

## Capitalismo, classe, riconoscimento. Una retrospettiva da Adorno a Habermas

Elena Fabrizio\*

**Abstract:** This essay asks whether a critical theory of capitalism and democracy can deprive itself of the theoretical and practical conceptual assumption of class struggle, and to what extent –in light of the crisis of that social pact – Adorno's reflections might be more contemporary than those of the theorist of communicative action. Adorno's philosophically less systematic and more dialectical approach to such questions, albeit of a negative dialectic, might prove more adherent to grasping the objective conditions of the crisis than the well-known Habermasian philosophy and sociology of intersubjectivity. The latter, if he has the merit of having opposed Adornian negativism with theoretical rigor, has, however, ended up confining reason and communicative action in a conceptual and normative space, abstracted from the concrete material and class conflicts that cyclically traverse the historical dynamic.

**Keywords:** Losurdo, Class Struggle, Democracy, Welfare, Crisis.

*Muore bene chi ha ben vissuto  
A Domenico Losurdo*

Nelle riflessioni che seguono assumo come focus orientativo del discorso *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica* di Domenico Losurdo, testo del 2013 che segna un passaggio importante nella sua ricostruzione critica del materialismo storico e della definizione della lotta di classe come teoria generale del conflitto sociale. In particolare, mentre proponeva il superamento della lettura binaria e semplicemente economicista della teoria della lotta di classe, Losurdo rivendicava contro una serie di studiosi, più o meno marxisti, il ruolo propulsivo che essa ha svolto nel processo di emancipazione e costruzione di unità del genere umano, nonché l'oggettiva capacità che quest'idea filosofica ha ancora di decifrare le contraddizioni storico-politiche della contemporaneità. Senza potermi addentrare nella complessità della proposta losurdiana<sup>1</sup>, vorrei concentrarmi sull'incipit polemico di quella ricerca, laddove Losurdo attaccava la doppia vulgata che mentre riduceva la lotta di classe al solo conflitto tra borghesia capitalista e proletariato considerava questo stesso conflitto risolto, pacificato, se non addirittura esaurito grazie alla realizzazione dello Stato sociale, alla diffusione dell'istruzione e dello sviluppo della scienza-tecnologia che si erano avviati a partire dal secondo dopoguerra. Criticando innanzi tutto la posizione espressa da Dahrendorf, tutta tesa a dimostrare come il livello di istruzione degli individui avesse sostituito quello della proprietà nella definizione della posizione sociale e stesse sempre più contribuendo al livellamento delle disuguaglianze sociali, Losurdo ne lamentava l'infondatezza con riferimenti coevi e puntuali ai processi migratori della metà del XIX secolo, alla limitazione della libertà sindacale, nonché alla miseria e alla denutrizione che colpivano milioni di bambini americani, alle pratiche razziste. Con un salto di vent'anni, e cioè nel corso degli anni '80, mentre Dahrendorf si vedeva costretto ad abbandonare le sue affrettate convinzioni alla luce della crescita della povertà negli Stati Uniti<sup>2</sup>, Habermas, notava Losurdo, si richiamava alla pacificazione di classe ad opera dello Stato sociale per liquidare definitivamente la teoria marxiana della lotta di classe. Ebbene, concludeva Losurdo:

---

\* Docente di Filosofia e Storia; elenamariafabrizio@gmail.com

<sup>1</sup> Fabrizio (2015).

<sup>2</sup> Dahrendorf (1993, 119 ss.).

La tesi di Habermas si caratterizza soprattutto per l'assenza di una domanda che pure avrebbe dovuto essere ovvia: l'avvento del Welfare State è stato lo sbocco inevitabile di una tendenza intrinseca al capitalismo o è stato invece il risultato di una mobilitazione politica e sociale delle classi subalterne, in ultima analisi di una lotta di classe? Se il filosofo tedesco si fosse fatto questa domanda, forse avrebbe evitato di dare per scontata la permanenza dello Stato sociale, la cui precarietà e il cui progressivo smantellamento sono ancora sotto gli occhi di tutti<sup>3</sup>.

A questa domanda provocatoria, Losurdo rispondeva nel suo denso lavoro con una teoria dei conflitti sociali in cui la lotta di classe rappresenta il *genus*, ovvero la categoria generale del conflitto sociale che proviene dai rapporti capitalistici di produzione e dalla conseguente divisione del lavoro, nel senso esplicitato dal *Manifesto* secondo il quale tutte le lotte della storia sono lotte tra classi sociali. Ma questo *genus* più che limitarsi ad una sola specie di conflitto, ha assunto teoricamente e storicamente una pluralità di forme di lotta di classe, ovvero *species* sempre diverse, dalle lotte del proletariato nelle metropoli, a quelle anticoloniali e contro la schiavitù domestica, e di conseguenza si è sempre iscritto in una serie di contraddizioni che hanno coinvolto a seconda delle condizioni oggettive di volta in volta diverse, più classi e attori sociali, non solo gli operai e le classi subalterne, ma anche la borghesia, la nobiltà, le donne di tutte le classi sociali, i neri<sup>4</sup>.

Contro la riduzione della lotta di classe al paradigma economicistico, Losurdo ha poi rimarcato la tendenza universalistica delle lotte di classe, anche quella del movimento operaio che si afferma come «una lotta per la libertà», per rendere concreta la libertà negativa, per una democrazia compiuta. L'universalismo iscritto nella tendenza a trascendere gli interessi dei protagonisti, assume concretezza tanto con la liberazione dallo sfruttamento del lavoro e l'eliminazione della povertà interessando tutto l'ordine sociale, quanto con la fine delle guerre coloniali che, liberando i popoli oppressi, ha liberato anche i colonialisti oppressori dalla condizione di assedio esterno e interno. Insomma, lungi dal ridursi al conflitto tra borghesia e proletariato, e al solo paradigma economicistico e redistributivo, secondo la vulgata diffusa dalla tradizione liberale anche nel '900, la lotta di classe si iscrive nell'oggettiva complessità storica di costruzione delle concrete attese di emancipazione e di riconoscimento della piena dignità e umanità di coloro che ne rappresentano di volta in volta la negazione (operai, popoli colonizzati, schiavi, donne, neri, subalterni). La riduzione della lotta di classe al solo paradigma economicistico e al conflitto capitale-lavoro avrebbe poi condizionato anche la storia del marxismo occidentale e la sua cosciente delimitazione da quello che a Oriente si andava definendo, in senso anticolonialista e pacifista. Ebbene, secondo Losurdo questo patrimonio storico sarebbe stato del tutto trascurato dai filosofi che a più riprese hanno liquidato la teoria della lotta di classe dimostrando così di non averla compresa a fondo.

Alla luce della crisi di lungo periodo che le democrazie occidentali stanno attraversando, se vogliamo intendere lo smantellamento del Welfare, l'attacco al lavoro, l'oggettiva crescita della povertà e delle diseguaglianze come sintomi di regressione, dobbiamo riprendere la domanda di Losurdo e capire come sia stato possibile che proprio negli anni in cui questo processo regressivo cominciava a prendere forma, e pur consapevole dello «sgretolarsi del compromesso socio-statale», Habermas abbia potuto formulare una teorizzazione che consegnava ad altri movimenti e altri attori, certo non meno rilevanti, i potenziali di critica e di spinta del progetto moderno di emancipazione e quindi del conflitto sociale. Una teorizzazione, per dirla in termini losurdiani, che si è preclusa la possibilità di decifrare nelle nuove *species* forme storicamente diverse dello stesso *genus*.

Prima occorre però fare ancora un passo indietro.

In una nota intervista del 1981, di poco precedente alla pubblicazione di *Teoria dell'agire comunicativo*, invitato a illustrare i contenuti del nuovo libro, Habermas annoverava tra le carenze della Teoria critica di Horkheimer e Adorno successiva agli anni Trenta, quella di non aver «mai preso sul serio la democrazia borghese»<sup>5</sup>. In questo senso essi, abbandonata la fiducia che il potenziale

---

<sup>3</sup> Losurdo (2013, 5).

<sup>4</sup> Losurdo (2013, 15 ss., 53 ss.).

<sup>5</sup> Habermas (1983, 5).

di ragione universalista incorporato nella società borghese potesse essere realizzato storicamente, se non proprio dal proletariato nella forma di Lukàcs, quanto meno da gruppi politici muoventesi nell'orizzonte del movimento operaio, avrebbero fatto un passo indietro rispetto allo stesso Marx, per il quale la società socialista avrebbe dovuto incorporare le idee più avanzate delle istituzioni dello stato borghese e portarle, potremmo aggiungere, al livello storico della concretezza e compiutezza<sup>6</sup>.

Sebbene sia difficile contestare questa lettura, non si può trascurare che a partire da qui Habermas nel decostruire la critica del dominio, sia gradualmente precipitato in un'inversa carenza altrettanto palese, quella di aver preso troppo sul serio la democrazia borghese, nonché la sua espressione economica cosiddetta del "capitalismo democratico", ovvero di averla ipostatizzata come forza capace di partorire *motu proprio*, – e facendo a meno di un'analisi delle dinamiche classiste, quanto meno nei termini di una teoria euristica delle contraddizioni sociali –, i potenziali progressivi necessari per direzionarla verso una democrazia compiuta. Di conseguenza, se è vero che il concetto di dominio in Adorno risulta tanto più astratto quanto più venga ricondotto alla tendenza dialettica del logos occidentale, e in quest'ottica assuma il ruolo di causa dei rapporti capitalistici di produzione piuttosto che di loro effetto, il terreno dialettico sul quale Adorno lo conduce, quando per esempio si confronta con le analisi del capitalismo e dell'antagonismo di classe nella società industriale, consente a quel rovesciamento nei rapporti di causa ed effetto di non dirsi mai definitivo, lasciando aperte possibilità filosofico-politiche che ad Habermas rimarranno forse precluse.

Al contrario, se è notoriamente vero che Habermas ha raccolto l'esigenza che secondo lui Adorno avrebbe comunque posto di «tornare indietro alla Dialettica dell'illuminismo»<sup>7</sup>, elaborandola secondo un codice concettualmente diverso, attraverso cioè una filosofia e una sociologia dell'intersoggettività capaci di opporsi al negativismo adorniano, non si può trascurare che l'ansia di sottrarre il rapporto tra soggetti al rapporto soggetto-oggetto e quindi al principio di autoconservazione materiale della specie, per creare spazio concettuale, normativo e storico alla ragione intersoggettiva e comunicativa, abbia finito per sancire un primato sovrastrutturale del mondo della vita astratto dai concreti conflitti materiali e da riferimenti classisti.

Volendoci limitare alla lotta di classe e alla critica del capitalismo, le riflessioni di Adorno possono risultare addirittura più contemporanee di quelle di Habermas, proprio in virtù di un approccio filosoficamente non sistematico, dialettico, sia pure di una dialettica negativa, ma soprattutto concettualmente aperto, che tende gradualmente a rarefarsi nel teorico dell'agire comunicativo.

## 1. Intersoggettività e organizzazione

Se «ogni termine filosofico è la cicatrice indurita di un problema irrisolto»<sup>8</sup>, come scrive Adorno in una delle sue più incisive espressioni aforistiche, non dovrebbe apparire forzato derubricare allo stesso modo la intricata concettualità con la quale egli cerca di venire a capo del rapporto tra individualità, intersoggettività, socialità politica.

Per capire cosa questo significhi, basti considerare come nel pensare adorniano la filosofia si caratterizzi per essere «ascesa del pensiero al di sopra dell'immediatezza» che nasce dall'insoddisfazione per il fenomeno, per il mondo quale ci è immediatamente dato»<sup>9</sup>; per essere di conseguenza «sforzo del concetto di guarire le ferite che il concetto necessariamente produce», sforzo che deve produrre argomentazione fatta di «stringenza e apertura non stringente», nel senso che l'argomentazione sarà tanto più precisa, onesta, rigorosa, quanto sarà in grado di lasciare aperta la possibilità che si vada al di là di essa (come nel caso della prova ontologica di Kant, che Adorno discute)<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Salvo poi far retroagire questo pregiudizio antitorboghese anche su Marx, *cfr.* Habermas (1990, 188).

<sup>7</sup> «perché non si può vivere da scienziato con le aporie di una filosofia che nega se stessa» (Habermas 1990, 226).

<sup>8</sup> Adorno (2007, 213).

<sup>9</sup> *Ivi*, 190.

<sup>10</sup> *Ivi*, 50-51.

È un'indicazione metodologica essenziale, perché Adorno sembra qui voler intendere che vi è un'eccedenza concreta nel fenomeno pensato concettualmente che impone alcuni veti, innanzi tutto quello di ipostatizzare il concettualmente pensato. Questo veto vale per esempio per il concetto di individuo - che è l'inganno con il quale «un'immagine statica dell'uomo viene strappata alla dinamica storica» (vedi l'analisi dell'essere heideggeriana), ma anche per i concetti di intersoggettività – a cui la formazione dell'individuo è hegelianamente legata – e di classe, come vedremo<sup>11</sup>.

È assai noto come nei francofortesi il nesso dialettico tra individuazione e socializzazione sia costantemente tematizzato in termini hegeliani, e problematizzato al di là di essi e non solo. L'individuo sorge quando «pone se medesimo ed eleva il suo essere-per-sé, la sua unicità, a propria vera determinazione»; quando «si fa sostanza a sé medesimo» istaurando «come norma la propria autoconservazione e il proprio sviluppo»<sup>12</sup>. Si tratta di un'autocoscienza sociale nel senso hegeliano, in quello della *Fenomenologia* per cui la verità della certezza di se stessa si raggiunge attraverso l'appagamento in un'altra autocoscienza (riconoscimento), e in quello della dialettica universale-particolare per cui «la vera autonomia consiste solo nell'unità e compenetrazione dell'individualità con l'universalità, poiché l'universale solo attraverso il singolo acquista concreta realtà, e altrettanto il soggetto singolo e particolare solo nell'universale trova la base incrollabile e il contenuto autentico della sua realtà»<sup>13</sup>.

Adorno poi ci ricorda che l'io giunge a se stesso nella relazione con un'altra autocoscienza anche attraverso il lavoro e il sistema dei bisogni, sia ancora nel senso hegeliano della *Filosofia del diritto* che in quello marxiano del *Capitale*. Ma proprio perché l'intersoggettività, la socialità e politicità, potremmo dire sono quasi l'apriori secondo quella tradizione che da Platone e Aristotele attraverso Kant giunge a Hegel e Marx, e proprio perché «Solo in quanto cittadino di un buono Stato l'individuo perviene al suo diritto» (Hegel, *Filosofia del diritto*, §153), allora la stessa struttura intersoggettiva quando si oggettivizza in Stato, organizzazione, società borghese può creare le condizioni dell'annientamento dell'individuo, della neutralizzazione delle sue spinte all'individuazione.

Tra organizzazione e soggetti vi è allora sempre un rapporto di *mediazione* e non di contrapposizione perché se l'organizzazione (l'oggettivo) è mediata dagli interessi particolari degli uomini che si celano dietro l'apparente oggettività, a sua volta il soggetto, gli uomini sono il risultato del processo oggettivo. E tuttavia l'organizzazione, necessaria affinché la società si affermi contro la natura secondo la razionalità conforme allo scopo per autoconservarsi come totalità – ma che finisce per espandersi a tutti i settori della società, per esempio attraverso l'unificazione tecnica, per alienarsi dagli scopi umani a partire dai quali si è costituita, per allontanarsi dalla base normativa da cui è nata –, sopporta sempre meno la libertà, l'immediatezza, la spontaneità<sup>14</sup> e dunque esclude il diverso e il particolare. D'altra parte, in quanto forma di socializzazione creata dagli uomini per gli uomini, vi è in essa la ragionevole pretesa che tali scopi possano tornare a vantaggio di tutti; ma questo secondo corno del problema è quello che assume anche tutta la sua problematicità nelle riflessioni adorniane, e si potrebbe aggiungere, in tutte le teorie della reificazione<sup>15</sup>.

## 2. Il ruolo della socializzazione borghese nel capitalismo di stato

A determinare questo salto di qualità o quelli che secondo Adorno sarebbero i «limiti storici» a cui sarebbe andato incontro l'individuo – il quale «sorto storicamente» nel processo di emancipazione della società borghese<sup>16</sup>, ma in quanto necessitato dal conflitto di interessi e dalla concorrenza sul mercato all'emancipazione sfrenata, soggiace alla contraddizione e «prepara [...] il terreno alla sua stessa oppressione» –, sarebbe la situazione sociale del passaggio dal capitalismo del libero mercato

<sup>11</sup> Sul nesso tra la concezione dell'individuale e dell'intersoggettività in Adorno, cfr. Bellan (2006, 119-142).

<sup>12</sup> Horkheimer, Adorno (2001, 58).

<sup>13</sup> *Ivi*, 58.

<sup>14</sup> Adorno (2000, 128).

<sup>15</sup> Cfr. Cortella, *Formazione e scomposizione di una teoria* (Bellan 2013, 17-43).

<sup>16</sup> Adorno (2000/3, 119-20).

a quello centralizzato e monopolistico del periodo postbellico di forte crescita della concertazione industriale dei paesi capitalisti e del collettivismo sovietico<sup>17</sup>. In particolare, venendo ora meno le condizioni di indipendenza, giudizio e autonomia, subentrano quelle in cui l'apparato e l'ingranaggio diventano determinazioni della essenza umana; che portano gli uomini ad appagarsi dei surrogati della sicurezza e della cura assistenziale, a percepirsi come oggetti di assistenza anziché come soggetti attivi o solidali.

Volendo delimitare il campo di questi limiti storici alla prospettiva marxiana con la quale Adorno indaga in che modo l'organizzazione e la socializzazione vengano a incrociarsi sia con la parabola della lotta di classe, quale prassi di emancipazione individuale, sia con il correlato principio economico dello scambio degli equivalenti che ne sarebbe la negazione, non si può prescindere dal ricordare il riferimento di Adorno alle ricerche sul cosiddetto capitalismo di Stato che si sarebbe affermato dopo la crisi del '29 nelle forme dello Stato autoritario o dello Stato interventista<sup>18</sup>.

Per quanto egli si sia sempre relazionato in maniera critica a questa analisi, va osservato che nel complesso ne ha condiviso l'impostazione metodologica, come emerge dalla lettura *politica e non economicistica* che ha proposto, sia del capitalismo liberale che del capitalismo monopolistico. Una lettura certo pur sempre condizionata dalla logica perenne dell'identità e del dominio (secondo la lettura vicina alla dialettica dell'illuminismo), ma con alcune oscillazioni significative finalizzate a rendere conto marxianamente delle falsificazioni culturali e politiche con le quali si occulta la concretezza della lotta di classe.

Non a caso, nel testo del 1942, *Riflessione sulla teoria delle classi*, Adorno si occupa di capire come sia possibile mantenere la teoria della lotta di classe nelle condizioni mutate di un capitalismo che non si manifesta più nelle forme "libere" e concorrenziali ma in quelle monopolistiche, e ciononostante la rende *invisibile*. Egli sceglie l'approccio politico e non economicistico perché gli sembra l'unico che possa rendere conto dell'incipit del *Manifesto* di Marx e Engels. La storia è storia di lotte di classi significa che lo è *sempre stata*, e che l'*identico* si manifesta *sotto forma di indigenza* che storicamente si ripete: «Con il marxismo l'identico diventa veramente l'*indigenza*, l'indigenza degli uomini, che il concetto si limita a esprimere», «l'essenza stessa della sofferenza», «la gerarchia che è stata da sempre organizzazione coattiva per l'appropriazione del lavoro altrui» che ora nello «scambio eguale» rivela solo l'ultima forma di ingiustizia<sup>19</sup>. Il riferimento alla pluralità delle forme storiche della lotta di classe non farebbe altro che restituirci il *continuum* dell'oppressione, o per meglio dire l'altro aspetto della dialettica hegeliana, quello «statico», caratterizzato dalla «contraddizione immanente»: «il nuovo [lo scambio eguale] non si aggiunge all'antico, ma resta l'indigenza dell'antico, la sua povertà, così come diventa attuale attraverso la determinazione dell'antico, il suo inevitabile confronto con l'universale presente nello stesso antico, come contraddizione immanente». Ed ecco che in quel sempre vi è una denuncia non solo contro la borghesia o il capitalismo ma «contro il passato stesso», contro tutta la storia, che è sempre stata

---

<sup>17</sup> Adorno (2000, 135).

<sup>18</sup> Forme indagate, come è noto, all'interno dell'Istituto per la ricerca sociale in particolare da Pollock nel suo *Capitalismo di Stato. Possibilità e limiti* (1941) e secondo il quale dal capitalismo liberale si sarebbe transitati verso un capitalismo di Stato supportato direttamente dalla sfera politica, intorno alla quale si raccolgono gruppi finanziari, industriali, militari. Con il loro sostegno lo Stato regola la produzione, i consumi e la distribuzione, pianificando i bisogni, i prodotti su cui investire, il lavoro socialmente utile; assorbe le forze produttive e neutralizza le rivendicazioni operaie con concessioni assistenzialistiche. In questo capitalismo (che accomuna Germania nazional-socialista, autoritarismo sovietico e democrazie a intervento statale come gli Stati Uniti), finisce l'antagonismo sociale tra forze produttive e rapporti di produzione, gli uomini non si incontrano più feticisticamente come nello scambio eguale, ma come chi domina e chi è dominato a seconda del posto che ciascuno occupa nella società; la classe dominante non è più quella direttamente della proprietà, ma tutto il complesso burocratico statale e partitico che accede all'industria monopolistica e che da questo apparato riceve potere. Il dominio da economico diventa interamente politico.

<sup>19</sup> Adorno (1976, 333).

oppressione inflitta da alcuni e subita da altri e che «culmina, nell'era moderna, nella fredda miseria del lavoro salariato si rivela come traccia di un'antica sofferenza»<sup>20</sup>.

Questo *continuum*, questo aspetto statico ci dice ancora che i rapporti di produzione non hanno mai funzionato spontaneamente. Già nella fase del capitalismo liberale e concorrenziale analizzata da Marx sarebbero stati i fattori extraeconomici a dare forza economica e sociale alle classi dominanti, perché la forza del capitale si formava fuori dal meccanismo concorrenziale mentre dipendeva dal potere politico, dall'alleanza con la proprietà feudale, dal rapporto con l'apparato militare<sup>21</sup>. Allo stesso modo il capitalismo monopolistico e il dominio di classe non si spiegano più con il conflitto tra capitale e lavoro ma con i rapporti di forza relativi al potere: «non sono le leggi di scambio ad aver portato all'attuale dominio [...], ma il vecchio dominio era talvolta penetrato nell'apparato economico, per distruggerlo e facilitarsi la vita, una volta raggiunto il suo completo controllo». In questa lettura, il dominio politico che viene sempre prima, trova nel capitalismo un medium attraverso cui perpetuarsi<sup>22</sup>. Nello stesso tempo, la classe dominante più che essere solo un meccanismo coattivo del sistema, ne diventa anche il padrone che lo domina secondo i propri scopi. Si tratta, come si vede di una lettura che rende inadeguata l'economia politica marxiana come scienza capace di comprendere il funzionamento della società.

### 3. Invisibilità della lotta di classe e integrazione della classe lavoratrice

Ma, mentre propone una lettura non economicistica del capitalismo, Adorno non rinuncia alla teoria delle classi da utilizzare quanto meno come fondamento di critica dell'ideologia: la società del capitalismo monopolistico infatti non solo si mantiene in tutto e per tutto classista, bensì con la concentrazione e centralizzazione dei capitali, con la contrapposizione «tra l'estremo potere e l'estrema impotenza in modo immediato», vorrebbe far «cadere nella dimenticanza l'essenza delle classi reciprocamente ostili»<sup>23</sup>. Le classi permangono nella distinzione tra sfruttatori e sfruttati, ma in modo tale che né gli sfruttatori né gli sfruttati possano sperimentare e prendere coscienza di se stessi come classe, questo sia dal lato del proletariato che da quello della borghesia.

Dal lato della borghesia perché imprigionata in una sorta di falsa coscienza per la quale il concetto di classe è sì *vero* dal punto di vista della critica, nel senso che a unire la classe borghese e a rendere i suoi rappresentanti formalmente uguali è sempre la particolarità dei suoi interessi comuni con i quali essa opprime il proletariato; ma è anche *falso* in quanto la classe non è unita, l'eguaglianza che la rende classe è al contempo «fittizia», i soggetti borghesi che entrano in concorrenza tra di loro non sono affatto uguali, come si evince dalla funzione del «controllo della propria [classe] da parte dei più forti», cioè dei grandi monopoli e delle loro sodali burocrazie partitiche e statali verso i piccoli capitalisti. Con la lotta tra concorrenti scompare l'interesse comune che teneva uniti i borghesi, e dunque la borghesia non può che negare il proprio carattere di classe come gruppo di coloro che hanno gli stessi interessi. Ma mentre questa visibile falsità si palesa, si palesa anche l'invisibilità della sua verità, cioè l'*oggettività* delle classi stesse<sup>24</sup>.

Dal lato dei lavoratori, l'invisibilità della classe dipende dalla loro avvenuta integrazione che tuttavia non li fa sparire come classe. Anche di questa integrazione va data una lettura extraeconomica con la quale Adorno cerca di rendere conto del perché la teoria marxiana dell'immiserimento dei proletari, quale elemento propulsivo principale alla rivoluzione come negazione e superamento della miseria, sia caduta. Per inciso, va rimarcato come Adorno non celi il riverbero ideologico che la smentita della teoria marxiana ha sui «riformisti» e sulla sociologia borghese, la quale si è servita

---

<sup>20</sup>Ivi, 331-32.

<sup>21</sup>Ivi, 336.

<sup>22</sup>«La storia è storia dei monopoli, secondo il modello offerto dall'ultima fase economica. Secondo il modello della palese usurpazione che è oggi praticata dai concordi dirigenti del capitale e del lavoro, essa è la storia di lotta di bande, di gangs e di rackets»: Ivi, 338-39.

<sup>23</sup>Ivi, 334.

<sup>24</sup>Ivi, 337.

della «negazione della lotta, dell'apprezzamento statistico dei ceti medi e dell'elogio dell'universale progresso», con cui i primi hanno mascherato il loro «tradimento», per elaborare una sorta di «apologetica» dell'esistente che sulla base dei criteri di valutabilità e adeguazione ai fatti le ha consentito di constatare che i «fatti davano torto all'intristita teoria» a cui ora questa sociologia poteva imputare di essersi ben guadagnata l'appellativo di dogmatica<sup>25</sup>.

E però, se la teoria è caduta perché i proletari non si trovano più nella condizione di non avere nulla da perdere se non le proprie catene, bensì in quella in cui «hanno da perdere più delle loro catene», anche questo miglioramento del loro tenore di vita va decifrato, secondo Adorno, con il ricorso a fattori extraeconomici che esulano ancora una volta da un'analisi di economia politica. Il fatto che l'immiserimento non si sia verificato, e cioè che le condizioni dei lavoratori siano oggettivamente migliorate in termini di qualità della vita e del lavoro, non dipende dalle falle della struttura interna alla teoria marxiana, ma dalla sua inadeguatezza a rispondere alla realtà di un capitalismo che per auto conservarsi ricorre a quelle «circostanze modificanti» a cui Marx ha accennato nel *Capitale* senza analizzarle, ovvero meccanismi esterni al sistema, come il ruolo assunto dalle élite potenti, dalla politica sull'economia, dallo Stato interventista e investitore.

Se il dominio di classe dipendesse dallo scambio eguale tra capitale e lavoro e dallo sfruttamento, se cioè la relazione fosse puramente economica e la classe dominante fosse dominata dal sistema come quella lavoratrice, l'immiserimento come necessità economica si attuerebbe in modo assoluto a causa della coazione sistemica, la quale invece secondo Adorno viene bloccata da elementi esterni. Quindi non è che l'immiserimento economico non si sia verificato, perché le circostanze modificanti hanno provocato un «miglioramento extraeconomico» che dipende dai sussidi di disoccupazione pagati con entrate e profitti monopolistici, con concessioni e mance «nel senso di dominatori». Non c'è niente di psicologico o morale in questo fenomeno, la ratio è invece l'autocoscienza che il sistema ha di quali siano le condizioni della propria perpetuazione. E questo significa che le circostanze modificanti se sono in «una posizione extraterritoriale rispetto all'economia politica» sono allora in una posizione «centrale» nella storia del dominio: «nel processo di liquidazione dell'economia esse non sono affatto modificazioni, ma la stessa essenza». La prognosi di Marx si è allora verificata ma in modo non previsto, nel senso che la classe dominante ha talmente bisogno del lavoro altrui che cerca in tutti i modi di alimentarsi per non sopperire essa stessa, e cioè assume «la causa del suo destino di dover nutrire i lavoratori», assicurando «allo schiavo l'esistenza all'interno della sua schiavitù per rafforzare la propria»<sup>26</sup>. Benché la miseria economica non si sia verificata, essa permane come «miseria crittogama» e «censurata» che «consuma tutta l'energia che potrebbe cambiare le cose»<sup>27</sup>, e il cui «teatro» è «l'impotenza politica e sociale».

Come Adorno chiarisce anche in *Società*, testo del '65, il fatto che la teoria dell'immiserimento non si sia verificata ci dice solo che la scomparsa delle classi è un epifenomeno, cioè è una scomparsa che non nega l'esistenza del rapporto o della differenza di classe. Quest'ultima non è stata eliminata *soggettivamente*, in quanto per i lavoratori la società è sempre divisa in superiori e inferiori, e la stessa eguaglianza formale delle chance culturali non determina una crescita anche dell'ascensore sociale. E cresce *oggettivamente* con la crescita della concentrazione del capitale, si sostanzia nella differenza tra potere e impotenza sociale e agisce sull'esistenza sociale degli uomini che solo in minima parte è determinata dalla loro iniziativa, ma viene loro impartita dall'alto e indotta al principio darwiniano dell'adattamento<sup>28</sup>.

Ed è proprio questo adattamento la manifestazione che la prognosi di Marx si è realizzata in una forma storica imprevista, nel senso che essa traduce la forma della disumanizzazione e reificazione con la quale Marx guardava alla coscienza dei lavoratori nel fatto sociale che gli uomini si adattano

---

<sup>25</sup> *Ivi*, 339.

<sup>26</sup> *Ivi*, 343.

<sup>27</sup> *Ivi*, 348.

<sup>28</sup> *Ivi*, 9-11.

a un sistema che li produce a propria immagine, che li integra affinché lo riproducano e appunto «consuma tutta l'energia che potrebbe cambiare le cose»<sup>29</sup>.

L'integrazione infatti non è mai solo materiale, non deriva solo dal miglioramento economico e della soddisfazione dei bisogni (cibo, vestiario, abitazione, trasporti, servizi sociali), ma è anche simbolica e culturale, in quanto proprio sulla base della crescita del benessere si viene indotti ad aderire a stili e modelli di vita funzionali al perpetuarsi del meccanismo economico che si realizza attraverso l'industria culturale, i consumi, la comunicazione pubblicitaria. La cultura di massa proponendo modelli da imitare contribuisce a questo dominio, ma solo nel senso di rendere i subalterni come già sono, perché non agisce dall'esterno come se i soggetti fossero differenti dai modelli<sup>30</sup>. Partita sotto la spinta della legge del mercato ad adattarsi alle esigenze dei consumatori, l'industria culturale si è rovesciata in dispositivo dell'interiorizzazione in quanto «consolida la coscienza nelle sue forme esistenti», fungendo da «raddoppiamento mentale di ciò che comunque già esiste». La società ha bisogno di questo instancabile raddoppiamento, «poiché se il sempre-uguale non fosse elogiato, se venisse meno lo sforzo di giustificare l'esistente con l'argomento che esiste, gli uomini alla fine se ne sbarazzerebbero»<sup>31</sup>. È una conclusione che porta al «trionfo dell'integrazione» cioè all'identificazione degli uomini con quello che si fa di loro, all'arresto del processo dialettico, alla chiusura del ciclo: «soggetto e oggetto sono conciliati, in beffarda antitesi alle speranze della filosofia». La reificazione, ovvero il carattere assunto dai processi sociali mediati dal valore di scambio che costringono gli uomini a relazionarsi non in autonomia e coscienza, a farsi oggetto e a non sapersi più come soggetto, non incontra potremmo dire nessuna resistenza.

La conclusione cui giunge Adorno nel delineare questa situazione paradossale smentisce palesemente la promessa teorica contenuta nel rapporto dialettico di individuazione e organizzazione, poiché gli uomini con le loro azioni e relazioni sociali contribuiscono in maniera coattiva e inintenzionale ad alimentare la contraddizione che il dominio dei rapporti capitalistici esercita sulla loro libertà e autorealizzazione, e a ritrovarsi in una situazione oggettiva che essi sarebbero coattivamente impossibilitati a modificare. In *Minima moralia* questo esito diventa lapidario: «il principio della concorrenza è passato dall'oggettività del processo sociale, nella struttura interna degli atomi in urto e pressione reciproca, e cioè, per così dire, nell'antropologia»<sup>32</sup>. Potremmo dire una versione pur sempre marxiana della personificazione, ovvero di come il processo di produzione sociale imprima ai suoi agenti precisi caratteri sociali, ma in una prospettiva decisamente non marxiana, perché conduce la personificazione a conseguenze parossistiche e astoriche.

#### 4. Inintenzionalità di tutto il sistema

A questo proposito, è interessante notare come i concetti di coattività e inintenzionalità finiscano per inglobare lo stesso fenomeno del tardo capitalismo, come Adorno ribadisce nel famoso saggio del 1968 *Tardo capitalismo o società industriale?*<sup>33</sup>. Qui, la lettura extraeconomica che individua nello Stato interventista la causa che ha frenato l'immiserimento dei lavoratori e impedito al capitalismo di generare gli esiti catastrofici indicati da Marx nella sua critica dell'economia politica, diventa tutta interna al sistema. L'aspetto inintenzionale che domina il fenomeno porta Adorno ad affermare che nulla potrebbe illustrare meglio il concetto di dialettica. Sebbene l'interventismo economico non derivi dalla pura dinamica economica, «non è qualcosa di estraneo al sistema che venga inculcato a forza, come pensa la vecchia scuola liberale, ma è immanente al sistema, è l'essenza del sistema. [...] L'invasione da parte di ciò che non è immanente al sistema è insieme anche una parte di dialettica immanente»<sup>34</sup>, in quanto appunto serve ad esso per difendersi e conservarsi. Ancora più esplicito

---

<sup>29</sup> *Ivi*, 348.

<sup>30</sup> *Ivi*, 348.

<sup>31</sup> *Ivi*, 12.

<sup>32</sup> Adorno (1994, 18-19).

<sup>33</sup> Adorno (1976, 314-330).

<sup>34</sup> *Ivi*, 327.



laddove scrive che «nell'interventismo si è affermata la forza di resistenza del sistema, ma anche indirettamente la validità della teoria del suo crollo». Il quale appunto è stato bloccato, o potremmo dire si auto blocca, perché per quanto esterna e coscientemente politica, l'eterodirezione statale può ora essere dedotta logicamente dalla dinamica del sistema in quanto è richiesta dal sistema stesso per conservarsi: «il passaggio al dominio indipendente dal meccanismo del mercato è il suo *telos*»<sup>35</sup>. *Telos* inintenzionale e coattività che ben si accordano con un'idea di dominio talmente interiorizzata da inglobare nell'oggetto di questo dominio, a differenza di quanto scritto nel saggio del '42, oltre alle masse anche coloro che ne dispongono, i possessori di capitale, diventati anch'essi riproduzioni del proprio apparato riproduttivo. Dove stia il dominio diventa secondario in quanto il processo si riproduce autonomamente, al di sopra dei soggetti e in forma anonima.

Ora però, nonostante Adorno riconosca una serie di difficoltà nella teoria marxiana che rendono necessario ridimensionarla, ribadisce una posizione secondo la quale sarebbe impossibile farne completamente a meno.

È sicuramente difficile mantenere la teoria della classe senza quella del valore dal momento che la teoria del plusvalore (legata allo sfruttamento e alla crescita dell'antagonismo di classe in termini economici e oggettivi), è stata intaccata dallo sviluppo della tecnologia che fa diminuire la quantità di lavoro vivo da cui deriva il plusvalore (secondo quanto aveva ipotizzato Marx nei *Grundrisse*)<sup>36</sup>.

È sicuramente caduta la contraddizione relativa al conflitto di classe come dimostra la doppia dinamica materiale e simbolica dell'integrazione della classe lavoratrice.

È sicuramente vero che il crollo del capitalismo o la caduta del saggio di profitto non si sia verificato e dunque la contraddizione tra rapporti di produzione e forze produttive non sia saltata.

Ma da queste certezze testé elencate Adorno non trae le conseguenze che ci si aspetterebbe, e mantiene l'idea che l'assenza di coscienza di classe non contraddica l'esistenza delle classi la cui posizione rimane comunque vincolata alla produzione a prescindere dalla coscienza dei suoi membri. E infatti, questo capitalismo che non sarebbe più capitalismo in quanto legato all'eterodirezione statale, produce una serie di fatti che possono ancora essere interpretati usando alcuni concetti-chiave della critica marxiana del capitalismo<sup>37</sup>.

Se le forze produttive non hanno spezzato i rapporti di produzione, perché crescono indipendentemente dalle condizioni sociali e dal primato sui rapporti di produzione, questi ultimi ciononostante dominano ancora più di prima, perché il capitalismo ha scoperto in se stesso risorse tecniche che lo farebbe addirittura regredire a forme di capitalismo anteriori a quello di Stato<sup>38</sup>.

Le relazioni sociali sono sempre condizionate dal dominio che i processi economici esercitano sugli uomini senza che essi possano all'inverso dominarlo; «appendici delle macchine» in senso tecnico lo sono anche in quello metaforico in quanto costretti a inserirsi nel meccanismo sociale come portatori di un ruolo e a modellarsi su di esso<sup>39</sup>.

La produzione rimane sempre vincolata al profitto, che determina la dinamica dei bisogni e della loro palese insoddisfazione, essendo la soddisfazione dei bisogni solo un fattore indiretto e secondario: i bisogni sono funzioni dell'apparato produttivo e non è quest'ultimo a essere funzione dei bisogni. Si leggano a tal proposito le osservazioni per nulla inattuali con le quali Adorno denuncia la «folle contraddizione» tra lo sviluppo delle forze produttive e la soddisfazione di bisogni superflui contro quelli umani essenziali, persino contro il bisogno primario della sopravvivenza minacciato dalla produzione bellica di cui il sistema capitalistico necessita per sopravvivere<sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup> *Ivi*, 328.

<sup>36</sup> *Ivi*, 319.

<sup>37</sup> *Ivi*, 320.

<sup>38</sup> *Ivi*, 324.

<sup>39</sup> «il dominio continua essere esercitato sugli uomini attraverso il processo economico»; «il destino sociale del singolo è per quest'ultimo accidentale non meno di prima» (*Ivi*, 327).

<sup>40</sup> *Ivi*, 325-26.

## 5. Una paradossalità che non rimuove le classi

Giunti a questo punto, circoscrivere le analisi di Adorno ad una paralizzante teoria della reificazione (*Verdinglichung*), non rende giustizia all'attualità della sua critica.

Le teorie della reificazione, quando passano dall'analisi del fenomeno lavoro a quello della società nel suo complesso, tendono a far interagire il processo di razionalizzazione della società moderna diagnosticato da Weber con la teoria marxiana del feticcio della merce, finendo per far cadere tutto il processo sotto il dominio della reificazione. Come correttamente Habermas ha notato nelle sue ampie ricostruzioni critiche, e come è accaduto con esiti certamente diversi in Lukàcs e Adorno, queste teorie si muovono in due direzioni: staccano la genesi storica dell'economia capitalistica per applicarla all'intera storia della specie, e nello stesso contesto della società in cui si manifesta, generalizzano l'astrazione dello scambio che è solo la forma storica di una particolare soggezione e di un particolare soggetto storico a tutti gli ambiti della vita umana (natura, psiche, società)<sup>41</sup>.

Per dirla in termini diversi, la generalizzazione dipende dalla frapposizione del concetto di alienazione/estraneazione di un presunto soggetto di specie (*Manoscritti*) che risente dell'essenzialismo di Feuerbach, con la concreta alienazione/reificazione di un preciso soggetto storico che è il lavoratore della teoria del valore<sup>42</sup>, per cui per esempio Adorno passa dalla seconda alla prima attraverso la teoria della reificazione del rapporto uomo-natura, che sarebbe ovviamente più originario di quello capitalistico. Ciononostante, se restiamo fermi alle analisi adorniane sulla forma storica assunta dall'economia capitalistica e dal conseguente conflitto di classe, appare difficile liquidarle come costrutti astratti il cui limite sarebbe quello di essere assorbiti dalla logica dell'identità e dalla determinazione di una prassi che non avrebbe vie d'uscita.

La logica dell'identità non è solo il riflesso teorico di una natura negata che produrrebbe con un effetto domino tutte le altre reificazioni (natura intra e intersoggettiva, cultura, società), secondo la nota dialettica dell'illuminismo. Essa è anche riflesso teorico del principio dello scambio degli equivalenti che è il fenomeno dominante della società capitalistica che si cela dietro ai rapporti di produzione. E cioè quell'apparenza smascherata da Marx nel *Capitale*, secondo la quale lo scambio forza lavoro/salario di riproduzione maschera un rapporto ineguale. Se è vero che per Adorno avviene «da tempo memorabile, [...] che il contraente socialmente più potente riceve più dell'altro», tuttavia è solo con la società borghese, cioè grazie allo scambio, che progresso e negazione del progresso convergono:

La convergenza del progresso totale nella società borghese – che ha creato il concetto di progresso — con la negazione del progresso, trae origine dal principio di tale società: lo scambio. Esso è la forma razionale della mitica perenne identità. Nel “pari per pari” di ogni processo di scambio, un atto riprende l'altro; il saldo è in pareggio. Se lo scambio era equo, allora non sarà accaduto nulla, le cose restano come sono. Ma nel contempo l'asserzione del progresso, che si contrappone a quel principio, è vera nella misura in cui è menzogna la dottrina del pari per pari.

Senza questa menzogna non ci sarebbe sviluppo e quindi progresso, «se si scambiasse veramente l'eguale lo scambio scomparirebbe»<sup>43</sup>.

In *Dialettica negativa*, il principio di scambio è il modello sociale, concreto medium storico del principio di identità, è il fattore cognitivo senza il quale lo scambio non ci sarebbe, perché è grazie ad esso che «singole entità e prestazioni non identiche divengono commensurabili, identiche»<sup>44</sup>. Ciò però non conduce ad un primato logico paralizzante, ma molto hegelianamente ad un principio che è tanto logico quanto mediazione di pensiero e realtà. Come si ribadisce anche in *Società*: il principio di identità «che tutto domina» non è solo principio logico, «prodotto rarefatto del pensiero» ma

<sup>41</sup> Habermas (1986, 504-506).

<sup>42</sup> Fineschi (2021, 22-25, 55-64).

<sup>43</sup> *Progresso* (Adorno 1974, 45-46).

<sup>44</sup> Adorno (2004, 133).

*medium* del dominio sociale, diventa cioè «fondamento della società in sé: è l'astrattezza dello scambio nella società moderna». L'astrazione non appartiene solo alla riflessione scientifica ma viene eseguita universalmente quando «si prescinde dalla natura dei produttori e dei consumatori, dal modo di produzione, persino dal bisogno, che il meccanismo sociale soddisfa solo per inciso, come qualcosa di secondario. Primario è il profitto»<sup>45</sup>. Criticare il principio di scambio, o il principio di identità, significa allora volere «che si realizzi l'ideale di uno scambio libero ed equo [...]. Se non venisse sottratta a nessun uomo una parte del suo lavoro vivo, si raggiungerebbe l'identità razionale e la società oltrepasserebbe il pensiero identificante»<sup>46</sup>.

Identità razionale nel senso di un eguale in cui non si celi il diseguale, in cui l'eguaglianza non sia mera ideologia dietro la quale si cela l'ineguaglianza dello sfruttamento, ma realtà storica.

Per quanto possa essere marxianamente inaccettabile l'idea che il principio dello scambio sia un epifenomeno del principio di identità, cioè di una storia che scorre sempre uguale, non si può trascurare che in Adorno il principio di spiegazione invece di annullare uno dei contenuti cardini del materialismo storico, lo conservi più o meno intatto pur nella sua revisione.

Anche per quanto riguarda i conflitti sociali, Adorno non ne rinnega la natura di classe, bensì si limita a registrare la loro rimozione e il loro spostamento nella sfera privata o in fenomeni sociali marginali di aggressività, che però non sono dovuti all'esaurimento della società di classe o, che è lo stesso, alla pacificazione degli antagonismi della società borghese, ma alla paralisi in cui il conflitto di classe è stato coartato, «neutralizzato» dalla dinamica oggettiva del capitalismo. Il concetto di classe non è un feticcio, perché per quanto «soggettivamente mascherata, la differenza di classe aumenta oggettivamente, a causa dell'inarrestabile crescente concentrazione del capitale», mentre «oggettivamente agisce sull'esistenza dei singoli uomini in modo profondo e decisivo»<sup>47</sup>. Anzi, a determinare la validità di tale concetto, è proprio quella differenza tra potere e impotenza che nelle società capitalistiche si fa sempre più profonda e grave. Per quanto l'integrazione possa agire in profondità e generare adattamento «l'antagonismo oggettivo» non è stato neutralizzato, neutralizzata «è stata solo [...] la sua manifestazione nella lotta. I fondamentali processi economici della società, che producono le classi, non sono mutati, nonostante l'integrazione dei soggetti»<sup>48</sup>.

Sono noti gli esiti di questa paradossalità. Adorno non vede nel suo tempo nessun potenziale fermentare verso la trasformazione di questo ordine, data l'impasse teorico-pratica in cui si trova<sup>49</sup>. Se qualsiasi possibilità di riappropriarsi dei potenziali di razionalità dell'organizzazione dipende quanto meno dalla consapevolezza cui dovrebbero giungere gli uomini della condizione alla quale li consegna la coazione dei loro rapporti, questa consapevolezza tuttavia consentirebbe non tanto di sapere che cosa sia l'uomo, «la conformazione giusta delle cose umane», ma solo di sapere quello che non deve essere: «quale conformazione umana delle cose sia quella falsa, noi lo sappiamo, e soltanto in questo sapere determinato e concreto ci è aperto l'altro, il positivo»<sup>50</sup>. Questo positivo si risolve nel compito critico di «una conoscenza dello stato attuale senza anticipazione di ciò che porterebbe al di là di esso», «senza accennare alle possibilità del cambiamento, in quanto ogni «cenno» in tale senso servirebbe al «blocco universale» che lo frenerebbe, sicché al contrario concetto e teoria «devono dire solo come questa possibilità minacci di essere soffocata»<sup>51</sup>.

Quella «ripugnanza quasi fisica per la prassi», che Bodei registra in Adorno, come se la teoria si trovasse nella paradossale posizione di indebolirsi quanto più tocca il terreno della prassi<sup>52</sup>, giustifica in un certo senso la necessità di starne il più possibile lontano affinché se ne possa conservare il nucleo di verità cui Adorno evidentemente non intende rinunciare.

---

<sup>45</sup> *Ivi*, 7.

<sup>46</sup> Adorno (2004, 133).

<sup>47</sup> Adorno (1976, 10).

<sup>48</sup> Come viene ribadito in *Osservazioni sul conflitto sociale oggi* del 1968 (Adorno 1976, 177).

<sup>49</sup> Sul rapporto di Adorno con la protesta studentesca *cfr.* Müller-Doohm (2003, 597-609).

<sup>50</sup> Adorno (2000, 139).

<sup>51</sup> Adorno (1976, 13).

<sup>52</sup> Bodei (1975, 453, n.78).

Del resto anche la trasformazione del capitalismo in monopolistico come regressione o ripetizione ad un livello dialettico storicamente diverso dell'eguale dominio evoca una lettura meccanica di struttura e sovrastruttura, nel momento in cui è sempre la seconda a penetrare nella prima, a farsi coscienza. Una lettura palesemente incapace di cogliere nella sovrastruttura elementi progressivi ovvero diritti sociali, garanzie, emancipazione, quegli stessi che Marx non avrebbe certo disprezzato nelle situazioni storicamente date della società borghese<sup>53</sup>.

Tuttavia, per quanto Adorno sia stato indotto dalla sua stessa teoria a lasciare intatta la paradossalità di un sistema che, mentre domina, condiziona tutti i rapporti sociali neutralizzando la reazione politica; e nonostante gli antagonismi di classe rispecchino una contraddizione immanente che non si risolve, una situazione in cui i rapporti sociali determinati dagli uomini si manifestano fenomenologicamente «come rapporti cosali di persone e rapporti sociali di cose» (*Capitale*, I, 1, 4), tale apparenza cosale per quanto falsa e menzognera, deve rimanere sul piano dell'analisi sempre un criterio, perché come è scritto in *Minima moralia* «l'apparenza del mondo, la menzogna merce esiste, è l'espedito della verità»<sup>54</sup>. Essa è dunque reale perché invece di essere stata modificata è stata ulteriormente integrata; ma la verità dell'integrazione non afferma bensì nega la falsità della scomparsa delle classi.

Per esprimerlo in termini di dialettica negativa, la mediazione di pensiero e pensato, e quindi di un pensiero che mai può affermare di essere originario, «restituisce ciò che ha percepito»<sup>55</sup>; e cioè il circolo che dal concreto la cui verità è data solo dal suo salire all'astratto, ritorna nel concreto più astratto di prima, cioè più integrato. In definitiva ciò che la filosofia come dialettica negativa può apprendere nel pensiero, sarà il tempo di una contraddizione immanente che sebbene non superata o insanabile, non viene rimossa, ma rimane tanto oggettiva quanto riconoscibile e pensabile. Questo esito rimane fecondo se lo si confronta non tanto con Marx, del materialismo storico o del *Capitale*, quanto con le filosofie che conservano la paradossalità delle società capitalistiche, ma spostano la contraddizione al di fuori delle dinamiche classiste.

## 6. Una paradossalità impermeabile alla lotta di classe

È il caso della teoria sociale e politica che Habermas ha costruito nella sua lunga riflessione, a cui qui si tenta di accennare solo in riferimento agli obiettivi che il presente lavoro si è posto. A tal fine non si entrerà direttamente nel merito del rapporto teorico e politico di Habermas con la teoria di Marx e con il marxismo, un rapporto notoriamente revisionista e di allontanamento dai nuclei centrali tanto del materialismo storico quanto dell'economia politica, secondo una progressione costante che a ragion veduta è stata definita di «dolcissima morte»<sup>56</sup>.

Per esigenza di sintesi, partirò dal dato storico che Habermas eredita dalla storia e dai francofortesi, con alcune varianti che hanno determinato i successivi sviluppi teorici, nel senso che la constatazione socio-politica del venir meno dei presupposti di un decorso rivoluzionario della storia e il suo assorbimento entro le istituzioni dello Stato interventista e assistenziale del dopoguerra, ha condotto a negare valore euristico e prospettiva storica anche alla lotta di classe, che di quel decorso è il presupposto teorico ed empirico e nello stesso tempo a elaborare un costrutto teorico-sociale categorialmente poco permeabile a recepire le dinamiche classiste.

Nel suo *Tra filosofia e scienza: il marxismo come critica* (1960), Habermas riassume «la situazione di fatto» di fronte alla quale si trova l'analista sociale che voglia ripensare Marx,

---

<sup>53</sup> Ha forse ragione Petrucciani quando osserva che, dal punto di vista della critica dell'estraneazione sociale, Adorno sposerebbe la linea ultraortodossa di Marx solo rispetto al sistema marxiano della critica dell'economia politica, ma non rispetto all'opera di Marx nel suo insieme perché trascura la dimensione del conflitto sociale e della lotta per l'egemonia in quanto la via della prassi nella situazione data veniva considerata preclusa, sebbene Adorno l'abbia sempre pensata come trasformabile (Petrucciani 2017, 92-93).

<sup>54</sup> Adorno (1994, Af. 92, 129).

<sup>55</sup> Adorno (2004, 59).

<sup>56</sup> Donaggio (1997).

condizionata cioè dalla forma di capitalismo organizzato della fase postbellica che presenta una compenetrazione tra stato e società civile. Avendo la società civile perso quell'autonomia e la funzione di base di cui lo Stato sarebbe sovrastruttura, la prospettiva da cui analizzare le categorie sociali essenziali doveva tener conto da una parte della dipendenza della politica dalla base economica, e dall'altra del fatto che «quest'ultima viceversa non deve ormai essere intesa come una funzione dei conflitti arbitrati con autocoscienza politica»<sup>57</sup>. In secondo luogo, l'aumento del tenore di vita escludeva che «l'interesse all'emancipazione della società» potesse ancora «articolarsi immediatamente in espressioni economiche: l'«alienazione» non ha più la forma economica eclatante della miseria», ma ha tutt'al più la forma di un tempo libero alienato che sollecita la soddisfazione di bisogni non propri (Marcuse) o di un dominio che non si esercita più direttamente nel lavoro salariato, ma indirettamente nell'integrazione e manipolazione socio-tecnica. Sebbene la massa della popolazione rimanga oggettivamente proletaria nel processo produttivo in quanto esclusa dalla disposizione dei mezzi di produzione, le compensazioni sociali in termini di reddito, istruzione, garanzie lavorative, fanno sì che la condizione oggettiva non sia percepita anche soggettivamente come tale. La lotta di classe è dunque «messa a tacere» sicché, per parafrasare Marx, «al cervello della critica, se pure ancora c'è, manca il cuore». La lotta di classe messa a tacere a livello nazionale, osservava Habermas, si era però spostata sul piano internazionale come lotta tra campo capitalista e campo socialista. Questo fatto lasciava intravedere, quando Habermas era ancora incline al pensare dialettico, che mentre il campo socialista costringe i governi dell'Occidente a vigilare sulla stabilità del loro sistema con forme di regolazione del capitalismo, la forte crescita delle forze produttive non escludeva «un'assimilazione dei due sistemi in una forma media di democrazia di massa diretta dallo Stato del benessere»<sup>58</sup>. Un'osservazione che Habermas avrebbe potuto recuperare dopo i fatti del 1989 e il crollo del campo socialista, come chiave di lettura delle politiche relative al contenimento della spesa pubblica e del Welfare, alla flessibilità e precarizzazione del lavoro.

Ciò che preoccupava Habermas rifletteva la situazione di una giovane democrazia di massa organizzata in Stato sociale giudicata fragile e a rischio. Era questo il terreno su cui occorreva concentrare l'analisi, quel terreno come si è detto sottovalutato da Adorno, o meglio che Adorno giudicava del tutto insufficiente dal punto di vista delle promesse marxiane. Partendo dal dato storico che il capitalismo si era lasciato democratizzare riuscendo a conciliare aumento della produttività e aumento dei salari, e che su questo si iscriveva la possibilità di controllare le tendenze diagnosticate da Marx con le politiche congiunturali keynesiane, Habermas vedeva in questa tendenza una «versione del socialismo democratico», una versione che da Marx ha «imparato» e «conservato» a tal punto da «non trascurare nello sviluppo e nella difesa dello Stato di diritto sociale, le tendenze contrarie che, nel processo di valorizzazione del capitale, si rinnovano continuamente e con crescente pericolo per la giovane e fragile forma di governo [...]»<sup>59</sup>. Si poneva quindi anche il problema di come una democratizzazione della società potesse risolvere la contraddizione tra accumulazione fondata sull'autovalorizzazione del capitale e assoggettamento dei processi lavorativi a quelli di valorizzazione. La soluzione era da ricercarsi nella trasformazione, con cui «Marx non ha mai sistematicamente fatto i conti», del capitalismo liberale in capitalismo organizzato in cui la politica dello Stato sottrae la sfera della circolazione delle merci e del lavoro sociale alla regolazione delle leggi economiche, rompendo il rapporto di subordinazione della politica all'economia, anzi trasformando la politica in strumento di contenimento delle contraddizioni interne al sistema capitalistico. Questa trasformazione avrebbe smentito «il pregiudizio del materialismo storico, che dà alla base la priorità sulla sovrastruttura», che deduce le istituzioni politiche dai conflitti di interesse scaturiti dal processo capitalistico e tutti i processi economici dalla valorizzazione del capitale, senza ricorrere a sfere esterne ad esso. Con questa lettura binaria, ma anche riduttiva del materialismo –

---

<sup>57</sup> Habermas (1969, 301).

<sup>58</sup> *Ivi*, 304. Sul ruolo che la Cina avrebbe potuto assumere nella lotta di classe internazionale quale «difensore» delle nazioni povere, *cf.* Habermas (1980, 75).

<sup>59</sup> Habermas (1969, 354).

che molto condizionerà la scelta di ricostruire il materialismo storico su un concetto di prassi indipendente dal lavoro, inteso come mera attività strumentale concettualmente inadatta a comprendere l'interazione socializzante generatrice di valori e norme, e quindi sul rovesciamento della priorità normativa della sovrastruttura (istituzione, valori, cultura) sulla struttura –, Habermas mentre si concentrava su questa trasformazione, emarginava dal suo orizzonte di analisi la critica dell'economia politica e con ciò stesso la possibilità di un superamento del capitalismo, dal momento che la sfida storica, il segno dell'epoca era tutto concentrato in questa possibile evoluzione del socialismo democratico che poteva di conseguenza fare a meno della lotta di classe.

Non a caso quest'ultima, già in un lungo saggio precedente del 1957<sup>60</sup>, veniva considerata inadeguata sulla base del fatto che se le prognosi marxiane sono inesatte, lo sono altrettanto i presupposti che le fondano. Nel caso specifico, Marx non avrebbe riflettuto a sufficienza sulle auto implicazioni della sua dottrina, sia sulla capacità della classe dominante di introdurre tecniche di politica economica e di razionalizzazione capitalistica in grado di scongiurare le crisi e di distribuire risorse; sia sul successo del ruolo dei sindacati nel soddisfare gli interessi dei lavoratori come individui, rispetto alla mobilitazione politica che avrebbe dovuto realizzare i loro interessi come classi. Avrebbe cioè sottovalutato, potremmo dire, il successo politico del riformismo socialdemocratico, anche se da Habermas ritenuto all'epoca ancora insoddisfacente. In questa situazione, una critica immanente del marxismo deve giungere all'insostenibilità che la coscienza di classe proletaria possa essere dimostrata empiricamente, tanto meno la dialettica materialistica che dalla compiuta autocoscienza dell'umanità rappresentata dal proletariato, in cui sarebbero riassunte le inumane condizioni di vita della società moderna, farebbe derivare la rivolta contro di esse quale condizione della libertà, e che Marx non avrebbe mai comprovato. In definitiva, l'analisi sociale deve ricercare evidenze empiriche che siano in grado di modificare una situazione diversa, e cioè quel «processo effettivo» che ha visto la società divisa in classi svilupparsi «in una società di apparati al cui dominio anonimo e oggettivo gli uomini partecipano per così dire quale personale di servizio, a vicenda dominanti e dominati», un processo che tuttavia non fa sparire completamente «la differenza di classe»<sup>61</sup>.

È sulla base di queste prime riflessioni storico-sociologiche che Habermas comincerà a maturare l'idea di sostituire la dialettica materialistica “priva di evidenze empiriche”, con una dialettica «concepita a partire dal dialogo», non nel senso che essa vada concepita come dialogo, ma «come conseguenza della sua repressione»<sup>62</sup>. In definitiva l'idea di sostituire il nesso dominio-lavoro-classe con quello dominio-comunicazione-intersoggettività, o meglio con una teoria della comunicazione libera dal dominio che dia corpo e fermenti la formazione discorsiva della volontà politica e l'interpretazione libera e consapevole di bisogni generali che sia capace di opporsi al dominio degli interessi parziali. Una teoria della comunicazione intersoggettiva *controfattualmente reattiva* a forme di alienazione non più legate alla soddisfazione di bisogni materiali e ai processi lavorativo-produttivi, ma in senso adorniano e marcusiano alla «soddisfazione di bisogni che non sono i “propri”». Lo sviluppo delle forze produttive invece di corrispondere a più emancipazione può generare nuove forme di dominio che non si manifestano necessariamente in maniera più evidente nel contratto di lavoro salariato, bensì nelle forme di «coazione anonima di un governo indiretto»:

in ambiti sempre più vasti della vita sociale, le prescrizioni perdono la forma del comando e vengono tradotte in manipolazione socio-tecnica in modo tale che coloro che sono tenuti all'obbedienza, ben integrati, possono fare nella coscienza della libertà quello che debbono fare<sup>63</sup>.

Con questa lettura, che tenderà per progressivi slittamenti teorici a sottrarre il concetto di dominio alle analisi classiste per spostarlo su fattori tecnico-sistemici, Habermas eredita da Adorno l'esigenza

---

<sup>60</sup> *Sulla discussione filosofica intorno a Marx e al marxismo* (Habermas 1983, 24-107).

<sup>61</sup> *Ivi*, 102-106.

<sup>62</sup> *Ivi*, 89.

<sup>63</sup> Habermas (1969, 302).

di una critica del capitalismo che doveva spiegare «non tanto i fenomeni di crisi, quanto la capacità di integrazione del capitalismo e, in particolare, i meccanismi dell'integrazione culturale»<sup>64</sup>. Ciò spiega in parte, come si diceva, perché la ricerca non abbia mai voluto presentarsi nei termini di una critica dell'economia politica, cioè delle contraddizioni prodotte dalle leggi immanenti all'economia, ma solo in quelli di un'analisi delle contraddizioni tra il ruolo assunto dallo Stato, la democrazia e la politica nell'economia del tardo capitalismo o delle società capitalistiche sviluppate, come successivamente Habermas preferirà esprimersi. Alla convergenza su questa linea di ricerca contribuivano però stimoli del tutto diversi, che si fanno risalire al confronto con Claus Offe, e al dibattito teorico e politico che ne scaturì nel corso degli anni '70, sul modello di sviluppo capitalistico affermatosi dopo la crisi degli anni Trenta e poi nel secondo '900.

## 7. Claus Offe: le classi nelle società del tardo-capitalismo e i problemi di legittimazione

Claus Offe in quegli anni si poneva il problema di capire, dalla prospettiva di un marxismo critico rinnovato, le dinamiche strutturali e classiste, le conseguenti tipologie di crisi e il ruolo svolto dallo Stato nei sistemi sociali occidentali altamente industrializzati a regime politico democratico-costituzionale, di tipo assistenziale e interventista. La definizione di tardocapitalismo si riferiva di conseguenza alla fase in cui l'accumulazione del capitale è regolata dallo stesso Stato, il quale «pur non essendo in se stesso capitalista» andava concepito comunque come uno stato capitalistico in quanto organizzato in modo tale da mettere in connessione reciproca il sistema produttivo e il sistema politico<sup>65</sup>.

Offe osservava che questo tipo di capitalismo mostra caratteri diversi da quello della fase liberale, non più legati alla separazione tra la sfera del mercato e quella politica, e a una concezione dello Stato al servizio delle classi dominanti che ne influenzerebbero le decisioni politiche a tutela dei propri interessi di classe. Nel capitalismo tardo, invece, lo Stato istituzionalizza forme di programmazione, organizzazione, razionalizzazione, che mettono in un rapporto di reciproca interdipendenza i due sistemi, economico e politico. Di conseguenza, per coglierne la logica, occorre abbandonare le teorie classiche del conflitto e assumere l'ottica funzionalistica dell'integrazione sociale, come quella in grado di descrivere meglio la situazione in cui la contraddizione capitalistica si muove generando crisi strutturali e permanenti<sup>66</sup>. Il rapporto dello stato con l'accumulazione capitalistica va trovato nella istituzionalizzazione dei meccanismi che hanno funzione di «recuperare, neutralizzare o deviare le tendenze autodistruttive della struttura capitalistica di base», quando giunge a un livello di crisi, impedendo che si manifesti come tale. Tali meccanismi sono tentativi tanto di risolvere le conseguenze della contraddizione fondamentale quanto di aprire al sistema, di volta in volta, un nuovo spazio di sopravvivenza<sup>67</sup>.

Il modello funzionale dell'integrazione sociale si sostituirebbe così alla classica teoria del conflitto perché concepisce il dominio politico non più attraverso l'antagonismo tra gruppi sociali, classi e oligarchie che gestiscono il potere e altri gruppi esclusi dal potere e quindi impossibilitati ad affermare i propri interessi; lo concepisce invece dal punto di vista delle «prestazioni stabilizzatrici» di un sistema politico che nel contempo si serve e si affida ai processi di valorizzazione del capitale, quindi privilegia e frammenta gruppi di interesse per la loro *utilizzazione politica*, per le loro

---

<sup>64</sup> Habermas, *I potenziali critici nella società* (Bolaffi, 1980, 65); Su questo punto *cfr.* Müller Dohlm (2003, 95).

<sup>65</sup> Offe (1977, 123).

<sup>66</sup> Sulle varie contraddizioni *Ivi*, 19-20, 24.

<sup>67</sup> «Tecnica di pianificazione e di direzione tecnocratica, di politica socialdemocratica delle riforme, di previdenza organizzata dallo stato assistenziale, di organizzazione pluralistica o corporativa del compromesso di classe, di politica della tecnologia incentrata sugli armamenti, di grandi imprese multinazionali e di gruppi di interesse burocratizzati», sono esempi di meccanismi autoregolativi che hanno la funzione di «bloccare le tendenze auto-distruttive del sistema nei punti critici o di renderle latenti» e sono quindi funzionali al mantenimento del sistema stesso (*Ivi*, 29-32). Mentre le loro ricadute possono essere esemplificate per esempio nelle contraddizioni tra la modernità degli apparati produttivi e militari e l'arretratezza dell'organizzazione della sanità, dell'istruzione, dei trasporti o tra il livello potenzialmente attuabile di sviluppo tecnico e sociale e quello realmente istituzionalizzato (*Ivi*, 60).

prestazioni funzionalmente indispensabili alla tenuta del sistema<sup>68</sup>. Ovvero, ai tre problemi funzionali – la cui soluzione è secondo Offe, «un imperativo autonomo, non subordinato a interessi specifici e oggettivo» – che attengono alla stabilità economica, alla piena occupazione e alla crescita; all'equilibrio militare e internazionale con politiche di intervento nel settore degli armamenti, delle alleanze, dello sviluppo economico e della politica monetaria; alla lealtà di massa necessaria al sistema per non implodere, che mette in moto forme gradualistiche di disciplinamento dei potenziali conflittuali non risolti (assegnazione di risarcimenti, ideologie e simboli, repressione) e che al posto di fiducia nella validità delle scelte politiche, si assicura un «grado funzionalmente necessario di *apatica disponibilità all'ubbidienza*»<sup>69</sup>. In questo quadro il sistema politico e statale mette in atto norme e pratiche di amministrazione razionale e tecnocratica tendenti a soddisfare solo quei bisogni sociali che hanno raggiunto un livello di urgenza tale da minarne la stabilità, e al contrario a marginalizzare quei bisogni che anche se non soddisfatti non arrivano alla soglia della protesta sociale<sup>70</sup>.

La prima conseguenza di quest'analisi è che i «meccanismi autoregolativi» esercitano un dominio che non ha più bisogno di limitare i diritti politici perché sono in grado di intervenire sulla formazione della volontà politica attraverso l'«esclusione o repressione delle espressioni di bisogni che minacciano il sistema», provocando «l'insuccesso o il crollo di istituzioni politiche, come il partito, l'associazione, il sindacato, il parlamento, non appena queste infrangono i limiti dello spettro di espressione pluralistica dei bisogni istituzionalmente consentiti»<sup>71</sup>. Ne consegue pertanto l'impossibilità di poter individuare gruppi di potere che fungerebbero da classe dominante capace di strumentalizzare l'apparato istituzionale per realizzare i propri interessi.

La seconda conseguenza è che questi meccanismi, se da un lato conservano «residui» di disegualianza verticale legata a ragioni direttamente economiche e a posizioni di classe, sono però anche in grado di affiancarla o sostituirla «con un sistema orizzontale di disparità fra ambiti di vita»<sup>72</sup> che investe tutti i cittadini e per il quale il concetto di classe risulta troppo ristretto. Vi è infatti tutto un ambito di bisogni vitali (educazione, sanità, abitazione, trasporti, sicurezza, tempo libero, disoccupazione, vecchiaia, salute mentale, ecc.) la cui soddisfazione dipende dalle scelte politiche che li determinano e li istituzionalizzano, e non da mezzi privati. E ciò esige da parte dello scienziato sociale di sostituire il concetto di classe con quello di «gruppi di situazioni» deprivati di particolari bisogni specifici indipendentemente dalla loro posizione economica<sup>73</sup>; e di registrare una situazione sociale molto più complessa e frammentata anche dal punto di vista della reazione e della lotta politica. La presenza contemporanea della disegualianza fra ambiti di vita sul piano orizzontale e della disegualianza generata dal mercato sul piano verticale scompagina il nesso tra classe, coscienza e conflitto perché la frattura non passa più attraverso il filtro delle classi, ma si trasferisce entro ciascun individuo che può ritrovarsi inserito in situazioni di privilegio o sottoprivilegio a seconda degli ambiti in cui si trova di volta in volta inserito. La frammentazione impedisce sia l'unità di un soggetto collettivo analogo a quello di classe che la formazione di conflitti, i quali vengono neutralizzati o mitigati con i meccanismi di autoregolazione.

Tuttavia, nonostante il fronte conflittuale tra le classi sia stato sostituito da quello tra ambiti di vita, Offe non si spinge fino al punto da escludere che le disegualianze verticali, tradizionalmente definite di classe, non siano quelle maggiormente colpite dalle disegualianze orizzontali. E non solo. Poiché l'approccio funzionale deve integrare e *non liquidare* il costrutto di una rinnovata teoria marxista dello Stato, esso deve allora sempre riuscire a spiegare in che modo il dominio politico si eserciti ancora come dominio di classe. Pertanto, se da una parte l'apparato statale integra la pluralità dei singoli interessi capitalistici in un interesse di classe unitario che deve soddisfare il capitale

---

<sup>68</sup> *Ivi*, 59-60.

<sup>69</sup> *Ivi*, 56-57.

<sup>70</sup> *Ivi*, 60.

<sup>71</sup> *Ivi*, 41-42.

<sup>72</sup> *Ivi*, 54.

<sup>73</sup> *Ivi*, 60.



complessivo, anche andando contro l'opposizione esercitata da piccoli gruppi di capitale; dall'altra gli stessi meccanismi agiscono come filtri secondo una gerarchia che va dai margini di azione giuridicamente dati che stabiliscono i limiti dell'azione politica (proprietà privata, limitata disponibilità di risorse materiali e di informazioni, efficacia delle organizzazioni burocratiche), passa per il livello ideologico che definisce e seleziona i problemi normativamente rilevanti entro i quali la struttura delle istituzioni politiche deve muoversi; passa ancora per il livello delle procedure formali che disciplinano i processi decisionali mai neutri (dibattiti parlamentari, contrattazione collettiva, programmazione e amministrazione burocratica, ecc.), fino a giungere, se necessario, al livello della repressione esplicita da parte degli organi di polizia, esercito e giustizia dell'apparato statale<sup>74</sup>. È proprio la duplice funzione assolta dallo Stato, di proteggere il capitale complessivo sia dal suo potenziale anarchico e autodistruttivo, sia dai conflitti conseguenti alla contraddizione rappresentata dalla forza-lavoro, a confermare il carattere di classe del proprio dominio politico. Un carattere che tuttavia può essere colto proprio in quanto viene dissimulato.

È questa la conseguenza paradossale che Offe ricava dalla sua lettura, che però egli non fa dipendere dalla teoria, ma dalla natura stessa dell'oggetto che non si manifesterebbe per quello che è: «il dominio politico nelle società industriali a regime capitalistico è il metodo di dominio classista che non si manifesta come tale». In definitiva, le teorie si trovano al cospetto di un oggetto «che si rifiuta ad una spiegazione in termini di teoria delle classi»<sup>75</sup>, perché i meccanismi istituzionali operano anche come meccanismi di «selettività inversa» che hanno la funzione di occultare il loro carattere di classe, riuscendo contemporaneamente ad amministrare secondo la logica dell'accumulazione capitalistica e a reprimere gli interessi anticapitalistici, impedendo la rilevazione delle selezioni escluse. Tale dissimulazione si rende necessaria non solo per le ovvie condizioni storiche dell'esercizio della sovranità costituzionalmente garantita, ma anche per le esigenze di imporre le condizioni sociali della valorizzazione del capitale complessivo come funzionali al bene comune, anche contro altri gruppi di capitali concorrenti, nonché di evitare il rischio della politicizzazione della lotta di classe. Sicché con una mossa molto adorniana, Offe giunge alla conclusione che «il problema strutturale dello stato capitalistico consiste [...] nella necessità di praticare il proprio carattere di classe rendendolo contemporaneamente invisibile»<sup>76</sup>. Con la differenza che Offe, malgrado ciò, si pone il problema di compensare in qualche modo l'*impasse* della teoria sociale rispetto al proprio oggetto, recuperando proprio negli elementi che generano crisi, conflitti e lotta politica gli indicatori empirici che dimostrano il carattere classista dello stato. Fermo restando la tenuta delle norme costituzionali e delle istituzioni normative della democrazia liberale, la durata di tale occultamento dipenderà dalla capacità della contraddizione di riuscire a sottrarsi alla presa di coscienza sociale. Ovvero di rendere impercettibile lo scarto tra le funzioni di dissimulazione dell'apparato sociale che con le sue procedure democratiche suggerisce «l'immagine di una società in cui ciascuno dispone liberamente delle condizioni della vita sociale, e l'assenza di conseguenze materiali di tali procedure»<sup>77</sup>. I meccanismi dissimulatori che affermano e nello stesso tempo negano il dominio politico di classe devono sempre adottare parallelamente e simultaneamente funzioni di valorizzazione del capitale e funzioni di allargamento del consenso<sup>78</sup>; per recuperare consenso devono giustificare ideologicamente le politiche di economia capitalista con motivazioni che nulla hanno a che fare con il loro contenuto<sup>79</sup>. È possibile che questi meccanismi giungano a un punto di collisione, laddove come si diceva aumenta lo scarto tra le motivazioni politiche e simboliche dello Stato e le

---

<sup>74</sup> *Ivi*, 132-36.

<sup>75</sup> *Ivi*, 145.

<sup>76</sup> *Ivi*, 147.

<sup>77</sup> *Ivi*, 149.

<sup>78</sup> Calzante a questo proposito l'esempio riportato della coincidenza temporale tra l'emanazione del New Deal e del Wagner act roosveltiani (*Ivi*, 150).

<sup>79</sup> Calzanti anche qui gli slogan riportati a mo' di esempio: benessere per tutti in una situazione di oggettiva disegualianza distributiva; necessità di difesa, sicurezza o di sviluppo economico per giustificare gli investimenti nell'industria bellica ecc. (*Ibidem*).

sue funzioni operativo-amministrative, tra apparenza e realtà; e che crisi di legittimazione politica e sociale possano aprire nuovi spazi di democratizzazione e universalizzazione dei bisogni<sup>80</sup>.

## 8. Come muta la contraddizione fondamentale

A partire da questa interpretazione, Habermas ha adottato gradualmente un approccio funzionalistico (e strutturalistico) per indagare quali potenziali critici verso un cambiamento potessero stimolare crisi di legittimazione e mettere in discussione le principali motivazioni necessarie alla sussistenza del sistema tardocapitalistico.

Sempre a partire dalle evidenze empiriche sopra citate, ovvero dalla constatazione che nelle società tardocapitalistiche non sussistessero le condizioni per una possibile autotrasformazione del capitalismo, nel senso evolutivo della soppressione della propria contraddizione tra socializzazione della produzione e appropriazione privata, e quindi tanto meno le «condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società tardo-capitalistiche»<sup>81</sup>, il fenomeno politico da esaminare e criticare rimaneva l'«alternativa storica tra lo sviluppo della democrazia liberale in democrazia sociale e la sua degenerazione nelle forme gerarchico-plebiscitarie di una democrazia autoritaria». O comunque in forme tecnocratiche che implicherebbero come inevitabile se non addirittura auspicabile lo svuotamento dell'autodeterminazione democratica. Poiché «la democrazia potrà funzionare a pieno solo quando l'autodeterminazione sarà diventata fatto reale», e quindi «la partecipazione politica sarà allora identica all'autodeterminazione», il che può essere sostenuto solo in una prospettiva che concepisca la democrazia «come processo storico», allora bisogna indagare non solo perché il passaggio dalla democrazia liberale a quella sociale non ha ancora trasformato la società «in una società autenticamente politica»<sup>82</sup>, bensì anche quali potenziali critici questa situazione può generare per modificare se stessa in senso progressivo, se non addirittura in senso socialista.

Nel tentativo di capire questo processo Habermas ha compiuto una serie di slittamenti teorici e politici che lo hanno condotto a concentrarsi sempre di più sugli aspetti *disfunzionali* prodotti dal capitalismo, su una *critica esterna* ad esso, e quindi sulle contraddizioni che il rapporto di tensione (*Spannungverhältnis*) tra capitalismo e democrazia inevitabilmente genera, quando la crescita capitalistica non viene politicamente controllata. Ovvero, tensione tra il principio democratico, per il quale economia e potere politico devono trovare il loro limite nell'integrazione sociale del mondo della vita e nelle rivendicazioni che da questo emergono; e quello del sistema economico, per il quale il processo di accumulazione deve essere libero da vincoli, restrizioni e rivendicazioni che il mondo della vita pone al potere politico, il quale si trova, a sua volta, nella situazione ambigua di dovere mirare contemporaneamente alla fiducia delle imprese private e a quella dei cittadini. Riserva che Offe ha espresso nei termini del paradossale dilemma tra soluzioni reciprocamente escludentesi di «dover astrarre dalle regole normative dell'agire e dai riferimenti di senso dei soggetti, ma di non poterne prescindere»<sup>83</sup>. Il principio di autodeterminazione politica, che Habermas ha cercato di fondare e rifondare si può dire in quasi tutta la sua opera, ma che per un certo periodo sembrava finalizzato a spiegare come esso potesse far evolvere la società verso un nuovo rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione, è stato via via costretto entro un costrutto teorico il più possibile adeguato a questa situazione dilemmatica, che può nel migliore dei casi contenere le disfunzioni del capitalismo, ma non modificarlo o storicamente superarlo<sup>84</sup>.

Prenderò in considerazione due momenti teoricamente rilevanti in cui è stato decifrato questo rapporto di tensione. Negli anni Settanta, Habermas ha ormai definito la piattaforma teorica che può consentirgli di «tornare indietro alla Dialettica dell'illuminismo» con un apparato concettuale

---

<sup>80</sup> *Ivi*, 151-53.

<sup>81</sup> *Cfr. Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società tardo-capitalistiche* (Habermas 1980, 61-76).

<sup>82</sup> *Riflessioni sul concetto di partecipazione politica* (Habermas 1980, 5, 8, 14).

<sup>83</sup> Habermas (1986, 1008-09).

<sup>84</sup> Tratto distintivo della ricerca habermasiana, sottolineato anche da S. Müller-Doohm (2018, cap. 7).

articolato in schemi dualistici. L'originaria distinzione di tecnica e prassi, si sviluppa prima in quella di lavoro e interazione, poi in quella di agire razionale rivolto allo scopo (strumentale e strategico) e agire razionale rivolto all'intesa (comunicativo), distinzioni che tengono ermeneuticamente distinti il rapporto uomo-natura-lavoro e quello intersoggettivo tra gli uomini, per mostrare che nei due ambiti si realizzano forme di apprendimento, saperi, atteggiamenti e razionalità che non possono essere assimilati gli uni agli altri, bensì seguono ciascuno «una logica propria»<sup>85</sup>.

Attraverso le analisi di Offe, Habermas colloca poi le contraddizioni della formazione sociale del tardo capitalismo attraverso la sua teoria dell'evoluzione sociale fatta interagire con la sua teoria della ricostruzione del materialismo storico.

Con la prima egli interpreta il processo storico-sociale appunto come processo di apprendimento e di razionalizzazione *a due direzioni*, reciprocamente complementari. E precisamente come accumulazione di sapere oggettivo e tecnico, attraverso l'agire strumentale-strategico del lavoro con il quale gli uomini sottomettono la natura esterna, si emancipano da essa, soddisfacendo i propri bisogni e riproducendo le loro condizioni materiali di vita, da una parte; come accumulazione di sapere pratico-morale, attraverso l'interazione sociale dell'agire comunicativo con il quale gli uomini disciplinano la natura interna, il loro apparato pulsionale, riproducono la loro vita sul piano simbolico, culturale ed etico-politico, dall'altra.

Con il secondo, ha cercato di compensare le carenze normative e istituzionali della teoria marxiana dello Stato e della rivoluzione ripensando i rapporti tra struttura e sovrastruttura. In quest'ottica, le istituzioni e i meccanismi sociali che regolano l'accesso ai mezzi di produzione, la distribuzione della ricchezza socialmente prodotta, la ripartizione sociale e la struttura degli interessi di una società non dipendono direttamente dallo sviluppo delle forze produttive, ma dall'interazione sociale che produce cultura, strutture di coscienza, sapere pratico, istituzioni, e che, in momenti di crisi, può modificare gli stessi rapporti di produzione, rendendo possibile un nuovo impiego di forze produttive<sup>86</sup>. Quando le società raggiungono livelli di crisi, non è la dialettica tra sviluppo delle forze produttive e rapporti di produzione a favorire il superamento della crisi, ma il sapere pratico-morale culturalmente disponibile incorporato in strutture normative. Volendo colmare una lacuna teorica del marxismo che con il riferimento alla trasformazione politica dei rapporti di produzione tramite la lotta di classe non spiegherebbe come debba essere interpretata la nuova forma di integrazione sociale raggiunta<sup>87</sup>, secondo questa nuova prospettiva, i rapporti di produzione possono essere modificati solo se prima si è sedimentato un sapere intersoggettivo pratico-morale, da cui scaturisce un nuovo impiego delle forze produttive. È questo livello culturale di apprendimento pratico-morale, che si forma in maniera del tutto indipendente da quello che si accumula nei processi lavorativi e produttivi, ad offrire le risorse per la trasformazione sociale, per la liberazione dal dominio sociale dei rapporti di classe e dalle legittimazioni ideologiche che li riproducono, e quindi per l'introduzione di nuove forme di interazione. Questo materialismo ricostruito esige pertanto di sostituire al principio di spiegazione fondato sul concetto di modo di produzione, il cui limite sarebbe quello di sacrificare la dimensione intersoggettivamente normativa, con il *principio sociale di organizzazione* che sarebbe invece in grado di cogliere, entro una dimensione più astratta, l'istituzionalizzazione dell'apprendimento derivante dai processi tecnico-cognitivi e da quelli pratico-morali, vale a dire la riproduzione materiale e simbolica della società. Quando sorgono problemi sistemici che sovraccaricano la capacità di controllo di una formazione sociale si generano *spinte evolutive* verso un nuovo principio di organizzazione, che certamente e necessariamente dipendono dalla crescita di un potenziale cognitivo che ha messo in crisi l'equilibrio tra forze produttive e rapporti di produzione, ma che da solo «non può spiegare come possano essere risolti i problemi insorti». E ciò significa che deve essere

---

<sup>85</sup> Habermas (1979, 121). Cfr. *Lavoro e interazione* (1975), filo conduttore della scienza sociale habermasiana, dove con Hegel sono posti i tre pilastri della socializzazione: linguaggio, lavoro, interazione del reciproco riconoscimento; la loro autonomia dal punto di vista delle funzioni che svolgono, ma anche la loro interdipendenza. Cfr. Honneth, *Lavoro e azione strumentale* (Protti 1984, 143-169).

<sup>86</sup> Habermas (1979, 108, 113-114).

<sup>87</sup> Habermas (1979, 337).

disponibile un nuovo quadro istituzionale, il quale, procedendo secondo una propria logica di sviluppo, con l'aiuto del potenziale cognitivo accumulato, risponda ai problemi sistemici irrisolti; se non si è compiuto il passo evolutivo verso questo nuovo quadro istituzionale non è possibile «mettere in opera» e cioè implementare il nuovo sapere tecnico-cognitivo. Se dal punto di vista della dinamica storica questo passo viene compiuto dai movimenti di lotta generati dai conflitti sociali e politici, dal punto di vista dell'analisi strutturale lo stesso passo viene spiegato affiancando al sapere tecnico-scientifico che proviene dall'agire sociale strategico-strumentale, il sapere pratico-morale che proviene dall'agire sociale comunicativo<sup>88</sup>. In questo senso ogni nuovo principio di organizzazione è il portato di nuove strutture normative, di un nuovo sapere pratico-morale culturalmente disponibile anche se ancora non messo socialmente in opera, il quale certamente dipende dalle sfide evolutive rappresentate dagli squilibri economici della base strutturale, ma non meno da processi di apprendimento che sono la risposta a tali sfide. Pertanto, volendo entrare direttamente nel cuore del principio di organizzazione della società moderna, definito dal rapporto complementare di Stato e mercato, inteso come *nucleo istituzionale* che stabilisce la forma dominante di organizzazione/integrazione sociale<sup>89</sup>, si noterà che tale rapporto con la transizione del capitalismo liberale e concorrenziale a quello organizzato sposta la contraddizione strutturale tra produzione socializzata e appropriazione privata di plusvalore su nuovi problemi generatori di nuove crisi.

Rispetto al capitalismo liberale, nel tardo capitalismo lo Stato svolge un ruolo *sostitutivo* del mercato con il fine dichiarato di un controllo del sistema teso ad evitare la crisi, quindi regolando la circolazione dell'economia evitando squilibri di crescita, piena occupazione, bilancia dei pagamenti ecc. Anche con azioni nel settore pubblico che vanno a incidere nel processo di accumulazione creando investimenti (domanda statale di beni d'uso improduttivi) e nuove forme di estrazione di plusvalore (scienza-tecnologia, qualificazione professionale, sistema istruzione finalizzati ad accrescere la produttività del lavoro mediante la qualificazione). Nello stesso tempo, lo Stato assume un ruolo *compensatorio*, bilanciando gli squilibri del processo di accumulazione generatori di rivendicazioni politiche, da parte della classe operaia e di gruppi organizzati, le quali si traducono per lo Stato in interventi che si accollano il costo dei danni, sostengono i settori produttivi minacciati, promuovono legislazioni riformiste mediate da sindacati e partiti tese a migliorare le condizioni dei lavoratori, fino a interventi che si estendono a tutti i diritti sociali<sup>90</sup>. In questa situazione, il conflitto di classe muta la propria forma da quella non politica della fase liberale a quella «quasi politica» successiva; il conflitto tra capitale e lavoro è attenuato dalla «struttura salariale quasi politica» (salari concordati in trattative) elevata a fondamento della riproduzione. *Quasi politica* significa che il potere sui processi economici e la misura dello sfruttamento vengono ora a dipendere da meccanismi di potere che non traggono più solo alimento da un mercato del lavoro che si muove spontaneamente. È un cambiamento rilevante, perché se nel capitalismo liberale il dominio veniva mascherato da rapporti di potere non politici e anonimi dei soggetti privati, ma che tuttavia in fase di crisi e di lotta venivano a contrapporsi come avversari politici; nel capitalismo maturo la politicizzazione del lavoro salariato blocca il fenomeno di coazione all'organizzazione della classe operaia e alla costituzione di una coscienza di classe, mentre dall'altra parte è lo stesso riconoscimento dei partiti operai e dei sindacati a modificare i rapporti di produzione, nella forma di un compromesso di classe che mantiene il conflitto allo stato latente o lo rende marginale, lo immunizza o lo esternalizza<sup>91</sup>.

Sulla base di questi indicatori, Habermas ipotizzava, da una parte che nel lungo periodo le strutture del capitalismo sarebbero state in grado di scongiurare una crisi economica e quindi una conflittualità sociale nel senso della lotta di classe; dall'altra, e di conseguenza, che le tendenze di crisi andavano comprese come effetti del trasferimento della crisi economica nel sistema politico. Come crisi di razionalità dell'amministrazione statale quando non riesce a controllare e compensare gli squilibri

---

<sup>88</sup> *Ivi*, 119-121, 127.

<sup>89</sup> *Ivi*, 127, 184; *cfr. Tesi per la ricostruzione del materialismo storico* (Habermas 1983, 159-60).

<sup>90</sup> Habermas (1975, 59-64).

<sup>91</sup> *Ivi*, 43, 64.

economici, ovvero quando le «richieste conformi al sistema» (denaro, tempo libero, sicurezza) superano la quantità di valore disponibile; come crisi di legittimazione quando invece le richieste conformi al sistema non possono essere soddisfatte in maniera adeguata. Crisi di razionalità indica i limiti in cui si imbatte un sistema che deve continuare ad alimentare la contraddizione del capitalismo e al contempo deve soddisfare pretese che provengono dai vari ambienti (capitali concorrenti, natura, società, cultura, ricerca, istruzione ecc.); deve sostenere l'interesse capitalistico globale funzionale alla conservazione del sistema scontrandosi con gli interessi tanto delle frazioni di capitale quanto della popolazione orientata a soddisfare valori d'uso; deve prelevare le risorse fiscali tassando profitti e redditi per sostenere i costi della produzione, delle infrastrutture, dei servizi, dei beni d'uso improduttivi, del consumo sociale, dell'assistenza sociale, dei danni sull'ambiente, evitando i disturbi della crescita; e deve infine soddisfare il bisogno di legittimazione senza il quale non può provvedere alla propria pianificazione. Le legittimazioni mostrano come e perché le istituzioni siano autorizzate ad esercitare il potere politico per «realizzare i valori che sono costitutivi per l'identità della società», dunque esse sono funzionali all'integrazione sociale nel senso «dell'identità normativamente stabilita di una società»: «legittimità significa che ci sono buoni argomenti perché un ordinamento politico venga riconosciuto come giusto ed equo; [...] che un ordinamento politico è degno di essere riconosciuto». I motivi che andranno a sostenere questo riconoscimento dipendono a loro volta dai «fondamenti» (*Gründe*) richiesti dal livello di giustificazione storicamente raggiunto, secondo quel processo di apprendimento dell'evoluzione sociale che ha cognitivamente invalidato forme di legittimazione fondate sulle narrazioni mitiche, religiose o ontologiche tramandate e interpretate dalle élite, per sostituirle con l'«idea di un accordo che si verifica fra tutti e fra tutti in quanto liberi ed eguali», e si sposta sui soggetti coinvolti e sulle loro interpretazioni<sup>92</sup>.

Ora, queste crisi possono sia sostenersi che sostituirsi a vicenda con effetti reciprocamente compensatori, di modo che «quanto meno il sistema culturale è in condizione di creare sufficienti motivazioni per la politica e per il sistema di formazione e occupazione, tanto più il senso carente deve essere sostituito con valori consumabili», ovvero con risarcimenti monetari, garanzie di sicurezza, tempo libero dal lavoro<sup>93</sup>.

## 9. Dall'ideologia dello scambio all'ideologia della spoliticizzazione

Con la democrazia di massa dello Stato sociale i problemi di legittimazione vengono quindi a intrecciarsi alle due condizioni cui sottostà ora il sistema politico. La prima è la concorrenza tra i partiti che ha «disinnescato» e quindi istituzionalizzato l'opposizione del movimento operaio al sistema, ha reso permanente il processo di legittimazione sia canalizzando «la sottrazione di legittimazione» nell'alternanza dei governi, sia includendo in esso la partecipazione di tutti i cittadini elettori. La seconda condizione è quella invece che spinge lo Stato da una parte a garantire politiche di crescita economica orientata su bisogni che stimolino la produzione, dall'altra a evitare le minacce di legittimazione garantendo «un sistema di assicurazione delle condizioni di vita» (diritti sociali e pari chance all'istruzione) finalizzato a bloccare gli effetti negativi del processo economico sulle fasce più deboli della popolazione per correggere le conseguenti diseguaglianze. Si tratta di compiti che innescano un conflitto i cui effetti sulla tenuta della legittimazione dipendono dal fatto che lo Stato deve realizzare i propri compiti sia sostenendo l'economia capitalistica come l'unica capace di soddisfare interessi generalizzabili senza neanche più ricorrere a discorsi ideologici, sia correggendone le disfunzioni impegnandosi a mantenere in limiti accettabili le sue contraddizioni<sup>94</sup>.

Si comprende allora perché lo Stato amministrativo *tenda a sottrarre la contraddizione alla tematizzazione pubblica*, limitandosi a realizzare una democrazia formale e non una democrazia materiale – nel senso della concreta partecipazione dei cittadini alla formazione della volontà politica

<sup>92</sup> Habermas (1979, 207, 214).

<sup>93</sup> Habermas (1979, 103, 225-26).

<sup>94</sup> *Ivi*, 214-15.

–, affinché le sue scelte possano essere prese indipendentemente da questa volontà. Poiché la socializzazione dipende da un'organizzazione del comportamento fondata su valori e norme che devono essere giustificati e su interpretazioni del mondo che assicurano l'identità, ecco che la capacità di controllo di un sistema che deve operare scelte complesse e contrastanti ha bisogno di rendersi indipendente dalle motivazioni degli agenti sociali<sup>95</sup>.

È il meccanismo che, mentre produce lealtà di massa di cui il sistema ha bisogno, nel senso di una disposizione all'ottemperanza indipendente dai motivi e dai bisogni degli agenti, espunge la politicizzazione, quale fattore di disturbo degli imperativi del sistema, generando spoliticizzazione. La sfera pubblica subisce una trasformazione strutturale che crea le condizioni affinché i cittadini, in una società-economia politicizzata, diventino passivi. Il bisogno di legittimazione si riduce al «privatismo civile del pubblico dei cittadini», vale a dire all'astinenza politica combinata con orientamenti tesi alla carriera, al tempo libero, al consumo a loro volta compensati da aspettative «conformi al sistema» (denaro, tempo libero, sicurezza): sono queste le «sindromi motivazionali» che il sistema produce e tende ad alimentare. Di conseguenza «il sistema politico assume compiti di pianificazione dell'ideologia» tesa alla conservazione della contraddizione tra produzione sociale e appropriazione privata di plusvalore attraverso la spoliticizzazione<sup>96</sup>. A nutrire questo quadro subentrano poi le teorie democratiche elitarie e tecnocratiche che svolgono una funzione di legittimazione analoga a quella che l'economia politica classica, con la sua teoria della naturalità della società economico-capitalistica, svolgeva nel capitalismo liberale.

Nel capitalismo organizzato dunque la società giunge ad una nuova organizzazione della crisi, generando strutture reattive tese a tenerla sotto controllo: uno di questi strumenti è il compromesso di classe, con il quale la forza lavoro assume un prezzo «politico» capace di esternalizzare o immunizzare lo stesso conflitto. È questa la versione habermasiana del perché i lavoratori avrebbero da perdere molto di più delle loro catene, ovvero di come il sistema immunizza la coscienza di classe. Non a caso gli stessi problemi che il duplice ruolo assunto dallo Stato produce quando non riesce a controllare le crisi, da Habermas lucidamente evidenziati - sviluppi salariali non omogenei, lotte per i rinnovi contrattuali, inflazione permanente che redistribuisce i redditi penalizzando i lavoratori non organizzati o marginali; squilibri economici tra settori e aree regionali; crisi permanenti della finanza pubblica che vanno a pauperizzare i settori dell'istruzione, della sanità, dell'edilizia, delle comunicazioni - sono tutte conseguenze del controllo della crisi, ma anche della forza neutralizzante del compromesso di classe che stimola la distribuzione delle sue conseguenze disfunzionali su «quasi-gruppi» (disoccupati, emarginati, scolari, anziani, malati) o gruppi poco organizzati. In tal modo, dal secondo dopoguerra e, sottolinea polemicamente Habermas, nonostante il '68 francese, «si è dissolta l'identità delle classi e si è frammentata la coscienza di classe»<sup>97</sup>.

In definitiva il compromesso di classe ha trasformato la struttura di classe e il principio di organizzazione sociale di modo che le relazioni sociali e la struttura degli interessi non possono più essere spiegate con l'ideologia dello scambio degli equivalenti, mentre lo stesso dominio di classe non si attua più nella forma anonima della legge del valore<sup>98</sup>. Anche l'appropriazione di plusvalore non dipende più dal meccanismo spontaneo del mercato, ma da rapporti politici di potere che hanno sostituito all'ideologia dello scambio un'ideologia tesa a spoliticizzare l'attivismo dei cittadini. Anche se lo Stato riuscisse a stimolare una produzione che distribuisca i profitti in modo da stimolare la crescita economica senza generare crisi, questa crescita sarebbe sempre guidata dalle stesse priorità (massimizzazione del profitto per fini privati rispetto alla soddisfazione di interessi generalizzabili della popolazione), quindi dalla stessa contraddizione di fondo, quindi dalla struttura di classe che rimane «in ultima istanza la causa del deficit di legittimazione»<sup>99</sup>.

---

<sup>95</sup> Habermas (1975, 40-41, 48-49).

<sup>96</sup> *Ivi*, 78.

<sup>97</sup> *Ivi*, 44.

<sup>98</sup> *Ivi*, 76.

<sup>99</sup> *Ivi*, 52-53, 69, 76 ss., 82; Habermas (1979, 210-211).

Tale situazione spiegava, nell'ottica di Habermas, le condizioni che rendevano improbabile un'esplosione della contraddizione di fondo, ma non un'eventuale crisi di legittimazione dovuta alla possibile lenta erosione del sistema socio-culturale di generare senso e motivazioni, e dunque in che misura si potesse pronosticare una situazione capace di modificare la struttura di classe e di toccare la contraddizione fondamentale del principio di organizzazione sociale. Se ne concludeva che i problemi delle società tardo capitalistiche non andavano cercati nel lavoro, ma proprio in quelle forme compensative o in quelle aspettative conformi al sistema (denaro, sicurezza, tempo libero) con le quali il sistema economico orienta i comportamenti sociali per autoconservarsi depotenziando la partecipazione politica, cioè sottraendo la contraddizione alla tematizzazione pubblica. Spoliticizzazione significa realizzare una democrazia formale e non materiale, intesa nel senso dell'autodeterminazione politica capace di incidere sul livello storico del bisogno, e della riappropriazione critica dell'interpretazione dei bisogni attraverso la formazione discorsiva della volontà. Se nella fase del capitalismo liberale, la questione sociale poneva in maniera evidente e incontrovertibile la contraddizione tra democrazia istituzionale e democrazia di fatto, tra partecipazione delle classi dominanti ed esclusione di quelle dominate dal processo di autocostruzione democratica, dal secondo dopoguerra la stessa contraddizione si va a nascondere dietro quella pratica storicamente diversa di esclusione che è la neutralizzazione del cittadino e la sua spoliticizzazione in un contesto che è però di profonda politicizzazione della società per la sua compenetrazione con lo Stato<sup>100</sup>.

Come si può notare, la problematizzazione del nesso tra politicizzazione e spoliticizzazione, che si realizza con lo Stato interventista e sociale grazie alla sua duplice funzione di emancipare e distribuire benessere, ma anche di de-emancipare attraverso la frammentazione della classe, la neutralizzazione della sua forza propulsiva e la formazione di spoliticizzazione, è un modo per correggere Adorno dal punto di vista dei potenziali di progresso che egli non riusciva a scorgere nella democrazia borghese e nella soluzione del compromesso sociale. Ma è anche un modo per dargli ragione se è vero che la spoliticizzazione rende conto in un certo senso degli effetti dell'integrazione e dell'impotenza politica che però restavano per Adorno i limiti oggettivi oltre i quali la teoria non può andare, mentre per Habermas sono le condizioni di un processo evolutivo che potrebbe condurre le società capitalistiche ad un nuovo livello di sviluppo democratico.

## **10. Crisi di legittimazione e di motivazione. Il ruolo delle strutture normative**

Le crisi economiche e politiche possono generare effetti di disturbo sul sistema socio-culturale, soprattutto se le strutture normative, la cui evoluzione segue una logica propria, mutano in modo tale da creare disfunzioni, tra le richieste dello Stato, della formazione e dell'occupazione e le aspettative in termini di bisogni della popolazione, tali da determinare che una tendenza culturale di crisi possa tradursi in crisi di motivazione.

Habermas ipotizzava, pur con ampie generalizzazioni da sottoporre a verifica empirica, che alla lunga il sistema socio-culturale avrebbe potuto non essere più in grado di alimentare le «sindromi motivazionali» del privatismo borghese (prestazione, individualismo, valore di scambio) necessarie alla sua sussistenza<sup>101</sup>. E ipotizzava che questo indebolimento motivazionale avrebbe potuto liberare le ideologie borghesi dalle «loro componenti funzionali al sistema» e stimolare lo sviluppo di strutture normative che si candidano a sostituirsi alle precedenti forze motivanti. L'arte borghese, quale simbolizzazione dei bisogni che la società non soddisfa (rapporto mimetico con la natura, bisogno di vita solidale, felicità ed esperienze non strumentali e spontanee) e la morale universalistica possono rappresentare le «sostanze esplosive presenti nell'ideologia borghese»<sup>102</sup>. In particolare è nella tradizione culturale del sistema morale che si può tastare «l'effetto di grimaldello» che la soluzione

---

<sup>100</sup> Habermas (1980, 12-26, 41-42).

<sup>101</sup> Habermas (1975, 74-75, 90-93).

<sup>102</sup> *Ivi*, 88.

del conflitto tra il diritto formale borghese e la morale universale potrebbe avere sullo sviluppo del sistema politico ed economico; e in particolare se si segue la logica dello sviluppo dei sistemi normativi, nella direzione di una radicale interiorizzazione del procedimento discorsivo, per il quale la validità delle norme viene collegata alla formazione discorsiva della volontà degli interessati<sup>103</sup>. Poiché nel capitalismo organizzato il modo borghese di legittimazione tipico del capitalismo liberale (scambio di equivalenti) perde la propria base di legittimazione, le nuove richieste di legittimazione potrebbero essere soddisfatte solo se si liberano i potenziali di un nuovo livello di coscienza collettivamente raggiunto. Cioè se si pensa anche solo come «pura costruzione», la transizione (*Übergang*) della morale di principio dal diritto formale borghese alla morale politica universale, che rappresenterebbe un livello cognitivo più aderente al nuovo bisogno di legittimazione<sup>104</sup>. Un livello che Habermas definisce postconvenzionale<sup>105</sup>, in cui l'*universalità* delle norme lecite e l'*autonomia* dei soggetti agenti (universalizzazione e interiorizzazione) di matrice kantiana si eleva all'adempimento discorsivo delle pretese di validità delle norme, laddove valide (*geltung*) sono le norme su cui tutti gli interessati, quali partecipanti ad un discorso libero, si accordano entrando così in un processo di formazione discorsiva della volontà che prende in considerazione anche l'interpretazione dei bisogni, ma anche quali settori debbano essere eventualmente regolati da compromessi o norme formali<sup>106</sup>.

Quale chance abbia questa procedura comunicativa di giustificazione di candidarsi a sostenere i processi di legittimazione è quanto dalla fine degli anni '70 in poi Habermas aveva già cominciato a «motivare razionalmente». Come in società complesse le legittimazioni dei sistemi normativi, le quali hanno la specifica funzione di attribuire senso, di garantire l'identità sociale e individuale, di circoscrivere l'anomia, possano accollarsi questa funzione una volta che le immagini del mondo hanno perso la loro efficacia interpretante, totalizzante e integrativa; se la riproduzione della vita sociale possa concretizzarsi in processi di apprendimento razionali che formano norme interiorizzate e motivi dell'agire dei diretti interessati, resistendo all'interiorizzazione degli imperativi di controllo delle società capitalistiche, saranno da questo momento in poi le questioni che la teoria critica habermasiana cercherà di indagare, non volendo rinunciare quanto meno a «mettere alla prova i limiti di sopportazione del capitalismo maturo» e a «intraprendere la lotta» contro la sua stabilizzazione.

In una nota intervista del 1978, mentre auspicava una crisi di legittimazione che potesse spingere verso una trasformazione delle «strutture di potere», verso una via democratica al socialismo inteso innanzi tutto come «acclimatazione alle forme democratiche di vita», come «graduale ampliamento degli spazi decisionali d'azione democratici, partecipativi e discorsivi» che potessero incidere sulla produzione e la distribuzione<sup>107</sup>, Habermas fissava anche una delle sue convinzioni più problematiche. Sebbene le crisi abbiano origine nel sistema economico, il capitalismo del Welfare non consente che esse vengano alla luce in forma «immediatamente economica», ma in quelle che intaccano l'integrazione sociale e culturale, come «effetti disfunzionali di una crescita capitalista politicamente non controllata», come penetrazione della razionalità economica e amministrativa in sfere della vita in cui a prevalere dovrebbe essere invece la razionalità pratico-morale e la formazione democratico-partecipatoria della volontà. Mentre il Welfare mette a tacere le reazioni politiche dei lavoratori, dei sindacati e della socialdemocrazia, a reagire è invece un campo socialmente disomogeneo accomunato dalla sensibilità reattiva verso l'infiltrazione capitalista negli ambiti di vita ad essa estranei. Ricollegandosi all'impostazione dei teorici francofortesi degli anni Trenta, il fenomeno da spiegare rimaneva per lui quello di come i conflitti generati dalle crisi economiche abbiano perso la forma tradizionale del conflitto di classe e si siano spostati verso settori più marginali, come quelli dell'ecologismo, della manipolazione genetica, della casa e delle più varie

---

<sup>103</sup> Habermas (1975, 97; 1980, 155).

<sup>104</sup> Habermas (1975, 98; 1980, 153-155).

<sup>105</sup> Habermas (1975, 98-99; 1980, 157).

<sup>106</sup> Habermas (1975, 99-100, 102; 1980, 157-158).

<sup>107</sup> *I potenziali critici nella società* (Bolaffi, 1980, 69-71).



proteste e azioni civiche<sup>108</sup>. Ma sia l'auspicio di una trasformazione sociale, che l'analisi dei nuovi conflitti, avrebbe richiesto da parte di Habermas una teorizzazione diversa che non si limitasse a indagare «i meccanismi dell'integrazione culturale» del capitalismo. Pur consapevole dell'esigenza che i partiti di sinistra si facessero promotori di un'azione di rischiarimento e di apertura delle proprie forme di organizzazione verso i nuovi potenziali di protesta, affinché questi ultimi non fossero assorbiti dalla destra conservatrice, egli non ha mai elaborato una teoria politica funzionale a questa esigenza. Nonostante contro l'antimarxismo della *nouvelle philosophie* abbia rivendicato l'appartenenza alla tradizione di quel marxismo occidentale che coniuga libertà e socialismo perché «ha sempre saputo» che il socialismo è tale solo se si appropria radicalmente «del potenziale emancipatorio dei diritti borghesi», secondo la lezione di Lukács, Korsch e Gramsci<sup>109</sup>, non c'è traccia nella sua teoria successiva di un'analisi gramsciana e perciò costruttiva dei conflitti<sup>110</sup>. Non solo.

Se nelle teorie della crisi, dell'evoluzione sociale e della ricostruzione del materialismo storico i conflitti di classe mantengono *a monte* ancora il ruolo storico di aver generato una nuova forma di integrazione sociale come quella del tardo capitalismo (garanzie sociali, salari, servizi ecc.), con la sistematizzazione successiva di queste ricerche nella teoria sociale dell'agire comunicativo, quei conflitti non potranno più essere chiamati in causa per comprendere *a valle* gli sviluppi neoliberisti del capitalismo come sbilanciamento dei rapporti di forza in favore delle classi dominanti, come reazione politica del capitale. L'intero costrutto teorico-sociale habermasiano escluderà una lettura dell'arretramento storico delle fondamentali conquiste sociali e politiche delle classi subalterne nei termini di una lotta di classe condotta dall'alto<sup>111</sup>. La stessa pacificazione del conflitto di classe già in parte irrigidita nel rapporto strutturale di stato e capitalismo, impedirà di leggere quella pacificazione come fase storica ed equilibrio di rapporti di forza che si configura in quanto tale in una determinata situazione politico-sociale.

Non a caso, Streeck imputa alle teorie delle crisi degli anni '70 (da Offe a Habermas), tra i vari limiti, quello di aver rinunciato a indagare la società dal punto di vista dell'economia politica; di aver sottovalutato «il capitale come attore politico e come forma di potere sociale capace di adottare strategie specifiche»<sup>112</sup> e viceversa, di aver sopravvalutato la capacità di pianificazione della politica statale e di finire per sbilanciare l'osservazione critica sui problemi di legittimazione sociale e culturale rispetto ad un capitalismo organizzato percepito come tecnicamente capace di mantenere un equilibrio tra crescita e correzione delle proprie contraddizioni. Si credeva cioè di essere entrati nella fase storica in cui l'attenzione allo sviluppo delle forze produttive che garantivano benessere e condizioni materiali migliori, poteva essere spostata sulla tenuta di un sistema la cui democraticità andava misurata non più sui problemi del lavoro, del plusvalore, del profitto, bensì della felicità personale, dell'autorealizzazione, del legame comunitario e quindi del grado di compatibilità tra il capitalismo e la soddisfazione di questi bisogni o di queste esigenze simboliche<sup>113</sup>. Lo stesso meccanismo del dominio, come abbiamo evidenziato, di conseguenza si spostava sulle dinamiche della partecipazione politica, della capacità di incidere sull'interpretazione dei bisogni, in definitiva su teorie che fossero all'altezza di penetrare nel sistema, nei suoi tecnicismi amministrativi ed economici, per intravedere nuovi potenziali di critica e di cambiamento. Ma questa attenzione per gli aspetti tecnici e tecnocratici dell'economia e del potere ha finito per trascurare non solo l'economia politica in quanto tale – analisi dei mercati, dei capitali, dei capitalisti, a cui si sostituivano riflessioni sulla democrazia e sulla politica deliberativa, bensì lo stesso nesso marxianamente inscindibile tra

---

<sup>108</sup> *Ivi*, 65.

<sup>109</sup> *Ivi*, 74.

<sup>110</sup> Sicuramente non nel senso in cui Gramsci identificava teoria e pratica, ovvero «di costruire su una determinata pratica, una teoria che coincidendo e identificandosi con gli elementi decisivi della pratica stessa, accelera il processo storico in atto, rendendo la pratica più omogenea, coerente, efficiente in tutti i suoi elementi, cioè potenziandola al massimo» (Gramsci, 2014, Q. 15 §22).

<sup>111</sup> Losurdo (2013); Gallino (2011); Gallino (2012); Gallino (2013).

<sup>112</sup> Streeck (2013, 22).

<sup>113</sup> *Ivi*, 2013, 32 ss.

capitale e classi: «Il problema delle teorie della crisi elaborate a Francoforte negli anni Settanta stava tutto nel fatto che esse non riconoscevano al capitale alcun tipo di intenzionalità o di capacità tattica. Lo consideravano un meccanismo e non un'agenzia, un mezzo di produzione e non una classe»<sup>114</sup>. Al contrario, secondo l'autore la delegittimazione del capitalismo democratico è venuta non dai lavoratori, ma dalle stesse élite capitalistiche che dopo i «Trenta gloriosi», con il sostegno della politica e quindi dello Stato, i cui rapporti di forza erano evidentemente mutati, hanno abdicato al patto sociale – con il quale venivano costrette a produrre benessere al servizio della società –, per soddisfare quelle aspettative di rendita e di profitto che, con la crisi della crescita, le politiche della piena occupazione, della contrattazione salariale, del contenimento delle diseguaglianze tramite politiche fiscali non garantivano più.

In verità, non che Habermas non avesse previsto con estrema lucidità il «maggiore dispendio ideologico» che la gestione della crisi economica avrebbe comportato, teso a esaltare sin dall'età scolastica comportamenti concorrenziali e della prestazione, per soddisfare la flessibilità del mercato del lavoro<sup>115</sup>; ed era anche consapevole che la politica dell'indebitamento finalizzata a mantenere stabile il compromesso sociale, implicasse «lo spostamento del conflitto in avanti nella dimensione temporale» (ovvero proprio quanto Streeck gli contesta).

Nonostante questa capacità di previsione, gli sviluppi successivi verso il capitalismo neoliberista e oligarchico (accumulazione capitalistica tramite deregolamentazione, privatizzazione, espansione dei mercati) sfuggiranno alla presa della teorizzazione successiva. Se la storia degli ultimi trent'anni sull'indebolimento della lotta di classe ha dato ragione ad Habermas, ma per ragioni che dipendono più dalla sua sconfitta che dalla neutralizzazione o dal disciplinamento, dall'altra egli ha sottovalutato le spinte regressive a cui questo indebolimento inevitabilmente conduceva. E le ha sottovalutate proprio sulla base della fiducia nella tenuta degli aspetti progressivi del compromesso di classe, che lo ha stimolato a indagare le condizioni di possibilità di una compiuta democratizzazione dello Stato sociale, piuttosto che le cause della sua regressione.

Da questo punto di vista la frammentazione sociale quale effetto del compromesso di classe ha rappresentato il *pedant* storico-sociologico che ha orientato il passaggio del focus emancipativo dalla lotta di classe all'agire comunicativo, dal socialismo all'intersoggettività comunicativa senza soggetto (astratta e decontestualizzata). Lo stesso processo di apprendimento a due dimensioni con il quale si sviluppa la teoria dell'evoluzione sociale e la ricostruzione del materialismo storico, pur volendo nelle intenzioni rimanere orientato storicamente, viene ripercorso separando metodologicamente la *logica* dalla *dinamica* dello sviluppo. Condizionato dall'esigenza di evitare una filosofia della storia che confonderebbe i contenuti descrittivi con quelli normativi, Habermas ha consapevolmente impresso alla propria ricerca una «doppia astrazione»: dell'evoluzione sociale *dalle forme di vita* e dell'evoluzione delle strutture cognitive *dalla dinamica storica degli eventi*<sup>116</sup>.

## 11. Una teoria critica priva di “forza materiale”

Siamo entrati così, nel secondo dei due momenti teorici con i quali Habermas cerca di venire a capo del rapporto di tensione tra democrazia e capitalismo. La scelta metodologica che distingue la logica culturale dello sviluppo dalla dinamica storica, già consolidatasi nei lavori degli anni '70, è fondamentale per comprendere l'enfasi posta in *Teoria dell'agire comunicativo* sul rapporto formale tra sistema e mondo della vita a scapito dell'analisi storica dei movimenti e delle forze sociali che spingono verso nuove forme di organizzazione. Una curvatura le cui criticità furono colte molto bene da Honneth, quando rilevò nello svolgimento della logica dello sviluppo il passaggio *non mediato* dai soggetti agenti in modo comunicativo ai sistemi sociali, cioè a sistemi anonimi d'azione, senza

---

<sup>114</sup> *Ivi*, 38.

<sup>115</sup> *I potenziali critici nella società*, cit. (Bolaffi, 1980, 56-57)

<sup>116</sup> Habermas, *Replik auf Einwände* (1984, 526).

passare per le esperienze comunicative con le quali gruppi e movimenti sociali maturano nuove idee e principi storici, nonostante si assegni a questi ultimi una certa direzione storica<sup>117</sup>.

Questa frattura ha sottratto alle “armi della critica” la sua “forza materiale”, almeno da quando Habermas ha sussunto i processi produttivi in un costrutto logico-sistemico che lascia spazio solo alla diagnosi sociale delle disfunzioni delle società capitalistiche nei termini di una «colonizzazione dei mondi vitali» e di una «reificazione delle relazioni comunicative» di riconoscimento. Una critica che non sarà più in grado di integrare la contraddizione principale della formazione sociale capitalistica, tra socializzazione della produzione e appropriazione privata. Se infatti con la teoria della crisi il compito rimaneva quello di esaminare quali effetti e quali conflitti potessero mutare il compromesso di classe e andare eventualmente a toccare la contraddizione fondamentale del principio di organizzazione sociale, che rimaneva il criterio di analisi principale; da *Teoria dell'agire comunicativo* in poi la teoria dell'evoluzione sociale va a irrigidirsi in una teoria olistica della razionalizzazione economica e sociale, della società e dell'agire sociale, caratterizzata da un «irreversibile» dualismo funzionale, quale reazione alle esigenze di produttività e di organizzazione delle società complesse, che sposta la contraddizione su un altro piano.

Ci riferiamo in generale al dualismo tra integrazione sistemica, con la quale la teoria sociale deve dar conto delle azioni che garantiscono la capacità di controllo e riproduzione materiale della società, che sono integrate dalla razionalità strumentale e strategica, «dal controllo non-normativo di decisioni singole non coordinate soggettivamente» o dai «nessi di cooperazione priva di norme»<sup>118</sup>; e l'integrazione sociale che invece risponde alle esigenze di coordinamento reciproco delle azioni, mediato dalla razionalità comunicativa e quindi fondato su rapporti di riconoscimento interiormente normati, finalizzati a garantire la riproduzione simbolica dei mondi vitali, a loro volta differenziati nelle sfere della cultura, della socializzazione e della personalità<sup>119</sup>. Ma ci riferiamo in particolare, alla spiegazione evolutiva di questa doppia integrazione dal punto di vista della complessità sistemica, come «disgiunzione/sganciamento» (*Entkoppelung*) tra sistema e mondi vitali, ovvero come affermazione e poi differenziazione istituzionale di due «meccanismi di sgravio», quali l'apparato burocratico-amministrativo dello Stato che volge funzioni organizzative e l'economia di mercato capitalistica. Specializzato per far funzionare l'agire economico, questo secondo meccanismo che, sulla scia di Parsons, Habermas definisce «medium del controllo del denaro», viene istituzionalizzato come sottosistema costringendo l'altra forma di istituzionalizzazione, lo Stato, a regredire a sottosistema specializzato, ad amministrazione statale burocratica che si conserva tramite il «medium di regolazione del potere»<sup>120</sup>. Si tratta di un duplice processo evolutivo, di «un processo di differenziazione di secondo grado» che investe le società capitalistiche sviluppate, perché i due sottosistemi (economico e amministrativo) mentre si autonomizzano e differenziano progressivamente a causa dei problemi sempre più complessi ai quali devono reagire, si staccano anche dalle strutture sociali integrative sempre più razionalizzate, quindi si differenziano dal mondo della vita riducendo quest'ultimo a un sottosistema tra gli altri, pur dovendo rimanere ad esso agganciato tramite il diritto positivo<sup>121</sup>. La contrazione del mondo vitale è stata resa possibile dalla

---

<sup>117</sup> Honneth, Joas (1986, 154-155); Honneth (2002, 362-365). Sull'astrazione metodologica dalla storia e dalla tradizione e sulla scarsa attenzione agli attori e ai movimenti sociali di protesta cfr. rispettivamente Benhabib (1982, 47-48; 1981, 56-57). Sui limiti del formalismo teorico che si preclude la prospettiva di indicare bisogni concreti adeguati al livello storico del bisogno, cfr. A. Heller (1982).

<sup>118</sup> Habermas (1980, 746): «il mercato fa parte dei meccanismi sistemici che stabilizzano i nessi non-voluti di azione attraverso l'intreccio funzionale delle *conseguenze*».

<sup>119</sup> Nella scienza sociale habermasiana, l'agire comunicativo è un meccanismo di integrazione che spiega come sia possibile la riproduzione simbolica del mondo vitale nelle sue tre componenti: la cultura (oggetti d'uso, terminologie, parole, teorie, libri, documenti, azioni) come appropriazione e continuazione di sapere valido; la società (*Gesellschaft*), come formazione di norme legittime che regolano l'appartenenza ai gruppi e creano solidarietà; la socializzazione, come armonizzazione tra i controlli interni del comportamento e le strutture della personalità. Cfr. Habermas (1982, 734-35).

<sup>120</sup> Habermas (1980, 754-65, 771-72).

<sup>121</sup> Ivi, 777.

sua stessa razionalizzazione, sia dalla sua evoluzione verso l'autoriflessione e l'obiettivazione che lo ha reso disponibile alla problematizzazione critica della tradizione e alla risoluzione consensuale dei conflitti esponendolo al rischio del dissenso, sia dall'emergere di atteggiamenti razionali rispetto allo scopo funzionali allo sviluppo del modo di produzione capitalistico e dunque alla divisione del lavoro. Ecco in che senso i media denaro e potere funzionano da «meccanismi di sgravio» che sostituiscono il bisogno di comprensione sganciando il coordinamento delle azioni e le decisioni degli attori sociali dall'intesa comunicativa e condizionandolo con danni e risarcimenti, premi e punizioni<sup>122</sup>.

Con questa torsione funzionalistico-sistemica Habermas può ancora una volta «ritornare dietro alla Dialettica dell'Illuminismo», ripensando la burocratizzazione e l'economia capitalistica analizzate da Weber non più come estensioni in grande della razionalizzazione rispetto allo scopo che ingloba tutta la società, bensì come organizzazioni rette da regole formali e non comunicative che diventano sempre più *indipendenti* dal mondo della vita, il quale ridotto a un sistema tra gli altri, avverte questo processo nei termini della *separatezza*, rispetto a sistemi che si sottraggono al suo controllo e alla sua integrazione. Può al contempo (contro Adorno e Horkheimer) rispingere la razionalità rispetto allo scopo al di fuori dei mondi vitali dominati dalla logica dell'intesa, per farla rientrare nella società attraverso l'integrazione sistemica; può interpretare, poi, la burocratizzazione come una componente «normale» e razionale del processo di modernizzazione. Queste due differenziazioni si sono potute infatti affermare grazie alla formazione di strutture di coscienza e di apprendimento che ne hanno consentito lo sviluppo. Se da una parte i passaggi evolutivi sono determinati da problemi di crisi e stabilità della riproduzione materiale della società (distribuzione di beni e conservazione del potere secondo una versione che vorrebbe tenere insieme Marx e Weber), per le cui soluzioni essa si complessifica; dall'altra, ogni nuovo passaggio evolutivo per affermarsi ha bisogno sia di essere istituzionalizzato e ancorato al mondo della vita, sia di corrispondenti processi di apprendimento normativi. Ritorna, ad un grado di maggiore sistematicità che qui non è possibile restituire, l'analisi dei nessi di dipendenza tra differenziazione sistemica e strutture di coscienza del diritto e della morale, le quali fungono da «battistrada» (*Schrittmacher*)<sup>123</sup> o, come traducono gli inglesi, da *pacemaker* dell'evoluzione sociale in quanto specializzate nel proteggere l'integrazione sociale attraverso l'istituzionalizzazione della regolazione dei conflitti. I quali, nel caso specifico, dipendono dai livelli di apprendimento raggiunti dalla coscienza morale convenzionale per ciò che attiene alla prima differenziazione – etica tradizionale, legittimità del potere e del diritto, imputabilità e responsabilità individuale, ecc.–; e dalla coscienza morale postconvenzionale per ciò che attiene alla seconda – giustificazione delle norme sulla base di principi astratti, separazione tra moralità e legalità, legittimazione sulla base dei diritti e della sovranità popolare, diritto positivo sganciato da motivazioni etiche, formazione di un diritto privato per regolare la concorrenza economica tra individui che agiscono strategicamente e di un diritto pubblico cui lo Stato si appella per la risoluzione pacifica dei conflitti<sup>124</sup>. Questa connessione spiega perché le strutture di coscienza istituzionalizzate, che Habermas è andato vieppiù elaborando nel senso hegeliano dello spirito oggettivo, consentono al mondo della vita, nonostante la sua contrazione, di rimanere il sottosistema principale di ancoramento legittimante dell'economia capitalistica e dell'amministrazione burocratica<sup>125</sup>. In particolare il diritto, che delimita le sfere d'azione dei privati e la misura del potere dello Stato, diventa la primaria istanza di controllo delle tendenze all'autonomizzazione dei sistemi e delle disfunzioni che esse creano, ma senza mai poterli attaccare democraticamente dall'interno<sup>126</sup>.

Va inoltre precisato, per completezza di analisi, che mentre questi media si differenziano correlandosi reciprocamente attraverso rapporti di interscambio, lo stesso mondo vitale, sgravato

---

<sup>122</sup> *Ivi*, 787, 790.

<sup>123</sup> Habermas (1979, 34).

<sup>124</sup> Habermas (1980, 781-84, 749-750).

<sup>125</sup> *Ivi*, 749-750.

<sup>126</sup> «Nella formula del contenimento sociale del capitalismo c'era ben di più della *mera rassegnazione* al fatto che la struttura di una economia di mercato complessa non può essere smantellata dall'interno e ristrutturata democraticamente per mezzo delle semplici ricette dell'auto gestione operaia» (Habermas, 1998, 43 corsivo mio).

come è dai compiti di riproduzione materiale, reagisce alla disgiunzione differenziandosi a sua volta nelle strutture simboliche della riproduzione culturale e, nelle società borghesi, negli ambiti delle sfere privata e pubblica. Queste ultime interagiscono tra di loro attraverso il medium comunicazione rivolta all'intesa, mentre interagiscono con i sistemi economico e burocratico-amministrativo attraverso i media non comunicativi di denaro e potere. Ora schematicamente, in situazioni per così dire normali, nelle società borghesi il sistema economico scambia salario con lavoro, beni e servizi con consumo; il sistema amministrativo scambia organizzazione con tasse e decisioni politiche con lealtà di massa. Sul piano dell'istituzionalizzazione giuridica, nell'interscambio tra sistema economico e sfera privata, attraverso il medium denaro, l'individuo assume il ruolo del *lavoratore* (che riceve reddito in cambio di lavoro) e quello del *consumatore* (che riceve beni e servizi in cambio di consumo); nell'interscambio tra sistema burocratico-amministrativo e sfera pubblica, attraverso il medium potere, l'individuo assume il ruolo del *cliente* (che riceve prestazioni organizzative in cambio del pagamento di imposte) e del *cittadino* (che riceve decisioni politiche in cambio di lealtà)<sup>127</sup>.

Mentre in qualità di *lavoratori e clienti* gli attori si staccano dai contesti d'azione del mondo vitale per integrarsi negli ambiti di azione sistemici contribuendo così alla loro tenuta; nei ruoli di *consumatori e cittadini* gli stessi attori rimangono vincolati agli orientamenti di valore del mondo vitale che non possono essere monetarizzati o burocratizzati, restando più autonomi rispetto al sistema che cercano di condizionare con la domanda di consumo e la scelta elettorale<sup>128</sup>.

## 12. Reificazione dei rapporti comunicativi di riconoscimento e selettività della conflittualità sociale

Per quanto il processo di razionalizzazione moderna così ricostruito sia normale, se lo si guarda dalla prospettiva dell'agire comunicativo, «appare sin dall'inizio contraddittorio»<sup>129</sup>. Vale a dire, se la razionalizzazione moderna era per Adorno e Horkheimer contraddittoria nel senso di giungere a negare il proprio scopo emancipativo, per Habermas essa si afferma nel mettere *in concorrenza* le prassi intersoggettive, vincolanti e riconoscitive con la razionalizzazione sistemica tuttavia altrettanto necessaria alla tenuta della società che regola autonomamente le sfere dell'economia capitalistica e dell'apparato burocratico-amministrativo attraverso i media non comunicativi, avulsi dalle relazioni di reciproco riconoscimento. Alla luce di questa visione della società a due dimensioni, a generare conflitti e patologie sociali non saranno più le contraddizioni immanenti alle leggi dell'economia capitalistica, né tanto meno la sua contraddizione principale, ma gli *interscambi squilibrati* tra i due livelli della società quando la monetarizzazione e la burocratizzazione penetrano e «strumentalizzano» gli autonomi apporti culturali e normativi della sfera privata e pubblica superando «i limiti della normalità».

Di conseguenza la stessa critica non sarà più diretta alla ragione strumentale *tout court*, quale ragione che blocca il processo di emancipazione, ma alla ragione funzionalistica, critica il cui oggetto sono principalmente le conseguenze prodotte da una razionalità sistemica autonomizzata che si sgancia dal mondo vitale e si afferma a danno dell'integrazione sociale, della riproduzione culturale e della socializzazione. Quanto maggiormente i due media, soprattutto in determinate situazioni di crisi economiche o di tendenze espansive del profitto, si dimostrano indifferenti ai bisogni dei cittadini dai cui esigono solo prestazione, o ai vincoli della tradizione culturale e normativa, tanto più essi produrranno effetti disgreganti nei mondi vitali. I quali non devono però essere letti come effetti della disgiunzione dei sottosistemi denaro e potere dal mondo della vita, che invece rappresenta una risposta evolutiva razionale; né come in Weber quali effetti della secolarizzazione e della differenziazione culturale in sfere di valore, tanto meno come in Marx quali sintomi della reificazione della vita comunitaria prodotta dalla generalizzazione del valore di scambio, bensì solo come effetti

---

<sup>127</sup> Habermas (1980, 974-979).

<sup>128</sup> Ivi, 978-979.

<sup>129</sup> Ivi, 460.

degli *scivolamenti* delle logiche economico-burocratiche che invadendo gli ambiti fondati sul riconoscimento reciproco provocano colonizzazione del mondo della vita e reificazione delle relazioni comunicative<sup>130</sup>.

Con un'operazione concettuale tipica del livello di complessità e articolazione che caratterizza il suo pensiero, Habermas riattualizza la teoria della reificazione (*Verdinglichung*) di Lukács, sganciandola sia dall'analisi del feticcio della merce che da quella del lavoro sociale e del valore di scambio, rileggendola alla luce del criterio normativo desunto dalla razionalità comunicativa. Criterio che egli intende come esplicitazione concettuale di ciò che in Adorno rimane implicito ma non tematizzato, vale a dire «l'intersoggettività non deteriorata che sola stabilisce e si mantiene nella reciprocità dell'intesa fondata sul libero riconoscimento»<sup>131</sup> e che possiamo assurgere a motivo conduttore di tutta la sua ricerca, filosofica, sociologica e politica. In particolare ad Habermas interessa valorizzare di Lukács innanzi tutto l'essere stato più marxiano di Horkheimer ed Adorno, nel senso di non aver interrotto la tradizione marxiana per la quale il capitalismo determina con le condizioni oggettive della crisi anche quelle soggettive, chiamate in causa dall'istanza critico-rivoluzionaria del proletariato e dalla coscienza dei suoi problemi. Ecco perché, per quanto legata ai presupposti dell'hegelismo, la reificazione in Lukács non si lascia travolgere, come in Adorno e Horkheimer, dal dominio tecnico-scientifico-capitalistico penetrato nell'intimo degli individui fino al punto di deformarne l'essenza. Non soggiace cioè all'«implosione coscienzialistica» che riduce la soggettività moderna alla funzione di mera autoconservazione materiale e dunque a una soggettività reificante e autoreificante. Lukács è potuto sfuggire a questo esito perché ha ricercato una «riserva insita nella natura soggettiva dell'uomo che è resistente contro la reificazione»<sup>132</sup>. Si tratta, in termini hegeliani, della presa di coscienza che ritorna sulla soggettività dell'operaio, una volta compiuta la separazione e oggettivazione della propria forza-lavoro come merce, come forma di resistenza, ma che può tornare solo perché l'essenza spirituale umana non si è trasformata in merce. Ora, avendo Habermas inteso la sua teoria dell'intersoggettività comunicativa come superamento della filosofia del soggetto<sup>133</sup>, può spostare la reificazione dall'individuo, nel quale si generalizza la relazione strumentale, ai *rapporti di riconoscimento* che possono essere neutralizzati solo se *preesistono*, almeno sul piano controfattuale e normativo, ai rapporti strumentali e di conseguenza *resistono* contro la reificazione. A subire la reificazione sarà allora *tutto* il mondo vitale, quando «la ragione funzionalistica della conservazione del sistema, *lasciata a sé*, si pone al di sopra dell'istanza di ragione racchiusa nella socializzazione comunicativa e fa girare a vuoto la razionalizzazione del mondo vitale»<sup>134</sup>; neutralizza le sue risorse culturali, normative e motivazionali, generando «impoverimento culturale»<sup>135</sup>.

Il secondo aspetto da valorizzare in Lukács, questa volta contro Marx, sono gli «effetti collaterali, non specifici di classe» causati dalle ingerenze del capitalismo nei mondi vitali. Da questa prospettiva, avendo Habermas insieme alla filosofia del soggetto destituito di fondamento anche il primato in essa categorialmente costitutivo della relazione ontologica soggetto-oggetto; avendo poi già nella sua ricostruzione del materialismo storico, ma poi in tutto il suo confronto con Marx, sposato una concezione strumentale e meramente tecnico-operativa del paradigma lavoro, da cui non è possibile dedurre le norme dell'agire sociale, né il criterio dello sfruttamento, può ora respingere definitivamente insieme alla teoria del valore anche la teoria della lotta di classe.

---

<sup>130</sup> *Ivi*, 973, 989-90; cfr. Brunkhorst (2008, 39 ss.).

<sup>131</sup> *Ivi*, 520. Su questo motivo adorniano espresso anche come «condizione conciliata» della «bella estraneità» (Adorno 2004, 172), e al quale Habermas rimarrà comunque fedele, cfr. il suo «*Anch'io sono un pezzo di natura*». *Adorno sull'intreccio di ragione e natura. Riflessioni sul rapporto tra libertà e indisponibilità* (Ferrari, Venturelli 2003, 227-252, in particolare III, 3.2). Per una rilettura critica di questa operazione concettuale, cfr. Gregoratto, *Patologie comunicative. Per una teoria della reificazione a partire da Habermas* (Bellan 2013, 279-301).

<sup>132</sup> *Ivi*, 491.

<sup>133</sup> Per una prima sintesi storico-filosofica di questo passaggio, che Habermas è andato elaborando fin dagli anni '70 con la sua teoria pragmatica del linguaggio, cfr. Habermas (1991, 57-236).

<sup>134</sup> Habermas (1982, 477, 459).

<sup>135</sup> *Ivi*, 985.

Non prima di aver riconosciuto a Marx il merito di aver correttamente individuato nell'analisi del duplice carattere di merce della forza lavoro come processo di astrazione reale (celata oggettivamente) o di reificazione della vita personale e comunitaria attraverso il medium valore di scambio, i due piani su cui deve muoversi una teoria della società<sup>136</sup>. Il *Capitale* è attraversato da un'articolata struttura concettuale che connette piano sociale dell'attore che produce (lavoro concreto) e piano funzionale della prestazione lavorativa che l'impresa capitalistica deve valorizzare (lavoro astratto), teoria dell'azione e teoria sistemica:

poiché Marx, sulla scorta della teoria del valore, è salito dal mondo vitale del lavoro concreto alla valorizzazione economica del lavoro astratto, può ritornare da questo piano di analisi sistemica al piano della rappresentazione storica e classista della prassi quotidiana e rinfacciare alla modernizzazione capitalistica i suoi costi<sup>137</sup>.

Ma per quanto questi due piani analitici siano stati individuati, e per quanto Marx abbia saputo cogliere le relazioni contraddittorie che intercorrono tra di loro, la teoria del valore gli impedisce di valorizzare nella separazione e autonomizzazione tra sistema e mondo vitale un livello di integrazione più razionale e vantaggioso per la società, il cui significato «va al di là dell'istituzionalizzazione di un *nuovo rapporto di classe*, a cui invece Marx lo avrebbe fissato. Troppo condizionato dalla hegeliana dialettica della totalità, Marx finirebbe per leggere il sistema capitalistico e la differenziazione tra sistema e mondo della vita nell'ottica hegeliana di «una *totalità etica lacerata*» dalla divisione in classi, solo come forma mistificata di una relazione di dominio<sup>138</sup>. E sulla base di questa «percezione sbagliata» ha prospettato un'azione rivoluzionaria affinché il mondo della vita potesse riprendersi ciò che gli è stato tolto: «In Marx sistema e mondo vitale appaiono nelle metafore del “regno della necessità” e del “regno della libertà”. La rivoluzione socialista deve liberare l'uno dal diktat dell'altro»<sup>139</sup>.

Insomma, l'errore di Marx starebbe proprio nel mettere *dialetticamente* in relazione analisi sistemica e analisi del mondo vitale, in modo tale che il secondo possa riappropriarsi del primo, ciò che invece, secondo Habermas, il livello di sviluppo della differenziazione sistemica – con la sua società a due dimensioni disgiunte che si incontrano solo nei rapporti di interscambio governati dai media –, necessariamente o *irreversibilmente* vieta. Troncata la relazione dialettica, la spiegazione di come sia possibile difendere i mondi vitali dalle interferenze di potere e denaro, senza trasformare questi stessi meccanismi, non ha ancora trovato in Habermas una risposta<sup>140</sup>.

Anche il concetto marxiano di alienazione (*Entfremdung*) non può che inevitabilmente ricevere il colpo di spugna, incapace come sarebbe di offrire un «indice storico» di quale senso determinato dare all'ingiustizia subita dal lavoratore, deprivato delle sue potenzialità essenziali a causa della relazione di scambio degli equivalenti; la sua ambiguità di fondo, o almeno quella che Habermas in esso riesce a leggere, non lo renderebbe «sufficientemente selettivo» per decifrare forme di reificazione sempre diverse, di limitazione delle libertà e di alienazione che possono continuare a sussistere in forme nuove, più adeguate ad un mondo vitale condizionato dalle relazioni comunicative<sup>141</sup>.

Queste «debolezze» metodologiche hanno condotto Marx alla «ipergeneralizzazione di un caso specifico di sussunzione del mondo vitale sotto imperativi sistemici», quello dei conflitti di classe, con la conseguenza che i processi di reificazione si manifesterebbero e sarebbero individuabili solo nel mondo del lavoro dove sono provocati. Al contrario, l'ingerenza espansiva dei meccanismi sistemici nei mondi vitali provoca patologie e conflitti che non sono più solo specifici di classe, bensì interessano tutte le classi, come aveva indicato Lukács. In termini habermasiani ciò significa che la

---

<sup>136</sup> Habermas (1980, 993-995).

<sup>137</sup> *Ivi*, 999.

<sup>138</sup> *Ivi*, 999-1000; Habermas (1990, 187-88).

<sup>139</sup> Habermas (1980, 1001).

<sup>140</sup> Giddens (1985).

<sup>141</sup> Habermas (1980, 1002-1003).

reificazione andrà cercata negli ambiti delle sfere privata e pubblica e nelle relazioni squilibrate di interscambio che esse intrattengono con i due sottosistemi coinvolgendo i ruoli che gli attori vi assumono rispettivamente come occupati e consumatori, come clienti e cittadini<sup>142</sup>.

In definitiva, Marx era nel giusto quando ha compreso che sono sempre i problemi economici a determinare lo sviluppo di tutta la società, un contributo in definitiva assai modesto, in questa lettura asfittica e monocorde – secondo la quale la sua rimane «un'interpretazione economicisticamente riduttiva delle società capitalistiche» che «non ha consentito alcuna spiegazione soddisfacente del capitalismo avanzato»<sup>143</sup> –, tutta concentrata sulla sola teoria del valore il cui limite sarebbe di fare «i conti solo con *un* canale attraverso il quale la monetizzazione della forza-lavoro espropria il produttore delle sue azioni di lavoro astratte nella prestazione». Anche a voler assecondare questa conclusione, rimane sconcertante come a questo “canale” che investe il mondo del lavoro, il livello storico dello sfruttamento, la precarizzazione delle vite e le diseguaglianze sociali, Habermas non si sia preoccupato di dedicare uno spazio teorico e di elaborare “un indice storico” all’altezza dei tempi. Stupisce soprattutto in un filosofo che ha sempre concepito la propria ricerca a partire da ipotesi che per essere fondate devono essere verificate attraverso l’apporto di altri saperi<sup>144</sup>.

A impedirglielo è stata la sua lettura del compromesso sociale che tuttavia non è così lineare, perché nella istituzionalizzazione del Welfare si condensa proprio quella reificazione delle relazioni comunicative di riconoscimento che non dipenderebbe dai conflitti di classe. Ma si condensa anche la irreversibile tensione tra democrazia e capitalismo, tra legislazione nel diritto del lavoro, nel diritto sociale, nei settori della salute, dell’istruzione, dell’ambiente volte a soddisfare il benessere collettivo e «i rapporti strutturalmente diseguali di proprietà, reddito e dipendenza» da cui continuano a derivare le disuguaglianze che il Welfare è chiamato a compensare. Rapporti che esso non intacca perché sempre condizionato dalla intrinseca *riserva strutturale* di compensare le disfunzioni del sistema capitalistico senza modificarlo, con politiche congiunturali o infrastrutturali che non devono compromettere i bilanci pubblici, con correttivi che non devono provocare la reazione dei ceti privilegiati. In quanto «contenuto politico della democrazia di massa», il Welfare risponde anche all’esigenza di offrire programmi sociali che consentano al potere politico di assorbire la dose necessaria di legittimazione, paralizzando i conflitti di classe e la loro capacità di reazione<sup>145</sup>. Paradosso, secondo Habermas, decisamente indecifrabile dalla prospettiva del marxismo – e della sua inadeguatezza a mettersi in sintonia con l’implacabile ironia dell’eterogenesi dei fini. Da una parte, infatti, la pacificazione del conflitto di classe regge proprio in virtù della crescita del meccanismo propulsore dell’accumulazione capitalistica, mentre dall’altra a questo meccanismo, che non viene affatto modificato, reagisce proprio la democrazia di massa dello Stato sociale, quindi un assetto normativo più avanzato che sostituisce l’istituzionalizzazione del rapporto e del conflitto di classe con la istituzionalizzazione della sua pacificazione. Quest’ultima fa poi passare in secondo piano i sintomi dell’alienazione e della reificazione che Marx e Engels avevano dedotto dal mondo del lavoro, perché l’offerta di risarcimenti monetari e di sicurezze garantite normalizzano il peso del lavoro alienato e lo rendono tollerabile «quanto meno soggettivamente». Il conflitto classista pur rimanendo costitutivo per la struttura del sistema economico e, per quanto arginato, permanga allo stato latente, è reso innocuo dalla «dinamica della crescita capitalistica tutelata dall’interventismo statale», a tal punto da perdere la sua «forma storicamente tangibile», «la forza formativa di gruppi sociali per il mondo vitale», perdita da cui il capitalismo non può che trarre enormi vantaggi<sup>146</sup>. E tuttavia pur riconoscendo che «le antiche fonti di disuguaglianza non sono affatto esaurite» ma che ad esse si aggiungono diseguaglianze che conseguono da interessi violati non di classe; più interessato a diagnosticare come queste ultime si manifestino nei cosiddetti disturbi della riproduzione simbolica,

---

<sup>142</sup> *Ivi*, 975-79, 1003-1005.

<sup>143</sup> Conclusione che mi sembra viepiù smentita dalle analisi scientifiche della crisi che troviamo negli economisti marxisti, *cfr.* Brancaccio (2022).

<sup>144</sup> Habermas (1989, 6-7).

<sup>145</sup> Habermas (1980, 1010-1012); Habermas (1988, 29).

<sup>146</sup> Habermas (1980, 1013).



Habermas non ha mostrato interesse a elaborare una teoria generale di tutti i conflitti che per quanto diversi, continuano a dipendere dal sistema capitalistico, anche a questo livello superiore di istituzionalizzazione, come egli stesso deve riconoscere.

I paradossi che lo attanagliano richiedono invece un cambio di prospettiva che sostituisca il modello di scambio capitale-forza lavoro con quello sistema-mondo vitale. Forma politicamente superiore di risoluzione del conflitto che realizza diritti di libertà e autonomia, la democrazia di massa dello Stato sociale determina anche nuove forme di alienazione. Contribuisce a consolidare le quattro figure sociali di interscambio tra sistema e mondo vitale, che si definiscono nella sfera privata (lavoratore/consumatore) e in quella pubblica (cliente/cittadino); normalizza il ruolo del lavoratore rendendolo tollerabile e «scaricandolo» su quello del consumatore; rende ipertrofico il ruolo del cliente che usufruisce dei benefici dello Stato sociale svilendo quello del cittadino: «il sistema politico assicura la lealtà di massa [...] in senso positivo mediante la probabilità di soddisfacimento dei programmi dello Stato sociale, in senso selettivo mediante l'esclusione di temi e contributi dalla discussione pubblica»<sup>147</sup>.

Nella sfera privata i rapporti vengono quindi colonizzati dal consumo, formalizzati e giuridificati in maniera crescente, nella sfera pubblica l'universalizzazione del ruolo del cittadino viene ridotta a lealtà di massa a scapito della formazione discorsiva della volontà politica.

Non è un caso, allora, che Habermas abbia privilegiato nella sua indagine sulla colonizzazione del mondo vitale, la giuridificazione della sfera privata (famiglia, istruzione, previdenza e assistenza sociale) e della sfera pubblica, che va fortemente a limitare l'autonomia dei cittadini orientandone i comportamenti e impedendo alle relazioni comunicative orientate all'intesa e all'interpretazione dei bisogni di attivarsi<sup>148</sup>; e abbia trascurato di indagare l'altro corno del problema, ovvero la colonizzazione della monetarizzazione sulla riproduzione culturale, l'integrazione sociale e le strutture della personalità. Poiché i nuovi conflitti si vanno maggiormente a concentrare nei «canali» del cliente delle burocrazie statali e del cittadino dimezzato, egli non ha indagato gli effetti dell'economia capitalistica sui «canali» del lavoratore e del consumatore.

Volendo provvisoriamente prescindere da questi limiti, bisogna riconoscere ad Habermas di aver saputo decifrare con particolare tempismo le multiformi e frammentate caratteristiche dei nuovi potenziali di protesta. Qualità della vita, parità di diritti, valorizzazione della persona, partecipazione politica, universalizzazione dei diritti umani, pace, ecologia, abitazioni, economie alternative, tutela delle minoranze (anziani, omosessuali, disabili) sono le variegate istanze che si raccolgono attorno ai «movimenti di resistenza e rifiuto» che a differenza dei movimenti di liberazione borghese-socialista proiettati verso la conquista dei diritti di eguaglianza, si pongono in una dimensione *difensiva*, finalizzata ad «arginare» la colonizzazione. La loro protesta è diretta contro quei ruoli in cui il sistema vorrebbe contenerli (lavoratore e consumatore, cliente e cittadino dimezzato), e tracciano alternative allo sfruttamento del lavoro salariato, alla mobilitazione dipendente dal mercato del lavoro, alla pressione concorrenziale, all'assillo della prestazione sin dalla scuola elementare, alla monetarizzazione della sfera privata, del tempo libero, degli stili personali di vita. Alcuni di essi possono convergere intorno a problematiche comuni, come quelle ambientali (distruzione dell'ambiente urbano, industrializzazione, deturpazione dei paesaggi, problemi di salute ecc.); quelle che si riferiscono al bisogno di legame e comunità; quelle che la complessità genera sotto forma di paure (relative alle tensioni militari, alle centrali nucleari, alla manipolazione genetica), che sono sentite tali soprattutto in ragione del fatto che la loro complessità diventa incontrollabile<sup>149</sup>. A sostenerle sarebbero ceti, giovani generazioni, gruppi istruiti, che non partecipano direttamente al processo produttivo, o che non hanno interessi diretti alla sua crescita, ma ne colgono con sensibilità particolare le conseguenze distruttive o ne sono direttamente colpiti.

---

<sup>147</sup> *Ivi*, 1014-16; 1010.

<sup>148</sup> *Ivi*, 1039-45.

<sup>149</sup> *Ivi*, 1071-78.

Se la novità di questi nuovi conflitti sta nel porsi al di fuori dei problemi della riproduzione materiale o della distribuzione rintracciabili sulla linea del conflitto di classe, e nel denunciare bisogni che attengono alla socializzazione e alla solidarietà, la convinzione che con questa «rivoluzione silenziosa» (Inglearth) si stesse assistendo alla transizione dalla «vecchia politica» con le sue questioni di sicurezza socio-economica e militare, alla «nuova politica» con le sue nuove questioni e nuove soggettività, si è rivelata alla luce dei processi storici in corso come un'incauta svista.

### **13. Una cattiva dialettica? «Un colpo al nostro cuore marxista»**

Senza voler entrare nel merito di come nel frattempo questi conflitti abbiano vieppiù mutato i propri obiettivi e la propria composizione sociale – e di come la loro frammentazione dipenda, più che dalla pacificazione del conflitto sociale, dalla sconfitta storica di referenti politici in grado di sussumere le contraddizioni denunciate sotto la contraddizione principale –, occorre registrare che il costrutto teorico habermasiano è capace di recepire solo conflitti che per la loro presunta natura non classista non sono finalizzati ad attaccare la contraddizione fondamentale che continua a persistere nelle società a capitalismo avanzato.

Come ha notato Cerutti, in un saggio tra i più puntuali nel panorama della critica dell'interpretazione habermasiana di Marx, il nesso di struttura classista e reificazione pur continuando a giocare nell'analisi habermasiana un ruolo fondamentale come meccanismo che consente il passaggio dall'una all'altra, viene poi spezzato dall'assunto che il livello di integrazione sociale raggiunto escluda conflitti tali da destabilizzare il sistema, assunto legato a sua volta all'ipotesi che il compromesso su cui si fonda lo Stato sociale sia in grado di conservarsi. Di conseguenza, nonostante il valore euristico che sicuramente possiede l'oggettiva verifica della tesi della colonizzazione nei nuovi potenziali di protesta, esso risulta però altrettanto parziale, se si considera il presupposto della tenuta del compromesso sociale su cui si basa, questo invece non verificato, con il quale non si concede alcuna chance storica al ruolo che il conflitto di classe potrebbe ancora assumere in un contesto più avanzato di originali sintesi tra i più tradizionali movimenti di emancipazione e i nuovi movimenti di protesta e rifiuto<sup>150</sup>. Si potrebbe dire di sintesi in un nuovo blocco storico nel senso gramsciano.

Può essere utile a questo proposito riportare, come sintomatico di un approccio lontano da Gramsci, pur talvolta evocato<sup>151</sup>, un passaggio tratto dalla conversazione tra Habermas e Honneth del 1981. Alla proposta di quest'ultimo di prendere sul serio la teoria habermasiana dell'impoverimento culturale, nel senso che «accanto alle forme esplicite di protesta, sollecitate naturalmente anche dalla stampa, vi sia un altro blocco conflittuale, per così dire tradizionale che non possiede alcuna forma di espressione culturale in senso proprio», Habermas rispondeva che così ci si muove in una «prospettiva storica» o si rischia di prestare i propri occhi a qualcuno che questi occhi non ha<sup>152</sup>.

D'altra parte bisogna riconoscere che l'ipotesi di «una linea conflittuale» oggettiva tra i gruppi sociali direttamente partecipanti del processo produttivo - che hanno interesse a difendere la crescita capitalistica in base al compromesso sociale -, e i gruppi estranei a tali dinamiche, eterogenei ma unificati dalla critica del modello produttivistico di cui criticano gli effetti distruttivi, offre una spiegazione sociologicamente efficace del fenomeno della frammentazione politica e sociale.

Ma se si può spiegare dal punto di vista storico come lo Stato sociale ha neutralizzato il conflitto di classe spostando la struttura classista «rimossa» nel sistema economico che si autoregola, allora nulla osta a che l'indebolimento del compromesso sociale, secondo le tendenze in atto da un trentennio, possa ricacciarla dal sistema producendo un nuovo protagonismo della struttura classista nelle dinamiche dei conflitti sociali. Habermas non lo escludeva; infatti, affinché il conflitto di classe sia reso innocuo, la crescita capitalistica tutelata dall'interventismo statale deve essere «continua,

---

<sup>150</sup> Cerutti (1983, 488 ss.)

<sup>151</sup> Per i riferimenti diretti e indiretti al concetto gramsciano di società civile e di egemonia *cfr.* Habermas (1998a, 49; 1996, 435), nei quali però sparisce il riferimento al ruolo delle classi e dell'intellettuale organico.

<sup>152</sup> Habermas (1983, 251-52).

anche se frenata»; ma fino a che questa crescita tiene avremo soprattutto problemi che attengono alla colonizzazione e all'impoverimento culturale. Se invece la dinamica della crescita non può essere mantenuta, allora si potrà avere qualche variante dei conflitti tradizionali. In questo schema che prefigura solo due alternative legate a fattori sistemici di crescita o di crisi del capitalismo, Habermas non ha potuto prendere in considerazione la chiave di lettura della «vecchia politica» che egli riteneva a torto superata. Vale a dire la reazione delle élite economiche che insieme alla massimizzazione dei profitti libera dai limiti imposti dallo Stato al Capitale (più o meno ciò che gli rimprovera Streeck riferendosi però alle teorie delle crisi degli anni '70), ha imposto un mercato del lavoro flessibile e competitivo, lesivo delle più importanti conquiste sociali. Questo fatto storicamente rilevante sfugge alla presa ermeneutica della teoria sistemica e dell'agire comunicativo. Ma se a escluderla è stata la fiducia politica nel riformismo socialdemocratico e nella duplice tenuta delle politiche anticicliche di tipo keynesiano e del compromesso sociale, sul piano teorico hanno agito fattori conseguenti. In particolare, l'idea che i problemi sistemici provocati dalle crisi endogene (stagnazione, disoccupazione, crisi fiscale), potessero stimolare un nuovo assestamento normativo risultante dall'attivazione delle risorse democratiche a sostegno dell'istituzionalizzazione di un livello di integrazione sociale migliore del precedente<sup>153</sup>, mentre invece si trascurava la capacità del Capitale e dei suoi referenti sociali di reagire, nella forma di una lotta di classe condotta dall'alto che ha indotto lo Stato a frenare sulle politiche sociali.

L'attenzione ai problemi della colonizzazione, della giuridificazione e burocratizzazione, ha invece stimolato Habermas a portare avanti con perseverante coerenza una critica dei limiti dello Stato sociale e dei motivi per cui esso «non funziona tanto bene» a causa delle contraddizioni strutturali che lo pervadono da cima a fondo. Innanzi tutto, la situazione dilemmatica che appartiene alla sua struttura, di dover proteggere sia la crescita capitalistica e gli investimenti privati che l'occupazione, lo espone come si è detto a crisi di legittimazione, al «rischio di perdere la sua base sociale»; in secondo luogo, gli indubbi successi storici che esso ha raggiunto nel garantire forme di giustizia sociale non lo hanno reso ancora adeguatamente permeabile alla democrazia deliberativa. Vale a dire a superare la contraddizione «insita nel [suo stesso] progetto» tra il fine di promuovere forme di vita egualitarie che consentano l'autorealizzazione personale, e il metodo giuridico-burocratico di implementazione dei suoi programmi di controllo e pianificazione distributiva che procede in maniera selettiva e ipergeneralizzante nell'individuare stati di bisogno, si limita a monetarizzare con risarcimenti situazioni non monetarizzabili (disoccupazione o la perdita del lavoro)<sup>154</sup>, formalizza i rapporti privati, blocca la spontaneità, produce conseguenze paternalistiche. Insomma disattiva il rapporto di reciproca complementarietà che sussiste tra autonomia privata e autonomia politica sul quale si fonda la teoria normativa dello Stato di diritto democratico che Habermas è andato elaborando. Poiché i soggetti giuridici privati non possono godere concretamente delle pari libertà soggettive

se prima non hanno chiarito a se stessi – esercitando in comune la loro autonomia politica – la legittimità dei loro interessi e dei loro criteri, e se prima non si sono messi d'accordo circa gli aspetti rilevanti a partire dai quali si deve ogni volta trattare l'eguale in modo eguale e il diseguale in modo diseguale<sup>155</sup>,

---

<sup>153</sup> Mi riferisco ai vari livelli di integrazione della «politica interna mondiale», nazionale e sovranazionale, quale reazione normativamente forte alla globalizzazione economica e al liberismo sciolto da vincoli, che Habermas difende sistematicamente a partire dagli anni '90 (Fabrizio, 2009). Cfr. a questo proposito la risposta di Habermas all'opzione sovranista di Streeck rispetto alla crisi della Ue (Habermas, Streeck 2020, 53-68). Sui «limiti di fondo» di questa disputa politica tra sovranisti ed europeisti che «si tengono alla larga dal programma di ricerca di Marx» ovvero «dalle leggi di tendenza verso la centralizzazione del capitale in sempre meno mani», cfr. Brancaccio (2022, 17-19). Sulla proposta di mettere alla prova la sostanza normativa dello stato democratico analizzata da Habermas per sviluppare una teoria generale di tutte le organizzazioni sovranazionali democraticamente costituzionalizzate, cfr. Brunkhorst (2008, 74-77).

<sup>154</sup> Habermas (1980, 1039-45).

<sup>155</sup> Habermas (1998b, 258).

allora solo un processo di partecipazione politica all'organizzazione della tutela dei diritti, alla «cogestione nella realizzazione dei diritti»<sup>156</sup> può attaccare la contraddizione e portare l'impasse in cui si trova lo Stato sociale ad un superiore livello di riflessione<sup>157</sup>.

Come si vede però anche questa importante critica si muove dentro lo stesso costruito logico: è stato lo Stato sociale a correre il rischio di perdere la sua base sociale (problemi di legittimazione) come pensa Habermas o al contrario è stata la sua base sociale a correre il rischio di perdere lo Stato sociale? Mentre Habermas pensava a un modo per correggere democraticamente le contraddizioni dello Stato sociale, nuovi rapporti di forza decisamente sordi alle istanze dei «sottili flussi comunicativi» che tentano di definire forme alternative della realtà, si sono affermati in tutta la loro tangibile crudezza.

A fronte di questa situazione, la lettura sistemico-comunicativa dello Stato sociale e del compromesso di classe può fungere da stimolo per una comprensione più drammatica dei mutati rapporti di forza. La diagnosi habermasiana appare attraversata suo malgrado da una sorta di cattiva dialettica che iscrive nello Stato sociale i germi della propria dissoluzione. Esso infatti può essere stato colpito dalle politiche di deregolamentazione dei mercati e della finanza, e di precarizzazione del lavoro, dalle crisi finanziarie che hanno imposto tagli alla spesa pubblica, anche per la disgregazione del suo referente empirico che esso ha contribuito a determinare, potremmo dire, *iuxta propria principia*. Con la riduzione del lavoratore a cliente-consumatore lo stesso Stato sociale ha contribuito non tanto alla pacificazione tra le classi, quanto alla messa a tacere di quella più debole.

La neutralizzazione e frammentazione della *underlyng population* non si viene quindi a trovare nella paradossale situazione di essere classe senza coscienza e senza lotta, come affermava Adorno senza mai negare però l'oggettività delle classi in quanto tali, ma si dissolve nelle «astratte strutture» di una società sistematicamente differenziata «senza vertice né centro». Mentre si assume dogmaticamente la fine della sua forza propulsiva in forme storicamente diverse, si ipostatizza lo stesso sistema produttivo capitalistico che non avendo più alcun referente empirico sarebbe sottratto a qualsiasi alternativa storica. È forse questa l'ultima cesura che separa Habermas dal marxismo, e «il colpo inferto al cuore marxista»<sup>158</sup>, e non quello che invece egli chiede a tutti i marxisti di riconoscere una volta per tutte, ovvero che «il capitalismo ebbe risultati positivi, per lo meno nell'ambito della riproduzione materiale, e li ha tuttora»<sup>159</sup>.

Eppure bisogna riconoscerlo, questo esito – che assomiglia molto ad una ipostatizzazione reificante, ovvero, proprio nel senso di Marx, a una naturalizzazione di una particolare situazione storico-sociale –, è molto coerente con le stesse premesse della teoria dell'agire comunicativo, la quale proietta in una dimensione anonima e astratta (i sistemi funzionali) quanto le sue esigenti categorie non riescono a contenere:

la riproduzione materiale del mondo vitale, neppure in casi limite, si riduce a dimensioni talmente osservabili da poter essere immaginata come esito intenzionale di una collaborazione collettiva. Normalmente essa si compie come adempimento di funzioni latenti che *travalicano gli orientamenti di azione* dei partecipanti<sup>160</sup>.

Anche lo schema dello *sganciamento* tra sistema e mondo vitale col suo carattere di *irreversibilità* logico evolutivo conduce a questa conclusione. E anche in questo caso l'analisi di Cerutti ci aiuta a capire il punto critico della diagnosi habermasiana concentrata troppo sulla genesi storico-sociologica del sistema e poco sugli sviluppi storici, per cui si viene a ipotizzare una forma, quella dello sganciamento, che non può più essere modificata dal contenuto. Al riconoscimento dello

---

<sup>156</sup> Habermas (1996, 486).

<sup>157</sup> Habermas (1998a, 45 ss.).

<sup>158</sup> E non il fatto che il cuore marxista non riconosca al capitalismo il suo ruolo determinante nell'ambito della riproduzione materiale, cfr. Habermas (1983, 248).

<sup>159</sup> *Ivi*, 248.

<sup>160</sup> Habermas (1980, 858).

sganciamento come fattore qualificante l'epoca moderna, non si aggiunge in Habermas, come invece in Marx, anche la ricerca di possibili contraddizioni, che si presentano sempre in forma storicamente nuova, che possano far saltare l'autonomizzazione della produzione con profitto dai valori d'uso. Non conservando nella sua diagnosi il «carattere storico del valore di scambio» ma fissandolo a un livello sociale irreversibile e autonomo rispetto alle forme di organizzazione materiale e sociale, la diagnosi di Habermas può eventualmente soddisfare solo l'istanza marxiana della distribuzione della ricchezza attraverso l'interazione politico-comunicativa capace di reagire alla colonizzazione, ma non l'altra istanza, pure centrale in Marx, «della regolazione razionale e libera dal dominio del processo produttivo». Disattesa rimane dunque la possibilità di una modificazione del capitalismo, proprio in virtù della concezione sistemica poco aperta alla dinamica storica<sup>161</sup>. Ma in verità, essa può essere disattesa perché in definitiva era stata data per morta.

Non si può che convenire con Bolaffi, quando nel 1980 lamentò, nelle analisi dei teorici francofortesi da lui intervistati, «un'immagine omologata della società» e «una tentazione *impolitica*» che in definitiva non si spinge oltre «una posizione tutta 'critica' che si limita a constatare lo spostamento delle contraddizioni dal centro ai margini della società senza notare che nello stesso cristallo centrale dei rapporti sociali si manifesta quel processo di ingovernabilità prodotto dalla crisi del modello keynesiano postbellico»<sup>162</sup>.

#### 14. Un socialismo sempre più rassegnato e liquido

Col tempo, in questa posizione di arroccamento solo critico è stata trascinata la stessa tradizione socialista, di cui secondo Habermas va salvata solo l'«intuizione normativa di una vita comunitaria non violenta, che consente un'autonomia e un'autorealizzazione individuali non al prezzo ma sulla base della solidarietà e della giustizia»<sup>163</sup>, e gettato tutto il resto (insieme alla rivoluzione, la teoria delle classi, del valore, del plusvalore, l'utopia di una società fondata sul lavoro, la legge di movimento del capitale ecc.). Un'intuizione che deve essere declinata solo come prospettiva da cui indagare criticamente la realtà e giammai ricorrendo direttamente a una teoria normativa che tentasse di realizzarla. Progetto che poi si è tradotto in una teoria dello Stato di diritto democratico che deve definire principalmente le condizioni istituzionali, procedurali e formali della sua realizzazione anche nell'ottica di un superamento dei limiti del riformismo socialdemocratico. Il quale ha realizzato il compromesso sociale limitandosi a risarcire il lavoratore dipendente salariato con diritti politici di partecipazione e diritti sociali di distribuzione, dimostrando così di rimanere dentro la tradizione liberal-borghese e di rinunciare alle aspettative di una democrazia radicale<sup>164</sup>. È la teoria della democrazia deliberativa, con la quale Habermas traduce il contenuto normativo della rivoluzione francese, come sintesi astratta della dialettica tra liberalismo, democrazia e socialismo che essa ha scatenato a livello mondiale. Ovvero come sintesi tra un liberalismo democraticamente illuminato che dà eguale peso ai diritti dell'uomo e alla sovranità popolare, all'eterogeneità delle volontà individuali, al pluralismo di opinioni e interessi, e all'eguaglianza dei diritti politici che deve attuarsi nelle condizioni discorsive di un processo di formazione politica della volontà; e un socialismo inteso «come l'insieme delle *condizioni necessarie* a emancipare "forme di vita" su cui saranno *gli stessi* interessati a doversi mettere d'accordo»<sup>165</sup>.

Si dovrebbe, a partire da qui, passare al setaccio l'intero complesso della teorizzazione habermasiana – dalla sfera pubblica all'agire comunicativo, dalla teoria del discorso con le sue reiterate ricostruzioni e fondazioni fino alle varie genealogie della ragione comunicativa, dell'ethos della reciprocità e della solidarietà, del pensiero postmetafisico, e dei loro rapporti interni con la religione, il sacro, la solidarietà –, per poter restituire in una forma più tangibile questo residuo

---

<sup>161</sup> Cerutti (1983, 488-89, 495-99).

<sup>162</sup> Bolaffi (1980, XIX).

<sup>163</sup> Habermas (1990, 187).

<sup>164</sup> Habermas (1996).

<sup>165</sup> Habermas (1992, 83-89).

rarefatto ma pervasivo di “idea socialista” racchiuso nell’intersoggettività dell’intesa. Mi limito a riportare una citazione che condensa l’articolazione dei diversi piani su cui essa si muove:

[...] il carattere “socialista” è dato dall’aspettativa che le ambiziose *strutture di riconoscimento reciproco*, che noi conosciamo dalle *concrete* condizioni di vita, *si trasferiscano* ai rapporti sociali mediati per via giuridica e amministrativa, passando attraverso le *premesse comunicative* dei processi di formazione dell’opinione e della volontà democratica<sup>166</sup>.

Tocchiamo a questo punto uno dei postulati della filosofia postmetafisica, con la quale Habermas è andato vieppiù interpretando come lo scienziato sociale possa oggi, nelle condizioni di un pluralismo delle visioni del mondo e dell’esaurimento delle ideologie forti, apprendere il proprio tempo nel pensiero. E cioè solo nel senso di ricostruire gli aspetti formali della razionalità con la quale i soggetti parlanti e agenti conferiscono senso al mondo, producono cultura e norme, formano la loro identità, senza poter indicare quali forme di vita si debbano preferire. Non meraviglia quindi che egli abbia dovuto ricorrere a sempre nuovi “rinforzi”, si pensi solo alla teorizzazione del rapporto tra moralità, eticità e solidarietà, a supporto delle funzioni integrative e normativamente vincolanti della comunicazione intersoggettiva ricercate sistematicamente (e in senso hegeliano) nelle strutture immanenti dei mondi vitali e nei suoi processi di apprendimento cognitivi e pratico-morali. In definitiva, per Habermas si è sempre trattato di tradurre la dialettica dell’eticità delle lezioni jenesi e degli scritti giovanili di Hegel, e dare fondamento razionale alle relazioni di lotta per il riconoscimento che mettono in atto un processo in cui l’intersoggettività è prima soppressa e poi ricostituita. Dove cioè il momento di cesura non è ricavato dal rapporto di alienazione prima e appropriazione poi (come nel lavoro inteso in senso hegeliano), ma dalla scissione e dall’estraneazione che scaturiscono da un rapporto etico e comunicativo disturbato e si risolvono in un processo più avanzato di riconciliazione dei rapporti offesi<sup>167</sup>. Hegel avrebbe visto che solo se *prima* c’è un mondo della vita condiviso, si può parlare di estraneità e solo *dopo*, quando questo mondo è danneggiato, si può produrre una relazione soggetto-oggetto che subentra «in ogni caso soltanto in seguito, in rapporti che fin da principio obbediscono alla struttura di un’intesa fra soggetti, e non già alla logica dell’oggettivazione da parte di un soggetto»<sup>168</sup>. Tutto il discorso sull’intersoggettività dell’intesa, fino alla sua declinazione nei termini di una detranscendentalizzazione dell’epistemologia e della morale kantiana è debitore di Hegel, il quale ha segnato la via che doveva riportare il soggetto trascendentale dentro un processo di formazione che privilegia l’interazione del reciproco riconoscimento<sup>169</sup>.

Nel ritornare indietro alla dialettica dell’illuminismo e ricostruire la trama filosofica e storico-politica del progetto moderno di emancipazione, Habermas ha sempre fatto principalmente riferimento alla rivoluzione francese, alla storia culturale e politica occidentale, mentre la distanza dalla rivoluzione d’Ottobre è sempre stata netta<sup>170</sup>. Il suo confronto con la tradizione marxista è tutto interno al paradigma occidentale e quindi agli stessi limiti che Losurdo imputa ad esso: la sussunzione della lotta alla sola contraddizione di borghesia e proletariato, da cui dipende la conseguente rimozione della lotta anticolonialista per l’indipendenza nazionale quale parte integrante delle lotte per il rovesciamento del capitalismo. Limiti che trovano conferma nel fatto che la sua teoria politica,

---

<sup>166</sup> Habermas (1990, 197-198 corsivi miei).

<sup>167</sup> Habermas (1975, 27-42).

<sup>168</sup> Habermas (1987, 31).

<sup>169</sup> Habermas (2001, cap. IV). Un riconoscimento che rimane epistemico, procedurale e formale, condizione della ricerca cooperativa di sapere valido e norme condivise, *cfr.* Fabrizio (2010).

<sup>170</sup> Questa distanza, dopo gli eventi del 1989, si tradurrà in una condanna senza appello che interpreta le debolezze filosofiche e politiche di Marx come «premesse (certo né necessarie né sufficienti) di un abuso, anzi di una totale perversione delle sue intenzioni originarie» (Habermas, 1990, 190).

a partire dai fondamenti antropologici dell'agire comunicativo<sup>171</sup>, non si è confrontata con le questioni dell'imperialismo e del neocolonialismo, con le lotte anticoloniali del Terzo mondo, mai fatte interagire con la sua teoria dell'evoluzione sociale e della razionalizzazione comunicativa, tanto meno con la declinazione del marxismo in chiave anticolonialista<sup>172</sup>. Concentrata sul riduzionismo binario che schiaccia la lotta di classe sul rapporto tra capitale e lavoro, Losurdo ha ragione quando sostiene che la tesi di Habermas è stata smentita su tutti i fronti tra loro interconnessi, sia dalla coeva e sintomatica attenzione che addirittura un liberale come Dahrendorf poneva sul ritorno della figura del *working poor*, sia dagli effetti che gli eventi del 1989 hanno avuto sulla tenuta delle politiche del Welfare. Eppure Habermas avrebbe potuto recuperare la sua lucida considerazione sulla lotta di classe internazionale tra campo capitalista e campo socialista – che riconduceva dialetticamente alla possibilità di stimolare «un'assimilazione dei due sistemi in una forma media di democrazia di massa diretta dallo Stato del benessere» – e rovesciarla per decifrare la nuova forma che la lotta di classe aveva assunto dopo il crollo del campo socialista. Ovvero, per dirla con le parole di Losurdo:

risultato della lotta di classe (condotta da masse popolari rimbaldanzite dalla sfida rappresentata dal socialismo), il Welfare ha provocato la reazione delle classi privilegiate, ha provocato cioè una nuova e diversa lotta di classe che, nelle condizioni venutesi a creare dopo il 1989 e a livello mondiale nettamente favorevoli alla grande borghesia capitalistica e finanziaria, sta assestando colpi mortali per l'appunto al Welfare. Quello che agli occhi di Habermas è un fatto elementare che confuta la teoria della lotta di classe si rivela il risultato instabile di un processo, che vede a monte e a valle aspre lotte di classe, a torto ignorate e rimosse<sup>173</sup>.

Su un punto forse, il giudizio di Losurdo appare oltremodo severo. Come si è cercato di mostrare, nella teoria di Habermas i conflitti di classe conservano “a monte” ancora intatto il loro indiscutibile ruolo storico e normativo. Invece, la riduzione di questo ruolo alle rivendicazioni di una classe particolare, circoscritta tra l'altro al contesto europeo e occidentale, è la conseguenza di una lettura selettiva che aveva già rimosso, questo sì, il significato storico-universale di essere lotte contro tutte le discriminazioni (povertà, genere, razza, nuove forme di colonialismo economico, nuove guerre coloniali ecc.) e di conseguenza di essere connesse con altre lotte che quelle discriminazioni provocano: con queste ultime possono unirsi o entrare in rotta di collisione a seconda delle condizioni oggettive, dei rapporti di forza e della capacità di reagire alla frammentazione indotta politicamente.

---

<sup>171</sup> Si veda il confronto di Habermas con l'antropologia culturale a proposito della pretesa di universalità della razionalità comunicativa e della sua preferibilità (Habermas 1980, 123-130); sul difetto etnocentrico che caratterizza gli argomenti a sostegno di questa pretesa habermasiana, cfr. Rasmussen (1982).

<sup>172</sup> Cfr. Losurdo (2017). A proposito della cecità, o «deliberata astensione», della Scuola di Francoforte e di Habermas sulla questione dell'imperialismo, cfr. E.W. Said (1998, 306).

<sup>173</sup> Losurdo (2013, 288).

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno Th. W. (1974), *Parole chiave. Modelli critici*, tr. it., Milano: SugarCo.  
— (1976), *Scritti sociologici*, tr. it., Torino: Einaudi.  
— (1994), *Minima moralia. Riflessioni sulla vita offesa*, tr. it., Torino: Einaudi.  
— (2000), *Individuo e organizzazione*, in «La società degli individui», III, 9: 125-139.  
— (2000/3), *Individuo e stato*, in «La società degli individui», III, 9: 119-124.  
— (2004), *Dialettica negativa*, tr. it., Torino: Einaudi.  
— (2007), *Terminologia filosofia*, tr. it., Torino: Einaudi.
- Adorno Th. W., Horkheimer M. (2001), *Lezioni di sociologia*, tr. it., Torino: Einaudi.
- Bellan A. (2006), *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Padova: Il Poligrafo.  
— (a cura di) (2013), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Milano: Mimesis.
- Benhabib S. (1981), *Modernity and the Aporias of Critical Theory*, in “Telos”, 59: 39-59.  
— (1982), *The Methodological Illusions of Modern Political Theory. The case of Rawls and Habermas*, in “Neue Hefte für Philosophie”, 21: 47-74.
- Bodei R. (1975), *Adorno e la dialettica*, in «Rivista critica di Storia della filosofia», 30, 4:432-457.
- Bolaffi A. (1980), *La democrazia in discussione*, Bari: De Donato.
- Brancaccio E. (2022), *Democrazia sotto assedio. La politica economica del nuovo capitalismo oligarchico*, Milano: Piemme.
- Brunkhorst H. (2008), *Habermas*, tr. it., Firenze: University Press.
- Cerutti F. (1983), *Habermas e Marx*, in «Paradigmi», I, 3: 479-510.
- Dahrendorf R. (1993), *Per un nuovo liberalismo*, tr. it. Roma-Bari: Laterza.
- Donaggio E. (1997), *Una morte dolcissima: l'eutanasia del marxismo di Jürgen Habermas*, in «Cenobio», XLVI, 2: 105-121.
- Fabrizio E. (2009), *Habermas e il progetto cosmopolitico tra giustizia, coscienza storica e solidarietà*, in Tundo Ferente L. (a cura di), *Cosmopolitismo contemporaneo. Moralità, politica, economia*, Perugia: Morlacchi, 203-246.  
— (2010), *Habermas e il riconoscimento*, in “Dialettica&Filosofia” on line: <http://www.dialetticaefilosofia.it/public/quaderni/616.pdf>. [ultima visione 16 Luglio 2023]  
— (2015), *Orientarsi nel labirinto della lotta di classe*, in “Dialettica&Filosofia” on line: <http://dialetticaefilosofia.it/scheda-dialettica-saggi.asp?id=73>. [ultima visione 16 Luglio 2023]
- Ferrari M., Venturelli A. (2003), *Theodor Wiesengrund Adorno. La ricezione di un maestro conteso*, Firenze: Olscki.
- Fineschi R. (2021), *Marx*, Brescia: Morcelliana.
- Gallino L. (2011), *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino: Einaudi.  
— (2012), *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Roma-Bari: Laterza.  
— (2013), *Il colpo di stato di banche e governi. L'attacco alla democrazia in Europa*, Torino: Einaudi.
- Giddens A. (1985), *Reason without Revolution? Habermas “Theorie des kommunikativen Handelns”*, in Bernstein R. J. (eds.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press: 95-121.
- Gramsci A. (2014), *Quaderni del carcere*, Torino: Einaudi.
- Habermas J. (1969), *Prassi politica e teoria critica della società*, tr. it., Bologna: Il Mulino.  
— (1975), *Lavoro e interazione. Osservazioni sulla «Filosofia dello spirito jenesse» di Hegel*, tr. it., Milano: Feltrinelli.  
— (1975), *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, tr. it. Roma-Bari: Laterza.  
— (1979), *Per la ricostruzione del materialismo storico*, tr. it. parz. Milano: Etas.  
— (1980), *Cultura e critica*, tr. it., Torino: Einaudi.  
— (1983), *Dialettica della razionalizzazione*, tr. it., Milano: Unicopli.



- (1984), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it., Bologna: Il Mulino.
- (1987), *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, tr. it., Roma-Bari: Laterza.
- (1989), *Etica del discorso*, tr. it., Roma-Bari: Laterza.
- (1990), *La rivoluzione in corso*, tr. it., Milano: Feltrinelli.
- (1991), *Il pensiero post-metafisico*, tr. it., Roma-Bari: Laterza.
- (1992), *Morale, diritto, politica. Tanner Lectures*, tr. it., Einaudi: Torino.
- (1996), *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, tr. it., Milano: Guerini e Associati.
- (1998a), *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, tr. it., Roma: Lavoro.
- (1998b), *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, tr. it., Milano: Feltrinelli.
- (2001), *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, tr. it., Roma-Bari: Laterza.
- Habermas J., Streeck W. (2020), *Oltre l'austerità. Disputa sull'Europa*, tr. it. a cura di G. Fazio, Roma: Castelvecchi.
- Heller A. (1982), *Habermas and Marxism*, in Thompson J.B., Held D. (eds.), *Jürgen Habermas. Critical Debates*, London: MacMillan: 22-41.
- Honneth A., Joas H. (hrsg.) (1986), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth A. (2002), *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, tr. it., Bari: Dedalo.
- Losurdo D. (2013), *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Roma-Bari: Laterza.
- (2017), *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Roma-Bari: Laterza.
- Müller-Doohm S. (2003), *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, tr. it., Roma: Carocci.
- (2018), *Negazione e argomentazione. La teoria critica di Adorno e Habermas*, tr. it., Torino: Nuova Trauben.
- Offe C. (1977), *Lo Stato nel capitalismo maturo*, tr. it., Milano: Etas.
- Petruciani S. (2017), *A lezione da Adorno. Filosofia Società Estetica*, Roma: Manifestolibri.
- Protti M. (a cura di) (1984), *Dopo la scuola di Francoforte. Studi su Habermas*, Milano: Unicopoli.
- Rasmussen D. (1982), *Communicative action and philosophy: reflexions on Habermas's "Theorie des kommunikativen Handelns"*, in «Philosophy and social criticism», 1: 2-28.
- Said E. (1998), *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, tr. it., Roma: Gamberetti.
- Streeck W. (2013), *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, tr. it., Milano: Feltrinelli.