avere una comunicazione libera e aperta.

A livello delle norme sociali, questa razionalizzazione implicherebbe la diminuzione della repressione normativa e della rigidità e un incremento della flessibilità e della riflessività individuali. Lo sviluppo di questo nuovo sistema normativo poco repressivo e non restrittivo sta al cuore della teoria habermasiana dell'evoluzione sociale. Al posto di un nuovo sistema produttivo, per Habermas (1979) la razionalizzazione conduce a un nuovo sistema normativo. Sebbene egli ritenga che si tratti di un fraintendimento della sua posizione, molti hanno accusato Habermas di aver reciso le radici marxiste spostandosi dal livello materiale a quello normativo.

Il punto finale di questa evoluzione per Habermas è la società razionale (Delanty 1997). «Razionalità» significa rimozione delle barriere che distorcono la comunicazione ma, più in generale, vuol dire un sistema di comunicazione in cui le idee siano apertamente presentate e difese dalla critica; l'argomentazione genera un consenso incontrastato. Per comprendere meglio questo passaggio occorre familiarizzare con i principi della teoria della comunicazione di Habermas.

La comunicazione

Discorso e verità

Habermas distingue tra l'agire comunicativo e il discorso. Mentre l'azione comunicativa si svolge nella vita quotidiana, il «discorso» è

Quella forma di comunicazione che si distoglie dai contesti dell'esperienza e dell'azione e la cui struttura ci garantisce: che l'unico oggetto di discussione è la pretesa di validità messa tra parentesi riguardo ad affermazioni, raccomandazioni e avvertimenti; che i partecipanti, i temi e i contributi non sono vincolati se non rispetto allo scopo di verificare le pretese di validità in questione; che non si esercita nessuna forza che non sia l'argomento migliore; e che si esclude ogni altro motivo che non sia la ricerca cooperativa della verità.

(Habermas 1975, pp. 107-108)

Nel mondo teorico del discorso, ma anche nascosta nelle pieghe del mondo delle azioni comunicative, si trova la «situazione discorsiva ideale», in cui non sono la forza e il potere a determinare il prevalere di un argomento: a determinare ciò che si considera valido o vero è il peso dell'evidenza e dell'argomentazione. Gli argomenti che emergono da un tale discorso (e su cui i partecipanti concordano) sono veri (Hesse 1995). Così Habermas adotta una teoria consensuale della verità (Outhwaite 1994, p. 41). Questa verità è parte di ogni comunicazione e la sua piena espressione è la meta della teoria evolutiva di Habermas. Come dice Thomas McCarthy, «l'idea della verità indica in definitiva una forma di interazione che sia libera da ogni influenza distortrice. La vita "buona e vera", che è lo scopo della teoria critica, è intrinseca alla nozione di verità; è anticipata in ogni atto linguistico» (1982, p. 308).

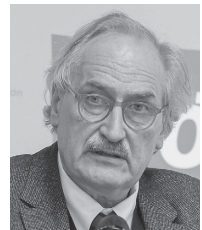
Le pretese di validità

Il consenso sorge teoricamente nel discorso (e prima ancora nell'agire comunicativo) quando sorgono e sono riconosciuti dagli interagenti quattro tipi di prete-

se di validità. Primo: le espressioni di chi parla sono considerate comprensibili; secondo: le proposizioni avanzate da chi parla sono vere, ossia chi parla fornisce una conoscenza affidabile; terzo: chi parla è verace e sincero nel presentare le proprie proposizioni, cioè è affidabile; quarto: è diritto e peculiarità di chi parla avanzare tali proposizioni, egli possiede le basi normative per farlo. Il consenso sorge quando tutte queste pretese di validità sono avanzate e accettate, si infrange quando una o più sono messe in discussione. Tornando a un punto precedente, ci sono delle forze nel mondo moderno che distorcono questo processo, impedendo l'emergenza del consenso, e occorrerebbe oltrepassarle per giungere alla società ideale di Habermas (M. Morris 2001).

La teoria critica oggi: l'opera di Axel Honneth

Se Habermas è il più importante pensatore sociale di oggi, non è il solo a contribuire a che la teoria critica riesca ad adattarsi meglio alle realtà contemporanee (cfr., per esempio, i vari saggi raccolti in Wexler 1991; Antonio e Kellner 1994). Castells (1996) ha posto la questione del bisogno di una teoria critica per la nuova «società dell'informazione». Per illustrare questa continua effervescenza di studi, presentiamo qui di seguito un breve excursus sull'opera di Axel Honneth, specialmente per quanto riguarda la lotta per il riconoscimento.



Axel Honneth

Le idee di Axel Honneth

Allievo di Habermas, Axel Honneth (n. 1949) è l'attuale direttore dell'Istituto per la Ricerca Sociale di Francoforte. Con Habermas, ora in pensione, Honneth è noto oggi come uno dei principali esponenti della teoria critica. In quanto tale ha elaborato un corpus teorico che si appoggia sull'opera della scuola critica e in particolare su quella di Habermas, anche se con diverse e significative prese di distanza (Honneth 1985, 1990, 1992, 2000, 2007, 2008).

La critica di Honneth ai suoi predecessori, che poi rappresenta la sua stessa prospettiva teoretica, è basata sulle sue idee di fondo per ciò che concerne i requisiti di una teoria critica. Da una parte, essa si deve fondare su critiche pratiche riguardanti ciò che effettivamente caratterizza la vita quotidiana; come dice Honneth (1995), «la spiegazione di un fenomeno sociale deve essere fatta in modo tale che emerga una dimensione pratica di critica in quanto requisito costitutivo della comprensione critica». Dall'altro, una teoria critica deve tendere all'emancipazione delle persone dal dominio e dall'oppressione che sperimentano nel mondo reale; il che significa, in linea con la tradizionale prospettiva marxista, che la teoria critica deve avere un interesse integrativo tanto per la teoria quanto per la pratica. Essa deve cercare la determinazione delle forze trainanti della società colloca, che nel processo storico stesso l'impeto alla critica e a forme stabilite di superamento del potere (Honneth 1990, trad. inglese 1995, p. XII), cioè la tensione emancipativa della teoria critica si trova all'interno della società, è immanente alla società stessa.

Il problema di base della teoria critica classica, soprattutto quella di Horkheimer e Adorno, è che la sua visione del mondo capitalistico porta al negativismo; non

I fondamenti di una teoria critica

lasciava speranze per la critica pratica né per le possibilità di emancipazione nel mondo quotidiano e nella teoria critica stessa. Di quest'ultima, Honneth (*ivi*) disse che presupponeva «un circolo chiuso tra potere capitalistico e manipolazione culturale, che non resterebbe spazio nella realtà sociale del loro tempo per una zona di critica morale-pratica». Ciò lo spinge alla conclusione che il problema principale della teoria critica oggi, e dunque per lui, sia cogliere la struttura del potere sociale e identificare le risorse per la sua trasformazione pratica.

In questo contesto Honneth vede la teoria della comunicazione di Habermas come un passo in avanti, perché fornisce un modo per affrontare e approssicare la vita quotidiana. In questo mondo esiste uno strato di esperienze morali, nella forma di aspettative di interazione normative, «che potrebbe servire da punto di riferimento per una critica immanente e nello stesso tempo trascendente» (*ivi*, p. XIII). Ma alla fine Honneth non ritiene che l'opera di Habermas si spinga abbastanza nella direzione di cogliere le reazioni e i sentimenti morali che sussistono nella vita quotidiana, pertanto egli cerca di andare oltre e di tentare una direzione alternativa rispetto a quelle già tracciate.

La lotta per il riconoscimento sociale

Se Habermas si rivolgeva alla comunicazione, Honneth si concentra sul riconoscimento delle esigenze di identità da parte degli individui e delle collettività. In coerenza con la teoria critica, egli intende affrontare la violenza commessa contro queste richieste di riconoscimento e le conseguenti ferite e le patologie dei richiedenti. Gli individui e i gruppi finiscono per ingaggiare una resistenza politica non in nome di qualche astratto principio morale, ma in ragione dell'esperienza della «violenza verso concezioni di giustizia intuitivamente presupposte» (*ivi*, p. XIV), pensano cioè di dover essere riconosciuti. Quando non ottengono riconoscimento, si stravolge il loro senso di correttezza, e si contrappongono a coloro che considerano sleali nei loro confronti. Ed è principalmente «la violenza verso la ricerca individuale e collettiva di riconoscimento sociale nel mondo della vita che sarà sperimentata come ingiustizia sociale» (*ivi*, p. XV). I teorici critici, Honneth compreso, guardano sempre al mondo sociale di tutti i giorni come a un punto di riferimento morale. È il mondo quotidiano che offre alla critica sociale un punto d'appoggio morale.

Al cuore dell'opera di Honneth vi è un'idea – la «lotta per il riconoscimento» – che proviene da Hegel. Honneth trova interessanti le idee di Hegel, non soltanto per aver posto la questione del riconoscimento, ma anche perché collegano la moralità ai sentimenti morali dell'uomo, suggerendo altresì che i sentimenti riguardanti una mancanza di riconoscimento possono condurre all'azione e al conflitto sociale. L'uomo ritiene che gli si debba riconoscimento e quando ciò non avviene, soprattutto se non si tratta di un episodio isolato, ritiene di non aver ricevuto il rispetto che merita.

Nella storia sono numerosi gli esempi di questo genere ed è possibile che vi sia una crescente crisi di riconoscimento nella società contemporanea. Per esempio è difficile ottenere riconoscimento per il proprio lavoro (soprattutto per le donne, cfr. Honneth 2000; Rossler 2007). Più in generale si assiste a un declino della capacità da parte di varie istituzioni, come la famiglia o il lavoro, di creare dei modelli di riconoscimento di cui le persone hanno bisogno.

Nello specifico, e seguendo ancora Hegel, l'uomo sembra inseguire tre forme di riconoscimento. La prima è l'«amore», la cura per i bisogni e le emozioni dell'altro: la personalità si consolida quando si riceve questo tipo di riconoscimento. Il secondo è il «rispetto» per la dignità morale e giuridica, e questo porta al rispetto di sé. Infine c'è la «stima» riguardo ai successi sociali dell'altro, e questo porta all'auto-stima (Van der Brink e Owen 2007). Queste forme di riconoscimento si ottengono e si conservano a livello intersoggettivo (una prospettiva derivata da Mead): per relazionarsi tra loro in questi modi (amore, rispetto e stima), le persone devono ricevere riconoscimento dagli altri. In ultima analisi, «le relazioni di riconoscimento sono una condizione necessaria per la nostra soggettività e la nostra azione morale» (Van der Brink e Owen 2007, pp. 4-5). È soltanto con un adeguato riconoscimento che l'uomo può realizzare la propria completa autonomia in quanto essere umano.

La mancanza di rispetto (Honneth 2000) si verifica quando le persone non ricevono il riconoscimento che ritengono meritare e ciò ha effetti negativi nella loro capacità di formare un'identità appropriata. Il conflitto e la resistenza emergono con una certa regolarità nel momento in cui le persone non ottengono il riconoscimento che dovrebbero secondo il sistema normativo in cui vivono. L'esistenza di tale modello normativo non soltanto sta alla base delle azioni sociali, ma consente anche a chi sta ai suoi margini (compresi i teorici critici) di utilizzare norme stabilite per valutare quelle azioni e le pretese concrete di riconoscimento su cui tali azioni si basano. Honneth fornisce dunque un punto archimedeo dal quale considerare le richieste di riconoscimento: i nostri giudizi sulla legittimità di tali richieste non devono essere arbitrari.

Ci sono per lo meno quattro grandi critiche da contrapporre alla teoria di Honneth. 1) Alcuni critici mettono in dubbio il ruolo del riconoscimento come cuore della teoria sociale ed etica: è davvero così importante come ritiene Honneth? È importante come il lavoro nella teoria marxiana o la comunicazione in quella di Habermas? In un dibattito recente Nancy Fraser ha criticato Honneth per aver dato al riconoscimento un peso eccessivo rispetto ad altri problemi altrettanto importanti come quello della redistribuzione economica (Fraser e Honneth 2003). 2) Vi sono dei dubbi riguardo al tipo di teoria monistica creata da Honneth: il riconoscimento è l'unica cosa che conta? 3) Alcuni si domandano come mai vi siano tre forme fondamentali di riconoscimento: perché non di più o di meno? 4) Non è facile distinguere le operazioni del potere nella teoria di Honneth.

Le tre forme di riconoscimento principali

Le critiche alla teoria di Honneth

Ulteriori sviluppi nella teoria critica

Kellner e Lewis (2007) considerano la Scuola di Francoforte una parte della tradizione che si serve della «critica culturale», che, a sua volta, è parte della «svolta culturale» e dei cosiddetti *cultural studies* (McGuigan 2005; Storey 2007). Al centro di questa tradizione si trova la Scuola di Francoforte, preceduta dall'opera pionieristica di Kant, Nietzsche, Marx e Freud (tra gli altri) e seguita da altre istituzioni, in particolare la «scuola di Birmingham».

**La scuola di
Birmingham
e lo studio
della cultura
popolare**

Come suggerisce il nome, la scuola di Birmingham, o meglio il Centro di Studi Culturali Contemporanei, è legata all'Università di Birmingham nel Regno Unito (Barker 2007). Fondata nel 1964, rimase in attività fino al 1988. Costituito da Richard Hoggart, il Centro raggiunse l'apice della fama sotto la guida di Stuart Hall (Rojek 2003, 2005). In contrasto con la tradizione colta inglese, che privilegiava le arti elevate e le classi elitarie, la scuola di Birmingham si concentrò principalmente sulla cultura popolare, sui suoi prodotti e sulle classi inferiori che li veicolavano. Non solo: la cultura popolare era considerata un'arena in cui le idee egemoniche operavano come meccanismi di controllo sociale, erano ammesse dalle classi inferiori e, cosa molto significativa in una prospettiva marxista, erano contrastate. Concetti come idee egemoniche, consenso e resistenza avvicinavano ovviamente la scuola di Birmingham alla teoria marxista, in particolare alla sua versione gramsciana (sebbene vi siano molte influenze provenienti dallo strutturalismo e dalla semiotica). Vi era in atto una guerra ideologica e, in quanto «intellettuali organici» (ossia pensatori che, per lo meno in teoria, erano dalla parte della classe operaia), era compito (ancorché non sempre adempiuto) degli studiosi di Birmingham immergersi nella cultura popolare e aiutare coloro che la incarnavano a ingaggiare una controffensiva ideologica contro chi deteneva il potere. Loro dovere era anche sfatare i miti e demistificare i testi dominanti con le loro ideologie che servivano gli interessi delle élite. Non erano scienziati sociali disinteressati, ma «populisti» che stavano con il «popolo» contro l'élite al potere (McGuigan 2002, 2005). In quanto teorici critici, gli esponenti della scuola di Birmingham si discostarono dal determinismo economico e dalla prospettiva struttura-sovrastuttura, ponendo l'accento sulla sovrastruttura, in particolare nella sua derivazione culturale (e stato-nazionale), che era vista come relativamente autonoma rispetto al fondamento economico.

Da questo punto di vista culturale, l'oggetto dello studio era l'ideologia e l'egemonia e i modi con cui il potere e il controllo si manifestavano ed erano contrastati. Ciò significava un'attenzione, da un lato, su come i media esprimevano le ideologie dei gruppi dominanti e come i giovani della classe operaia riproducevano la loro posizione subordinata e, dall'altro, su come i giovani proletari contrastavano questa posizione e l'ideologia dei gruppi dominanti attraverso stratagemmi come l'abbigliamento e lo stile (per esempio gli «skinhead»). Parallelamente, la scuola di Birmingham studiava una serie di testi (mostrando di aver appreso la lezione dello strutturalismo e della semiotica: cfr. *infra*, Cap. 17), film, slogan pubblicitari, soap opera, notiziari, per mostrare come fossero prodotti egemonici e come i loro significati non fossero ricevuti dal loro pubblico in modo passivo, ma anzi fossero prodotti in modi diversi, talvolta antitetici e contrapposti. Di nuovo, questo era un riflesso del doppio interesse della scuola per l'egemonia e la resistenza.

Il potere delle classi inferiori di ridefinire la cultura in odi antitetici e oppositivi è un punto di grande divergenza tra la scuola di Birmingham e quella di Francoforte. Quest'ultima considerava la cultura come degradata dalla cultura industriale; la prima la vedeva come una prospettiva di élite. La scuola di Birmingham aveva un punto di vista più positivo nei confronti della cultura, specialmente quando interpretata e prodotta dalle classi inferiori.

8.4

La sociologia economica neo-marxista

Molti neo-marxisti (per esempio i teorici critici) hanno avanzato relativamente poche obiezioni nei confronti delle istituzioni economiche, per lo meno in parte come reazione agli eccessi del determinismo economico. Tuttavia, queste reazioni hanno messo in moto una serie di contro-reazioni. In questo paragrafo presentiamo l'opera di alcuni marxisti che si sono impegnati un'analisi dell'ambito economico: il loro lavoro rappresenta uno sforzo di adattare la teoria marxiana alla moderna società capitalistica (Lash e Urry 1987; Mészáros 1995).

Qui di seguito seguiremo due rami di ricerca: il primo studia la grande questione del rapporto tra capitale e lavoro; il secondo affronta lo snodo più particolare, e più vicino a noi, tra fordismo e postfordismo.

Capitale e lavoro

Le intuizioni originarie di Marx riguardo le strutture e i processi economici si basavano sulla propria analisi del capitalismo del suo tempo: quel che noi chiamiamo capitalismo competitivo. Le industrie capitalistiche erano relativamente piccole, di conseguenza nessuna singola industria, o piccolo gruppo di industrie, poteva raggiungere il controllo completo e incontrastato del mercato. Molta parte dell'opera economica di Marx si basava sulla premessa, ineccepibile a suo tempo, che il capitalismo fosse un sistema competitivo. A dire il vero, Marx prevede la possibilità di monopoli futuri, ma non vi diede molto peso. Molti teorici marxisti in seguito continuarono a operare come se il capitalismo fosse rimasto uguale a quello dei tempi di Marx.

Il capitalismo competitivo di Marx

Il capitale monopolistico

A questo proposito dobbiamo esaminare l'opera di Paul Baran e di Paul Sweezy (1966; Toscano 2007). Furono loro a incominciare a criticare le scienze sociali marxiste per il fatto di ripetere formule logore e di non riuscire a spiegare gli importanti sviluppi recenti della società capitalistica. Accusarono la teoria marxista di essere stagnante perché continuava a poggiare sul presupposto di un'economia competitiva. Una teoria marxista moderna, invece, doveva riconoscere che questo capitalismo competitivo era stato in gran parte sostituito da un capitalismo monopolistico.

Nel capitalismo monopolistico uno o pochi capitalisti controllano un dato settore dell'economia. Ovviamente c'è molta meno competizione nel capitalismo monopolistico che in quello competitivo. In quest'ultimo le organizzazioni si misuravano su un prezzo di base, ossia i capitalisti cercavano di vendere più beni offrendo prezzi più bassi. Nel monopolio, le aziende non devono più competere in questo modo perché una o poche di esse controllano il mercato; la competizione si sposta verso l'ambito delle vendite: pubblicità, confezioni e altri metodi per attrarre i potenziali consumatori sono le aree principali della concorrenza.

La razionalizzazione progressiva

Il movimento dalla competizione per il prezzo a quella per le vendite è parte di un altro processo caratteristico del capitalismo di monopolio: la razionalizzazione progressiva. La competizione per il prezzo finisce con l'essere del tutto irrazionale, perché dal punto di vista del capitalismo monopolistico offrire prezzi sempre più bassi può soltanto condurre il mercato verso il caos, per non dire dell'abbassamento dei profitti o addirittura dell'eventualità di un fallimento. La competizione sulle vendite, invece, non è un sistema assassino: anzi fornisce lavoro all'industria pubblicitaria e inoltre i prezzi possono rimanere alti aggiungendovi semplicemente i costi delle vendite e della promozione. Così la competizione sulle vendite è molto meno rischiosa di quella sui prezzi.

Le grandi corporazioni

Un altro aspetto fondamentale del capitalismo monopolistico è la nascita della grande corporazione: in tal modo poche grandi corporazioni riescono a controllare la maggior parte dei settori dell'economia. Nel capitalismo competitivo l'organizzazione era controllata dal singolo imprenditore; la corporazione moderna è posseduta da un gran numero di azionisti, ma pochi di loro possiedono la maggioranza delle azioni. Sebbene gli azionisti «possiedano» la corporazione, i manager esercitano il controllo quotidiano. Essi sono il punto nevralgico del capitalismo monopolistico, che allo stesso modo degli imprenditori nel capitalismo competitivo. I manager hanno un grande potere e cercano di conservarlo. Cercano anche l'indipendenza finanziaria per le proprie aziende, tentando, il più possibile, di generare i fondi necessari dall'interno piuttosto che dipendere da fonti esterne di finanziamento.

Il ruolo dei manager

Baran e Sweezy si dedicarono con grande attenzione al ruolo fondamentale del direttore aziendale nella moderna società capitalistica. I manager sono considerati un gruppo altamente razionale orientato a massimizzare i profitti dell'organizzazione, pertanto tendono a non assumere i rischi che erano tipici degli imprenditori loro predecessori. Non hanno più la prospettiva temporale che avevano gli imprenditori. Se i primi capitalisti erano interessati alla massimizzazione dei profitti nel breve termine, i manager moderni sono consapevoli che tali sforzi potrebbero portare a una competizione caotica dei prezzi che potrebbe avere effetti negativi per l'azienda. Il manager rinuncerà quindi ad «alcuni» profitti nel breve termine per massimizzare la redditività nel lungo termine.

Baran e Sweezy sono stati criticati su varie basi. Per esempio, per aver sopravvalutato la razionalità dei manager: Herbert Simon (1957) avrebbe sostenuto che i manager sono interessati a trovare soluzioni minimamente soddisfacenti più che quelle più razionali e redditizie. Un'altra questione aperta è se i manager siano effettivamente le figure principali del capitalismo moderno. Molti sostengono che sono i grandi azionisti che in realtà controllano il sistema capitalistico.

Il lavoro e il capitale monopolistico

Harry Braverman (1974) considerava il processo del lavoro e lo sfruttamento dell'operaio il cuore della teoria marxiana: non intendeva soltanto aggiornare l'interesse di Marx per i lavoratori manuali ma anche esaminare ciò che stava accadendo agli impiegati e ai lavoratori del settore terziario.

Al fine di estendere l'analisi di Marx, Braverman sosteneva che il concetto di «classe lavoratrice» non descrive un gruppo specifico di persone o di occupazioni,

ma è espressione di un processo di costruzione e di vendita di una forza lavoro. Nel capitalismo moderno quasi nessuno possiede i mezzi di produzione; pertanto i molti, compresi gli impiegati e gli addetti al terziario, sono costretti a vendere la loro forza lavoro ai pochi che se lo possono permettere. Da questo punto di vista il controllo capitalistico e lo sfruttamento, nonché i processi derivati della meccanizzazione e della razionalizzazione, si estendono anche a masse lavoratrici che non coincidono con gli operai di Marx.

Controllo manageriale. Braverman ammetteva lo sfruttamento economico, che era l'argomento principale di Marx, ma preferiva concentrarsi sulla questione del «controllo». La domanda era: come fanno i capitalisti a controllare la forza lavoro che impiegano? Una risposta è che esercitano tale controllo attraverso i manager. Infatti Braverman definì il management «un processo di lavoro condotto allo scopo di esercitare controllo all'interno di una corporazione» (1974, p. 267).

Braverman mise in evidenza i mezzi più impersonali adoperati dai manager per controllare i lavoratori; uno di questi è l'utilizzo della specializzazione. In questo caso occorre distinguere attentamente tra la divisione del lavoro nella società in generale e la specializzazione del lavoro all'interno dell'organizzazione. Tutte le società conosciute hanno avuto una divisione del lavoro (per esempio tra uomini e donne, contadini e artigiani e così via), ma la specializzazione del lavoro nelle organizzazioni è un'evoluzione peculiare del capitalismo. Braverman riteneva che la divisione del lavoro a livello sociale potesse giovare all'individuo, mentre quella interna ai luoghi di lavoro avesse effetti disastrosi, frammentando le capacità umane: «La suddivisione dell'individuo, quando condotta senza badare alle capacità e ai bisogni umani, è un crimine contro la persona e contro l'umanità» (1974, p. 73).

La specializzazione sul posto di lavoro implica la continua divisione e suddivisione di incarichi o operazioni in piccole attività minuziosamente specializzate, ciascuna delle quali finisce per essere affidata a «un» lavoratore. Questo processo costituisce la creazione di quelli che Braverman chiama i «lavoratori a dettaglio». Dalla gamma delle competenze che ciascun individuo possiede, i capitalisti selezionano un numero ristretto che il lavoratore usa per il suo impiego. Come dice Braverman, il capitalista prima abbatte il processo del lavoro e poi «smembra il lavoratore» (1974, p. 78), chiedendogli di usare soltanto una piccola porzione delle proprie abilità. Nei termini di Braverman, il lavoratore «non si trasforma mai volontariamente in un lavoratore al dettaglio a vita. Ci vuole il contributo del capitalista» (*ibidem*).

Perché il capitalista si comporta in questo modo? Prima di tutto perché accresce il controllo del management: è più facile controllare un lavoratore che svolge un compito specifico, rispetto a un altro che invece impiega un'ampia gamma di abilità. In secondo luogo, incrementa la produttività: vale a dire, un gruppo di lavoratori che svolgono compiti altamente specializzati possono produrre di più rispetto allo stesso numero di artigiani, ciascuno dei quali mette a disposizione tutte le proprie abilità e si occupa di tutte le attività della produzione. Per esempio, gli operai di una catena di montaggio di un'azienda automobilistica producono più macchine di quanto farebbe un numero uguale di artigiani preparati, ciascuno dei quali avesse

Il controllo attraverso la specializzazione

l'incarico di assemblare una macchina. Terzo punto: la specializzazione consente al capitalista di pagare il meno possibile la forza lavoro richiesta. Al posto di onerosi artigiani, il capitalista può assumere operai generici a basso costo. Seguendo la logica del capitalismo, i datori di lavoro cercano di rendere progressivamente meno caro il lavoro degli operai e questo a sua volta produce una massa potenzialmente indifferenziata di quel che Braverman chiama «lavoro semplice».

Il management scientifico

La specializzazione non è un mezzo sufficiente di controllo per i capitalisti e i manager. Un altro importante mezzo è la tecnica scientifica, ossia la tendenza ad applicare la scienza al controllo del lavoro a beneficio del management. Per Braverman, il management scientifico è la scienza di «come controllare meglio il lavoro alienato» (1974, p. 90). Il management scientifico si presenta in una serie di fasi volte a controllare il lavoro: riunire molti operai in un laboratorio, dettare i tempi di durata del giorno lavorativo, supervisionare i lavoratori direttamente per valutarne la diligenza, imporre regole anti-distrazione (per esempio, parlare) e stabilendo un minimo accettabile di livello di produzione. Soprattutto il management scientifico contribuì al controllo attraverso «la dettatura della maniera precisa in cui il lavoro va svolto» (*ibidem*). Per esempio Braverman prese in esame la prima opera di F.W. Taylor sulla spalatura del carbone, che lo spinse a elaborare delle regole sul tipo di pala da usare, sulla postura, sull'angolo con cui la pala dovrebbe essere inserita nel mucchio di carbone e quanto carbone sollevare ogni volta. In altre parole, Taylor studiò dei metodi che garantivano un controllo pressoché totale sul processo lavorativo. Agli operai doveva essere lasciato il minimo possibile di decisioni indipendenti; in tal modo si realizzava una netta separazione tra la dimensione mentale e quella manuale. Il management usava il proprio monopolio sulla conoscenza relativa al lavoro per controllare ogni singola fase del processo lavorativo. Alla fine, il lavoro stesso risultava privato di ogni abilità significativa, contenuto o conoscenza. L'artigianato era completamente distrutto.

La meccanizzazione come mezzo di controllo

Braverman vedeva anche la meccanizzazione come un mezzo per controllare gli operai. Le macchine moderne incominciano a diffondersi «quando è la macchina stessa che affida allo strumento e/o al lavoro un raggio d'azione determinato» (*ivi*, p. 188). L'abilità è contenuta nella macchina, non è richiesta al lavoratore: invece di controllare il processo di produzione, gli operai finiscono con l'essere controllati dalla macchina. Inoltre per il management è molto più facile il controllo delle macchine che quello delle persone.

Braverman sosteneva che mediante gli espedienti della specializzazione del lavoro, del management scientifico e della meccanizzazione, il management stesso è stato in grado di estendere il controllo al di là del lavoro manuale. La sua è un'intuizione utile, soprattutto per quanto riguarda l'enfasi sul controllo, comunque il contributo particolare di Braverman è rappresentato dal suo tentativo di estendere questo tipo di analisi a settori della forza lavoro che non erano stati inclusi nelle analisi originali di Marx. Braverman sosteneva che i cosiddetti «colletti bianchi» ora sono sottoposti al medesimo processo di controllo che era stato usato per gli operai del XIX secolo (Schmutz 1996).

I processi di controllo nel terziario

Uno degli esempi di Braverman è il settore impiegatizio. Una volta questi lavoratori erano considerati un gruppo distinto dai lavoratori manuali, a partire dall'ab-

bigliamento, dalle abilità, dall'istruzione e dalle prospettive di carriera (Lockwood 1956). Tuttavia oggi entrambi i gruppi sono sottoposti agli stessi strumenti di controllo. Infatti è sempre più difficile distinguere tra la fabbrica e l'ufficio moderno, in quanto i lavoratori in quest'ultimo sono sempre più specializzati. Questo significa, tra le altre cose, che gli aspetti mentali e quelli manuali del lavoro d'ufficio sono stati separati. I manager di ufficio, gli ingegneri e i tecnici ora svolgono un lavoro intellettuale, mentre gli impiegati «di fila» hanno incarichi poco più che manuali, come l'inserimento di dati. Di conseguenza, il livello delle abilità richieste per questi lavori si è abbassato e gli impieghi richiedono sempre meno formazione specialistica.

Il management scientifico invade a sua volta l'ufficio. I compiti degli impiegati sono stati studiati scientificamente e dunque semplificati, routinizzati e standardizzati. Infine la meccanizzazione fa incursione nell'ufficio soprattutto mediante il computer e le attrezzature a esso collegate.

Applicando questi espedienti al lavoro impiegatizio, i manager hanno più agio nel controllo dei lavoratori. È improbabile che questi strumenti di controllo siano forti ed efficaci in ufficio rispetto a quanto lo sono in fabbrica; la tendenza comunque è quella di andare verso una «fabbrica» di colletti bianchi.

Si possono muovere molte critiche a Braverman ovviamente. Per prima cosa, probabilmente egli ha sopravvalutato il livello di analogia tra il lavoro manuale e quello impiegatizio. Inoltre la sua preoccupazione per il tema del controllo lo ha portato a trascurare le dinamiche dello sfruttamento economico nel capitalismo. In ogni caso la sua opera risulta imprescindibile per comprendere il processo lavorativo nella moderna società capitalistica (Foster 1994; Meiksins 1994).

Altre opere sul tema «capitale e lavoro»

La questione del controllo è ancora più centrale negli studi di Richard Edwards (1979). Per Edwards il controllo è al cuore della trasformazione novecentesca del posto di lavoro. Seguendo Marx, Edwards vede nel posto di lavoro, sia nel passato che nel presente, un'arena della lotta di classe o, come dice lui, «un terreno di contesa». In questa arena si sono susseguiti dei grandi cambiamenti rispetto al modo con cui chi occupa i ruoli apicali controlla la base. Nel capitalismo competitivo del XIX secolo si usava un controllo «semplice», in cui «i capi esercitavano il proprio potere personalmente, intervenendo spesso nel processo lavorativo per esortare i lavoratori, per minacciarli e molestarli, per ricompensare i buoni rendimenti, assumere e licenziare sul posto, favorire i dipendenti leali e in genere comportandosi come despoti, più o meno benevoli» (R. Edwards 1979, p. 19). Sebbene questo sistema di controllo continui in molte piccole situazioni, si è dimostrato troppo grezzo per le moderne organizzazioni su larga scala. In questi casi, il semplice controllo è stato sostituito da un sistema burocratico e impersonale, più sofisticato. Gli operai moderni possono essere controllati dalle tecnologie con cui lavorano; l'esempio classico è la catena di montaggio di una fabbrica di automobili, in cui le azioni dell'operaio sono determinate dalle consegne incessanti provenienti dalla catena. Un altro esempio è il computer moderno, che può dare una precisa misura della quantità di lavoro eseguita da un dipendente e degli errori che ha commesso. Gli operai moderni sono controllati anche dalle regole impersonali della burocra-

**Edwards
e l'evoluzione
del controllo**

**Burawoy
e lo studio
delle pratiche
informali**

zia, più che dal controllo personale dei supervisori. Il capitalismo cambia in continuazione e con esso i mezzi con cui gli operai sono controllati.

Degna di nota è anche l'opera di Michael Burawoy (1979), che cerca di comprendere il motivo per cui il lavoro degli operai nel sistema capitalistico sia così duro. Egli rifiuta la spiegazione di Marx secondo cui la ragione andrebbe ricercata nei meccanismi della coercizione. L'avvento dei sindacati e altri tipi di cambiamento hanno in gran parte eliminato l'arbitrarietà del potere padronale. «La coercizione da sola non poteva più spiegare quel che gli operai facevano una volta entrati in officina» (Burawoy 1979, p. XII). Per Burawoy gli operai acconsentivano, per lo meno in parte, a lavorare duramente nel sistema capitalistico e parte di questo consenso è costruito nel posto di lavoro.

Possiamo illustrare l'approccio di Burawoy con un aspetto della sua ricerca: i giochi che gli operai organizzano al lavoro e, più in generale, le pratiche informali che mettono in atto. Molti analisti vedono queste pratiche come altrettanti sforzi da parte degli operai per ridurre l'alienazione e il disagio legato al lavoro oppure come forme sociali di contrapposizione al management. Invece Burawoy sostiene che questi giochi «non sono solitamente né indipendenti né in contrapposizione ai superiori» (*ivi*, p. 80), infatti «il management, per lo meno nei livelli inferiori, non soltanto partecipa effettivamente all'organizzazione di questi giochi, ma ne favorisce la diffusione mettendoli a sistema» (*ibidem*). Lungi dallo sfidare il management, l'azienda o, in ultima analisi, il sistema capitalistico, questi giochi sono al loro servizio. Da un lato, giocando, si crea consenso tra gli operai circa le regole del gioco e, più in generale, sul sistema delle relazioni sociali (proprietario-manager-operaio) che definisce tali regole. Dall'altro, poiché i manager e gli operai sono coinvolti nel gioco, il sistema delle relazioni sociali antagoniste su cui si supponeva fosse orientato il gioco, viene meno. Burawoy sostiene che tali metodi di generare cooperazione attiva e consenso sono molto più efficaci nel far sì che gli operai collaborino nella ricerca del profitto, rispetto alla coercizione (per esempio attraverso il licenziamento di chi non collabora). Alla fine Burawoy ritiene che i giochi e altre pratiche informali siano metodi per far sì che gli operai accettino il sistema e si attivino al massimo per generare profitti sempre maggiori.

Fordismo e postfordismo

Uno dei più recenti dibattiti in corso tra gli economisti di orientamento marxista è la questione se si stia attraversando, o se si sia già consumato, il passaggio dal «fordismo» al «postfordismo» (A. Amin 1994; Kiely 1998; Wiednhof 2005). Questo argomento è collegato al problema dell'effettiva o meno transizione dalla società moderna a quella postmoderna (Gartman 1998). Considereremo la questione più avanti (cfr. *infra*, Cap. 17), mentre alla fine di questo capitolo considereremo il modo con cui i marxisti contemporanei l'hanno affrontata. Il «fordismo» di solito è associato all'età moderna, mentre il «postfordismo» è collegato all'epoca più recente, quella postmoderna. Del resto l'interesse dei marxisti per il fordismo non è nuovo; Gramsci vi dedicò un saggio nel 1931.

Il fordismo, ovviamente, riguarda le idee, i principi e i sistemi dovuti a Henry Ford. Al suo nome si suole legare lo sviluppo del moderno sistema di produzione di massa, principalmente grazie all'invenzione della catena di montaggio nelle fabbriche di automobili. L'elenco che segue cerca di sintetizzare le caratteristiche essenziali di questo sistema:

- la produzione di massa di prodotti omogenei;
- l'uso di tecnologie inflessibili come la catena di montaggio;
- l'adozione di routine lavorative standardizzate (taylorismo);
- l'aumento di produttività derivato da «economie di scala e dalla dequalificazione, intensificazione e omogeneizzazione del lavoro» (Clarke 1990, p. 73);
- la nascita conseguente dell'operaio di massa e dei sindacati burocratizzati;
- la negoziazione sindacale volta a uniformare i salari per incrementare profitti e produttività;
- la crescita di un mercato dei prodotti uniformati delle industrie a produzione di massa e la conseguente omogeneizzazione dei modelli di consumo;
- l'aumento dei salari provocato dalla sindacalizzazione, che conduce a una domanda sempre più consistente relativa alla fornitura crescente di prodotti di massa;
- il mercato dei prodotti governato da politiche macroeconomiche keynesiane e il mercato del lavoro retto dalla contrattazione presieduta dallo Stato;
- le istituzioni educative di massa che forniscono gli operai di massa richiesti dall'industria (Clarke 1990, p. 73).

Il fordismo si sviluppò lungo il XX secolo, soprattutto negli Stati Uniti, e raggiunse il suo apice e l'inizio del suo declino negli anni Settanta, soprattutto in seguito alla crisi del petrolio del 1973, al conseguente declino dell'industria automobilistica americana e all'ingresso sulla scena della concorrenza giapponese. A tal proposito, si è incominciato a parlare di postfordismo, caratterizzato nel modo seguente:

- declino dell'interesse per i prodotti di massa, accompagnato dalla crescita di interesse per prodotti più specializzati, specialmente quelli di grande stile e di alta qualità;
- i prodotti più specializzati richiedono linee produttive più brevi, ossia sistemi di produzione più piccoli e più efficienti;
- la produzione più flessibile è resa vantaggiosa con lo sviluppo di nuove tecnologie;
- le nuove tecnologie esigono che gli operai, a loro volta, acquisiscano diverse competenze e ricevano una migliore formazione, abbiano più responsabilità e maggiore autonomia;
- la produzione deve essere controllata da sistemi più flessibili;
- i giganteschi e rigidi apparati burocratici devono drasticamente confrontarsi con le esigenze di flessibilità del mercato;

Le caratteristiche del fordismo

Che cos'è il postfordismo

- i sindacati burocratizzati (e i partiti politici) non rappresentano più adeguatamente gli interessi della nuova forza lavoro, sempre più frammentata;
- la contrattazione collettiva decentralizzata prende il posto delle negoziazioni centralizzate;
- gli operai diventano sempre più differenziati come persone e sono portatori di stili di vita, esigenze e culture sempre più diversificate;
- lo stato sociale centralizzato non può più soddisfare le esigenze (per esempio la salute, i servizi, la scuola) di una popolazione frammentata e diversificata; sorge la necessità di istituzioni più flessibili (Clarke 1990, pp. 73-74).

Se occorresse sintetizzare il passaggio dal fordismo al postfordismo, lo si potrebbe descrivere come il transito dall'omogeneità all'eterogeneità. Ci sono due questioni generali implicite in questo snodo. La prima: è veramente avvenuto il passaggio dal fordismo al postfordismo (Pelaez e Holloway 1990)? E la seconda: il postfordismo può sperare di risolvere i problemi sorti con il fordismo?

**Il fordismo
è davvero
scomparso?**

Va detto anzitutto che, come è ovvio, non vi sono soluzioni di continuità nette tra fordismo e postfordismo (S. Hall 1988). Anche se si fosse disposti a riconoscere la comparsa di elementi di postfordismo nel mondo moderno, sarebbe altrettanto chiaro che persistono comunque elementi di fordismo niente affatto in via di sparizione. Per esempio, ciò che potremmo chiamare «McDonaldismo», un fenomeno che ha molte cose in comune con il fordismo, cresce a un ritmo sbalorditivo nella società contemporanea. Sulla base del modello dei fast-food, sempre più settori della società prendono a seguire i principi del McDonaldismo (Ritzer 2013), un modello, come detto, che ha molti tratti fordisti: i prodotti omogenei, le tecnologie rigide, le routine lavorative standardizzate, la dequalificazione e l'omogeneizzazione del lavoro (e del cliente), la massificazione degli operai, l'omogeneizzazione del consumo ecc. In questo senso il fordismo è vivo e vegeto nel mondo moderno, sebbene si sia trasformato in McDonaldismo. Peraltro il fordismo classico – per esempio nella forma della catena di montaggio – mantiene una presenza significativa nell'economia americana.

**La funzione del
postfordismo
nel capitalismo
moderno**

Veniamo alla seconda questione: posto che il postfordismo sia il modello dominante oggi, esso rappresenta la soluzione ai problemi della moderna società capitalistica? Alcuni neo-marxisti (e molti sostenitori del sistema capitalistico, cfr. Womack, Jones e Roos 1990) ripongono molte speranze in questo: «Il postfordismo è principalmente l'espressione di una speranza che lo sviluppo futuro del capitalismo sarà la salvezza della democrazia sociale» (Clarke 1990, p. 75). Tuttavia si tratta semplicemente di una speranza e in ogni caso vi è già evidenza che il postfordismo non possa essere il nirvana sperato da alcuni osservatori.

Il modello giapponese (appannato dal precipitoso declino dell'industria nipponica negli anni Novanta) è stato ritenuto da molti il fondamento del postfordismo. Tuttavia gli studi sull'industria giapponese (Satoshi 1982) e su quella americana che utilizza tecniche di management giapponesi (Parker e Slaughter 1990) indicano che vi sono grossi problemi in questi sistemi e che, per come sono strutturati, finiscono per aumentare il livello di sfruttamento degli operai. Parker e Slaughter chiamano il sistema giapponese così come è applicato negli Stati Uniti (e probabilmente in Giappone è pure peggio) «management da stress»: «Lo scopo è tendere il

sistema come un elastico al punto di rottura» (1990, p. 33). Tra le altre cose il lavoro è velocizzato più che nelle tradizionali catene di montaggio americane, il che richiede un enorme dispendio di fatica da parte degli operai che devono affrontare eroicamente i ritmi della catena. Più in generale, Levidow descrive i nuovi operai postfordisti come «sottoposti a richieste senza tregua per aumentare la produttività, spesso in cambio di salari più bassi, sia che si tratti di operai di fabbrica, di piccoli bottegai, di lavoratori nei servizi privati o di docenti del politecnico» (1990, p. 59). In tal senso, più che rappresentare una soluzione ai problemi del capitalismo, il postfordismo forse è semplicemente una fase nuova e più insidiosa del sempre più intenso sfruttamento dei lavoratori da parte dei capitalisti.

8.5

Lo storicismo marxista

I marxisti dediti alla ricerca storica sostengono di essere fedeli alla sollecitudine tipicamente marxiana per la storicità. Lo studio storico più importante di Marx fu quello sulle formazioni economiche precapitalistiche (1857-1858): da questo pollone si sarebbe sviluppata una grande tradizione di opere storiche di prospettiva marxista (per esempio S. Amin 1977; Dobb 1964; Hobsbawm 1965). In questa sezione prenderemo in esame un'opera che riflette questo orientamento: quella di Immanuel Wallerstein e la sua ricerca sul sistema-mondo (1974, 1989, 1992, 1995, 2011a; cfr. anche Chase-Dunn 2001, 2005a, 2005b; Chase-Dunne e Inoue 2011).

Il sistema-mondo moderno

Wallerstein scelse un oggetto di analisi diverso da quelli della gran parte dei pensatori marxisti: non prese in considerazione gli operai, le classi e nemmeno gli Stati, perché riteneva che si trattasse di argomenti troppo ristretti per i propri scopi. Al contrario, si diresse verso un'entità economica vasta con una divisione del lavoro che non è circoscritta da confini politici o culturali. Questa entità corrisponde al concetto di «sistema-mondo», che è un sistema sociale autosufficiente con una serie di limiti e una durata definita, cioè non dura per sempre. In ogni caso Wallerstein non intendeva definire il sistema nei termini di un consenso che lo reggesse, anzi per lui esso era tenuto insieme da una varietà di forze in intrinseca tensione: queste forze hanno sempre il potenziale di distruggere il sistema.

Wallerstein sosteneva che finora abbiamo avuto soltanto due tipi di sistema-mondo. Uno è l'impero-mondo, di cui un esempio è l'antica Roma. L'altro è l'economia-mondo del capitalismo moderno. Un impero-mondo si basa sul potere politico (e militare) mentre un'economia-mondo deriva dal potere economico. Un'economia-mondo di tipo capitalistico è più stabile di un impero-mondo



Immanuel
Wallerstein

**Impero-mondo
ed economia-
mondo**

per diverse ragioni: da una parte, ha una base più ampia poiché comprende molti Stati; dall'altra implica un processo intrinseco di stabilizzazione. Le entità politiche separate all'interno dell'economia-mondo capitalistica assorbono qualunque perdita, mentre il guadagno economico è distribuito ai privati. Wallerstein prevede la «possibilità» di un terzo sistema-mondo: il «governo mondiale socialista». Se l'economia-mondo capitalistica separa il settore politico da quello economico, un'economia-mondo socialista tenderebbe a integrarli.

Il «centro» geografico domina l'economia-mondo capitalistica e sfrutta il resto del sistema: la «periferia», cioè quelle aree che servono a fornire materie prime al centro. La «semiperiferia» è una categoria residuale, che comprende una serie di regioni a metà strada tra lo sfruttamento subito e quello attuato. Il punto principale, per Wallerstein, è che la divisione internazionale dello sfruttamento si definisce non dai confini di Stato ma dalla divisione economica del lavoro nel mondo.

La nascita dell'economia- mondo capitalistica

Nel primo volume del sistema-mondo, Wallerstein (1974) tratta delle origini di questo concetto all'incirca tra il 1450 e il 1640. L'importanza di questa evoluzione fu il passaggio da un dominio politico (e quindi militare) a uno di tipo economico; Wallerstein vedeva nell'economia uno strumento molto più efficiente e meno primitivo rispetto alla politica. Le strutture politiche sono molto ingombranti, mentre lo sfruttamento economico rende possibile aumentare il flusso del surplus dagli strati inferiori a quelli superiori, dalla periferia al centro, dalla maggioranza alla minoranza (Wallerstein 1974). Nell'età moderna il capitalismo costituì una base per la crescita e lo sviluppo di un'economia-mondo, cosa che è avvenuta senza l'aiuto di una struttura politica unificata. Il capitalismo può esser considerato come un'alternativa al potere politico: è più capace di produrre surplus economici di quanto lo siano le tecniche primitive adoperate dallo sfruttamento politico.

Wallerstein sosteneva che ci furono tre elementi necessari alla nascita dell'economia-mondo capitalistica dalle «rovine» del feudalesimo: l'espansione geografica con l'esplorazione e la colonizzazione, lo sviluppo di metodi diversi di controllo del lavoro per zone (per esempio centro vs. periferia) e lo sviluppo di Stati forti che sarebbero diventati gli Stati-centro dell'economia-mondo emergente. Consideriamo questi elementi più da vicino.

Espansione geografica

Wallerstein sosteneva che l'espansione geografica delle nazioni fu il prerequisito per le altre due fasi. Il Portogallo fu il primo a spingersi nell'esplorazione oceanica e a breve seguirono le altre nazioni europee. Wallerstein non parlava volentieri di Paesi particolari o di Europa in termini generali: preferiva vedere l'espansione oltremare come un fenomeno generato da un gruppo di persone che perseguiva i propri immediati interessi. Alcuni gruppi di élite, come i nobili, avevano bisogno di questa espansione per diverse ragioni: innanzitutto, dovevano far fronte all'incipiente guerra di classe innescata dal crollo dell'economia feudale. La tratta degli schiavi fornì loro una forza-lavoro docile su cui costruire l'economia capitalistica, che fu altresì alimentata dall'improvvisa abbondanza di prodotti come oro, cibo e materie prime di vario tipo.

La divisione del lavoro mondiale

Una volta intrapresa l'espansione geografica, le condizioni erano mature per la fase successiva: lo sviluppo di una divisione del lavoro a livello mondiale. Nel XVI secolo il capitalismo prese il posto dello statalismo come modalità principale di dominio del mondo, ma il capitalismo non si sviluppò in maniera uniforme nel pianeta; infatti come sostiene Wallerstein, la solidarietà del sistema capitalistico si basava sulla sua crescita diseguale. Dato il suo orientamento marxista, Wallerstein non pensava che si trattasse di un equilibrio consensuale ma di un confronto destinato al conflitto fin dall'inizio. Le varie parti del sistema-mondo capitalistico si specializzarono in determinate funzioni: fornitura di forza-lavoro, coltivazioni, materie prime, organizzazione industriale. Inoltre le diverse aree si specializzarono nella produzione di particolari tipi di lavoratori. Per esempio l'Africa produceva schiavi, l'Europa occidentale e meridionale aveva molti contadini affittuari; l'Europa occidentale fu anche il centro da cui nacquero gli operai salariati, le classi dominanti e altro personale competente e di supervisione.

Più in generale, ciascuna delle tre parti della divisione internazionale del lavoro tendeva a divergere per quanto riguarda il controllo. Il centro aveva il lavoro libero, la periferia era caratterizzata dal lavoro forzato e la semiperiferia era il cuore della mezzadria. Infatti Wallerstein sosteneva che la chiave per il capitalismo sta in un centro dominato dal mercato libero per lavoratori specializzati e un mercato del lavoro coercitivo per operai semplici nelle aree periferiche. Una simile combinazione costituisce l'essenza del capitalismo. Se il libero mercato del lavoro si fosse sviluppato in maniera equa in tutto il mondo, avremmo avuto il socialismo.

Alcune regioni del mondo incominciano con piccoli vantaggi iniziali, che sono usati come base per sviluppi successivi. L'area principale nell'Europa del XVI secolo, principalmente l'Europa occidentale, estese rapidamente i propri vantaggi con il fiorire delle città, la nascita di industrie e l'aumento del potere in mano ai mercanti. Nel contempo ciascuna attività incominciò a specializzarsi sempre di più, mentre la periferia stagnava, fino a divenire quella che Wallerstein chiama «monocultura», ossia una società indifferenziata, dedita a un'unica attività.

Lo sviluppo degli Stati centrali

La terza fase dello sviluppo del sistema-mondo richiedeva l'intervento del settore politico, vale a dire l'uso da parte di vari gruppi economici delle strutture statali per proteggere e incrementare i propri interessi. In Europa occidentale sorsero le monarchie assolute più o meno contemporaneamente alla nascita del capitalismo. Dal XVI al XVIII secolo gli Stati furono gli attori protagonisti dell'economia europea, sebbene il centro successivamente si sarebbe spostato verso le imprese economiche. Gli Stati potenti dell'area centrale svolsero un ruolo chiave nello sviluppo del capitalismo e in ultima analisi fornirono la base economica per la propria stessa disfatta. Gli Stati europei si rinforzarono nel XVI secolo ma dando vita, tra le altre cose, a un sistema burocratico sempre più vasto e creando un monopolio della forza nella società, principalmente attraverso lo sviluppo degli eserciti e la legittimazione delle loro attività in maniera tale da assicurarsi una stabilità interna. Mentre gli Stati della zona centrale divenivano sistemi politici potenti, la periferia si dotava di amministrazioni statali fragili.

**Lo sviluppo
irregolare del
capitalismo**

**L'intervento
politico nello
sviluppo del
sistema-mondo**

II consolidamento dell'economia- mondo

Nel secondo volume del *Sistema mondiale dell'economia moderna* (1980) Wallerstein affrontò la storia del consolidamento dell'economia-mondo tra il 1600 e il 1750. Questo non fu un periodo di significativa espansione dell'economia-mondo europea, ma vi furono numerosi e importanti cambiamenti. Per esempio Wallerstein descrisse la nascita e il successivo declino dell'Olanda, in seguito analizzò il conflitto tra due Stati centrali: l'Inghilterra e la Francia, con la vittoria finale della prima sulla seconda. Per quanto riguarda la periferia, le descrizioni dettagliate di Wallerstein si riferiscono alle fortune cicliche dell'America ispanica. Nella semiperiferia assistiamo, tra le altre cose, al declino della Spagna e alla nascita della Svezia.

Nel terzo volume (1989), Wallerstein spinge la sua analisi storica fino agli anni Quaranta dell'Ottocento, considerando tre grandi avvenimenti occorsi tra il 1730 e il 1850: la Rivoluzione industriale (principalmente in Inghilterra), la Rivoluzione francese e l'indipendenza delle ex colonie europee in America. Dal suo punto di vista nessuno di questi avvenimenti costituì una sfida al sistema capitalistico mondiale, anzi essi rappresentarono il suo consolidamento e trinceramento.

Wallerstein prosegue la storia delle lotte tra Inghilterra e Francia per l'egemonia del centro. Se l'economia-mondo era stata stagnante nel periodo analizzato in precedenza, ora incominciava a espandersi e la Gran Bretagna fu in grado di dotarsi di una potenza industriale senza precedenti. Questo mutamento nel potere inglese avvenne nonostante il fatto che, nel XVIII secolo, la Francia aveva dominato l'ambito industriale. La Rivoluzione francese svolse un ruolo importante nello sviluppo del sistema capitalistico mondiale, soprattutto contribuendo a porre fine alle persistenti vestigia culturali del feudalesimo e fornendo al sistema ideologico-culturale una nuova legittimazione politica ed economica. Tuttavia la Rivoluzione servì anche a indebolire lo sviluppo industriale della Francia e lo stesso per quanto riguarda le conseguenti guerre napoleoniche. Alla fine di questo periodo, la Gran Bretagna aveva conquistato l'egemonia nel sistema mondiale.

Il sistema- mondo allarga i propri confini

Il periodo tra il 1750 e il 1850 fu segnato dall'integrazione di vaste zone (il subcontinente indiano, gli imperi ottomano e russo e l'Africa occidentale) nella periferia dell'economia-mondo. Queste zone erano state parte di ciò che Wallerstein chiama l'aria «esterna» del sistema-mondo, cioè le aree dalle quali l'economia-mondo capitalistica desiderava ottenere dei beni, ma che non importavano a loro volta manifatture dagli Stati centrali. La conseguenza dell'incorporazione di queste zone esterne fu che i Paesi adiacenti a esse furono spinti all'interno del sistema-mondo. Così l'introduzione dell'India contribuì a far diventare la Cina parte della periferia. Alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX il ritmo dell'integrazione divenne più frenetico e l'intero pianeta, anche le regioni che non erano mai entrate nemmeno nel novero delle zone esterne dell'economia-mondo, fu inserito nel sistema.

La pressione per l'incorporazione nell'economia-mondo non proviene dalle nazioni che sono incorporate ma dal bisogno che tale economia ha di espandere i propri confini, un bisogno che a sua volta ha esito dalle pressioni interne dell'economia-mondo (Wallerstein 1989). Va detto in ogni caso che non si tratta di un processo brusco ma di un avvenimento graduale.

Rispecchiando il tratto marxista del suo modo di considerare l'economia, Wallerstein sostiene che divenire parte dell'economia-mondo significa «necessariamente»

che le strutture politiche delle nazioni coinvolte devono divenire parte del sistema interstatale. In questo senso gli Stati delle zone incorporate devono trasformarsi in altrettante parti di quel sistema politico interstatale, sia assumendo nuove forme politiche disposte a svolgere questo ruolo, sia sottomettendosi agli Stati che già sono parte di quel sistema politico. Gli Stati che emergono alla fine del processo di incorporazione non soltanto devono far parte del sistema interstatale, ma devono anche essere abbastanza forti per proteggere le loro economie dall'interferenza esterna. Tuttavia non devono essere troppo forti; cioè non devono divenire così potenti da rifiutarsi di agire in accordo con il dettato dell'economia-mondo capitalistica.

Infine Wallerstein esamina la decolonizzazione delle Americhe tra il 1750 e il 1850, l'emancipazione delle nazioni americane dal controllo di Gran Bretagna, Francia, Spagna e Portogallo. La decolonizzazione, soprattutto negli Stati Uniti, fu ovviamente gravida di importanti conseguenze per i successivi sviluppi del sistema capitalistico mondiale.

Più di recente Wallerstein (2011a) ha pubblicato il quarto volume del *Sistema mondiale*, intitolato *Centrist Liberalism Triumphant*, che affronta il periodo dal 1789 al 1914. A differenza dei volumi precedenti che descrivevano l'affiorare delle strutture economiche e politiche dell'economia-mondo capitalistica, questo volume descrive l'emersione dell'ideologia del capitalismo. Prima del XIX secolo c'era uno «scollamento tra l'economia politica del sistema-mondo e la sua retorica discorsiva» (2011a, p. 277). Il sistema-mondo aveva bisogno anche di una legittimazione ideologica, a cui Wallerstein dà il nome di «geocultura»: «Per geocultura intendiamo i valori che sono ampiamente condivisi nel sistema-mondo, in maniera tanto esplicita quanto latente» (*ibidem*). L'argomento al centro del quarto volume è che alla metà del XIX secolo il «liberalismo centrista» emerge come la geocultura del sistema-mondo moderno.

Il liberalismo centrista scaturiva dalla Rivoluzione francese e per la prima metà del XIX secolo ha subito la concorrenza del socialismo, da sinistra, e del conservatorismo, da destra. Ciascuno di questi punti di vista fornivano una specifica interpretazione del significato della Rivoluzione francese, una visione distinta del «soggetto storico» della modernità e diverse idee sul rapporto che tale soggetto storico dovrebbe avere con lo Stato. Tuttavia, «dietro questa facciata di intensa opposizione al liberalismo, il nucleo delle pretese di tutti questi regimi era la medesima fede nel progresso attraverso la produttività, che altro non era se non il vangelo dei liberali» (*ivi*, p. 18). Anche se permangono le tensioni da parte del conservatorismo e del socialismo, tutte le posizioni gravitano attorno al liberalismo centrista.

Wallerstein mostra come il liberalismo divenga parte del sistema-mondo analizzando la formazione di tre moderne istituzioni sociali: lo Stato liberale, la cittadinanza moderna e le scienze sociali. Diversamente dall'ideologia del *laissez-faire*, che di solito è associata al liberalismo, Wallerstein (riprendendo Karl Polanyi) mostra che il liberalismo centrista richiede la formazione di uno Stato forte. La priorità dello Stato liberale non è garantire un mercato libero, ma assicurare la crescita economica in generale. Questa potrebbe implicare una legislazione favorevole al libero mercato così come estranea a esso: per esempio lo Stato liberale

**L'emersione
dell'ideologia
capitalistica**

**L'affermazione
del liberalismo
centrista**

comportava anche la creazione di programmi di benessere sociale; il miglioramento delle politiche sociali avrebbe dovuto contribuire alla produttività economica ma, soprattutto, i programmi servivano all'obiettivo politico di «domare le classi pericolose» (*ivi*, p. 140). Ciò spinse il socialismo radicale all'interno del progetto liberale, eliminandolo in quanto minaccia ideologica.

Per quanto riguarda la cittadinanza, il concetto di eguaglianza e di politica democratica era la «ciliegina sulla torta dell'ideologia liberale» (*ivi*, p. 140). Il problema era che il suffragio universale costituiva anche una minaccia per il potere dell'élite che stava creando lo Stato liberale. Di conseguenza, la concezione inclusiva della cittadinanza era accompagnata da una serie di esclusioni volte a limitare il numero dei cittadini «attivi» (ossia coloro a cui era concesso prender parte alle decisioni collettive). Tra gli altri, le donne e i gruppi etnici marginali erano considerati cittadini «passivi», potevano beneficiare della protezione dello Stato liberale, ma non potevano partecipare al suo governo. In questo sistema di inclusione-esclusione, «il XIX secolo vide la creazione di tutto il nostro apparato concettuale contemporaneo delle identità» che sarebbe divenuto la base dei maggiori movimenti sociali del XIX e del XX secolo (*ivi*, p. 217).

Infine Wallerstein affronta la nascita delle scienze storico-sociali, storia, economia, sociologia e scienze politiche, che svolsero un ruolo centrale sia nel legittimare lo Stato liberale, sia nel contribuire al suo sviluppo. Queste discipline hanno cercato di auto-ritrarsi come neutrali e oggettive, ma sono fermamente allineate ai compiti del liberalismo e, pertanto, sono state determinanti per l'imporsi della geocultura dell'economia-mondo.

Il quarto volume del *Sistema mondiale* giunge soltanto fino al 1914 e pertanto non affronta i cambiamenti intercorsi negli ultimi cento anni. A questo riguardo Wallerstein prevede l'uscita almeno di altri due volumi che dovrebbero analizzare l'emersione degli Stati Uniti come la forza egemone più recente e la crisi strutturale del capitalismo che caratterizza il tempo che stiamo vivendo ora.

La teoria del sistema-mondo oggi

I marxisti hanno criticato la prospettiva del sistema-mondo per il fatto che trascura i rapporti tra le classi sociali (Bergeson 1984). Dal loro punto di vista Wallerstein volge l'attenzione dalla parte sbagliata: la chiave non si troverebbe nella divisione internazionale del lavoro tra centro e periferia, ma tra classi sociali «all'interno» di determinate società. Bergeson cerca di conciliare queste posizioni sostenendo che ci sono punti di forza e punti di debolezza da entrambe le parti. La sua posizione mediana è che il rapporto centro-periferia non rappresenta soltanto delle relazioni di scambio diseguali ma anche rapporti di classe; il suo argomento principale è che i rapporti centro-periferia sono importanti anche e soprattutto come rapporti di potere-dipendenza, cioè come rapporti di classe.

Ciò detto, la teoria dei sistemi-mondo è divenuta una delle forme più influenti dell'analisi neo-marxista. In anni recenti i teorici che seguono questo tracciato si sono spinti fino all'età contemporanea e hanno azzardato qualche ipotesi anche per gli anni a venire (Chase-Dunn 2001; Wallerstein 1992, 1999, 2011b) e hanno cercato anche di risalire alle radici dell'età moderna (Chase-Dunn e Hall 1994). Il

successo di questa prospettiva ha a che fare anche con l'affermazione contemporanea della teoria della globalizzazione (cfr. *infra*, Cap. 16).

In particolare i teorici del sistema-mondo hanno prodotto numerose analisi dell'economia-mondo capitalistica alla luce della crisi economica globale iniziata nel 2008 (Silver e Arrighi 2011; Wallerstein 2011b). Queste analisi in generale concludono che l'economia-mondo capitalistica sta attraversando un declino a lungo termine e che l'attuale crisi ne sta sanzionando la fine. Wallerstein lo afferma con molta forza: «La questione non è più come il sistema capitalistico riuscirà a curarsi e a ritrovare la sua spinta iniziale; ora la questione è: quale sarà il sistema che prenderà il suo posto? Quale ordine subentrerà a questo caos?» (2011b, p. 84).

Negli ultimi quattrocento anni il capitalismo ha attraversato diverse crisi. Queste, stando alla maggior parte dei marxisti, hanno finito con il divenire parti integranti del capitalismo stesso, che è stato in grado di sopravvivere espandendo il sistema-mondo e cercando nuove fonti di profitto altrove (come abbiamo visto in precedenza). Tuttavia ci sono buone ragioni per pensare che il capitalismo non sia in grado di sopravvivere a quest'ultima crisi. Per esempio, basandosi sulla teoria dei sistemi complessi e sulla teoria del caos, Wallerstein (2011b) sostiene che ogni crisi economica spinge il sistema-mondo capitalistico lontano da uno stato di equilibrio; l'economia-mondo si riassetta soltanto dopo che il sistema si sia modificato attorno a una nuova configurazione dei rapporti tra centro, periferia e semiperiferia; tuttavia le crisi di volta in volta spingono il sistema sempre più lontano dall'equilibrio e il sistema stesso è sempre più caratterizzato da fluttuazioni gigantesche e imprevedibili, tali da poter raggiungere il punto da cui non sia più possibile tornare a una condizione di stabilità. L'attuale crisi ha condotto l'economia-mondo capitalistica a uno stato di non-ritorno all'equilibrio.

In termini meno astratti, per i capitalisti è sempre più difficile risparmiare sui costi di produzione nelle tre aree fondamentali che sono il personale, le entrate della produzione e la tassazione:

Il capitalismo non è più praticabile non soltanto perché implica una dose massiccia di oppressione per la maggior parte della popolazione mondiale, ma perché non offre più ai capitalisti l'opportunità di raggiungere il loro obiettivo primario, l'accumulazione infinita di capitale. Ciò che sta divenendo sempre più evidente agli stessi capitalisti è che il gioco non vale più la candela.

(Wallerstein 2011b, p. 84)

A ciò va aggiunto anche il fatto che l'economia-mondo capitalistica sta distruggendo l'ambiente e ha quasi esaurito le riserve di energia. Dalla prospettiva di Wallerstein occorre chiedersi che cosa seguirà al crollo del capitalismo. Egli scorre due alternative: la prima è che il sistema attuale possa essere sostituito da uno ancora più «gerarchico, sfruttatore e polarizzatore» (2011b, p. 85); la seconda è che si possa scegliere collettivamente «un sistema relativamente democratico ed egualitario» (*ibidem*). Anche se questo secondo tipo di sistema non è mai esistito, Wallerstein suggerisce che, storicamente, ci troviamo nella migliore posizione possibile per realizzarlo.

**Crisi economica
globale e
sistema-mondo**

8.6

La spazialità in una prospettiva neo-marxista

Inserire le teorie neo-marxiste – e in generale ogni teoria – all'interno di determinate categorie, è sempre una procedura arbitraria. Del resto il tema sui sistemi-mondo esposto nella sezione precedente sotto il titolo «Sociologia economica neomarxista» avrebbe potuto essere presentato nelle righe che seguono; per esempio, l'idea del sistema-mondo è, tra le altre cose, intrinsecamente spaziale, riguardante la differenziazione globale dell'economia-mondo. Lo studio del sistema-mondo è parte di un corpus più vasto che coinvolge molti contributi di teorici neo-marxisti che hanno lavorato sul tema dello spazio e del suo ruolo nel mondo sociale, e questo è soltanto una parte di un fenomeno molto ampio come il ridestarsi dell'interesse per lo spazio in sociologia (Gieryn 2000) e nella teoria sociale. In questa sezione prenderemo in esame i contributi principali di questa tematica di cui i neo-marxisti sono stati gli apripista.

**Gli studi
antesignani di
Foucault**

Il punto di partenza rispetto al crescente interesse per la spazialità nella teoria neo-marxista (e non solo) è l'opera di Michel Foucault (cfr. *infra*, Cap. 17), che osservava come molte teorie, ma soprattutto quella marxista, avessero privilegiato il tempo a discapito dello spazio: «Questa squalificazione dello spazio [...] domina da più generazioni [...]. Lo spazio è quel che era morto, non dialettico, immobile. Per contro, il tempo era ricco, fecondo, vivo, dialettico» (Foucault 1976a, trad. it. p. 163). Ne consegue che lo spazio, come il tempo, dovrebbe ricevere degna attenzione ed essere trattato come argomento ricco, fecondo, vivo e dialettico. Se in passato si è dedicata molta attenzione riguardo al tempo (e alla storia), Foucault sostiene che «l'epoca attuale è, forse, l'epoca dello spazio» (1986, trad. it. p. 19). Come vedremo nel Capitolo 17, Foucault offre diverse importanti intuizioni sullo spazio rispetto al suo lavoro sull'«arcipelago carcerario» e sul panottico.

La produzione dello spazio

**Le riflessioni di
Lefebvre**

L'opera pionieristica della teoria marxista per quanto riguarda la riflessione sullo spazio è *La produzione dello spazio* di Henri Lefebvre (1976; cfr. anche Faist 2005; Goonewardena 2011; Kurasawa 2005). Secondo Lefebvre, i teorici della società non hanno esplorato a sufficienza la natura dello spazio e il suo rapporto con la vita sociale: hanno trattato lo spazio principalmente come uno sfondo neutrale di eventi più importanti che accadevano «nello» spazio. Per costoro lo spazio era un luogo in cui le cose avvenivano, ma lo spazio in sé non aveva senso o significato. I marxisti in particolare si concentravano sulla produzione di cose nello spazio (per esempio, i mezzi di produzione come le fabbriche) piuttosto che sulla produzione stessa dello spazio. La teoria marxista deve allargare i propri interessi e affrontare la questione della produzione dello spazio.

In quanto marxista, Lefebvre è particolarmente interessato al modo con cui il capitalismo forma lo spazio in cui le persone vivono. Per comprendere meglio il potere capitalistico sullo spazio, Lefebvre stila una storia dei modi con cui lo spazio è stato configurato dalle società umane. Le prime società pastorali e agricole non dominavano lo spazio: vivevano a stretto contatto con la natura e per certi versi erano sottomessi alla sua forza, vivevano reagendo alle esigenze poste dalla loro immediata geografia. Le cose incominciano a cambiare con la nascita di ciò che Lefebvre chiama «spazio assoluto». Lo «spazio assoluto» è formato da interessi politici e religiosi, riposto in luoghi come le cime delle montagne e le caverne, come per esempio i templi greci e le tombe e i cimiteri cristiani. A prima vista, dice Lefebvre, questi spazi sembrano trarre il loro potere dalla natura; per esempio l'antico tempio greco è costruito in un ambiente naturale e pare riflettere i principi geometrici naturali di ordine e simmetria; analogamente il cimitero cristiano è costruito in un ambiente naturale e ci pone a contatto con la forza naturale della morte. In ultima analisi, però, questi spazi dominano la natura: sono, dopo tutto, spazi costruiti e in quanto tali impongono il loro ordine sul mondo naturale che dislocano. Inoltre le élite che controllano questi spazi usano il loro potere simbolico per dominare le popolazioni umane.

Il genere di spazio successivo è detto «spazio storico» e inizia a essere prodotto nella prima fase dell'Europa moderna. Anche se Lefebvre dedica relativamente poca attenzione a questa dimensione dello spazio storico, esso costituisce un ponte importante che collega lo spazio assoluto allo spazio astratto, che rappresenta la realtà attuale. Lo spazio storico è secolare, rompe con la dipendenza nei confronti del religioso che si trovava nello spazio assoluto e si produce come competizione continua tra diverse nazioni per il potere e l'accumulo delle ricchezze. Questo spazio è prodotto dallo spirito umano, non più dalla religione o dalla natura e apre la strada per la formazione dello spazio astratto.

Lo «spazio astratto» è quello prodotto dalla società moderna, industriale e capitalistica; esso implica il dominio totale sulla natura e la società. Al fine di garantire il massimo profitto possibile, il capitalista, lavorando fianco a fianco con lo Stato, prova a esercitare il massimo controllo possibile sullo spazio. Infatti, per Lefebvre, il controllo dello spazio è essenziale alla crescita del capitalismo. Questo genere di controllo richiede che il capitalista abbia una visione astratta dello spazio. In una società capitalistica, discipline come l'urbanistica o l'architettura servono allo scopo di produrre «rappresentazioni astratte» che trattano lo spazio come una serie di problemi da analizzare e da risolvere, cioè più come una griglia matematica che come un luogo in cui la gente vive. Del resto, invece di considerare lo spazio dal punto di vista della persona che lo utilizza, i progettisti cercano di massimizzarne l'uso efficiente e redditizio: come può essere più utile lo spazio? Come lo si può organizzare affinché renda sempre di più sul piano economico? Da questa prospettiva, non è soltanto l'industria che genera profitto, ma anche le strade, le ferrovie e le autostrade su cui viaggiano gli operai e le materie prime, dentro e fuori le fabbriche di raffinamento. La città, la campagna e, in definitiva, il pianeta sono trattati come un problema monolitico di gestione dello spazio.

Il capitalismo plasma lo spazio

Lo spazio assoluto

Lo spazio storico

Lo spazio astratto

Come dovrebbe essere chiaro, la produzione dello spazio astratto ha implicazioni nell'esperienza quotidiana: lo spazio astratto controlla il modo con cui le persone usano e si muovono e, così facendo, determina anche il modo con cui le persone sperimentano e vivono le proprie vite. Per esempio, le città nordamericane progettate nella seconda metà del XX secolo furono organizzate in funzione dell'industria automobilistica. Gli urbanisti scelsero di costruire superstrade e svincoli intricati che si perdono nelle periferie, invece che progettare centri pedonabili come in Europa. Le persone che vivono in quelle città saranno portate a considerarle attraverso le lenti del traffico congestionato e delle strade ad alta velocità. Impiegheranno molte ore avanti e indietro da casa al lavoro in automobili monoposto, le loro case nelle periferie diverranno i centri delle loro esistenze chiuse in sé stesse.

Ciò detto, Lefebvre, da buon marxista, sottolinea che lo spazio astratto è anche pieno di contraddizioni che alla fine ne provocheranno la fine. Per esempio, una delle conseguenze del capitalismo è la netta distinzione tra ricchi e poveri. Dal punto di vista spaziale, questa disuguaglianza si realizza attraverso lo sviluppo di sobborghi ricchi e comprensori recintati (*gated community*), volti a difendere la proprietà dei ricchi dalle intrusioni dei poveri che vivono in quartieri popolari e nei bassifondi. Se la disuguaglianza continua a crescere, come sostengono i marxisti, si vedranno sempre più divisioni tra ricchi e poveri. Sebbene fino a oggi gli studiosi si sono limitati a commentare le disuguaglianze rese evidenti da questi spazi, Lefebvre suggerisce che il riconoscimento di questi tipi di contraddizione finirà per mettere in crisi queste divisioni spaziali e per dar vita a un nuovo genere di spazio.

Lo spazio differenziale

Ciò conduce al concetto lefebvriano di «spazio differenziale». Se lo spazio astratto cerca di controllare e di uniformare tutto e tutti, lo spazio differenziale accentua la differenza e la libertà dal controllo. Se lo spazio astratto infrange l'unità naturale che esiste nel mondo, lo spazio differenziale la ristabilisce. Lo spazio differenziale non è immaginato attraverso i principi dell'astrazione e del calcolo, ma è prodotto dalla prospettiva di coloro che vivono al suo interno, il che vuol dire non dal punto di vista del sistema capitalista. Esso, suggerisce Lefebvre, condurrebbe l'uomo più vicino alle forze degli spazi naturali che per tanto tempo sono state dominate dagli interessi umani. Infatti lo spazio differenziale è rivoluzionario e trasformativo perché dà agio alla tensione, alla differenza e alle forme uniche dell'espressione spaziale umana di prosperare. Al contrario dello spazio astratto, dunque, lo spazio differenziale è dinamico, responsabile e accogliente nei confronti delle persone che ci vivono.

Nel contesto della teoria marxista, quindi, l'analisi di Lefebvre è importante per due ragioni. Prima di tutto, essa fornisce un nuovo argomento di analisi e di critica; la nostra attenzione si sposta dalla produzione capitalistica della ricchezza attraverso i mezzi di produzione al modo con cui il capitalismo forma lo spazio totale della società contemporanea. Le forze del capitale, in altri termini, non si trovano soltanto nelle fabbriche e nei centri di scambio finanziario, ma organizzano anche gli spazi della vita quotidiana. In secondo luogo, Lefebvre conduce quest'analisi con una finalità sociale: viviamo in un mondo in cui lo Stato, il capitalista e la borghesia dominano lo spazio; è un mondo chiuso e sterile che si sta svuotando di contenuti (per es. le superstrade stanno prendendo il posto delle comunità locali). Lefebvre

sostiene che abbiamo bisogno di un mondo in cui le persone lavorino insieme per produrre il tipo di spazio di cui necessitano per sopravvivere e prosperare. Non occorre dominare lo spazio, ma modificare lo spazio naturale al servizio dei bisogni collettivi. In questo senso lo scopo di Lefebvre è la produzione di spazio come prodotto e riflessione di esseri umani, non di sistemi astratti. Si tratterebbe di uno spazio planetario che fornirebbe le basi per trasformare la vita quotidiana. Non occorre dire che lo Stato e la proprietà privata dei mezzi di produzione svanirebbero in un sistema come questo.

Trialettica

Edward Soja (1989) fu molto influenzato da Foucault e da Lefebvre. Per esempio, come Foucault critica l'enfasi sul tempo e sulla storia in quanto «storicismo carcerario» e «prigione temporale» (Soja 1989, p. 1) e cerca di integrare lo studio dello spazio e della geografia con quello del tempo. Lefebvre ha a sua volta esercitato un'influenza profonda sul pensiero di Soja, anche se non mancano delle riserve su alcuni aspetti e tentativi di oltrepassare alcuni punti.

Forse il nucleo del contributo teorico di Soja (1996, 2000) alla comprensione dello spazio è la nozione di «trialettica». Ovviamente Soja si basa sulla nozione marxiana (e hegeliana) di dialettica, tuttavia, una fonte più immediata è proprio l'opera di Lefebvre, che egli utilizza per teorizzare quel che chiama «spazio-città» (*cityspace*), o «la città come fenomeno storico-sociale-spaziale, ma *evidenziata nella sua spazialità intrinseca* per scopi interpretativi ed esplicativi» (Soja 2000, p. 8). Questa definizione mette in rilievo una delle premesse fondamentali di Soja: nel suo privilegiare lo spazio, include nella sua analisi la storia (o più in generale il tempo) e le relazioni sociali. Se va incoraggiata l'inclusione dello spazio nelle analisi sociali, non va fatto a detrimento della storia e del tempo. Inoltre l'introduzione delle relazioni sociali pone la prospettiva di Soja direttamente nella tradizione delle teorie sociologiche e sociali che trattiamo in questo libro.

La prospettiva denominata «spazio-primo» (*Firstspace*) è fondamentalmente un orientamento materialistico in coerenza con l'approccio più frequentemente assunto dai geografi nello studio della città. Così Soja (2000, p. 10) descrive un approccio spazio-primo: «Lo spazio-città può essere studiato come una serie di 'pratiche sociali' materializzate che contribuiscono a produrre e riprodurre le forme concrete e i modelli specifici dell'urbanesimo come modo di vita. Qui lo spazio urbano è fisicamente ed empiricamente percepito come forma e processo, come configurazioni e pratiche di vita urbana misurabili e mappabili». Un approccio spazio-primo riguarda fenomeni oggettivi e mette in luce le «cose nello spazio».

Per contro, l'approccio spazio-secondo tende a essere più soggettivo e a concentrarsi sui «pensieri riguardo lo spazio». In una prospettiva spazio-secondo, «lo spazio-città diviene una sorta di campo mentale o ideativo, concettualizzato nell'immaginario, nel pensiero riflessivo e nella rappresentazione simbolica, uno spazio *concepito* dell'immaginazione, o [...] un immaginario urbano» (*ivi*, p. 11). Esempi di spazio-secondo possono essere le mappe mentali che tutti noi abbiamo,

**La città come
fenomeno
storico-sociale-
spaziale**

**I diversi
approcci allo
spazio-città**

le visioni di un'utopia urbana e metodi più formali per ottenere e trasmettere informazioni sulla geografia della città.

Soja cerca di riassumere le due dimensioni in una terza, lo spazio-terzo, che è considerata come

Un altro modo di pensare la produzione sociale della spazialità umana che incorpori sia lo spazio-primo sia lo spazio-secondo, mentre nel contempo apre il campo e dispiega la complessità dell'immaginazione spaziale o geografica. In questa prospettiva alternativa o «terza», la specificità spaziale dell'urbanesimo è indagata come *spazio vissuto*, un luogo simultaneamente vero e immaginario, reale e virtuale, di esperienza e azione strutturate, individuali e collettive.

(Soja 2000, p. 11)

Si tratta di una visione molto complessa dello spazio urbano. In ragione di questa grande complessità e poiché molto è nascosto e forse insondabile, il meglio che si possa fare è esplorare lo spazio-città in maniera selettiva «mediante le sue dimensioni intrinsecamente spaziali, sociali e storiche, la sua spazialità, socialità e storicità interconnesse» (*ivi*, p. 12). Lo spazio-città preferito da Soja per le sue indagini è stato Los Angeles, un luogo a cui si rivolge costantemente per analizzarlo da vari punti di vista, tra cui la sua sensibilità integrativa per lo spazio-terzo.

Spazi di speranza

Abbiamo incominciato questa sezione affermando che la categorizzazione delle teorie è un'operazione arbitraria; infatti, l'opera di Edward Soja si presta a essere trattata tanto all'interno di una categoria come la teoria marxista postmoderna – che sarà presentata più avanti – quanto in quella dell'analisi della spazialità in una prospettiva neo-marxista. Lo stesso vale per l'opera del pensatore che prendiamo in considerazione ora, David Harvey, di cui vedremo non soltanto le tematiche principali, ma anche le ricadute in chiave postmodernista.

**Harvey e la
prospettiva
postmodernista**

Harvey ha infatti prodotto delle analisi dello spazio sotto molteplici modalità e la sua opera nel corso degli anni è stata sottoposta a numerose torsioni e svolte. All'esordio della propria carriera, Harvey accusava un senso di debolezza scientifica, ma alla fine degli anni Sessanta intraprese un primo cambio di orientamento e si dichiarò positivista, guidato dal metodo scientifico e, di conseguenza, orientato verso la quantificazione, l'elaborazione di teorie, la scoperta di leggi ecc. (Harvey 1969). Tuttavia, nel giro di qualche anno, Harvey (1973) si rivolse a un altro paradigma, rifiutando il suo precedente impegno nel campo del positivismo e abbracciando la teoria materialista, riconoscendo altresì un considerevole debito all'opera di Karl Marx.

**Un'analisi
spaziale del
Manifesto di
Marx**

Se, come vedremo in seguito, Harvey ebbe più di un'affinità con la teoria postmoderna e certamente ne subì il fascino in più di un senso, conserva in ogni caso il suo imprescindibile marchio marxista, elemento che emerge chiaramente in uno dei suoi libri: *Spaces of Hope* (Harvey 2000). Un aspetto del ragionamento di Harvey, di particolare importanza per questa presentazione della teoria neo-marxista, è la sua analisi e critica degli argomenti geografici svolti nel *Manifesto del partito comunista*. Harvey vede nel «dilemma dello spazio» un'idea centrale nel *Mani-*

festò, ossia il bisogno di creare profitti sempre maggiori significa che le aziende capitalistiche devono, tra le altre cose, cercare continuamente nuove aree geografiche (quindi nuovi mercati) da sfruttare ed escogitare modalità di sfruttamento più efficaci per le aree in cui già esercitano le proprie attività. Tali argomenti geografici occupano un posto di rilievo nel *Manifesto*, ma sono tipicamente subordinati a un «modo retorico che in ultima analisi privilegia il tempo e la storia a discapito dello spazio e della geografia» (Harvey 2000, p. 24).

Harvey (*ivi*, p. 31) incomincia riconoscendo gli sforzi del *Manifesto* nel considerare che «i riordinamenti e le ristrutturazioni geografiche, le strategie spaziali e gli elementi geopolitici, gli imprevedibili sviluppi geografici ecc. sono aspetti vitali dell'accumulazione del capitale e parti integranti delle dinamiche del conflitto di classe, ieri come oggi». Tuttavia gli argomenti svolti nel *Manifesto* rispetto allo spazio (e ad altri campi) sono notevolmente limitati e Harvey si incarica di svilupparli e di aggiornarli.

Per esempio egli sostiene che Marx e Engels operino delle distinzioni semplicistiche tra civiltà e barbarie e più in generale tra aree centrali e aree periferiche del mondo. Rispetto a ciò il *Manifesto* opera con un modello diffusionista che mostra il capitalismo come un fenomeno che si propaga dalle aree civilizzate alle terre barbare, dal centro alla periferia. Sebbene Harvey ammetta che vi siano effettivamente degli esempi di tale diffusione, ve ne sono altri, nella storia e nel mondo contemporaneo, in cui gli sviluppi interni delle nazioni periferiche conducono all'inserimento della loro forza lavoro e delle loro merci nel mercato globale.

In modo ancor più significativo, Harvey (*ivi*, p. 34) sostiene: «Una delle maggiori lacune nel *Manifesto* riguarda l'attenzione per l'organizzazione territoriale del mondo in generale e del capitalismo in particolare». Infatti, va bene riconoscere che lo Stato fosse il braccio esecutivo della borghesia, ma ciò andava puntellato considerando che «lo Stato doveva essere definito, organizzato e amministrato a livello territoriale» (*ibidem*). Per esempio, per formare una nazione occorreva tenere insieme province che avevano scarse occasioni di collegamento. In ogni caso, i territori non si fossilizzano una volta che sono stati trasformati in Stati. Le configurazioni territoriali sono alterate da ogni sorta di eventi, come le rivoluzioni nei trasporti e nelle comunicazioni, «dinamiche irregolari del conflitto di classe» e «disponibilità di risorse non omogenee». Inoltre «i flussi di merci, capitale, lavoro e informazioni rendono sempre porosi i confini» (*ivi*, p. 35). Così i territori si ridefiniscono e riorganizzano in continuazione, con il risultato che ogni modello che presenta una configurazione definitiva dello Stato su basi territoriali è troppo semplicistico. Ne consegue che in un mondo dominato dal capitalismo occorre essere costantemente sintonizzati con i mutamenti territoriali.

Un altro argomento nel *Manifesto* che riguarda la spazialità è che la concentrazione del capitalismo (per esempio le fabbriche nelle città) spinge alla concentrazione del proletariato, che prima era sparso nelle campagne. Invece di lottare tra operai e capitalisti isolati, diviene più facile che una collettività di lavoratori si confronti con i capitalisti, a loro volta più sovente organizzati in collettivi. In questo senso, per riprendere le parole di Harvey (*ivi*, p. 36), «la produzione del conflitto spaziale non è neutrale rispetto alla lotta di classe». In ogni caso c'è ancora molto

da dire riguardo al rapporto tra spazio e lotta di classe e ciò è ampiamente dimostrato nella storia più recente del capitalismo. Per esempio i capitalisti alla fine del XIX secolo diffusero le fabbriche dalle città alle periferie, nel tentativo di limitare la concentrazione dei lavoratori e il loro potere. E alla fine del XX secolo assistiamo alla dispersione delle fabbriche in aree remote del mondo in un ulteriore sforzo di indebolire il proletariato e di rafforzare i capitalisti.

Harvey osserva inoltre che il *Manifesto* tendeva a concentrarsi sul proletariato «urbano» e dunque pressoché ignorava le aree rurali così come i lavoratori agricoli e i contadini. Ovviamente questi gruppi negli anni hanno dato prova di essere molto attivi nei movimenti rivoluzionari. Inoltre Marx e Engels tendevano a uniformare gli operai del mondo, a sostenere che non avessero paese e che le differenze nazionali non dovessero contare al fine di promuovere la nascita di un proletariato omogeneo. Harvey nota che non soltanto le differenze nazionali persistono, ma il capitalismo stesso produce differenze nazionali (e di altro tipo) tra gli operai, «talvolta alimentando antiche distinzioni culturali, relazioni di genere, predilezioni etniche e credenze religiose» (*ivi*, p. 40). Inoltre, il lavoro svolge un ruolo chiave nel reggere le distinzioni spaziali, per esempio sfruttando «le forme territoriali di organizzazione e fondandosi su lealtà legate a un determinato luogo» (*ibidem*). Infine Harvey ricorda la famosa chiamata del *Manifesto* rivolta ai lavoratori di tutto il mondo affinché si uniscano e sostiene che, dato il carattere sempre più globale del capitalismo, tale esortazione è più rilevante e importante che mai.

Gli spazi di speranza

Questa è soltanto una piccola parte di un ragionamento complesso svolto da Harvey, in ogni caso resta da chiedersi: che cosa significa «spazi di speranza»? In primo luogo egli desidera contrastare quel che percepisce essere un pessimismo pressoché onnipresente tra gli studiosi di oggi. In secondo luogo intende considerare l'esistenza di «spazi di lotta politica», e quindi di speranza, nella società. Infine descrive uno spazio utopico del futuro che dà speranza a coloro che sono oppressi negli spazi di oggi.

Dunque in questi e in molti altri modi Harvey parte dalle intuizioni limitate di Marx (e in questo caso anche di Engels) riguardo allo spazio e al capitalismo per elaborare una prospettiva più ricca e più contemporanea circa la loro relazione. In tal senso quel che fa Harvey qui è un esempio quasi paradigmatico di teoria neo-marxista.

8.7 La teoria post-marxista

A partire dagli anni Ottanta del Novecento, la teoria neo-marxista ha vissuto di mutamenti drastici (Aronson 1993; Grossberg e Nelson 1988; Jay 1988). Le varianti più recenti giungono a rifiutare i presupposti fondamentali della teoria originaria di Marx, oltre a quelli neo-marxisti presentati in questo capitolo; la divergenza ha raggiunto un punto tale che questi nuovi approcci sono chiamati teorie post-marxiste (Beilharz 2005d; Dandaneau 1992; E. Wright 1987). D'altra parte, pur di-

stanzandosi dai presupposti originali, queste teorie conservano ancora una certa affinità con esse e le presentiamo qui perché spesso costituiscono una sintesi tra le teorie marxiste e altre teorie, idee, metodi ecc. Due sono i fattori generali che sono alla base di questi considerevoli mutamenti: uno è esterno alla teoria e riguarda i cambiamenti occorsi nel mondo sociale; l'altro è invece interno alla teoria stessa (P. Anderson 1984; Ritzer 1991a).

Il primo fattore è ovviamente la fine della guerra fredda (Halliday 1990) e il crollo del comunismo. L'Unione Sovietica scompare e la Russia si avvia verso un'economia di mercato che assomiglia, per lo meno in parte, a un'economia capitalistica (Piccone 1990; Zaslavsky 1988), così pure i Paesi dell'Europa orientale, spesso in modo anche più rapido della Russia (Kaldor 1990). La Cina rimane ancorata al comunismo, ma germi di capitalismo attecchiscono in tutto il suo territorio. Il fallimento del comunismo su scala mondiale rende necessario per i marxisti riconsiderare e ricostruire le loro teorie (Burawoy 1990; Aronson 1995).

A questi cambiamenti esterni va collegata una seconda serie di cambiamenti interni alla teoria (P. Anderson 1990a, 1990b). Le nuove correnti teoriche come il poststrutturalismo e il postmodernismo (cfr. *infra*, Cap. 17) ebbero un impatto profondo sulla teoria neo-marxista. Oltre a ciò, guadagnò terreno un movimento noto come «marxismo analitico», basato sul presupposto che le teorie marxiste dovessero adoperare gli stessi metodi utilizzati in ogni altra ricerca scientifica. Questo approccio condusse alla reinterpretazione di Marx in termini intellettuali più convenzionali, cerca di applicare la teoria della scelta razionale in campo marxista e tende a studiare le questioni tipiche del marxismo utilizzando metodi e tecniche della scienza positivista. Come dice Mayer puntualmente, «una crescente sottomissione alle norme convenzionali della scienza coincide con una minor pietà per la teoria marxista in sé» (1994, p. 24).

Così una combinazione di mutamenti sociali e culturali alterò profondamente il paesaggio della teoria neo-marxista negli anni Novanta. Se le teorie discusse in precedenza conservano una loro importanza, la gran parte dell'energia della teoria neo-marxista agli inizi del XXI secolo si concentra sulle posizioni che andiamo a presentare qui di seguito.

Il marxismo analitico

Uno dei massimi rappresentanti del marxismo analitico, John Roemer (1986a, p. 1), così definisce il proprio approccio:

Nello scorso decennio ha preso forma ciò che ora sembra una nuova specie di teoria sociale: un marxismo analiticamente sofisticato. Chi vi aderisce, segue per lo più un'ispirazione marxista, a cui applica gli strumenti contemporanei della logica, della matematica e della costruzione di modelli. La loro posizione metodologica è convenzionale. Questi autori sono consapevolmente il prodotto delle tradizioni marxiste e neomarxiste.

Dunque i marxisti analitici assumono i metodi più diffusi e aggiornati della filosofia analitica e della scienza sociale e li applicano alle questioni fondamentali

I fattori di mutamento della teoria marxista

del marxismo (Mayer 1994, p. 22); in sostanza essi «propongono esplicitamente di sintetizzare metodi *non marxisti* e teoria marxista» (Veneziani 2008; Weldes 1989, p. 371).

Il marxismo analitico adotta un approccio non dogmatico alla teoria di Marx, non vi aderisce ciecamente, non nega fatti storici per supportarla ma non la rifiuta nemmeno totalmente in quanto fondamentalmente errata. Anzi, esso considera la teoria di Marx come una forma di scienza sociale del XIX secolo di grande forza e con un nucleo ancora valido ma che presenta anche delle notevoli debolezze. Va rifiutata l'idea che vi sia una metodologia specificamente marxista e criticati coloro che pensano che una tale metodologia esista e sia valida:

Non penso che ci sia una forma di logica specificamente marxista. Troppo spesso l'oscurantismo si protegge dietro mantra di termini specifici e di logica privilegiata. Il mantra del marxismo è la «dialettica». La logica dialettica si basa su diverse proposizioni che possono avere un certo fascino induttivo ma sono ben lungi dall'essere regole d'inferenza: per esempio le cose diventano il loro opposto e la quantità si muta in qualità. Nella scienza sociale marxista la dialettica è spesso usata per giustificare un ragionamento teleologico indolente. L'evoluzione avviene perché deve, al fine di realizzare ciò per cui la storia era destinata.

(Roemer 1986b, p. 191)

I marxisti analitici rifiutano anche l'idea che non si possano separare fatti e valori in quanto dialetticamente correlati. Seguendo le correnti principali del pensiero filosofico e sociologico, essi cercano di separare i fatti e i valori e di studiare i fatti in maniera oggettiva attraverso un'analisi teorica, concettuale ed empirica.

Ci si potrebbe chiedere perché il marxismo analitico conservi ancora l'aggettivo «marxista». Roemer risponderebbe «non sono certo che debba» (1986a, p. 2), anche se vi sono numerose ragioni per considerarlo una teoria neo-marxista. La prima è che tratta argomenti tipicamente marxisti come lo sfruttamento e le classi. La seconda è che considera il socialismo un modello preferibile al capitalismo. La terza è che cerca di comprendere e spiegare i problemi legati al capitalismo. In ogni caso «trae spunto coscientemente e spesso da altre prospettive» (*ivi*, p. 7).

In questa sezione presenteremo brevemente tre varietà del marxismo analitico: 1) la tendenza a rianalizzare l'opera di Marx utilizzando gli strumenti principali dell'analisi funzionale; 2) il marxismo riletto alla luce della scelta razionale e della teoria dei giochi; 3) il marxismo empirico di Erik Olin Wright.

L'analisi funzionale del pensiero marxista

Uno dei documenti chiave del marxismo analitico è *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, di G.A. Cohen (1978). Invece di interpretare Marx come un esotico dialettico, Cohen sostiene che nella sua opera egli adopera la forma funzionale più prosaica di spiegazione; vale a dire, tratta Marx come un pensatore funzionalista più che come un dialettico. La natura della spiegazione, dal punto di vista di Cohen, è funzionale, perché «il carattere di ciò che è spiegato si determina dagli effetti su ciò che spiega» (1978, p. 221). Qui di seguito vediamo alcuni esempi di spiegazione funzionale nell'opera di Marx:

- I rapporti di produzione «corrispondono» alle forze produttive.
- La sovrastruttura giuridica e politica «si basa» su un fondamento reale.

- Il processo sociale, politico e culturale è condizionato dal modo di produzione della vita materiale.
- La coscienza è determinata dalla dimensione sociale.

In ciascuno di questi esempi il secondo elemento «spiega» il primo; così, nel caso dell'ultimo esempio, il carattere della coscienza è spiegato dal suo effetto sulla dimensione sociale, o meglio dalla sua tendenza a sostenerla.

Cohen si preoccupa di distinguere il pensiero funzionale dalle varie forme di (strutturale) funzionalismo che abbiamo visto nel Capitolo 7 e che egli considera composto da tre tesi: 1) tutti gli elementi del mondo sociale sono interconnessi; 2) tutte le componenti della società si rafforzano vicendevolmente e contribuiscono al consolidamento della società nel suo insieme; 3) ogni aspetto della società è così com'è, in ragione del suo contributo alla società nel suo insieme. Queste tesi sono discutibili per i marxisti per diverse ragioni, soprattutto per il loro conservatorismo. Tuttavia le spiegazioni funzionali menzionate in precedenza possono essere adoperate dai marxisti senza con ciò assumere i principi del funzionalismo. Dunque la spiegazione funzionale non è necessariamente conservatrice, può essere addirittura rivoluzionaria.

Una seconda area importante del marxismo analitico è condizionata dall'economia neoclassica, in particolare la teoria della scelta razionale e dalla teoria dei giochi (cfr. *infra*, Cap. 11 per una presentazione dell'uso della teoria della scelta razionale nella teoria sociologica). Storicamente l'unica componente microsociale della teoria marxista era stata formulata dai teorici critici con il loro uso di Freud; attraverso la teoria della scelta razionale i marxisti analitici ne aggiungono un'altra. Dice Roemer: «L'analisi marxiana richiede micro-fondamenti», specialmente quelli forniti dalla teoria dei giochi e della scelta razionale, e «l'arsenale delle tecniche di modellizzazione elaborato dall'economia neoclassica» (1986b, p. 192). Questa enfasi sui fondamenti micro serve anche come critica rivolta ai marxisti strutturali. John Elster dice che Marx di fatto si occupava degli attori, dei loro scopi, delle loro intenzioni e delle loro scelte razionali: «Gli imprenditori capitalisti sono *agenti* nel senso genuinamente attivo del termine. Non possono essere ridotti a meri segnaposti nel sistema capitalistico della produzione» (1985, p. 13). Il marxismo della scelta razionale si concentra su questi agenti razionali (il capitalista e il proletariato) e sulle loro interrelazioni.

Elster (1982, 1986) dunque ritiene che la teoria marxista possa trarre grande vantaggio dalla teoria dei giochi, che è una variante della teoria della scelta razionale. La teoria dei giochi, come altri tipi di teoria di scelta razionale, sostiene che gli attori siano razionali e cerca di massimizzare i loro risultati (Macy e Van de Rijt 2007). Sebbene riconosca i vincoli strutturali, questi non determinano completamente le scelte degli attori. Ciò che caratterizza la teoria dei giochi come tipo particolare di teoria della scelta razionale è che essa consente all'analista di andare oltre le scelte razionali di un singolo attore e di trattare l'interdipendenza delle decisioni e delle azioni di diversi attori. Elster (1982) individua tre interdipendenze tra gli attori coinvolti in un gioco: 1) il premio per ciascun attore dipende dalle scelte fatte da tutti gli attori; 2) il premio per ciascun attore dipende dal premio per tutti;

Marx e la teoria dei giochi

3) la scelta fatta da ciascun attore dipende dalle scelte fatte da tutti. L'analisi dei «giochi» (come il famoso «dilemma del prigioniero» in cui gli attori peggiorano la propria condizione se seguono i propri interessi egoistici) aiuta a spiegare le strategie dei vari attori e la formazione di collettività come le classi sociali.

**Lo sfruttamento
alla luce della
teoria della scelta
razionale**

Attingendo a sua volta dalle teorie della scelta razionale, Roemer (1982) fu in prima linea nell'affrontare il problema dello sfruttamento (per una critica, cfr. J. Schwartz 1995). Roemer cerca delle vie alternative al pensiero dello sfruttamento come intrinseco al meccanismo della produzione (e dunque come conseguenza dell'assai dubbia teoria del valore), per dirigersi verso un concetto di sfruttamento che abbia a che fare con la coercizione legata alle diversità di possesso della proprietà. Come dice Mayer, «lo sfruttamento può sorgere da un possesso diseguale di risorse produttive anche senza un processo di produzione coercitivo» (1994, p. 62). Tra le altre cose questa prospettiva ci consente di considerare lo sfruttamento anche all'interno di un contesto a economia socialista.

Questo punto di vista si collega alla teoria della scelta razionale nel senso che, per esempio, coloro il cui sfruttamento deriva da una distribuzione diseguale della proprietà possono aderire a movimenti sociali tesi a distribuire la proprietà in maniera più equa. Questo genere di orientamento consente anche al marxismo analitico di conservare i propri scopi etici e politici pur operando all'interno di un campo di ricerca dominante come la teoria della scelta razionale. Il che significa che, se è vero che il marxismo analitico attinge dall'economia neoclassica, non finisce con il coincidere con essa. Per esempio conserva un interesse per l'azione collettiva per il mutamento sociale e condivide l'idea che il capitalismo sia un sistema iniquo.

**Il marxismo
empirico di
Wright**

Infine, la figura principale associata all'implicazione e all'applicazione di metodi rigorosi per lo studio empirico dei concetti marxisti è Erik Olin Wright (1985; Burawoy e Wright 2001). Wright si riconosce espressamente nel marxismo analitico in generale e nell'opera di John Roemer. Le componenti principali del suo lavoro sono tre: 1) la chiarificazione dei concetti marxisti di base come la classe; 2) lo studio empirico di tali concetti; 3) l'elaborazione di una teoria più coerente basata su questi concetti (e soprattutto quello di classe).

Nel suo libro *Classes* (1985) Wright cerca di rispondere alla domanda posta da Marx e rimasta sempre aperta: «Che cosa costituisce una classe?». Egli esplicita che la sua risposta sarà fedele alla linea teorica tracciata da Marx, anche se non potrà essere la stessa che avrebbe potuto fornire Marx, dal momento che dai suoi tempi sono passati più di cento anni di lavoro teorico e di storia. In questo spirito, uno dei contributi concettuali più celebri di Wright è l'idea di «luoghi contraddittori all'interno di rapporti di classe» (Wright 1985, p. 43). Il suo presupposto principale è che una data posizione non deve, come comunemente si ritiene, essere collocata in una determinata classe; può stare in più di una classe simultaneamente, per esempio può essere al contempo proletaria e borghese. Per esempio, i manager sono borghesi nel senso che sovrintendono i subordinati, ma possono anche essere proletari in quanto supervisionati da altri. L'idea di luoghi contraddittori di classe deriva da un'attenta analisi concettuale ed è studiata empiricamente (cfr. Gubbay 1997 per una critica all'approccio di Wright al concetto di classe sociale).

Il marxismo postmoderno

La teoria marxista è stata profondamente influenzata dagli sviluppi teorici dello strutturalismo, del post-strutturalismo (P. Anderson 1984, p. 33) e del postmodernismo (Landry 2000; E. Wood e Foster 1997; cfr. *infra*, Cap. 17).

Egemonia e democrazia radicale

Un'opera fortemente rappresentativa del marxismo postmoderno è *Egemonia e strategia socialista* di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1985, trad. it. 2011). Secondo Ellen Wood questo libro, accogliendo i temi della linguistica, dell'analisi del testo e del discorso tipica del postmodernismo, separa l'ideologia dalla sua base materiale e in ultima analisi dissolve «del tutto il sociale nell'ideologia o nel 'discorso'» (1986, p. 47). Il concetto di egemonia, che è di centrale importanza per Laclau e Mouffe, è tratto da Gramsci e riguarda la leadership culturale più che l'effetto coercitivo del potere statale. Questo spostamento dell'attenzione ovviamente ci allontana dai temi tradizionali marxisti legati al mondo materiale e ci pone nella direzione delle idee e del discorso. Come dice Wood, «in breve, l'argomento di Laclau e Mouffe è che cose come gli interessi materiali *non esistono*, ma esistono soltanto le *idee* di esse discorsivamente costruite» (1986, p. 61).

Oltre a sostituire gli interessi materiali con le idee, Laclau e Mouffe tolgono il proletariato dalla posizione privilegiata che ha sempre avuto nella teoria marxista: come sostiene Wood, Laclau e Mouffe sono parti di un movimento impegnato nel «declassare il progetto socialista» (1986, p. 4). Il concetto di classe è posto in termini soggettivi e discorsivi. Il mondo sociale è caratterizzato da diverse posizioni e antagonismi, di conseguenza è impossibile giungere a un tipo di «discorso unificato» che Marx concepì attorno al proletariato. Il discorso universale del proletariato «è stato sostituito da una polifonia di voci, ciascuna delle quali costruisce la propria irriducibile identità discorsiva» (Laclau e Mouffe 1985, p. 191). In questo senso, invece di concentrarsi sul singolo discorso del proletariato, i teorici marxisti tendono a considerare una moltitudine di discorsi diversi che provengono da un ampio spettro di voci di diseredati come le donne, i neri, gli ecologisti, i migranti e i consumatori tra gli altri. La teoria marxista dunque è stata «decentrata» e «de-totalizzata» perché non è più concentrata soltanto sul proletariato e non vede più i problemi del proletariato come «il» problema della società.

Avendo rifiutato l'argomento dei fattori materiali e la centralità del proletariato, Laclau e Mouffe si spingono a rifiutare il comunismo, che implica l'emancipazione del proletariato, in quanto scopo della teoria marxista: in alternativa essi propongono un sistema chiamato «democrazia radicale». Invece di concentrarsi sui diritti democratici individuali, come fa la politica di destra, propongono di creare un «nuova egemonia che sarà l'esito dell'articolazione di un'enorme quantità di lotte democratiche» (Mouffe 1988, p. 41). Ciò che serve a questa nuova egemonia è «un'egemonia di valori democratici, e ciò richiede una moltiplicazione di pratiche democratiche, istituzionalizzate in sempre più diverse relazioni sociali» (*ibidem*). La democrazia radicale cerca di mettere sotto la medesima egida un'ampia gamma di lotte democratiche: l'antirazzismo, l'anticapitalismo, l'ecologismo (Eder 1990).

**Gli studi di
Laclau e Mouffe**

**La democrazia
radicale**

e molte altre, in modo da generare una «democrazia radicale e plurale» (Laclau 1990, p. 27). La lotta di un gruppo non deve essere intrapresa a spese degli altri; tutti i conflitti democratici devono essere visti come equivalenti. Perciò è necessario condurre queste lotte insieme modificando la loro identità in modo tale che i gruppi vedano sé stessi come parti di una lotta più grande per la democrazia radicale. Come dicono Laclau e Mouffe:

L'alternativa della sinistra dovrebbe consistere nel collocarsi a pieno titolo nel campo della rivoluzione democratica ed estendere le catene degli equivalenti tra le diverse lotte contro l'oppressione. *Il compito della sinistra quindi non può essere quello di rinunciare all'ideologia liberal-democratica, ma al contrario di approfondirla ed estenderla nella direzione di una democrazia radicale e plurale [...].* Non si tratta di abbandonare il terreno democratico ma, al contrario, di estendere il campo delle lotte democratiche a tutta la società civile e lo Stato, una possibilità data dalla strategia egemonica della sinistra.

(Laclau e Mouffe 1985, p. 176)

Se la democrazia radicale conserva l'obiettivo dell'abolizione del capitalismo, riconosce anche che tale abolizione non eliminerà le altre disuguaglianze interne alla società. Affrontare tutte le disuguaglianze sociali richiede un movimento molto più vasto di quello previsto dai marxisti tradizionali.

Continuità e compressione spazio-temporale

Un'altra incursione marxista nella teoria postmoderna (cfr. Cap. 17 per una discussione dell'opera di Fredric Jameson) è il libro di David Harvey intitolato *The Condition of Postmodernity* (1989). Sebbene Harvey si muova nell'alveo del postmodernismo, non risparmia critiche dal punto di vista marxista: la teoria postmoderna è accusata di sovradimensionare i problemi del mondo moderno e di sottostimarne la dimensione materiale e soprattutto sembra accettare i problemi più che suggerire modi per superarli: «La retorica del postmodernismo è pericolosa perché evita di confrontare le realtà dell'economia politica e le circostanze del potere globale» (D. Harvey 1989, p. 117). Quel che serve alla teoria postmoderna è risalire alla fonte delle proprie idee: la trasformazione politica ed economica del capitalismo del XXI secolo.

Centrale al sistema economico e politico è il controllo sul mercato e il processo del lavoro (due campi che implicano la questione dell'«accumulazione» nel capitalismo). Se il periodo postbellico, dal 1945 al 1973, fu caratterizzato da un processo continuo di accumulazione, dal 1973 la dinamica si fa più flessibile. Harvey associa il primo periodo al fordismo (e all'economia keyesiana) e il secondo al postfordismo (per una critica a questa distinzione, cfr. Gartman 1998), ma non ci soffermiamo su questo punto che abbiamo già avuto modo di considerare. Se il fordismo è rigido, Harvey vede il postfordismo come associato a un'accumulazione flessibile, cioè «una flessibilità rispetto ai processi del lavoro, ai mercati, ai prodotti e ai modelli di consumo. È caratterizzata dall'emersione di settori di produzione del tutto nuovi, nuovi modi di ottenere servizi finanziari, nuovi mercati e, soprattutto, livelli enormemente accelerati di innovazione commerciale, tecnologica e organizzativa» (Harvey 1989, p. 147).

Sebbene Harvey veda grandi mutamenti e sostenga che sono questi che stanno alla base del pensiero postmoderno, egli ritiene che vi siano molte continuità tra l'epoca fordista e quella postfordista. La sua conclusione è che se pure «ci sono senza dubbio stati dei cambiamenti di rotta sulla superficie del capitalismo dal 1973 [...], la logica sottostante dell'accumulazione capitalistica e la sua tendenza alla crisi resta la stessa» (*ivi*, p. 189).

Il nucleo dell'approccio di Harvey è l'idea di una compressione spazio-temporale. Egli ritiene che il modernismo abbia contribuito a comprimere il tempo e lo spazio e che questo processo abbia avuto un'accelerazione nell'età postmoderna, portando a una «fase intensa di compressione spazio-temporale, che ha un impatto disorientante e distruttivo sulle pratiche economico-politiche, sull'equilibrio del potere di classe e sulla vita culturale e sociale» (*ivi*, p. 284). Ma questa compressione spazio-temporale non è essenzialmente diversa dalle epoche precedenti il capitalismo: «In breve, assistiamo a un altro feroce round nel processo di annichilimento dello spazio attraverso il tempo che è sempre stato al centro della dinamica del capitalismo» (*ivi*, p. 293). Per fare un esempio dell'annichilimento dello spazio mediante il tempo, formaggi che un tempo erano reperibili soltanto in Francia ora sono venduti in tutti gli Stati Uniti grazie al trasporto veloce e a basso costo. Oppure nella guerra in Iraq del 1991 la televisione ci trasportava istantaneamente dai raid aerei a Baghdad agli attacchi missilistici a Tel Aviv e alle riunioni militari a Riyadh.

Quindi per Harvey il postmodernismo non è in discontinuità con il modernismo: sono riflessi della stessa dinamica capitalistica. Il modernismo e il postmodernismo, il fordismo e il postfordismo coesistono nel mondo odierno. L'enfasi sul fordismo e sul postfordismo «varierà di volta in volta e di luogo in luogo, a seconda di quale configurazione sia più vantaggiosa e quale meno» (*ivi*, p. 344). Un tale punto di vista serve a portare la questione della postmodernità nella categoria della teoria neo-marxista, sebbene a sua volta essa sia modificata dagli sviluppi del pensiero postmoderno.

Infine Harvey scorge mutamenti e rotture nella postmodernità, indicando che probabilmente ci stiamo già muovendo verso una nuova era, un'era che la teoria neo-marxista deve predisporre a comprendere, forse integrando ancora altri sistemi.

**La
compressione
spazio-
temporale**

Dopo il marxismo

Sono innumerevoli le posizioni che si possono rubricare sotto la voce «post-marxismo» (Beilharz 2005d) e che avremmo potuto presentare qui; ci limitiamo alle tendenze più estremiste.

Il titolo del libro di Ronald Aronson (1995), *After Marxism*, è molto eloquente. Aronson, convinto marxista, mette in chiaro che il marxismo è finito e che i teorici marxisti sono soli nell'affrontare il mondo sociale e i suoi problemi. Questa posizione si basa sull'idea che il «progetto marxista» comporti l'integrazione di teoria e pratica: sebbene alcuni marxisti continuino ad aderire a parti della teoria marxista, il progetto di trasformazione dal capitalismo al socialismo è morto, perché ha chiaramente fallito il proprio obiettivo. È la storia, non Aronson, che ha

**Aronson
e la fine del
marxismo**

formulato la sentenza di fallimento. Dunque i marxisti che continuano a seguire la teoria distruggono l'insieme dialettico di teoria e pratica che costituisce il progetto marxista. Questa frammentazione è disastrosa perché quello che dava al marxismo una forza dirompente era appunto il fatto che rappresentava «un unico progetto coerente teorico e pratico» (Aronson 1995, p. 52).

Ma com'è possibile che il progetto marxista sia finito, se il capitalismo continua a esistere e, con la morte del comunismo, può divenire più forte che mai? In effetti Aronson riconosce che ci sono molti argomenti che si possono avanzare a favore dell'idea che il marxismo sia ancora in vita. Per esempio egli ammette che moltissime persone in tutto il mondo sono più povere oggi rispetto a come sarebbero state all'alba del capitalismo e che, nonostante molti cambiamenti, la struttura fondamentale del capitalismo, fondata sullo sfruttamento, è rimasta inalterata. Nonostante ciò Aronson sostiene che diverse trasformazioni ci inducono alla conclusione che gli aspetti cruciali della teoria marxista sono obsoleti:

- La classe operaia non si è impoverita.
- La struttura di classe non si è semplificata in due soggetti polarizzati (borghesia e proletariato).
- In ragione della trasformazione del processo manifatturiero, il numero degli operai industriali è calato, la classe lavoratrice è divenuta più frammentata e la coscienza della propria situazione si è erosa.
- Il restringimento generale della classe operaia ha portato al declino della sua forza, della sua coscienza di classe e della sua capacità di intraprendere una lotta di classe.
- Gli operai sono sempre meno inclini a identificarsi come tali; hanno identità multiple, spesso in competizione tra loro, e così quella dell'operaio è ora soltanto una tra le tante identità.

Se il marxismo è finito come sostiene Aronson, non bisogna rimpiangere la sua esistenza, anche in ragione degli eccessi che furono commessi in suo nome (come per esempio lo stalinismo). Il marxismo

Diede speranza, diede un senso al mondo; diede direzione e significato a innumerevoli vite. Nella più grande chiamata alle armi del XX secolo, ispirò milioni di persone ad alzarsi e combattere, a credere che gli uomini avrebbero potuto un giorno essere artefici della propria vita e soddisfare i propri bisogni.

(Aronson 1995, p. 85)

Oltre al fallimento del marxismo nel mondo reale, Aronson ne riconosce la sconfitta anche sul piano teorico. I problemi che rileva riguardano il fatto che la teoria originaria di Marx sorse durante i primi tempi del mondo moderno e, di conseguenza, contiene un'inconfondibile mistura di idee moderne e premoderne. Questo problema ha condizionato la teoria marxista lungo tutta la sua storia; per esempio, la credenza premoderna e profetica nell'emancipazione coesisteva con quella moderna nella scienza e nella ricerca di fatti: «Dietro il suo intonaco di scienza, questa profezia dogmatica rivela la sua affinità più profonda e premoderna con le

anticipazioni religiose di un mondo redento da un potere divino al di là del nostro controllo» (*ivi*, p. 124). Il femminismo, si affretta a precisare Aronson, non corse questo rischio, tuttavia anch'esso contribuì alla distruzione del marxismo, pretendendo una teoria centrata sull'oppressione della donna «in quanto donna» (*ivi*, p. 126). Questa centratura evidentemente indebolì la teoria marxista che ambiva a fornire un modello applicabile a tutti gli esseri umani. Il femminismo inoltre preparò il terreno per altri gruppi che intesero concentrarsi sulla propria condizione specifica e non sui problemi universali dell'umanità.

Aronson descrive le teorie post-marxiste come «marxismo senza marxismo», cioè come pura teoria, senza pratica e quindi, dal suo punto di vista, immeritevoli del titolo di marxismo:

Possono avere il nome, come fa il marxismo analitico, ma non sono che marxismi senza marxismo. Si sono trasformati a tal punto, si sono a tal punto limitati nelle loro stentatezza teorica, che se anche le loro parole e le loro azioni sembrano genuine, si limitano a invocare l'aura del marxismo, niente più. Per quanto evocative, le idee non possono cambiare per magia una realtà in dissolvenza.

(*ivi*, p. 149)

Tali teorie marxiste sopravvivranno ma occuperanno un posto sempre più marginale nel mondo. Rappresenteranno soltanto una voce teorica in un mare di voci di questo genere.

Con tutto ciò, Aronson conclude che l'analista critico del mondo moderno, senza un progetto marxista, rimane solo. Tuttavia si tratta per certi versi di una fortuna: se è vero che il progetto marxista aveva una forza enorme, è vero anche che si trattava di un frutto avvelenato. Gli ex marxisti dovrebbero cercarsi un nuovo Marx? O un nuovo progetto marxista? Alla luce degli sviluppi della società e della teoria, Aronson ritiene che la risposta a queste domande sia no, perché ci stiamo spostando «al di là della possibilità di quel genere di olismo, di integrazione, di coerenza e di fiducia che il marxismo incarnava» (*ivi*, p. 168). Così, per esempio, invece di un unico movimento radicale, ciò che occorre cercare oggi è una radicale coalizione di gruppi e di idee. Lo scopo di tale coalizione è l'emancipazione della modernità dalle sue tensioni interne esplosive e dalle sue varie forme di oppressione.

Un problema che attende un simile nuovo movimento è che non può più sperare di essere guidato da una visione avvincente di una qualche utopia futura. Si deve accontentare in qualche modo di una sorta di cemento emotivo che lo tenga insieme e che lo spinga: il movimento deve avere una base morale, una consapevolezza di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, deve avere anche speranza, per quanto in misura più modesta rispetto a quella che caratterizzava il progetto marxista. Per quanto minore, questa speranza è meno incline a scadere nel profondo disincanto in cui è sprofondato il marxismo fallendo i suoi obiettivi sociali.

**La necessità
di un nuovo
movimento
radicale di idee**

Le critiche al post-marxismo

Molti teorici marxisti non si trovano a proprio agio con gli sviluppi del post-marxismo (per esempio Burawoy 1990; E. Wood 1986; E. Wood e Foster 1997). Bourawoy attacca i marxisti analitici in quanto hanno eliminato la questione della storia e hanno feticizzato la chiarezza e il rigore. Weldes critica il marxismo analitico per essersi concesso alla colonizzazione dell'economia dominante, adottando un approccio *problem-solving* puramente tecnico, divenendo sempre più accademico, sempre meno politico e quindi sempre più conservatore (1989, p. 354). Ellen Wood si appella all'ambito politico e critica il marxismo analitico (e quello postmoderno) per il suo quietismo e il suo «cinico disfattismo, in cui ogni programma di cambiamento radicale è destinato a fallire» (1989, p. 99). Anche i sostenitori di un ramo del marxismo analitico, lo studio empirico rigoroso delle idee marxiane, sono stati critici verso quei loro confratelli nella teoria della scelta razionale, che, erroneamente secondo loro, adottano una posizione di individualismo metodologico (A. Levine, Sober e Wright 1987).

L'opera di Laclau e Mouffe è stata attaccata in modo particolarmente veemente. Per esempio Allen Hunter li critica per il loro generale e generico idealismo e, più specificamente, per il fatto di porsi all'estremo dell'analisi del discorso considerando «*tutto* come un discorso» (1988, p. 892). Analogamente Geras (1987) attacca Laclau e Mouffe per il loro idealismo, ma li dipinge anche come dissoluti, illogici e oscurantisti. Il tenore della risposta di Laclau e Mouffe alle accuse di Geras si può cogliere dal titolo: «Post-marxismo senza apologie» (1987). Burawoy attacca Laclau e Mouffe per essersi «persi nel groviglio della storia dove ogni cosa è importante e quindi la spiegazione è impossibile» (1990, p. 790).

Infine, in contrasto con Aronson, Burawoy ritiene che il marxismo sia ancora utile per comprendere le dinamiche e le contraddizioni del capitalismo (cfr. anche E. Wood 1995). Quindi, con la sconfitta del comunismo e l'imporsi del capitalismo mondiale, «il marxismo ritrova sé stesso» (Burawoy 1990, p. 792). Alla luce degli sviluppi degli anni Novanta, Wood e Foster (1997, p. 67) sostengono che il marxismo sia più necessario che mai, perché «l'umanità è sempre più connessa nelle dimensioni globali dello sfruttamento e dell'oppressione».

Percorso di autoverifica



1. Che cosa significa «determinismo economico»?
2. Qual è la definizione del concetto di reificazione?
3. Qual è la definizione di egemonia?
4. Secondo Herbert Marcuse «questa società è completamente irrazionale», perché?
5. Che cosa si intende per industria culturale?
6. I teorici critici che cosa intendono per ideologia?
7. Qual è lo scopo della dialettica negativa teorizzata da Adorno?
8. Quali sono le principali differenze tra Marx e Habermas?
9. Qual'è l'idea al cuore dell'opera di Alex Honneth?
10. Che cosa si intende per controllo manageriale?
11. Qual è l'oggetto di analisi di Emmanuel Wellerstein?
12. Quali sono i principi teorici alla base del marxismo analitico?
13. Quali sono i principali sviluppi teorici del marxismo moderno?