

Università degli studi di Catania
Laurea specialistica in Storia della Filosofia
A.A. 2008/2009

Tesi di laurea magistrale

IL DISSENSO E L'ETICA
RIFLESSIONI SU HERBERT MARCUSE

Pietro Valerio Maccarrone

Relatore:
Prof. G. Vittone

Forever young

May God bless and keep you always,
May your wishes all come true,
May you always do for others
And let others do for you.
May you build a ladder to the stars
And climb on every rung,
May you stay forever young,
Forever young, forever young,
May you stay forever young.

May you grow up to be righteous,
May you grow up to be true,
May you always know the truth
And see the lights surrounding you.
May you always be courageous,
Stand upright and be strong,
May you stay forever young,
Forever young, forever young,
May you stay forever young.

May your hands always be busy,
May your feet always be swift,
May you have a strong foundation
When the winds of changes shift.
May your heart always be joyful,
May your song always be sung,
May you stay forever young,
Forever young, forever young,
May you stay forever young.

Bob Dylan

Indice

- **Introduzione p.4**
- **Capitolo primo. Marcuse e la Scuola di Francoforte p.11**
- *I.1 La teoria critica: il rapporto di Marcuse con l'Istituto di Francoforte p.12*
- **Capitolo secondo. Marcuse ed il rapporto con Hegel, Marx, Freud: teoria critica e società p.24**
- *II.1 L'interpretazione della dialettica hegeliana: il pensiero negativo p.25*
- *II.2 L'interpretazione del pensiero marxista: un nuovo ordine sociale per un nuovo uomo p.36*
- *II.3 Psicanalisi e marxismo. Marcuse e la sua interpretazione della teoria freudiana; la società invasiva: lo studio di Freud per individuare la base psicologica del dominio e dello sfruttamento p.46*
- *II.4 La critica allo «scientismo», alle filosofie positivistiche ed analitiche, ed ai revisionisti freudiani p.68*
- **Capitolo terzo. La società «unidimensionale»: dominio della tecnica e carattere totalitario della cultura di massa. Il dominio dell'uomo sull'uomo p.76**
- *III.1 La Scuola di Francoforte ed il nazionalsocialismo. Il problema dell'autorità p.77*
- *III.2 Carattere affermativo della cultura, e suo superamento: l'industria culturale p.89*
- *III.3 Controllo e manipolazione dei bisogni: la mercificazione dell'uomo all'ombra del totalitarismo tecnologico p.99*
- *III.4 Capitalismo monopolistico e socialismo di stato: due sistemi votati al totalitarismo p.115*

- *III.5 Sul carattere repressivo di una tolleranza senza condivisione di valori; «annullamento degli opposti» e crisi della dialettica p.131*
- *III.6 Tecnica, natura e liberazione. Socialismo come adattamento della società al senso umano della vita p.141*
- *III.7 Integrazione della classe operaia nei paesi sviluppati e revisione della teoria marxista. Nuovi soggetti rivoluzionari e «fine dell'utopia» p.147*
- *III.8 Rischi per la teoria critica connessi alla ricerca dell'attivismo; circolo vizioso del pensiero marcusiano p.169*
- **Capitolo quarto. La dimensione estetica: un'irriducibile negatività p.176**
- *IV.1 Arte, sensibilità e negazione p.177*
- **Capitolo quinto. Quale etica per la società «unidimensionale»? p.202**
- *V.1 La ricerca di un'etica per la società tecnologica p.203*
- **Bibliografia p.228**

Introduzione

“L’estate del 1979, quando lo vidi di nuovo, Herbert si trovava in un ospedale di Francoforte. Nessuno di noi sapeva che era l’inizio della fine. In questa occasione, il nostro ultimo incontro filosofico, Herbert si riallacciò alla nostra disputa di due anni prima, dicendomi: «guarda, io so in cosa mettono radice i nostri più basilari giudizi di valore – nella compassione, nella capacità di sentire la sofferenza degli altri»”¹.

Herbert Marcuse ha messo del sentimento in tutta la sua opera. Il suo sogno, quello di una società migliore, in cui un uomo largamente e pienamente realizzato in tutte le sue possibilità e facoltà possa vivere, deriva dalla capacità di *sentire* l’irrazionalità e la freddezza del mondo contemporaneo. Così come la sua passione politica.

Formatasi in stretto rapporto con gli studi della Scuola di Francoforte, la teoria critica, nella sua formulazione marcusiana, irruppe bruscamente all’interno del panorama culturale delle società industrializzate, in cui grande era la soddisfazione per la sconfitta recente dei totalitarismi di stampo fascista dipingendo lo scenario di un nuovo sistema repressivo; ancora più efficiente, in quanto maggiormente in grado di procedere alla manipolazione ed al controllo dei bisogni e delle coscienze. Il motivo di fondo, che percorre la sua opera, è che le nuove società industriali (ai tempi, i riferimenti primari erano il capitalismo occidentale e l’Unione Sovietica) sono orientate da un principio repressivo: quello

1

J. Habermas, *Il terrore psichico e la rinascita della soggettività ribelle*, in AA.VV., *Filosofia e Politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1981, p.353

di una razionalità tecnologica, non più guidata dall'uomo al miglioramento della propria vita e del proprio ambiente.

L'omologazione culturale, politica e persino istintuale, cui viene sottoposto l'uomo contemporaneo, è stato un tema di particolare interesse per gli studiosi della Scuola di Francoforte; il motivo per cui l'opera di Marcuse conobbe particolare diffusione, in modo specifico durante gli anni Sessanta e Settanta, fu dovuto al suo carattere non elitario e alla sua spinta a ricercare un'influenza politica. Una delle cose che Marcuse volle più evitare fu infatti quella di essere riconosciuto anch'egli come un pensatore astratto, separato dalla vita e dall'azione sociale, e questo anche allo scopo di contrastare un certo anti-intellettualismo che andava diffondendosi all'interno dei movimenti di contestazione delle società sviluppate. Egli era convinto dell'importanza del ruolo dell'intellettuale, cui spettava operare al fine di educare gli uomini ad un'altra razionalità, non più costretta all'interno delle coordinate delimitate dal sistema sociale dominante. Tale nuova ragione, sarebbe dovuta scaturire dal recupero della pienezza della sensibilità, distorta e ottusa all'interno di una società pervasiva che punta ad annullare completamente la dimensione spirituale dell'autonomia.

In questo lavoro, si è cercato di dimostrare come la riflessione marcusiana abbia un forte contenuto etico, a causa del continuo richiamo alla necessità di superare le contraddizioni del mondo contemporaneo; la necessità di ribaltare il presente ordine sociale deve procedere dalla consapevolezza che un ordine nuovo, in cui

fame e lusso, abbondanza e penuria non coesistano, è possibile, ed in cui il dominio e la guerra non siano più necessari.

Il pensiero di Marcuse non è certamente un *pensiero debole*: si fa carico dei rischi di una speculazione radicale, che sostiene la necessità della negazione assoluta, del *Grande Rifiuto*. Ciò che non va è da rintracciare non solo in specifiche determinazioni della realtà, ma anche nei principi che ne stanno alla base. *Precisione ed efficienza* non sono principi che devono guidare la vita e l'esistenza dell'uomo allo stesso modo di come caratterizzano il funzionamento di un macchinario industriale. La vita umana, la manifestazione di tutte le sue possibilità, devono costituire il fine di un corretto sistema sociale e di una razionalità che non sia repressiva. Oggi, invece, l'uomo è diventato funzionale ad un sistema che non lo rappresenta più, che non esiste in sua funzione e rappresentanza; anzi, è egli stesso ad esistere in funzione e rappresentanza del sistema. Come sovvertire un tale stato di cose? Come porre fine al dominio dell'uomo sull'uomo?

Innanzitutto, è necessario il recupero della soggettività cosciente, critica, ribelle; l'attacco alla dimensione spirituale dell'autonomia portato avanti dalla società *unidimensionale* punta ad una totale ed immediata identificazione dell'individuo con i modelli proposti dalla società. L'attenzione ai bisogni del singolo individuo, deve costituire la base per ogni pensiero realmente critico; lo stesso stile semplice, divulgativo di gran parte della produzione marcusiana, è diretto ad un'operazione di recupero delle coscienze. Filosofia e cultura, relegate nel limbo del privilegio,

devono acquistare presa sul terreno del reale, e non attraverso la falsa democratizzazione della cultura operata attraverso la mercificazione; bensì, attraverso un sentito e partecipato *possesso dei valori culturali*. Inoltre, i bisogni posti alla base della vita e dello sviluppo della razionalità dell'individuo devono mutare: devono mutare *qualitativamente*, e costituire la base di una maturità emozionale che fondi una nuova razionalità.

Un marxismo rivisitato in chiave hegeliana e corretto nei punti in cui è stato superato dalla realtà sociale costituisce il sostrato teorico della teoria critica marcusiana; gli scritti non clinici di Freud, invece, costituiscono l'anello che permette di congiungere una teoria sociale oggettiva con la necessaria attenzione al singolo sempre predicata da Marcuse, in sintonia con lo spirito dei *Manoscritti* di Marx, opera che egli ritenne sempre fondamentale per un corretto approccio alla speculazione del filosofo di Treviri.

Il richiamo al principio dialettico, allo sviluppo di un pensiero concettuale che sappia andare oltre l'apparenza dei dati di fatto, costituisce il nucleo del *pensiero negativo*; cercare il vero oltre la realtà dei fatti significa evitare di ipostatizzare uno stato di cose, e mantenerne il carattere storico. E mantenere, di conseguenza, la possibilità di migliorare, andare oltre.

La società dei consumi, invece, idolatrizza il linguaggio dei fatti: in ciò, si manifesta per Marcuse il retaggio della mentalità positivista, che ha rinunciato all'indagine sui principi in nome dell'accettazione automatica di un ordine. La razionalità tecnologica, frutto di questa mentalità, è da porre alla base del dominio

indiscriminato su uomini e cose portato avanti da un sistema che ha rinunciato all'indagine sui propri fondamenti.

Marcuse attraversa l'universo totalizzante delle moderne società industriali, mostrando come siano caratterizzate dall'erosione della personalità dell'individuo; anche la società sovietica, nata dopo la rivoluzione d'ottobre in nome di istanze di liberazione, diventa repressiva nel momento in cui eleva ad ideologia la propria realtà e inizia a competere con le società capitaliste dal punto di vista della produzione e dello sviluppo tecnico, scientifico e industriale. Lo scenario che Marcuse si trova a descrivere è quello di due grandi blocchi contrapposti che coesistono in continua tensione, che aumentano produttività e benessere per sconfiggersi l'un l'altro, ma continuano ad esercitare un dominio indiscriminato sulle aree meno sviluppate del pianeta, dominio sia militare che economico.

Omologazione culturale e appiattimento delle istanze critiche nelle società sviluppate, da un lato, e esercizio di un dominio sulle società meno sviluppate, dall'altro: questo è lo scenario in cui impera la razionalità tecnologica contemporanea, lo scenario in cui si perpetua il dominio sull'uomo da parte dell'uomo.

Marcuse *sente* l'ingiustizia e l'irrazionalità di tutto questo; e la sua riflessione si sviluppa come reazione a questo stato di cose, in ambito politico, linguistico, estetico, culturale. Lo sviluppo di una razionalità sensuale e sensibile, l'individuazione di nuove potenziali frange rivoluzionarie, l'attenzione alla dimensione estetica dell'esistenza, sono varie manifestazioni di un pensiero che

non vuole rinunciare allo scarto tra l'idea e la realtà, poiché proprio nella continua tensione a colmare tale scarto si manifesta la libertà dell'uomo.

Oggi, a trent'anni dalla scomparsa di Marcuse, il suo pensiero è ancora più attuale: la paralisi della critica che esso denunciava, all'interno delle società del benessere, sta divenendo totale. I mezzi di comunicazione si sono sviluppati in modo esponenziale ed in modo esponenziale è cresciuto il loro potere invadente nei confronti della vita di ogni individuo. Anche alcuni paesi precedentemente sottosviluppati, come la Cina, che stanno assurgendo al ruolo di potenze economiche, si mostrano ben lontani dal seguire un modello di sviluppo industriale differente rispetto a quelli adottati in precedenza. Fame e miseria continuano ad esistere in gran parte del mondo e non sembra esservi traccia, al momento, nemmeno del più flebile movimento di protesta all'interno dei paesi sviluppati. Rispetto a quarant'anni fa, la paralisi della critica sembra essersi consolidata.

Leggendo e compiendo ricerche per questo lavoro, in un certo senso, *ho respirato*: ho respirato l'aria di un periodo in cui ancora un'alternativa, se non possibile, era quantomeno pensabile.

Un uomo senza sogni è un uomo mutilato; Marcuse ha avuto il coraggio di credere in un sogno, in un'utopia che non si è realizzata, e forse non si realizzerà mai. Ma ha voluto crederci, e con lui molti altri. Oggi, ciò che inquieta di più è proprio l'incapacità di credere in progetti trascendenti, anche al confine con l'utopia, al di là della loro realizzazione. Oggi, ciò che inquieta di più è l'atrofia

dell'immaginazione, della fantasia, e la totale rassegnazione allo strapotere dei dati di fatto. La dimensione estetica dell'esistenza ha sempre affascinato Marcuse proprio per il suo carattere trascendente, per la capacità cioè di parlare un linguaggio diverso rispetto a quello del dominio, e quindi potenzialmente di poter educare ad una nuova sensibilità. Ma tale dimensione, lungi dal costituire una parte importante, costitutiva dell'esistenza, oggi sembra essere relegata anch'essa nel limbo in cui giacciono filosofia e cultura in genere. La forza eversiva dell'arte, della letteratura, della cultura, viene ridotta attraverso l'assimilazione.

Sembra che ci si stia avviando ad un momento in cui non solo l'uomo potrà diventare schiavo materialmente, ma anche incapace di immaginarsi la libertà. Il pensiero di Marcuse è una rivolta esattamente contro questo: è una rivolta contro l'impossibilità di autodeterminarsi, di avere coscienza, tanto degli individui che dei popoli.

Sentire la sofferenza degli altri è una conseguenza dell'avere coscienza.

Capitolo primo

Marcuse e la Scuola di Francoforte.

1.1 La teoria critica: il rapporto di Marcuse con l'Istituto di Francoforte.

“Le origini della Scuola di Francoforte risalgono all’epoca della repubblica di Weimar, allorquando Felix Weil, figlio di un danaroso commerciante di granaglie, di fronte alla degenerazione dogmatica del marxismo da un lato, e al suo imbastardimento revisionista dall’altro, aveva deciso, nel 1922, di finanziare un convegno settimanale di studi marxisti, denominato «Erste marxistische Arbeitswoche» (EMA), da tenersi a Ilmenau (Turingia). Il successo di questa iniziativa – a cui parteciparono alcuni dei più noti intellettuali marxisti dell’epoca: da György Lukács a Karl Korsch, da Friedrich Pollock a Karl A. Wittfogel – aveva spinto Weil a istituzionalizzare l’originario progetto delle settimane di studi annuali in uno stabile Centro di Studi”.²

L’esigenza alla base della nascita dell’Istituto, promossa da Weil, è dunque quella di mantenere il carattere problematico e storico del marxismo.

Kurt Albert Gerlach, economista, fu nominato primo direttore dell’Istituto, ma morì pochi mesi dopo l’assunzione dell’incarico. Il suo successore, Karl Grünberg, ex professore di scienze politiche presso l’università di Vienna, assunse l’incarico nel 1924.

²

G. Fornero, *Storia della Filosofia* (fondata da N. Abbagnano), Torino, UTET, 1991, vol.IV, a cura di, p.114

“Nel discorso ufficiale con cui assunse la carica di direttore (1924), Grünberg affermò che l’istituto si prefiggeva il compito di comprendere il mondo e, attraverso tale comprensione, di cambiarlo”³.

Tale dichiarazione, ricalca quasi completamente la marxiana undicesima *Tesi su Feuerbach*: “XI. I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo; si tratta di *trasformarlo*”.

La speranza nella possibilità di una completa *rigenerazione* della persona umana, e nel trionfo di una ragione rinnovata volta alla creazione di un mondo *a misura d’uomo*, è una costante che si ritrova all’interno dell’opera di molti studiosi dell’Istituto e di Marcuse in modo particolare.

Tornando alla storia dell’Istituto, fu sotto la direzione di Max Horkheimer (1931) che esso conobbe la sua più grande stagione, e cominciò ad assumere le “caratteristiche culturali che siamo soliti attribuire alla Scuola di Francoforte”.⁴

Horkheimer era un intellettuale marxista indipendente, il cui intento era quello di sviluppare un’analisi nuova e differente rispetto alle concezioni dogmatiche del marxismo classico, un’analisi dinamica che tenesse conto del fluido evolversi delle realtà sociali. Egli si rendeva conto del fatto che una *revisione* del marxismo classico stava divenendo col tempo non solo possibile, ma *necessaria*: il proletariato, la classe cui Marx aveva affidato l’onere e l’onore della rivoluzione, aveva smesso di essere socialmente e politicamente omogeneo. Gli operai «occupati» erano sempre meno interessati al processo ed ai problemi della

³ G. Bedeschi, *Introduzione a la Scuola di Francoforte*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p.7

⁴ Ivi, p.8

rivoluzione, mentre quelli «disoccupati», pur interessati (e nell'immediato!), costituivano una massa poco coesa e disorganizzata, incapace di incidere politicamente: Horkheimer aveva colto quello che costituirà uno dei problemi per la teoria marxista più battuti dalle analisi degli studiosi francofortesi, ossia l'integrazione della classe operaia nel mondo industrializzato occidentale. Tale integrazione spiegava l'incapacità della classe operaia nell'aggreire il sistema capitalistico e comportava anche una necessaria revisione della teoria critica marxista, attraverso la ricerca di nuovi soggetti rivoluzionari (Marcuse non si tirerà indietro davanti al compito, come vedremo in seguito).

La teoria critica inoltre: “attacca tutte le filosofie e le scienze che sacrificano l'individuo particolare alla *totalità* mistificata di un sistema (Hegel), all'*Essere* (Heidegger), alla «scienza» oggettiva (i positivisti come Karl Popper e Hans Albert), o al processo storico (Marx ed Engels). Tali teorie, profondamente eterogenee fra loro, hanno un elemento in comune: impongono la subordinazione del soggetto all'oggetto, del particolare al generale”⁵.

Ogni pensiero che ignori i bisogni particolari di ogni individuo, dunque, si pone nei confronti dell'uomo come estraneo, come una sorta di forza mitica; bisogna dunque tentare di riconciliare particolare ed universale per sviluppare un pensiero che non cada nel dogmatismo e si ponga come critico nei confronti della realtà umana e sociale.

⁵ P. V. Zima, *Guida alla Scuola di Francoforte. La dialettica del particolare*, Milano, Rizzoli, 1976, p.30.

La base filosofica della teoria critica è quindi il materialismo, ma essa “dall’idealismo ricava l’istanza della ragione, il fatto, cioè, che quest’ultima deve tradursi in realtà, e che quindi la realtà deve diventare razionale”⁶; la realtà da trasformare razionalmente, è però la realtà economico sociale, il complesso dei suoi rapporti.

Una schiera di molti brillanti studiosi, attratti dal nuovo indirizzo di studi, venne a formarsi attorno all’Istituto per la Ricerca Sociale; tra loro ricordiamo K.A.Wittfogel, sociologo, Henryk Grossmann e Friedrich Pollock, economisti, Franz Borkenau, storico, T.W.Adorno, filosofo, Leo Löwenthal, sociologo della letteratura, Franz Neumann, politologo, Erich Fromm, psico-sociologo, Walter Benjamin, critico letterario e filosofo, ed il Nostro, Herbert Marcuse⁷, filosofo.

Nel 1933, in seguito alla definitiva ascesa di Hitler, le sorti dell’Istituto volsero al peggio: nel febbraio dello stesso anno sarebbe uscito l’ultimo numero della «*Zeitschrift für Sozialforschung*», rivista ufficiale dell’Istituto, edita in Germania, che fu stampata a Parigi per un breve periodo. Dopo l’occupazione della Francia, la Scuola traslocò ufficialmente a New York, dove l’Istituto venne legato alla Columbia University ed assunse il nome di «*International Institute for Social*

⁶ G. Bedeschi, *Introduzione a la Scuola di Francoforte*, cit., pp.91-92.

⁷ Herbert Marcuse nacque a Berlino nel 1898, da una famiglia ebraica dell’alta borghesia tedesca. Nel 1917 si iscrive alla SPD, ma ne esce in seguito all’assassinio di K.Liebkecht e Rosa Luxemburg. Tra il 1919 ed il 1922 studia tra Berlino e Friburgo, dove viene influenzato da Heidegger, e Husserl. Agli inizi degli anni Trenta inizia a collaborare con l’Istituto francofortese, con un contributo agli *Studi sull’ autorità e la famiglia*. Con l’avvento del nazismo, emigra negli Stati Uniti, ed entra a far parte dell’*Institute of Social Research* della Columbia University. Dal 1942 al 1950 collabora con i servizi segreti statunitensi. Nel 1954 gli viene assegnato un insegnamento alla Brandeis University di Boston, carica che perderà l’anno successivo a causa del suo orientamento politico. Nel 1966 viene nominato docente onorario all’università libera di Berlino Ovest. Muore nel 1979 a Starnberg, Germania.

Research»; la rivista venne invece pubblicata successivamente in inglese, con il titolo di «*Studies in Philosophy and Social Sciences*», fino al 1941. Con la fine del conflitto, mentre Marcuse, Fromm, Wittfogel, Neumann, Löwenthal rimasero negli States, Horkheimer, Adorno e Pollock fecero ritorno in Germania, ridando vita all'«*Istituto per la ricerca sociale*», contribuendo a creare quel clima intellettuale in cui si formerà una nuova valente generazione di studiosi, (tra cui J.Habermas), ed in rapporto al quale si svilupperà il movimento di contestazione studentesco.

La Scuola contribuì dunque alla formazione di un indirizzo di studi sociali critico ed interdisciplinare nel tentativo di fondare una tradizione capace di sfuggire alla dittatura del dogma positivista, e che non rinunciasse al pensiero dialettico di matrice hegeliana e marxista.

Gli interessi degli studiosi della Scuola investivano i più svariati campi, dall'economia, all'estetica, alla teoria politica, alla sociologia, ma nella ferma convinzione che una teoria sociale critica potesse e dovesse scaturire per forza da tale interdisciplinarietà, sempre e comunque all'insegna del materialismo:

“Nella convinzione dei suoi fondatori la teoria critica della società è essenzialmente connessa col materialismo. Questo non significa che essa in tal modo si contrapponga come sistema filosofico ad altri sistemi filosofici. La teoria della società è un sistema economico, non filosofico. Soprattutto due momenti congiungono il materialismo con la giusta teoria della società: la preoccupazione

per la felicità dell'uomo e la convinzione che questa felicità può essere raggiunta soltanto per mezzo di un cambiamento delle condizioni materiali di esistenza”⁸.

Marcuse, nello stesso saggio, individua una cesura importante nell'impostazione teorica della teoria critica: “La teoria critica della società ritenne in un primo tempo che alla filosofia non rimanesse altro che rielaborare i risultati più generali delle scienze. Anch'essa era partita dalla convinzione che le scienze avessero mostrato ampiamente la loro capacità di servire allo sviluppo delle forze produttive e di schiudere nuove possibilità di un'esistenza più ricca. Ma, mentre l'alleanza tra filosofia idealistica e scienza era già fin dall'inizio macchiata dalla dipendenza delle scienze dai rapporti esistenti di dominio, la teoria critica della società presuppone il distacco delle scienze da questo inquadramento”⁹.

In pratica, il processo di liberazione delle potenzialità dell'uomo in società è per i francofortesi un processo preminentemente politico: è indubbio che il progresso tecnico porti con sé infinite possibilità di liberazione, ma solo se vengono sovvertiti i pre-esistenti rapporti di dominio; le scienze non sono veicolo di liberazione *in se stesse*, ma solo se inserite consapevolmente dall'uomo stesso in un orientato processo di emancipazione, culturale e materiale: “Ciò che essi trovavano inadeguato era la riduzione della razionalità al suo aspetto formale e strumentale. Più hegeliani di Weber, che si era formato alla scuola neokantiana, essi sostenevano un razionalismo sostanziale che comprendesse tanto i mezzi quanto i fini”¹⁰.

⁸ H. Marcuse, *Filosofia e Teoria Critica*, in *Cultura e Società*, Torino, Einaudi, 1969, p.88

⁹ Ivi, p.106-107

¹⁰ M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, Torino, Einaudi, 1979, p.187

Altro tema centrale per la Scuola di Francoforte, oltre alla critica della scienza e delle sue applicazioni tecnologiche, fu l'equiparazione di fascismo, stalinismo e società industriale avanzata (*unidimensionale*, in gergo marcusiano) per quanto concerne la *mercificazione* ed il controllo di tutta la vita spirituale; infine, l'affermazione dell'esigenza di una liberazione *totale*, che “per essere davvero tale, avrebbe dovuto passare prima di tutto attraverso una completa rigenerazione della persona umana”¹¹.

Storicamente, l'impresa teorica della Scuola di Francoforte, si è sviluppata accanto ad alcuni fatti fondamentali della storia del XX secolo, che ne hanno stimolato temi di riflessione e confronto: “a) la crisi economica del '29 e l'affermazione del capitalismo di Stato; b) il trionfo del fascismo e del nazismo; c) l'ascesa di Stalin e la progressiva burocraticizzazione del comunismo sovietico; d) l'avvento della società industriale avanzata”¹².

Per quanto riguarda il primo punto, è opportuno ricordare il saggio di Pollock *Capitalismo di Stato: possibilità e limiti* (1941) : in quest'opera, egli si propone di evidenziare i mutamenti strutturali avvenuti nel capitalismo novecentesco, che da *liberale* tende a trasformarsi in *monopolistico*; il nuovo capitalismo si differenzia dalla sua precedente forma, per Pollock, perché organizzato sulla base di una sorta di *piano generale*, che guida non solo investimenti e produzione (la vita economica), ma anche i bisogni pubblici e privati, e di conseguenza anche il costo della loro soddisfazione, i prezzi.

¹¹ G. Bedeschi, *Introduzione a la Scuola di Francoforte*, cit., p.4

¹² G. Fornero, *Storia della Filosofia*, cit., p.117

Si configura dunque, pochi decenni dopo l'analisi di Karl Marx, il venir meno di uno dei punti denunciati ed attaccati dal padre del materialismo storico : il dualismo tra Stato e società civile; i problemi dell'economia, adesso, tendono a divenire autentici problemi politici, “determinando una sorta di «primato della politica»”¹³.

Sulla scia di questa analisi di Pollock, molti autori della Scuola svilupperanno il tema del nazismo come figlio della concezione liberale dello Stato : se il capitalismo di stato, nelle sue diverse forme nazionali, è la naturale evoluzione del capitalismo liberale, l'organizzazione totalitaria dello Stato e dell'economia istituita dai fascismi non è affatto una rottura rispetto alla naturale tendenza interna allo sviluppo dello stesso capitalismo.

A tal proposito, uno dei primi saggi sull'argomento, è *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato* di Marcuse, del 1934 : il passaggio della società liberale in società fascista, viene interpretato come il naturale svolgersi delle premesse politiche sulle quali si fonda lo stesso liberalismo, “ossia la tutela delle condizioni ottimali della proprietà e dello sfruttamento”¹⁴.

L'ascesa di Stalin e la svolta autoritaria conseguente assunta dalla politica sovietica, connessa ad una sempre crescente burocratizzazione e centralizzazione dell'apparato economico, produttivo e culturale, condizionò fortemente l'atteggiamento degli studiosi della Scuola nei confronti del Paese che doveva

¹³ Ivi, p.118

¹⁴ Ivi, p.119

rappresentare la principale ed immediata alternativa ai totalitarismi fascisti; cominciava a farsi strada la consapevolezza che il socialismo di Stato sovietico fosse anch'esso caratterizzato da una centralizzazione repressiva e totalitaria dell'apparato di governo.

Pochi anni dopo la fine del secondo conflitto mondiale, nel 1958, esce lo studio di Marcuse *Soviet Marxism*, in cui viene criticata l'impostazione del marxismo sovietico pur riconoscendo le ardue condizioni nelle quali il socialismo di Stato sovietico si è trovato ad operare e consolidarsi, pressato dallo strapotere economico di un capitalismo in espansione; inizia a prendere piede in Marcuse l'idea per cui capitalismo e socialismo di Stato si stimolano a vicenda, in una corsa in cui il prevalere sul rivale porta al compimento di una politica di sfruttamento dell'uomo e della natura totalmente irrazionale.

L'avvento della società industriale avanzata si caratterizza dunque per una irrazionalità profonda dal punto di vista dei fini : a livello politico-internazionale il fine è il prevalere sul sistema rivale da parte delle due superpotenze; a livello sociale il fine è l'integrazione delle masse all'interno di un sistema autogiustificantesi, attraverso l'educazione, la propaganda e l'appiattimento organizzato delle istanze critiche interne al sistema stesso.

Un'omologazione culturale e politica funzionale ad un'amministrazione centralizzata dei bisogni delle masse: questo tema fu indagato approfonditamente nella *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer del 1947, opera di cui si sente particolarmente l'influsso nella successiva riflessione marcusiana.

Il problema, dunque, è la dispersione del soggetto e dell'istanza critica nella società di massa: gli studiosi della Scuola rimproverano fondamentalmente al marxismo dogmatico di prestare poca attenzione al soggetto individuale *nel presente*, nell'ingenua speranza che un nuovo e compiuto soggetto umano nasca automaticamente con la vittoria a livello mondiale del socialismo scientifico di Stato; ma l'oppressione che si consuma nell'Urss nei confronti della vita individuale, non è minore di quella che si consuma nei Paesi Occidentali con l'affermarsi di una falsa *coscienza felice*.

La consapevolezza della necessità di mediare, per una teoria sociale vera, sfera economico-sociale e sfera politico-culturale, è alla base dell'interesse della Scuola per la psicanalisi, forma di sapere considerata in grado di “fungere da anello dialettico mancante fra scienza della società e studio del comportamento individuale (inconscio)”¹⁵.

L'interesse nei confronti della teoria freudiana è particolarmente evidente nei lavori di Erich Fromm, ed in *Eros e Civiltà* di Marcuse, in cui M. accusa Fromm di revisionismo e di trascurare proprio la parte della speculazione freudiana maggiormente carica di conseguenze critiche dal punto di vista sociale, la tarda teoria sulle pulsioni di morte.

Complessivamente, la psicanalisi è un tassello aggiunto dai francofortesi allo sviluppo della loro teoria per comprendere le basi di quella società che essi intendono trasformare in modo rivoluzionario: ancora una volta, è

¹⁵ Ivi, p.128

l'interdisciplinarietà a caratterizzare il metodo di ricerca. La realtà sociale, per essere trasformata, dev'essere indagata in tutte le sue sfaccettature.

La filosofia sociale ha dunque il diritto ed il dovere di analizzare e criticare il presente sulla base di criteri e valori tendenti alla formazione di una comunità libera, di libere e complete personalità:

“Per questi suoi aspetti di fondo, la teoria critica, collocandosi al di là della tradizionale opposizione fra materialismo ed idealismo, intende essere realistica ed utopistica al tempo stesso. *Realistica* poichè non pensando che lo spirito sia «un'entità autonoma, separata dall'esistenza storica», risulta marxisticamente agganciata alla società nel suo «materiale» svolgersi, ed ostile, per principio, ad ogni prospettiva interioristica, dimentica del fatto che non basta «superare le antitesi *nel* pensiero, occorre invece la lotta storica». *Utopistica* poiché vedendo nella *humanitas* una promessa *ancora* da mantenere ed un valore ancora da realizzare¹⁶, guarda soprattutto al futuro, convinta che «le possibilità dell'uomo sono altre che quelle di realizzarsi in ciò che è dato oggi, altre che l'accumulazione di potere e profitto»¹⁷. Attenzione al reale e tensione verso l'ideale: così può riassumersi l'orientamento di fondo della teoria critica. Orientamento che resterà sempre saldo nello sviluppo della riflessione di Herbert Marcuse.

¹⁶ Cfr G. Pasqualotto, *Teoria come utopia*, Verona, 1974, p.153

¹⁷ G. Fornero, *Storia della Filosofia*, cit., p.134

Capitolo secondo

Marcuse ed il rapporto con Hegel, Marx, Freud:

teoria critica e società.

II.1 L'interpretazione della dialettica hegeliana: il pensiero negativo.

“Hegel aveva dimostrato che i poteri materiali e intellettuali dell’umanità si erano sviluppati sufficientemente per richiedere l’opera sociale e politica dell’uomo nel realizzare la ragione. La filosofia stessa, dunque, si rivolse direttamente alla teoria sociale e alla prassi non come a una qualche forza esterna, ma come al suo legittimo erede. Se vi doveva essere un qualche progresso al di là di tale filosofia, esso doveva essere un superamento della stessa filosofia, e, allo stesso tempo, dell’ordine sociale e politico a cui la filosofia aveva legato il suo destino”¹⁸.

Un ordine, che puntava al mantenimento di vecchi rapporti di proprietà e di sfruttamento, e di dominio dell’uomo sull’uomo; il «superamento» della filosofia, auspicato da Marx, è naturalmente legato alla trasformazione della realtà materiale, politica sociale ed economica di cui tale filosofia è espressione. Una realtà veramente a misura d’uomo non avrà bisogno di un sapere che trascenda il presente, poiché nel presente egli è libero. Ed è libero nel presente, l’uomo, solo se tutti gli uomini lo sono ed esistono in quanto *esseri universali*: ciò significa che la vita umana, una volta che tale condizione sarà raggiunta, sarà composta da tutte

18

H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, Bologna, Il Mulino, 1954, p.289

le potenzialità e capacità dell'Uomo come specie, che si riconosce in una natura che è anche e soprattutto opera sua.

Il pensiero dialettico ha dunque origine nella constatazione che il mondo non è libero; “ cioè che l'uomo e la natura esistono in condizioni di alienazione, «diversi da ciò che sono»”¹⁹. Tentare di capire, comprendere la realtà, significa andare alla ricerca di ciò che le cose *sono*, andando oltre la loro mera apparenza come dati di fatto. *Negare* la realtà come sola accozzaglia di dati di fatto, significa scoprirne le potenzialità irrealizzate; questo è il potere del pensiero negativo: “Il potere del pensiero negativo è l'impulso del pensiero dialettico usato come strumento per analizzare il mondo dei fatti dal punto di vista della sua intrinseca inadeguatezza”²⁰.

Per Marcuse, Hegel lega progresso della libertà e del pensiero, azione e teoria.

Hegel considerò la “specificità forma storica della ragione raggiunta al suo tempo come *la* realtà della ragione”²¹, il progresso rispetto a tale forma di ragione, il suo *superamento*, doveva prendere le mosse e procedere dalla stessa ragione.

Ora, essendosi la ragione, storicamente, più volte *adattata* alle istituzioni sociali oppressive, ha dunque essa contribuito a perpetuare un ordine sociale iniquo e contrario al progresso della libertà. Quindi, il progresso della libertà, conclude Marcuse, implica che il pensiero razionale divenga politico in quanto *negativo*,

¹⁹ Ivi, p.8

²⁰ H. Marcuse, *Il potere del pensiero negativo*, in AA.VV., *La dialettica del pensiero contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 1976, p.166

²¹ *Ibidem*

ossia in quanto capace di dimostrare come la negazione sia un'alternativa politica costitutiva del singolo momento storico.

Per Marcuse, Hegel è il pensatore rivoluzionario per eccellenza, poiché è il primo a porre la ragione in attrito e contraddizione con se stessa: “In Hegel la ragione prende coscienza delle proprie contraddizioni, delle proprie costitutive aporie, dei propri limiti, si contrappone a se stessa e mira a correggersi, a modificarsi, a trasformarsi”²².

Ma quali sono le concezioni hegeliane che Marcuse ritiene possano giustificare per Hegel l'etichetta di pensatore rivoluzionario?

Innanzitutto, l'ontologia hegeliana: l'esistenza delle cose considerata come l'inquietudine di un qualcosa all'interno dei propri limiti; questo è il concetto hegeliano di *finitudine*: “L'Essere è continuo divenire. Ogni determinata condizione di esistenza deve essere superata; essa costituisce qualcosa di negativo che le cose, spinte dalle loro intrinseche potenzialità, abbandonano per un'altra condizione, la quale si rivela a sua volta come negativa, come limite”²³.

Fondamentale, per intendere l'interpretazione marcusiana del pensiero dialettico hegeliano, è l'analisi che viene fatta in *Ragione e Rivoluzione* dei concetti ontologici di *soggetto* e di *vita*; del primo, Marcuse scrive:

“Come categoria ontologica, il «soggetto» è il potere di un'entità di «essere se stessa nella sua alterità» (*Bei-sich-selbst-sein im Anderssein*). Solo questa forma di esistenza può incorporare il negativo nel positivo. Il negativo e il positivo

²² T. Perlini, *Che cosa ha “veramente” detto Marcuse*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1968, p.100

²³ H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit., p.159-160

cessano di essere opposti quando la forza attiva del soggetto rende la negatività parte dell'unità dello stesso soggetto. Hegel dice che il soggetto «media» (*vermittelt*) e «supera» (*aufhebt*) la negatività²⁴.

Mediare e superare la negatività, significa aprirsi opponendosi al mondo esterno, alle condizioni esterne che forniscono limiti ed obiettivi all'espandersi della soggettività pensante; la *vita*, concetto ontologico, è un processo: “Il processo della vita, tuttavia, consiste nel ridurre continuamente queste condizioni esterne entro la stabile unità del soggetto. L'essere vivente si conserva come entità autonoma dominando e riducendo a sé la molteplicità delle determinate condizioni in cui esso si imbatte e mettendo in armonia con se stesso tutto ciò che gli si oppone. L'unità della vita, pertanto, non è immediata e «naturale», ma risulta da un costante ed attivo superamento di tutto ciò che ostacola tale unità. Si tratta di un'unità che prevale solo in seguito a un processo di mediazione (*Vermittlung*) tra il soggetto vivente quale esso è e le sue condizioni oggettive²⁵.”

Possiamo dunque affermare che, per Marcuse, Hegel intende la vita come un processo in cui un'entità, il soggetto, riesce ad essere se stessa nella sua alterità, attraverso una sorta di continua mediazione con le sue condizioni oggettive: essendo un processo, la *vita* è il continuo fare proprio e superare lo stato costitutivo di bisogno del soggetto. Questo porta necessariamente all'affermazione che la realtà appaia dunque ad Hegel come una dinamica “in cui tutte le forme statiche rivelano di essere mere astrazioni²⁶.”

²⁴ Ivi, p.89

²⁵ Ivi, p.56

²⁶ Ivi, p.43

Non può dunque mai essere data un'unità immediata di pensiero e realtà: "Tale unità si realizza attraverso un laborioso processo che ha inizio al più basso grado di sviluppo della natura e raggiunge la sua forma più alta di esistenza nel soggetto libero e razionale che vive e agisce nella coscienza delle sue possibilità"²⁷.

La realtà non è dunque mai immediatamente razionale, o potenzialmente tale; questa caratteristica viene da Hegel riservata ad una forma particolare di realtà, *l'attualità*; è fondamentale tenere presente bene la differenza tra *realtà* ed *attualità*, in quanto alla base di differenti interpretazioni del pensiero hegeliano (una su tutte, l'attualismo di G.Gentile), ed in quanto porre l'accento sull'una o sull'altra nel processo di interpretazione è fatto gravido di conseguenze. Infatti, sebbene la *realtà attuale* sia quella parte di realtà in cui viene saldata la frattura tra reale e possibile, e sebbene il processo dialettico rappresenti certamente l'esigenza di superare la negatività, non è accentuando il momento positivo del processo che ci si appropria della vera natura del reale: l'esistenza umana e del mondo oggettivo è costituita da rapporti in se contraddittori, così che "ogni particolare realtà può essere sviluppata solo trasformandosi nel suo opposto"²⁸; il tentativo hegeliano di superare lo stacco tra pensiero ed essere lasciato dalla filosofia critica kantiana, non doveva e non voleva basarsi su una sterile coincidenza immediata di pensiero ed essere, bensì "Questa unione doveva essere raggiunta assumendo una struttura universale dell'essere in ogni suo momento. L'essere doveva venire inteso come un processo attraverso il quale una cosa «comprende» o «abbraccia»

²⁷ Ivi, p.27

²⁸ Ivi, p.87

le varie condizioni della sua esistenza e le inquadra nella più o meno durevole unità della sua individualità, costituendo così attivamente se stessa e rimanendo la stessa attraverso ogni mutamento”²⁹; Marcuse avverte già qui, in questa disamina, lo spinoso problema del rischio per il pensiero negativo di tradursi in positivo; problematica, questa, che sarà sempre presente nella sua riflessione.

Lo schema della dialettica hegeliana rappresenta dunque un mondo intriso di negatività, in cui ciascuna cosa è contemporaneamente anche qualcosa di diverso da ciò che è di fatto, ed in cui la contraddizione e l’opposizione rappresentano le modalità del progresso.³⁰

Qual è dunque l’impatto politico del pensiero hegeliano per Marcuse?

Certamente, non un impatto indolore. L’impostazione critica e razionalistica di Hegel, la sua dialettica, non potevano non entrare in contrasto con qualsiasi sistema che proponesse una acritica accettazione della realtà sociale prevalente: non è un caso, che quello che viene definito da Marcuse come l’unico teorico serio del nazionalsocialismo, Karl Schmitt, dichiarasse che Hegel morì il giorno che Hitler prese il potere. L’idea alla base del pensiero politico hegeliano, per Marcuse, è quella per cui la società civile può essere conservata senza dover per questo rinunciare agli essenziali diritti e libertà individuali.

²⁹ Ivi, p.83

³⁰ L’interpretazione della dialettica hegeliana come filosofia rivoluzionaria, è lungi dall’essere universalmente condivisa; scrive De Feo: “riteniamo che la dialettica hegeliana non possa essere ritenuta una filosofia rivoluzionaria, perché il movimento dialettico della ragione hegeliana non consiste, secondo Hegel, sostanzialmente nella *opposizione* della ragione al dato di fatto, bensì nel superamento della opposizione, cioè nella sintesi della conservazione”(N. M. .De Feo, *Ragione e rivoluzione nel pensiero dialettico*, in «Aut aut», n.99, maggio 1967, p.68).

L'istanza critica hegeliana ha in sé l'indomabile tendenza a rimettere in discussione anche le stesse fondamenta di un sistema senza piegarsi al tribunale autoritario dei dati di fatto; è proprio in opposizione a questa sua tendenza de-costruttiva che “sorse, nel decennio che seguì la morte di Hegel, una *filosofia positiva*, che volle sottomettere la ragione all'autorità dei dati di fatto. La lotta che si sviluppò tra la filosofia negativa e la filosofia positiva offre, come ho cercato di dimostrare nella seconda parte di questo libro, molti elementi per comprendere il sorgere della «teoria sociale» in Europa”³¹.

La ragione richiede la libertà, e la possibilità di agire parallelamente alla conoscenza della verità: la ragione si esplica nel potere di trasformare la realtà secondo le sue possibilità ancora irrealizzate; niente potrebbe essere più lontano di questo, dalle filosofie irrazionalistiche della vita.

Con una chiara allusione al mito di Prometeo, Marcuse sottolinea come la conoscenza possa sì essere stata la causa prima della caduta dell'uomo nell'esistenza, nella colpa e nel crimine, ma sottolinea anche come la redenzione debba passare attraverso la conoscenza: “Contrariamente ai vari oscurantisti che insistono sui diritti dell'irrazionale nei confronti della ragione, sulla verità della natura nei confronti dell'intelletto, Hegel lega inseparabilmente il progresso della libertà al progresso del pensiero, l'azione alla teoria. Poiché egli considerò la specifica forma storica della ragione raggiunta al suo tempo come *la* realtà della ragione, il superamento di tale forma di ragione deve derivare dalla ragione stessa;

³¹ H.Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit., p.3

e poiché l'adattarsi della ragione alle istituzioni sociali basate sull'oppressione perpetuava la schiavitù, il progresso della libertà implicava che il pensiero divenisse politico in quanto teoria che dimostrasse la negazione come alternativa politica implicita nella situazione storica³². E perché la ragione dovrebbe essere la sola capace di superare se stessa e la sua forma storica?

Perché, mentre l'intelletto ed il senso comune possono percepire solo entità che rimangono opposte l'una all'altra senza possibilità di contatto, la ragione riesce non a *fissare*, ma a *comprendere l'identità degli opposti*.

Come può dunque un pensiero così intrinsecamente critico, conciliarsi con una visione politica assolutistica e conservatrice, quale fu quella di Hegel?

Nell'interpretazione di Marcuse, la teoria politica di Hegel idealizzava lo stato della Restaurazione, considerandolo però come un baluardo per la difesa delle più importanti conquiste dell'età moderna.

Già "Nell'articolo sulla Costituzione tedesca, appare per la prima volta nel pensiero hegeliano, una netta subordinazione del diritto alla forza. Hegel era ansioso di liberare il suo stato centralizzato da qualsivoglia limite che potesse ostacolare il suo potere, e considerò pertanto l'interesse dello stato superiore alla validità del diritto³³; ma questa ansia di dotare il proprio stato di un potere decisionale incontrastato, va inquadrato all'interno della visione politica generale hegeliana, per la quale il maggior pericolo per qualsiasi stato consisterebbe nel fatto che le contraddizioni della struttura economica possano intaccare ed

³² H. Marcuse, *Il potere del pensiero negativo*, cit., p.171

³³ H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit., p.74

incancrenire l'intero sistema. In questo contesto va letto anche l'attacco hegeliano alla dottrina del diritto naturale, in quanto passibile di giustificare tutte le "pericolose tendenze che mirano a subordinare lo stato agli interessi particolaristici della società individualistica"; e ancora "la teoria del contratto sociale, per esempio, dimentica che l'interesse comune non può mai derivare dalla volontà di individui in lotta tra loro. Inoltre, il diritto naturale ha una concezione totalmente metafisica dell'uomo ed opera su questa base"³⁴. La *volontà generale*, cioè, può sorgere solo successivamente ad un lungo processo di risoluzione degli antagonismi sociali in seguito all'affermazione di precise regole: essa costituisce dunque "il risultato e non l'origine dello Stato; lo Stato trova le sue origini in una «forza esterna» che costringe gli individui contro la loro volontà"³⁵. False sono dunque quelle interpretazioni della filosofia politica hegeliana che tendono ad identificare stato hegeliano e stato fascista?: "Lo stato di Hegel non è pertanto lo stato fascista, sorto dalla contraddizione tra lo sviluppo monopolistico del capitalismo e le forze della democrazia sociale, bensì è lo stato borghese liberale, che sovrapponendosi autoritariamente alla naturale anarchia della società civile, protegge l'individuo, *la sua libertà e la sua proprietà privata*, garantendo l'armonia razionale degli interessi privati"³⁶.

Il *conservatorismo* hegeliano viene dunque interpretato da Marcuse come una strenua difesa delle prerogative dello stato borghese dall'anarchia economica del

³⁴ Ivi, p.80

³⁵ Ivi, p.105

³⁶ N. M. De Feo, *Ragione e rivoluzione nel pensiero dialettico*, cit.,p.59

capitalismo: in Hegel, è presente la dicotomia tra stato e società civile che Marx tenterà di superare.

Evitare la scoppio di un Terrore senza fini: questo sembra essere lo scopo della filosofia politica hegeliana nell'interpretazione di Marcuse.

Perché Hegel appare così sicuro della degenerazione della società civile sua contemporanea? Perché reclama a gran voce la necessità di uno stato così forte?

Un concetto fondamentale per comprendere questo passaggio, e per comprendere l'interpretazione marcusiana del pensiero di Marx, è quello di *lavoro alienato*:

“Marcuse citava Hegel a proposito della quantificazione del lavoro che costringe gli uomini “ad uno stato di estrema barbarie”, in particolare quella parte di popolazione che “è sottoposta al lavoro meccanico nelle fabbriche”. Ne consegue che la concezione hegeliana di razionalizzazione della realtà includeva in parte la nozione del trascendere l'attuale (contraddittorio) ordine sociale. L'analisi dell'alienazione e del lavoro astratto mirava ad una trasformazione della realtà sociale che avrebbe riconciliato gli uomini tra loro e con il mondo della natura”³⁷.

Marcuse vede in Hegel già prefigurata la teoria di Marx; ciò risulta evidente dal successivo passaggio:

“Hegel sottolinea due punti: la completa subordinazione dell'individuo al demone del lavoro astratto, e il carattere cieco e anarchico della società che si mantiene sulla base delle relazioni di scambio. Il lavoro astratto non può

³⁷ P. A. Robinson, *La sinistra freudiana*, Roma, Astrolabio, 1970, p.115

sviluppare le vere facoltà dell'individuo. La meccanizzazione, il vero mezzo che dovrebbe liberare l'uomo dalla fatica del lavoro, lo rende schiavo del suo lavoro"³⁸. Il concetto di alienazione, viene dunque intravisto *in vitro* da Marcuse già in Hegel: l'alienazione spiega la presenza di un uomo ancora inconsapevole, schiavo di un processo economico che lo deruba della consapevolezza del suo dovere di uomo nei confronti di sé e del mondo, incapace dunque di organizzare la propria vita e la società in modalità che aboliscano dominio e sfruttamento. Allo stato attuale delle cose, sembra ammettere sommessamente Hegel, l'uomo non sarebbe in grado di compiere una rivoluzione sociale vera, con la quale rendere ogni singolo individuo padrone della propria vita e delle proprie potenzialità. Ad un terrore senza sbocchi è quindi preferibile una coercizione statale assolutista.

E se il lavoro è il processo attraverso il quale l'uomo plasma la realtà che lo circonda e la avvicina a sé, se il lavoro alienato è essenzialmente privare l'uomo della capacità che più gli è propria, quella di plasmare ed avvicinarsi alla realtà, il lavoratore alienato è un soggetto incapace di decidere del proprio destino. Lo stato autoritario deve procedere ad una riorganizzazione della società che permetta in futuro l'autodeterminazione dei popoli.

³⁸ H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit., p.99

II.2 L'interpretazione del pensiero marxista: un nuovo ordine sociale per un nuovo uomo.

“Coloro che tuonano contro la pretesa regressione allo hegelismo da parte di Marcuse, non si accorgono – nella loro insipienza filosofica – che sono loro a regredire, che il loro Marx, avulso da Hegel, li retrocede in una posizione pre-hegeliana, prekantiana o addirittura aristotelica”³⁹.

Una delle intuizioni più tarde di Hegel, quella per cui potere sociale e schiavitù non sono entità innate, naturali nel senso più oscurantista del termine, ma risultano determinate da specifici rapporti di lavoro e di organizzazione sociale, è alla base del pensiero di Marx: “Il rapporto tra padrone e servo non è dunque né eterno né naturale, ma ha le sue radici in una particolare forma di lavoro e nel rapporto tra l'uomo e i prodotti del suo lavoro”⁴⁰.

Il lavoro, come abbiamo visto, non è per Hegel una semplice attività umana, ma è il processo attraverso il quale l'uomo “*umanizza*” la natura e si avvicina ad essa: è il suo esistere nella *finitudine* dei suoi limiti nel continuo tentativo di superarli.

Scrive Marcuse: “Il lavoro nel suo senso più originario e più vasto ha il suo fondamento nel modo di essere dell'uomo in quanto essere storico: nel far

³⁹ T. Perlini, *Che cosa ha “veramente” detto Marcuse*, cit., p.103

⁴⁰ H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit., p.138

accadere la propria esistenza per mezzo della prassi consapevole e mediatrice della produzione e della riproduzione”⁴¹.

La vita attiva della produzione materiale, è ciò mediante la quale l’uomo riconosce nella natura la sua opera e la sua realtà.

La scoperta e la lettura dei *Manoscritti economico-filosofici del '44* di Marx, influenzò fortemente l’interpretazione che Marcuse diede del pensiero del filosofo di Treviri; *i Manoscritti* sono la chiave di lettura che Marcuse utilizza per interpretare l’intera speculazione marxiana. Ed è proprio in quest’opera che viene compiuta un’approfondita indagine sul concetto di lavoro, ed in particolare delle conseguenze per l’uomo dello svolgimento di un lavoro estraniato:

“Proprio soltanto nella trasformazione del mondo oggettivo l’uomo si mostra quindi realmente come *un essere appartenente ad una specie*. Questa produzione è la sua vita attiva come essere appartenente ad una specie. Mediante essa la natura appare come la sua opera e la sua realtà. L’oggetto del lavoro è quindi *l’oggettivazione della vita dell’uomo come essere appartenente ad una specie*, in quanto egli si raddoppia, non soltanto come nella coscienza, intellettualmente, ma anche attivamente, realmente, e si guarda quindi in un mondo da esso creato. Perciò il lavoro estraniato strappando all’uomo l’oggetto della sua produzione, gli strappa la sua vita di essere appartenente ad una specie, la sua oggettività reale

⁴¹ H. Marcuse, *Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica*, in *Cultura e Società*, cit., p.175

specifica e muta il suo primato dinanzi agli animali nello svantaggio consistente nel fatto che il suo corpo inorganico, la natura, gli viene sottratta”⁴².

L’uomo che adempie ad un lavoro estraniato, non è più quindi uomo nel senso di appartenente ad una specie: ma da cosa dipende il fatto che una grossa fetta della società adempia ad un lavoro alienante?

Per Marx, la divisione sociale del lavoro nella società capitalistica, si verifica senza alcuna attenzione per le esigenze individuali e per gli interessi del collettivo, ma interamente secondo le leggi della produzione capitalistica delle merci: la merce sembra dunque dettare i fini e la natura del lavoro umano, dell’attività dell’uomo. In poche parole, “i mezzi materiali che dovrebbero servire alla vita vengono a determinare la sua natura e i suoi fini, e la coscienza dell’uomo diviene totalmente vittima dei rapporti della produzione materiale”⁴³.

La società capitalistica, si divide in due classi fondamentali (classe operaia e capitalista), ed il principio che sta alla base di questa organizzazione sociale, e che contribuisce alla sua riproduzione, è quello della *proprietà privata*, tanto di beni quanto, soprattutto, dei mezzi di produzione. L’ordine sociale che deriva da una tale organizzazione è un ordine sociale classista, che concentra nelle mani di pochi capitalisti il frutto del lavoro e della fatica della classe operaia. Marx, dunque, individua nella soppressione del principio della proprietà privata dei mezzi di produzione l’unico modo per abolire la forma di lavoro prevalente basata sullo sfruttamento; il proletariato, la classe operaia, non è una classe sociale allo stesso

⁴² K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, A cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 2004, p.75

⁴³ H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit.,p.306

senso delle altre: “Il proletariato non ha né proprietà né profitto da difendere: il suo unico interesse – l’abolizione della forma di lavoro prevalente – è l’interesse di tutta la società”⁴⁴e ancora “ Dal rapporto del lavoro estraniato con la proprietà privata, ecc., dalla schiavitù si esprime nella forma *politica dell’emancipazione degli operai*, non già come se si trattasse soltanto di questa emancipazione, ma perché in questa emancipazione è contenuta l’emancipazione universale dell’uomo; la quale è ivi contenuta perché nel rapporto dell’operaio con la produzione è incluso tutto l’asservimento dell’uomo, e tutti i rapporti di servaggio altro non sono che modificazioni e conseguenze del primo rapporto”⁴⁵: si può dunque parlare di universalità degli interessi del proletariato. I rapporti economici tra gli uomini non sono per Marx oggettivi, ma sono rapporti esistenziali tra uomini; la contemporanea forma di produzione e di organizzazione sociale non è dunque oggettiva e immutabile, ma è “una particolare forma storica di esistenza che l’uomo ha dato a se stesso”⁴⁶.

L’abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione e la loro socializzazione, non sono dunque proposti da Marx come obiettivi in se stessi ma come mezzi per ottenere l’abolizione del lavoro alienato; tale abolizione è un semplice fatto economico, in se stesso, così come qualsiasi altro. Potrebbe rappresentare l’inizio di un nuovo ordine sociale solo se l’uomo dovesse far buon uso delle possibilità che potrebbe schiudere la socializzazione di tali mezzi di produzione; se essi non vengono utilizzati per favorire lo sviluppo di un nuovo

⁴⁴ Ivi, p.324-325

⁴⁵ K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, A cura di N. Bobbio, cit., p.80

⁴⁶ H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit., p.314

tipo di uomo, caratterizzato da una personalità completa, aperta, e da nuovi bisogni, si correrà il rischio di “asservire gli individui a una pretesa universalità”⁴⁷. La nascita dell’uomo totale è quindi subordinata al fatto che i mezzi di produzione vengano utilizzati al fine di consentire al singolo individuo di dedicare il minor tempo possibile alla soddisfazione delle sue esigenze più immediate, in modo tale da poter sviluppare ed ampliare quanto più possibile lo spettro delle proprie capacità e potenzialità umane.

“Tutta la grandezza dell’uomo e al tempo stesso la gioia di vivere sta proprio nel fatto che l’uomo crea, dà senso alle cose e schiude prospettive.

Il marxismo ha infine fornito agli uomini un grande principio: la storia è storia creata dall’uomo; questa creazione è un processo unitario pratico-teorico, che dura quanto la vita dell’umanità; ogni mistificazione è il prodotto dei rapporti sociali dominanti; l’uomo, infine, è per l’uomo non soltanto l’essere più alto e il solo senso, ma anche il suo solo destino”⁴⁸.

Abolire la proprietà privata è necessario, per Marx, in quanto essa è il *prodotto* del lavoro alienato, il *mezzo* attraverso cui il lavoro si aliena, e la *realizzazione* di questa alienazione; l’organizzazione della produzione che deriva da un sistema basato sulla proprietà privata dei mezzi di produzione è un’organizzazione invadente nei confronti della vita dell’individuo, che ne determina quasi ogni suo aspetto attraverso la costrizione a svolgere un lavoro estraniante. L’attuale organizzazione del lavoro propria del sistema capitalistico, non può dunque

⁴⁷ Ivi, p.315

⁴⁸ P. Vranicki, *Storia del Marxismo*, vol.II, Roma, Editori Riuniti, 1972, p.582

rispecchiare una *associazione di liberi individui*: “Un’«associazione di liberi individui» secondo Marx è una società in cui il processo materiale di produzione non determina più tutta la vita dell’individuo in ogni suo aspetto.

L’idea marxiana di una società razionale implica un ordine in cui non l’universalità del lavoro, ma la realizzazione universale di tutte le potenzialità degli individui costituisca il principio dell’organizzazione sociale”⁴⁹. In breve, Marx sostituisce all’idea di una società basata sulla ragione e fondata su di essa, l’idea di una società alla base della quale stia l’idea della felicità di ogni singolo individuo: il che, significa considerare la realizzazione della felicità del singolo come fine di una nuova razionalità.

Alla luce di tutto ciò, non riesce difficile comprendere perché Marx intenda l’economia politica come una scienza morale al servizio dell’ordine dominante: “La rinuncia a se stessi, la rinuncia alla vita e a tutti i bisogni umani, è il suo dogma principale. Quanto meno mangi, bevi, compri libri, vai a teatro, al ballo e all’osteria, quanto meno pensi, ami, fai teorie, canti, dipingi, verseggi, ecc., tanto più risparmi, tanto *più grande* diventa il tuo tesoro, che né i tarli né la polvere possono consumare, il tuo *capitale*”⁵⁰. Cos’è, dunque, che il Marx dei *Manoscritti* ritiene fondamentale nel pensiero di Hegel, al fine della propria concezione?

“L’importante nella *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – sta dunque nel

⁴⁹ H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit., p.327

⁵⁰ K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, A cura di N. Bobbio, cit., p.125

fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e soppressione di questa alienazione; che in conseguenza egli intende l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come il risultato del suo *proprio lavoro*"⁵¹. L'uomo crea se stesso e la propria storia. Quello che viene schiuso da Marx è un orizzonte di grandi possibilità e potenzialità, e di grandi responsabilità.

Dove sta, per Marcuse, la fondamentale differenza tra la dialettica hegeliana e quella di Marx? "Abbiamo detto che per Marx, così come per Hegel, la verità sta nella totalità negativa. La realtà in cui si muove la teoria di Marx è tuttavia diversa da quella della filosofia di Hegel, e tale diversità indica la fondamentale differenza tra la dialettica di Hegel e quella di Marx. Per Hegel la totalità era la totalità della ragione; il suo era un sistema strettamente ontologico, fundamentalmente identico al sistema razionale della storia. Il processo dialettico di Hegel era dunque universale e ontologico; in esso la storia si sviluppava seguendo il processo metafisico dell'essere. Marx, invece, separò la dialettica da questa base ontologica. Nella sua opera la negatività della realtà diviene una condizione *storica* che non può essere considerata come qualcosa di metafisico. In altri termini, la negatività della realtà diviene una condizione sociale legata a una particolare forma storica di questa società"⁵². Marx non contrappone un'altra *dialettica* a quella di Hegel, ma "libera la dialettica hegeliana dalla camicia di

⁵¹ Ivi, p.158

⁵² H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit.,p.348-349

forza del concetto, che si bea di se stesso, per attivarne le tendenze latenti, per esplicitarne le energie critiche, il potenziale critico-rivoluzionario”⁵³.

Il significato marxista della dialettica, all’interno del contesto speculativo aperto dal materialismo storico, è quello della *modificabilità ontologica dell’esistenza*⁵⁴. “Solo in quanto la struttura stessa dell’esistenza, cioè la prassi, è struttura storico-sociale, essa è la modificabilità stessa dell’uomo: in tale nozione di dialettica converge l’interesse del pensiero contemporaneo per una filosofia nuova, che sia razionale e rivoluzionaria nello stesso tempo. Questa è la ragione della fondamentale differenza di significato tra la dialettica marxista e quella hegeliana”⁵⁵.

Secondo Marcuse, Marx distaccò la dialettica dall’ontologia: la dialettica viene da lui intesa non come la totalità assoluta e sostanziale della storia, bensì come il metodo storico della conoscenza della realtà.

Trasportare su un terreno materiale i problemi della ragione: questa è per Marcuse la rivoluzione operata da Marx in filosofia; i problemi della ragione divengono problemi della condizione dell’uomo storico, e delle sue possibilità ancora da realizzare. In *Ragione e Rivoluzione*, Marcuse tenta di dimostrare come la riconciliazione proposta dal sistema hegeliano fra il particolare e l’universale rimanga repressiva, mantenendo e assorbendo le contraddizioni della società capitalista classista, mentre il pensiero critico marxiano punta ad una riconciliazione pratica e ad eliminare l’alienazione dovuta alla divisione del

⁵³ T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit., p.11

⁵⁴ Cfr., N. M. De Feo, *Ragione e rivoluzione nel pensiero dialettico*, p.74

⁵⁵ *Ibidem*

lavoro mediante il cambiamento delle strutture sociali, abolendo la proprietà privata dei mezzi di produzione. Il pensiero critico materialista, per mantenere una solida presa sul terreno della realtà, deve “guardarsi dalla cattiva identificazione hegeliana di concetto e realtà. Al contrario, nella differenza tra concetto e realtà si fonda la possibilità della prassi rivoluzionaria”⁵⁶.

Sarebbe un errore, per Marcuse, trascurare l’influsso degli interessi filosofici giovanili nell’opera del Marx maturo:

“In un articolo che scrisse nel 1932 per la rivista di Rudolf Hilferding «Die Gesellschaft» sosteneva che sarebbe stato un errore considerare «superati» negli scritti della maturità gli interessi filosofici espressi nei primi manoscritti di Marx. La rivoluzione comunista, sottolineava, permette qualcosa di più di un semplice mutamento dei rapporti economici; molto più ambiziosamente essa prospetta la trasformazione dell’esistenza fondamentale dell’uomo attraverso la realizzazione della sua essenza”⁵⁷.

La critica marxista alla società borghese capitalista moderna, è sostanzialmente una critica alla totalità delle scissioni che essa ha determinato nell’esistenza umana, individuale e sociale: ”quando critica la società borghese moderna, egli critica in primo luogo e fondamentalmente la scissione, o il complesso di scissioni, che essa ha determinato: la scissione, all’interno della merce, fra valore d’uso e valore di scambio, che trapassa nella scissione fra merce e denaro; la scissione fra il lavoratore e i mezzi di produzione, fra il salariato e il capitale; la

⁵⁶ A. Schmidt – G. A. Rusconi, *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*, Bari, De Donato, 1972, p.131

⁵⁷ M. Jay, *L’immaginazione dialettica*, cit., p.108

scissione fra le determinazioni economiche e le determinazioni politiche, fra la sfera sociale e la sfera giuridica, fra lo Stato e la società civile ecc. Contro tutto ciò Marx invoca l'*unità*, il ristabilimento del vincolo sociale che si è spezzato. Di qui l'istanza organicistica che opera potentemente al fondo del suo pensiero"⁵⁸; mentre Hegel aveva nettamente distinto tra Stato e società distinguendone funzioni particolari, e conferendo caratteri autoritari al primo, Marx, sulla base dell'orientamento organicistico della sua teoria sociale, afferma che una società appare contraddittoria e immatura proprio quando necessita di uno Stato: "La vera società non ha bisogno di Stato perché in essa non esiste alcun rapporto di potere. E questo perché essa è espressione della natura umana, che per Marx, come per Feuerbach e Rousseau, è una condizione stabile e non problematica"⁵⁹.

Marcuse, nella sua opera, tentò di operare una revisione del marxismo e dei suoi elementi superati dalla realtà sociale (come la concezione della classe operaia come soggetto rivoluzionario nei paesi occidentali, ad es.), ma rimanendo sempre fedele *all'umanesimo marxista* dei *Manoscritti*; l'attenzione riservata da Marx, nei *Manoscritti* in modo particolare, alla salvaguardia ed allo sviluppo della singola persona, del singolo uomo, della singola individualità, è ciò che Marcuse rimprovera di aver perso ai marxisti dogmatici a lui contemporanei. Una teoria sociale davvero completa deve per lui sempre procedere al collegamento tra la realtà sociale ed individuale, senza sacrificare l'individuo ad una qualsiasi oggettività postulata; il passaggio ad un nuovo ordine sociale come quello

⁵⁸ G. Bedeschi, *Introduzione a la Scuola di Francoforte*, cit., p.140

⁵⁹ F. Jonas, *Storia della sociologia*, Roma – Bari, La Terza, 1973, p.250

socialista, è necessario, ma solo in funzione di un uomo nuovo: “ La transizione dall’inevitabile crollo del capitalismo al socialismo è necessaria, ma solo nel senso in cui è necessario il completo sviluppo dell’individuo”⁶⁰.

L’anello di congiunzione, nel tentativo di fondere in un’unica teoria sociale critica, analisi della realtà sociale e individuale, fu individuato da Marcuse, come seppur diversamente, da Fromm, nella psicanalisi, dando via ad un fruttuoso incrocio di tradizioni culturali e speculative gravido di interessanti implicazioni teoriche. Nel 1955 H.Marcuse dà alle stampe *Eros e Civiltà*.

II.3 Psicanalisi e marxismo. Marcuse e la sua interpretazione della teoria freudiana; la società invasiva: lo studio di Freud per individuare la base psicologica del dominio e dello sfruttamento.

Scrive Marcuse nella *Prefazione Politica* ad *Eros e Civiltà*: “In *Eros e Civiltà* avanzavo la tesi, poi da me più ampiamente sviluppata nell’*Uomo a una dimensione*, che l’umanità potesse evitare di giungere allo Stato del Benessere attraverso lo stato guerrafondaio unicamente raggiungendo un nuovo punto di partenza che le consentisse di ricostruire l’apparato produttivo senza quell’<ascetismo mondano> che costituiva la base psicologica per il dominio e lo sfruttamento. Questa immagine dell’uomo era la deliberata negazione del superuomo nietzschiano: un uomo abbastanza intelligente e sano da potersi

⁶⁰ H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit.,p.352

sbarazzare degli eroi e delle virtù eroiche, un uomo senza impulsi a vivere pericolosamente, ad affrontare sempre nuove prove; un uomo soddisfatto di fare della vita un fine in sé stessa, di vivere gioiosamente una vita senza paura”⁶¹. Una delle caratteristiche della vecchia società liberale, era il libero uso della propria ragione da parte di ogni individuo, anche in aperto contrasto con le prescrizioni della stessa società; ciò cui si comincia ad assistere, con il balenare della nuova società tecnologica nel XX secolo, è proprio il superamento di questa impostazione: si impongono progressivamente a livello sociale, schemi di pensiero in base ai quali viene, paradossalmente, richiesto al singolo individuo di *non pensare*, ma solo di agire in sintonia con le direttive dettate dal sistema e con le sue esigenze.

I comportamenti premiati dal sistema, quindi, diventano quelli degli individui che sacrificano la propria razionalità sull’altare dell’efficienza rinunciando al proprio pensiero critico.

Il condizionamento iniziato con l’uso delle macchine e la meccanizzazione dei mezzi di produzione, si evolve in indottrinamento, promuovendo la diffusione di comportamenti basati sugli stessi principi dell’operare delle aziende: *precisione ed efficienza*. Le funzioni e le capacità dell’individuo vengono indirizzate alla soddisfazione delle esigenze del sistema, di un tutto che lo spoglia della propria individualità e lo rende sempre più *alienato*: “L’antenna su ogni casa, la radio a transistor su ogni spiaggia, il juke-box in ogni bar e in ogni ristorante sono

⁶¹ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, Torino, Einaudi, 2001, p.36

altrettante grida di disperazione: di non essere lasciati soli, di non venir separati dai Grandi, di non essere condannati al vuoto o all'odio o ai sogni del proprio Sé. E queste grida trascinano anche i vicini, e perfino coloro che hanno ancora o desiderano un proprio Io, sono condannati: è un enorme uditorio prigioniero, in cui la grande maggioranza si delizia ai suoni dell'acchiappatopi.

Ma la regressione dell'Io si presenta in forme ancora più infauste, soprattutto come indebolimento delle facoltà «critiche» della psiche: la coscienza conoscitiva e la coscienza morale⁶². L'individuo viene plagiato e privato della consapevolezza che un uso diverso del progresso tecnico è possibile: un uso per cui diminuire fino ad eliminare il tempo di lavoro necessario, abolendo lo sfruttamento e consentendo a ciascuno lo sviluppo della propria personalità in rapporto a bisogni veramente *umani*.

Eros e Civiltà vuole essere, nelle intenzioni di Marcuse, un tentativo di andare alla ricerca delle basi del dominio tecnologico e sociale: la teoria freudiana viene individuata come un possibile spunto per una critica della società tecnologica e del modo di produzione capitalistico, in modo da avviare un'indagine che porti a svelare come si stia consolidando un uso politico della tecnologia atto a perpetuare il dominio.

Secondo la teoria dello sviluppo della società, elaborata da Freud ed interpretata da Marcuse, essa venne alla luce in seguito ad un parricidio: inizialmente, esisteva una tribù, dominata da un solo individuo maschio, che teneva a sé tutte le donne

⁶² H. Marcuse, *L'obsolescenza della psicanalisi*, in *Cultura e Società*, cit., p.229-230.

impedendo ai suoi stessi figli e a chiunque altro, di avvicinarsi a loro, e costringeva tutti gli altri membri della tribù a lavorare. Poi, ad un certo stadio dell'evoluzione, i figli, dopo essersi coalizzati tra di loro, procedono all'uccisione del padre guadagnandosi la possibilità di godere di quei privilegi e di quei piaceri che il padre assassinato aveva fino a quel momento tenuti per sé. Al padre primordiale succede dunque il matriarcato, che assolve il compito di riconciliare il singolo individuo con il mondo e con sé stesso. A quest'ultima fase, la cosiddetta *età dell'oro*, fa seguito quella in cui i fratelli cominciano a dividere tra loro, oltre le donne, anche i compiti sociali: è qui che, con una forzatura, possiamo porre l'avvento della divisione sociale del lavoro; i fratelli, adesso, si autoimpongono delle "leggi", dei tabù, nell'interesse del gruppo e della sua conservazione. L'evento fondamentale, che differenzia il clan fraterno dalla vecchia orda, è lo sviluppo del *sensu di colpa*: esso fa sì che gli individui, attraverso un processo di introiezione, facciano proprie le costrizioni e le proibizioni ed i limiti imposti alle soddisfazioni istintuali, sulla base dei quali può nascere una società. "Chiamiamo senso di colpa la tensione tra il rigido Super-Io e l'Io ad esso soggetto; tale senso si manifesta come bisogno di punizione. La civiltà domina dunque il pericoloso desiderio di aggressione dell'individuo in fiaccandolo, disarmandolo e facendolo sorvegliare da una istanza al suo interno, come da una guarnigione nella città conquistata";

“Anche se il saggio non è forse ben costruito, ciò corrisponde perfettamente all'intento di presentare il senso di colpa come il problema più importante

dell'incivilimento e di dimostrare che il progresso civile ha un prezzo, pagato in perdita di felicità a mano a mano che aumenta il senso di colpa”⁶³. Il processo di incivilimento, dunque, per Freud, non è basato sulla soddisfazione della felicità del singolo, tutt'altro: il suo scopo è formare un tutto, un'unità riunendo gli individui umani; l'obiettivo della felicità rimane, ma non è certamente *prioritario*: “sembra quasi che si giungerebbe assai più agevolmente a costituire una grande comunità umana se non ci si dovesse preoccupare della felicità del singolo. Quindi il processo evolutivo del singolo può avere i suoi aspetti particolari, che non si ritrovano nel processo di incivilimento dell'umanità; solo nella misura in cui il primo processo ha come meta l'inclusione nella comunità, esso viene a coincidere con il secondo”⁶⁴.

I fratelli organizzati nel clan, hanno compiuto un passo importante: sono passati dal *principio del piacere* al *principio di realtà*, facendo proprie le imposizioni paterne sentite inizialmente come una costrizione inaccettabile. Dalla soddisfazione diretta, immediata dei bisogni istintuali, essi sono passati ad uno stato in cui la soddisfazione del piacere viene procrastinata, *sublimata*, non più immediatamente soddisfatta. I fratelli sono passati, da un punto di vista psicologico, da uno stato di dominio dell'Es, ad uno stato in cui l'Io si propone di mediare tra le richieste di immediata soddisfazione istintuale dell'Es e le richieste di rinvio di questa soddisfazione che procedono dal Super-Io. Quando entrano in gioco le funzioni di autoconservazione dell'Io, ecco entrare in gioco il *principio*

⁶³ S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Milano, Bollati Boringhieri, 1971, p.264; 269

⁶⁴ Ivi, p.275

di realtà: “Quest’ultimo, pur senza rinunciare al fine ultimo del conseguimento del piacere, esige tuttavia, e mette in atto, il differimento del soddisfacimento, la rinuncia a certe possibilità di gratificazione, e la temporanea sopportazione di dispiacere, come tappa del lungo e contorto cammino verso il piacere”⁶⁵. Il principio di piacere domina la vita dell’Es; il principio di realtà, domina la vita dell’Io.

Un altro concetto che Freud utilizza nella sua analisi dell’evoluzione della società, è quello della *pulsione di morte*, concetto teorizzato per la prima volta in *Al di là del principio di piacere*; il principio di piacere viene ora visto come “una tendenza che opera al servizio di una funzione, il cui compito è di tenere l’apparato psichico completamente sgombro da eccitazione, o di mantenervi costante, o al livello più basso possibile, la quantità di eccitazione stessa.

Al momento non possiamo ancora optare con certezza per questa o quell’altra ipotesi; comunque è chiaro che, definendo così la funzione, noi la faremmo partecipare allo sforzo più generale di tutta la sostanza vivente, di ritornare, cioè, alla quiete del mondo inorganico”⁶⁶; accanto al principio di piacere opera però una pulsione aggressiva: “Questa pulsione aggressiva è figlia e massima rappresentante della pulsione di morte, che abbiamo trovato accanto all’Eros e che ne condivide il dominio sul mondo. Ed ora, mi sembra, il significato dell’evoluzione civile non è più oscuro. Indica la lotta tra Eros e Morte, tra pulsione di vita e pulsione di distruzione, come si attua nella specie umana.

⁶⁵ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, Milano, Bruno Mondatori, 1995, p.28

⁶⁶ Ivi, p.131-132

Questa lotta è il contenuto essenziale della vita e perciò l'evoluzione civile può definirsi in breve come la lotta per la vita della specie umana"⁶⁷. Dietro questa lotta, si cela l'idea freudiana per cui l'uomo non è una creatura pacifica, tranquilla e bisognosa d'amore; bensì, una creatura che possiede all'interno della propria gamma di pulsioni una consistente dose di aggressività. L'uomo, quindi, vede nel suo simile non soltanto un oggetto sensuale, ma anche un bersaglio su cui sfogare la propria aggressività. La repressione che si instaura dunque con il passaggio al principio di realtà, colpisce tutto il corredo pulsionale dell'individuo, le sue pulsioni sensuali ed aggressive; la rinuncia alla *felicità* per la *sicurezza*, che Freud pone all'inizio del processo di incivilimento, deve quindi essere caratterizzata dalla sublimazione delle pulsioni. Ogni cultura, ogni società è dunque, in una certa misura, repressiva. Le conclusioni tratte da questa riflessione, sono per loro natura ambivalenti: "Freud sembra quindi accettare la contraddizione che presentano queste affermazioni: egli rifiuta di credere alla possibilità di una cultura non repressiva, d'altra parte riconosce una legittimità alle esigenze di libertà che tendono a rimettere in causa questa repressione, e che sono portate dalla forza dell'inconscio. Se la storia dell'uomo si identifica con quella della sua repressione, la storia del suo inconscio è quella del suo sforzo incessante per sfuggire a questa repressione"⁶⁸.

Il problema alla base dell'evoluzione della specie umana, è per Freud dunque il seguente: può l'evoluzione civile e sociale, tenere a bada e dominare i turbamenti

⁶⁷ S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., p.257

⁶⁸ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, Milano, U.Mursia e C., 1970, p.80

della vita comune che inevitabilmente si verificheranno a causa della pulsione aggressiva dell'uomo? “Gli uomini adesso hanno esteso talmente il proprio potere sulle forze naturali, che giovandosi di esse sarebbe facile sterminarsi a vicenda, fino all'ultimo uomo. Lo sanno, donde buona parte della loro presente inquietudine, infelicità, apprensione. E ora c'è da aspettarsi che l'altra parte delle due “potenze celesti”, l'Eros eterno, farà uno sforzo per affermarsi nella lotta con il suo avversario altrettanto immortale. Ma chi può prevedere se avrà successo e quale sarà l'esito?”⁶⁹.

Nella sua interpretazione della teoria freudiana della società, Marcuse non perderà mai di vista un elemento fondamentale: la tensione individuata e sottolineata da Freud tra organizzazione sociale e formazione individuale. “La teoria di Freud rivela la disindividualizzazione biologica sotto quella sociologica – poiché la prima si svolge sotto il principio del piacere e del Nirvana, la seconda sotto il principio di realtà. In virtù di questa concezione dell'individuo e della specie, la psicologia freudiana dell'individuo è *in sé* psicologia della specie”⁷⁰. Nel sottolineare come resistano sempre, nel singolo individuo, manifestazioni pulsionali dettate dall'Es in vista del raggiungimento della soddisfazione individuale, e nel rimarcare come la società sia costretta ad esercitare su di esse una repressione, a causa della presenza tra di esse di pulsioni di carattere aggressivo, Freud dimostra di aver colto in profondità la problematicità del

⁶⁹ S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., p.280

⁷⁰ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p.139

processo di incivilimento dell'uomo. La storia delle società e delle istituzioni non è dunque un pacifico procedere attraverso un indolore e graduale perfezionamento, ma è un continuo resistere, reagire ed adeguarsi alle conseguenze di scosse dettate dallo stesso corredo istintuale umano. La teoria sociale freudiana è in sé sociologica.

Qual è, a mio modesto avviso, il nodo concettuale del problema di come conciliare psicanalisi e materialismo storico?

Abbiamo già visto, come Marx consideri fondamentale, per la sua filosofia, il tema della felicità di ogni singolo individuo; il principio della realtà teorizzato da Freud non si basa certo sulla felicità, come abbiamo già visto, ma sulla *sicurezza*; il problema è dunque conciliare la ricerca della felicità individuale all'interno di un ordine sociale, che sarà di conseguenza non repressivo. Secondo Robinson, la ragione della perplessità reciproca diffusa tra studiosi marxisti e studiosi della psicanalisi, è dovuta al timore covato dai primi nei riguardi dell'atteggiamento introspettivo psicanalitico, atteggiamento che avrebbe potuto scalfire il furore rivoluzionario. I marxisti, però, generalmente “non riconobbero la misura in cui la psicanalisi ha svelato una nuova dimensione della rimozione e dell'alienazione, ponendosi come uno strumento di critica culturale”⁷¹; d'altronde, continua Robinson, Freud contribuì ad alimentare la diffidenza reciproca, con il suo eccessivo timore che la sua teoria venisse sfruttata eccessivamente ed arbitrariamente; da qui, anche, la sua estrema diffidenza nei confronti di ogni

⁷¹ P. A. Robinson, *La sinistra freudiana*, cit., p.91

movimento politico. C'è da dire che l'atteggiamento scettico reciproco assunto da marxisti e teorici della psicanalisi, era dettato anche da questioni metodologiche e teoriche non trascurabili: "Se era vero, quindi, che Freud aveva esaminato col metodo psicanalitico particolari gruppi sociali, era anche vero che questi gruppi sociali (chiese, eserciti, ecc.) costituivano gruppi socio-psicologici e socio-libidici e nient'affatto gruppi socio-economici"⁷². La difficoltà che emerge, è appunto quella di estendere alla teoria sociale i concetti ottenuti dallo studio psicanalitico dei gruppi sociali; ma proprio la natura socio-psicologica e sociolibidica dei gruppi presi in esame in tali studi, rende problematico l'utilizzo dei concetti ricavati per lo studio delle classi sociali: "Una volta estesi alle classi sociali, quei concetti diventano così generici da non contraddistinguere più, in modo sufficientemente differenziato e preciso, singoli gruppi e classi, e quindi perdono ogni capacità euristica. Non a caso, del resto, imboccato questo cammino, Fromm si troverà costretto ad abbandonare l'uno dopo l'altro tutti i concetti chiave della psicanalisi"⁷³.

Marcuse, nel suo tentativo di recupero della teoria freudiana alla causa della teoria critica, si aggrapperà in modo particolare agli scritti non clinici di Freud; egli si pone dunque un interrogativo fondamentale: il principio di realtà è intrinsecamente repressivo, o forse la sua natura repressiva è la conseguenza di una particolare forma storica che esso è venuto ad assumere?

⁷² G. Bedeschi, *Introduzione a la Scuola di Francoforte*, cit., p.27

⁷³ Ivi, p.38

E' possibile, cioè, considerare *storico* il principio di realtà, ed analizzarne la sua forma *storica* in modo tale da prefigurare un differente futuro principio che non cada nelle maglie della iperpressione?

Marcuse risponde affermativamente, sostenendo che la forma storica che il principio di realtà ha assunto all'interno della società industrializzata capitalista, è quella *del principio di prestazione*; a suo modo di vedere, Freud "non fa praticamente differenza tra il principio della realtà costituita (cioè il principio di prestazione) e il principio della realtà come tale. Di conseguenza, la sua dialettica della civiltà perderebbe la sua definitività se il principio di prestazione dovesse risultare soltanto una forma storica specifica del principio della realtà"⁷⁴.

Con ciò, Marcuse non intende affatto affermare che la disamina freudiana non colga nel segno, volgendosi alla realtà delle cose, anzi: il carattere repressivo della cultura, se possibile, oggi è divenuto infinitamente più accentuato che al tempo in cui lo studioso viennese formulava la sua teoria; "Quello che Marcuse rimprovera a Freud non è di aver considerato la civiltà moderna come iperrepressiva ma di aver irrigidito ogni civiltà in questa essenza, di aver negato che una civiltà *a venire* possa essere non repressiva"⁷⁵. In breve, Marcuse ritiene corretta la disamina freudiana, se riferita al principio di prestazione, la forma storica assunta dal principio di realtà allo stadio attuale delle cose.

⁷⁴ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p.160

⁷⁵ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit., p.75

“Il nemico dell’Es e del principio di piacere non è il principio della realtà come principio funzionale psicologico, ma sono le condizioni reali esistenti all’interno di una determinata società che formano e controllano il principio della realtà”⁷⁶.

In *Eros e Civiltà*, vengono introdotti altri due concetti fondamentali: poiché una quantità minima di repressione degli istinti viene considerata da Marcuse inevitabile, in questo sulla scia di Freud, per comprendere se uno specifico principio di realtà è ingiusto e richiede un surplus di repressione istintuale, urgono dunque ulteriori strumenti concettuali: essi sono i concetti di *repressione fondamentale* e *repressione addizionale*; la *repressione fondamentale* è socialmente inevitabile, conseguenza della cosciente autolimitazione che ogni membro della società si impone nel rispetto delle esigenze degli altri e dell’insieme, mentre la *repressione addizionale* è “intesa come la somma delle restrizioni rese necessarie dal potere sociale. La ‘repressione addizionale’, nel suo essere ‘dominio’ si distingue dalla ‘repressione fondamentale’, che non è altro che l’obbligo posto agli istinti di modificarsi, entro i limiti del necessario, al fine di garantire il perpetuarsi della specie umana nella civiltà”⁷⁷.

Non è dunque pericolosa la repressione fondamentale degli istinti, bensì “quella addizionale, usata oggi dalla società per difendere, in nome di ideali di civiltà ormai sorpassati, posizioni di dominio che avrebbero dovuto già da molto tempo lasciare il passo a nuovi rapporti sociali e a nuove identità dell’Io”⁷⁸; tale

⁷⁶ H. Berndt, R. Reiche, *La dimensione storica del principio della realtà*, in J.Habermas (a cura di), *Risposte a Marcuse*, Bari, LaTerza, 1969, p.113

⁷⁷ T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit., p.130

⁷⁸ H. Berndt, R. Reiche, *La dimensione storica del principio della realtà*, cit., p.124

repressione, investe campi svariati della vita dell'individuo, e contribuisce in modo particolare a portare avanti un processo di de-sessualizzazione del corpo, e di de-erotizzazione dell'ambiente: l'energia libidica dev'essere dirottata verso la sublimazione che si ottiene con il lavoro, e di conseguenza anche la sessualità umana viene con forza dirottata e ridotta al primato della *genitalità*: "Il principio di prestazione non implicava soltanto una rimozione non necessaria della sessualità per sé, ma di un particolare tipo di sessualità, cioè gli impulsi sessuali secondari o parziali. Freud aveva affermato che la sessualità aveva origine in un erotismo fisico generalizzato. Per il bambino tutto il corpo era fonte di piacere sessuale. Ma durante i primi cinque anni di vita, questo erotismo generalizzato si concentrava su certi particolari organi del corpo: la bocca, l'ano, ed infine i genitali. Freud sembrava implicare che una specie di logica biologica guidasse la progressione degli orientamenti sessuali dall'erotismo generalizzato della primissima infanzia alla sessualità genitale dell'adolescenza e dell'età adulta. Marcuse non negava la ragione biologica che è alla base di questa progressione (e su questo punto la sua analisi era meno radicale di quella di Normann O. Brown), ma sosteneva che la progressione era accentuata e snaturata dal principio della prestazione"⁷⁹. Per Marcuse, esiste dunque un progresso «normale» verso la genitalità; ma esso è stato distorto, in modo da "desessualizzare quasi completamente gli impulsi parziali e le loro «zone» al fine di conformarli alle esigenze di una specifica organizzazione sociale dell'esistenza umana"⁸⁰; il

⁷⁹ P. A. Robinson, *La sinistra freudiana*, cit., p.144

⁸⁰ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p.82

sempre minor ruolo assunto dai «sensi di prossimità», cioè olfatto e gusto, è indicativo della correlazione tra repressione addizionale e organizzazione sociale dell'uomo: olfatto e gusto sono poco *funzionali, veloci, rapidi*, e al contrario sono molto *erotici*: normale che siano sempre meno, o comunque confinate in particolari sfere circoscritte, le situazioni sociali in cui tali sensi possano essere utilizzati, goduti nella loro completezza; desessualizzazione degli istinti parziali: “Questo processo conclude la desessualizzazione socialmente necessaria del corpo, e buona parte del resto rimane libera per essere usata come strumento di lavoro”⁸¹. Può una società in cui non è concesso lo sviluppo libero, non repressivo della libido, non essere repressiva essa stessa?

La direzione dello sviluppo non repressivo della libido “è indicata da quelle forze psichiche che, secondo Freud, rimangono essenzialmente libere dal principio della realtà, e trasportano questa libertà nel mondo della coscienza matura”⁸²; tali forze sono quelle alla base di fantasia ed immaginazione, processi psichici influenzati direttamente dall'Es, e stanno alla base della dimensione estetica dell'esistenza. Ciò che preme ora sottolineare (l'importanza della dimensione estetica nella formazione dell'uomo e per una ri-organizzazione dei suoi bisogni sarà argomento trattato ampiamente nel quarto capitolo di questo lavoro) sono le modalità psicologiche attraverso cui vengono socialmente contratte diverse potenzialità di sviluppo dell'individuo. La contrazione del pensiero critico, l'accettazione forzata di un principio di realtà repressivo, basato sull'obbligo di un

⁸¹ Ivi, p.91

⁸² Ivi, p.166

lavoro alienante, la spinta a *non pensare, tanto ci sarà chi saprà farlo per te*, sono tutte manifestazioni dell'appiattimento generalizzato delle diverse dimensioni dell'esistenza attraverso un apparente, *tollerante* permissivismo. Tale processo, viene denominato *desublimazione repressiva*: “Nella descrizione della lotta dello schiavo per la sua liberazione, Hegel aveva mostrato nella *Fenomenologia dello Spirito* i vicoli ciechi che quello poteva scegliere invece della sua, liberazione effettiva. Questa descrizione hegeliana conserva ancor oggi tutta la sua verità. Rinunciando a una liberazione autentica e totale, la coscienza infelice o proletaria accetta l'infelicità e la trasforma a poco a poco in «felicità». Questa conquista viene definita da Herbert Marcuse quella della «desublimazione repressiva»⁸³; la possibilità di un appagamento immediato dei bisogni (immediato ma mai pieno, completo), snatura il bisogno stesso: il soddisfacimento di bisogni ed esigenze fittizie, promosse dal sistema, viene scambiato per *felicità*, mentre l'individuo continua sempre di più ad alienarsi. Anche laddove viene apparentemente concesso un appagamento pieno del bisogno e del desiderio, in realtà si esercita un controllo, che va ad opporsi al desiderio di cui si cerca la soddisfazione. Ad esempio, “la vita sessuale, apparentemente libera, in realtà organizzata da grandi interessi e sfruttata dal mercato, è ostile al desiderio erotico. Tale desiderio esisteva nella società liberale in cui l'appagamento immediato dei bisogni fisici, il possesso dell'oggetto amato veniva differito”⁸⁴. Sono infinitamente maggiori le sfere della vita dell'individuo che possono essere raggiunte e controllate oggi, e

⁸³ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit., p.125

⁸⁴ P. V. Zima, *Guida alla Scuola di Francoforte. La dialettica del particolare*, cit., p.116-117

proprio quest'allargamento dei controlli permette una restrizione dei tabù; la vita sessuale, afferma Marcuse, è certamente oggi molto più libera. Contemporaneamente, però, "le relazioni sessuali sono state assimilate nelle relazioni sociali; la libertà sessuale non contrasta con un conformismo vantaggioso"⁸⁵.

Così, mentre Freud sosteneva che la diminuzione delle distinzioni operate dalle pulsioni aggressive (che aveva permesso la nascita della civiltà), implicava non la permissività ma al contrario delle restrizioni sessuali, Marcuse sembra suggerire che solo un recupero della sessualità, anche nelle sue manifestazioni secondarie, possa contrapporsi alla forza della distruttività; ciò non è assolutamente contraddittorio: la *libertà sessuale* praticata nella società dei consumi, è basata, come abbiamo visto, sulla desessualizzazione del corpo, sul primato della genitalità e sulla limitazione degli istinti sessuali secondari. Oggi, sembra dire Marcuse, le restrizioni sessuali non sono più necessarie, in quanto è stata de-erotizzata la vita sociale dell'uomo; per contrapporsi agli istinti distruttivi, ciò che viene richiesto non è la sola liberazione, bensì la "trasformazione della libido: dalla sessualità che subisce la supremazia genitale a una erotizzazione dell'intera personalità. Si tratta più di un espandersi che di una esplosione della libido – di un espandersi sui rapporti privati e nella società, che getta un ponte sull'abisso creato tra questi da un principio repressivo della realtà"⁸⁶.

⁸⁵ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p.166

⁸⁶ Ivi, p.219

Il progresso tecnico della civiltà, conserva e salvaguarda la vita solo nella misura in cui viene arginata l'energia distruttiva in esso presente tramite la guida dell'energia libidica; solo nel caso in cui si verifichi il predominio di Eros anche nel progresso tecnico, potrebbe pacificarsi la lotta per l'esistenza. In questo caso, “il progresso tecnico sarebbe accompagnato da una persistente *desublimazione*⁸⁷, che, lungi dal rigettare l'umanità verso forme anarchiche e primitive, creerebbe una forma meno repressiva, eppure più alta di civiltà”⁸⁸.

Contro la nozione freudiana di un inevitabile conflitto tra principio del piacere e principio di realtà, e tra sessualità e civiltà, parla “l'idea del potere unificatore e apportatore di soddisfazioni dell'Eros, incatenato e logoro in una società ammalata”⁸⁹; l'Eros libero, per Marcuse, non ostacola rapporti costanti e duraturi all'interno della società, ma si oppone semplicemente ad un'organizzazione dei rapporti umani che comporti un surplus di repressione rispetto a quella necessaria per garantire una pacifica convivenza, e che è frutto del *principio di prestazione*. C'è chi rimprovera a Marcuse di “aver equiparato il principio della realtà borghese al principio della realtà in assoluto”⁹⁰; non riesco proprio a comprendere il senso di questa critica: il principio di prestazione marcusiano è intrinsecamente storico, così come storiche sono le vicissitudini delle organizzazioni che da esso procedono. E' storico *concettualmente*: anche nel caso in cui venisse assunto come l'unico principio alla base delle società umane nel corso dei secoli; e come

⁸⁷ Questa desublimazione si differenzia totalmente dalla desublimazione di carattere repressivo che Marcuse ritiene tipica della società basata sul principio di prestazione.

⁸⁸ H. Marcuse, *L'obsolescenza della psicanalisi*, cit., p.237

⁸⁹ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p.86

⁹⁰ H. Berndt – R. Reiche, *La dimensione storica del principio della realtà*, cit., p.134

tale, può essere soggetto a critica, e superato. Più azzeccata mi appare la critica di Berndt e Reiche al concetto di principio di prestazione nella sua accezione metapsicologica: “risulta inesatto perché è una specifica mescolanza storica di principio della realtà e principio del piacere. Esso si trova cioè in un contesto logico diverso da quello dei concetti definiti da Freud esclusivamente su categorie metapsicologiche. Anche la contrapposizione quasi dicotomica di Marcuse tra principio del piacere e principio di prestazione è una variante alquanto semplicistica di un sistema di categorie applicato da Freud in maniera del tutto diversa”⁹¹; ritorna qui il problema della trasposizione e dell’utilizzo di concetti nati dallo studio di gruppi socio-psicologici e socio-libidici all’interno di una teoria sociale in senso ampio.

Cosa sta alla base dell’affermazione del principio di prestazione nella società?

Nel suo contributo agli studi della Scuola di Francoforte *sull’Autorità e la famiglia*, Marcuse sottolineava lo “stretto legame tra libertà ed autorità che i teorici borghesi avevano tanto spesso trascurato. Invece, sottolineava, essi hanno creato la concezione della libertà negativa, la cui formulazione più caratteristica è quella di Kant, che indicava la separazione tra l’interno e l’esterno dell’individuo. L’autonomia interna era mantenuta a spese dell’eteronomia esterna. Le pretese antiautoritarie della teoria borghese mascheravano la loro legittimazione metafisica all’ordinamento sociale dominante e, sotto il capitalismo, tale ordinamento era inevitabilmente razionale”⁹². L’idea centrale di questo saggio,

⁹¹ Ivi, p.111

⁹² M. Jay, *L’immaginazione dialettica*, cit., p.199

come sottolineato da Bedeschi⁹³, è la tesi per la quale la dottrina kantiana della libertà rappresenta il culmine di una tendenza di pensiero che prese avvio dalla concezione luterana, cioè la compresenza di autonomia interna ed eteronomia esterna. Tale concezione, per Marcuse, ha caratterizzato la teoria borghese fin dall'età della Riforma.

La libertà interna, questa totale indipendenza, è una indipendenza «mutilata», in quanto non può dare via a nessuna azione che rappresenti la sua conseguente manifestazione e liberazione. Una tale libertà, completamente slegata dalla realtà materiale in quanto impotente nei suoi riguardi, viene facilmente elargita: permette, ad esempio, di lavorare in condizioni disumane in cambio di un salario da fame, senza che per questo si possa perdere la propria dignità, senza che si possa smettere di essere *liberi*. Ed in che modo viene concesso di scaricare le proprie energie pulsionali nel mondo materiale (poiché uno scarico è comunque necessario)? Ancora attraverso il *lavoro*; il motto benedettino *Ora et labora*, conserva ancora la sua attualità. Una libertà mutilata, poiché impedita nella realizzazione materiale dell'esistenza, sta dunque alla base del principio di prestazione della società capitalista. Sviluppo e progresso camminano a braccetto con sfruttamento e repressione; e alla psicanalisi spetta il merito di aver svelato l'arcano: “la concezione dell'uomo che emerge dalla teoria freudiana, è il più irrefutabile atto di accusa della civiltà occidentale – ed è al tempo stesso la difesa più incrollabile di questa civiltà. Secondo Freud, la storia dell'uomo è la

⁹³ Cfr., G. Bedeschi, *Introduzione a la Scuola di Francoforte*, cit., p.68-69

storia della sua repressione. La cultura impone costrizioni non solo alla sua esistenza nella società, ma anche alla sua esistenza biologica, e non solo a settori della sua esistenza umana, ma alla sua struttura istintuale stessa”⁹⁴.

Oggi, l’attacco al potere di negazione dell’Io, alla sua autonomia, è ancora più forte; l’Io autonomo, diventa a poco a poco superfluo, anzi: è quasi un ostacolo nei confronti del mondo iper-organizzato della moderna società industriale. Lo sviluppo completo della persona, dell’Io, dipende, in queste condizioni, sempre di più dal “suo «potere di negazione», cioè dalla sua capacità di edificare e proteggere una sfera personale e privata, con i suoi bisogni e le sue attitudini individuali”⁹⁵; l’individuo viene privato della propria autonomia, attraverso una socializzazione coatta perfino della vita istintuale, cui contribuisce un esteso controllo e manipolazione del tempo libero: “la sfera privata si dissolve cioè nella massa”⁹⁶.

E’ possibile allora che un nuovo principio di realtà possa rappresentare il fondamento, in futuro, di un’organizzazione sociale non repressiva?

Nel momento in cui la teoria critica, il *pensiero negativo*, deve ricercare soluzioni *positive*, si trova nello stato di maggiore debolezza; Marcuse, in *Eros e Civiltà*, ricorre al mito per illustrare la possibilità di un nuovo, non repressivo principio di realtà, e precisamente alle figure di Orfeo e Prometeo: “Orfeo e Prometeo incarnano due principi di realtà radicalmente differenti. La forza, il

⁹⁴ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p.59

⁹⁵ H. Marcuse, *L’obsolescenza della psicanalisi*, cit., p.231

⁹⁶ *Ibidem*

lavoro e la violenza si oppongono in essi all'amore, alla gioia, al canto"⁹⁷. Prometeo è l'incarnazione del principio di prestazione, è la rappresentazione dell'uomo che domina, che lavora, che impone la sua mano sul mondo che lo circonda. Orfeo, insieme a Narciso, incarna un principio radicalmente differente: "l'esperienza orfica e narcisistica del mondo nega ciò che il mondo del principio di prestazione sostiene. L'opposizione tra uomo e natura, soggetto e oggetto, è superata. L'esistere è inteso come soddisfazione che unisce uomo e natura, in modo che la realizzazione dell'uomo sia al tempo stesso la realizzazione, senza violenza, della natura"⁹⁸; l'orfismo ed il narcisismo possono contenere cioè il seme per un differente principio di realtà. Il corpo, il proprio corpo, può divenire sorgente e riserva di nuove cariche libidiche, investendo il mondo oggettivo e trasformandolo. Marcuse risponde qui affermativamente alla domanda "se sia ragionevole pensare a uno stato di civiltà nel quale i bisogni naturali umani (principio del piacere) siano soddisfatti in modo tale da eliminare la repressione addizionale"⁹⁹; d'altronde, il rafforzamento degli istinti sessuali viene dal Nostro considerato come la miglior difesa da prendere contro un'aggressività sempre maggiore; "soltanto un Eros forte può «legare» efficacemente gli istinti distruttivi. E questo è precisamente ciò che la civiltà sviluppata non è in grado di fare, poiché proprio la sua esistenza stessa dipende da irregimentazioni e controlli sempre più intensi"¹⁰⁰.

⁹⁷ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit., p.98-99

⁹⁸ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p.188

⁹⁹ P. Cristofolini, *Strategia e Utopia*, in «Problemi del socialismo», nuova serie, a.VII, n.66, gennaio-febbraio 1966, p.42

¹⁰⁰ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p.117

Concludendo, Marcuse procede dallo studio della tarda formulazione freudiana della teoria degli istinti, e dai saggi non clinici dello studioso viennese, nel tentativo di utilizzare la psicanalisi come corrosivo strumento al servizio di una teoria sociale che sappia svilupparsi nella e attraverso la coesistenza di analisi sulla collettività e attenzione al singolo individuo; egli riprende con forza l'idea freudiana della sopravvivenza dell'*eredità arcaica* nell'uomo sociale, e la ricostruzione "della preistoria dell'umanità dall'orda primitiva attraverso il parricidio fino alla civiltà"¹⁰¹. Quest'ipotesi freudiana gli appare particolarmente interessante, perché non riconduce all'immagine di un originario paradiso, perduto in seguito al peccato dell'uomo verso Dio, "ma al dominio dell'uomo da parte dell'uomo"¹⁰². L'immagine di Prometeo è l'immagine del dominio; le immagini orfico narcisistiche "sono le immagini del Grande Rifiuto: del rifiuto di accettare la separazione dall'oggetto (o soggetto) libidico"¹⁰³.

Del rifiuto di lasciare ad una ragione strumentale sempre più irrazionale, la decisione sui bisogni e sulle aspirazioni da soddisfare, la decisione sulle prerogative dell'uomo di oggi e di domani.

¹⁰¹ Ivi, p.99

¹⁰² Ivi, p.100

¹⁰³ Ivi, p.192

II.4 La critica allo «scientismo», alle filosofie positivistiche ed analitiche, ed ai revisionisti freudiani.

“La Metafisica di Aristotele afferma la connessione tra concetto e controllo: la conoscenza delle «cause prime» è – come conoscenza dell’universale – la più efficace e sicura delle conoscenze, poiché disporre delle cause significa disporre dei loro effetti”¹⁰⁴.

La fondazione della logica formale, è alla base del moderno modo di pensare *scientifico*; sulla base di concetti universali, il pensiero tenta il dominio nei confronti dei singoli casi particolari. L’intento alla base di questa disciplina, è quello della “diffusione universale del controllo e della calcolabilità”¹⁰⁵. Questa impresa del sapere, consisteva nel tentativo di liberare il pensiero da contraddizioni varie, elevando a ipostasi le “unità identificabili e fungibili nel complesso processo della società e della natura”¹⁰⁶.

Ma con l’affermarsi della logica formale, sottolinea Marcuse, ciò che si va a perdere è la fondamentale concezione del conflitto tra *essenza* ed *apparenza*, ed il carattere storico e problematico dei concetti, che divengono neutri strumenti di predizione delle cause e di controllo di risultati. La logica formale è da considerare il primo passo nel cammino verso il moderno pensiero scientifico

¹⁰⁴ H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1999, p.146

¹⁰⁵ *Ibidem*

¹⁰⁶ *Ibidem*

della società tecnologica. In essa è presente *in nuce* quel tentativo di elaborare un sistema di pensiero universalmente valido e contemporaneamente totalmente neutro in rapporto al contenuto materiale.

Per quanto riguarda la teoria sociale, è certamente il pensiero di Comte il principale bersaglio polemico di Marcuse: la filosofia positiva comtiana è totalmente avulsa dalle tendenze negative del razionalismo: “Essa giunge a una difesa ideologica della società basata sulla classe media, e, inoltre, ha in sé la tendenza a giustificare filosoficamente l’assolutismo. Il rapporto tra filosofia positiva e l’irrazionalismo che caratterizzò in seguito l’ideologia autoritaria sorta con il declino del liberalismo, risulta molto chiaro negli scritti di Comte”¹⁰⁷. Questo pensiero attivo, potremmo azzardare *decisionista*, nacque certamente in antitesi alle tendenze critiche del razionalismo: il suo compito era quello di liberare la realtà dal giogo della ragione trascendentale impostole dal razionalismo, e ciò insegnando agli uomini a studiare e guardare alla realtà come a un mondo di “oggetti neutrali retti da leggi valide universalmente”¹⁰⁸. La razionalità assume dunque i connotati puri, formali ed astratti che la rendono indipendente dal mondo in cui l’uomo si trova a vivere: tale mondo è un oggetto e basta, viene tagliato il «cordone ombelicale» che legava dialetticamente soggetto ed oggetto nel pensiero critico di matrice razionalista. Il metodo sociologico di Comte, puntava ad offrire una descrizione di fatti osservabili, e a stabilire su tali

¹⁰⁷ H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit., p.378

¹⁰⁸ Ivi, p.361

fatti generalizzazioni empiriche. In netto contrasto con la concezione dialettica del razionalismo, la sociologia comtiana considera la società nello stesso modo in cui le scienze naturali considerano la natura: in modo *neutrale*.

Nel campo sociale vero e proprio, una tale operazione comporta la perdita dei giudizi di valore: la felicità cessa di essere un problema, almeno indirettamente, in quanto certamente non è un problema *scientifico*. Il concetto di *perfezionamento* viene sostituito dal neutro concetto di *sviluppo*. Corollario di tutto questo, è che la scienza positivista (anche e soprattutto la scienza sociale, tale anche in conseguenza della perdita dei giudizi di valore) finisce per sua natura a sostenere l'ordine delle cose presente, senza porsi nemmeno il problema della possibilità di un ordine nuovo: il cammino è quello, infatti, di un progressivo avanzamento verso uno stadio più alto, senza che esso (l'ordine) venga prima distrutto.

La scienza positivista non conosce cioè cadute, ma solo urti. Il suo ideale non è, ancora una volta, quello della felicità del singolo, ma quello della sicurezza, spacciato esso stesso per felicità: “La felicità sotto la protezione di un forte braccio – atteggiamento tanto caratteristico attualmente nelle società fasciste – si riallaccia all'ideale positivista di sicurezza. La sottomissione a un'autorità che gode di qualsiasi potere fornisce il più alto grado di sicurezza; e la perfetta sicurezza sia nella teoria che nella prassi – afferma Comte – è una tra le fondamentali realizzazioni del metodo positivista”¹⁰⁹. Marcuse ritiene che l'origine dell'irrazionalismo fascista possa essere rintracciata nella tradizione del

¹⁰⁹ Ivi, p.387

pensiero a-dialettico promossa dal positivismo: a-dialetticità che si è via via andata affermando nelle scienze e nella teoria sociale.

La perdita del carattere critico-problematico dei concetti, è particolarmente evidente nella filosofia analitica contemporanea, per Marcuse; il suo problema fondamentale, è “esorcizzare «miti» o «fantasmi» metafisici quali Mente, Coscienza, Volontà, Spirito, Io, dissolvendo l’intento di questi concetti in enunciati su particolari operazioni, prestazioni, capacità, inclinazioni, tendenze, abilità, chiaramente identificabili”¹¹⁰; l’attacco al carattere storico e problematico dei concetti della ragione dialettica viene portato avanti attraverso il tentativo di dissolvere gli *universali*. Anche un sapere come la fisica, al giorno d’oggi, “sospende il giudizio su ciò che la realtà può essere, o considera la questione stessa priva di significato e senza risposta”¹¹¹. Questa sospensione, nel momento in cui viene innalzata a metodo di lavoro, continua Marcuse, non può che condurre a spostare l’attenzione filosofica dalla domanda metafisica «Che cos’è?», alla domanda funzionale «Come?», lasciando il sapere in totale libertà nel suo rapporto con il mondo materiale, libero da qualsiasi impegno nei confronti di qualsiasi cosa oltrepassi i confini del contesto operativo funzionale. Questo modo di procedere, è irrazionale e assolutista in quanto *autoreferenziale*; i concetti diventano operativi, i concetti universali vengono tradotti in termini con specifici e delimitati referenti oggettivi, nel tentativo di sopprimere l’eccesso di

¹¹⁰ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p.209

¹¹¹ Ivi, p.159

significato che potrebbe manifestarsi nella pura possibilità *di ciò che non viene affermato*. “Per la scienza naturale è sufficiente che nelle regioni misurabili il conto quantitativo-deterministico torni sempre, che le sue equazioni siano giuste oppure che il suo metodo non venga sconfessato. Tutto ciò è perpetuamente compatibile con la sottesa teleologia dell’*accadere*. In fondo quello che vogliamo dire è solo che la scienza naturale non ci dice tutto sulla natura. Di questo è indizio da ogni parte riconosciuto la sua incapacità di rendere conto, partendo dalle sue premesse, della coscienza e anche soltanto delle forme più elementari del sentire (quindi del fenomeno meglio in evidenza dell’intero universo!). Si tratta di un’incapacità costitutiva, non transitoria, da cui paradossalmente consegue che la stessa scienza naturale, nella sua qualità di componente di un universo da spiegare, è in definitiva esclusa da ciò che *essa* è in grado di spiegare”¹¹².

All’interno di questo contesto, la filosofia dovrebbe assumersi la responsabilità di acquisire carattere *terapeutico*, non immune da responsabilità politiche: “Nell’era totalitaria il compito terapeutico della filosofia sarebbe un compito politico, giacché l’universo stabilito del linguaggio comune inclina a coagularsi in un universo manipolato e indottrinato. La politica apparirebbe quindi nella filosofia, non come una disciplina speciale o un oggetto di analisi, non come una speciale filosofia politica, ma come l’intento concettuale di comprendere la realtà non mutilata. Se l’analisi linguistica non contribuisce a tale comprensione; se, viceversa, contribuisce alla chiusura del pensiero nel circolo dell’universo

¹¹² H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1993, p.90-91

mutilato del discorso comune, essa è nel migliore dei casi del tutto illogica. E', alla peggio, una fuga nel non-controverso, nell'irreale, in ciò che è controverso solo da un punto di vista accademico"¹¹³.

L'accusa di Marcuse rivolta alla filosofia analitica è adesso perfettamente chiara: e cioè, di contribuire alla chiusura del pensiero all'interno della prigione dorata del discorso comune, e di essere perfettamente funzionale ad un sistema asettico dal punto di vista valoriale.

Una controversia importante si verificò a partire sin dagli anni '30 tra freudiani ortodossi, di orientamento biologico, ed i revisionisti, di orientamento culturale: i secondi tendevano a circoscrivere l'importanza dei fattori istintuali per l'evoluzione psichica, in rapporto ai fattori culturali: "I neo freudiani hanno accusato i freudiani ortodossi d'ignorare le influenze sociali ed economiche che operano nella formazione della personalità; mentre gli ortodossi hanno denunciato i revisionisti per aver posto in sordina le spiacevoli realtà della sessualità e dell'aggressività"¹¹⁴. Marcuse ritiene che, riguardo allo studio della formazione della personalità, sia totalmente errato considerare l'influsso dei fattori sociali ed economici scissi da un'adeguata analisi delle basi istintuali dell'uomo.

La critica marcusiana ai revisionisti freudiani, pertanto, si basa su un assunto comune a quella alla filosofia analitica ed al positivismo: spostare l'accento dallo studio dell'*incoscio* e dalla teoria degli istinti di Freud verso l'Io ed il *conscio*, dai

¹¹³ Ivi., p.205

¹¹⁴ P. A. Robinson, *La sinistra freudiana*, cit., p.47

fattori biologici a quelli culturali, significa rinunciare alla conoscenza delle radici istintuali della società, “considerando invece la società sul piano in cui essa si oppone all’individuo come «ambiente» bell’e fatto, senza che venga posto il problema delle sue origini e della sua legittimità”¹¹⁵: significa, cioè, rinunciare ad una critica dell’ordine esistente, rassegnandosi ad operare all’interno di esso in vista di uno sviluppo, di un avanzamento, ma mai di un *cambiamento qualitativo* che ne investa le fondamenta. Ancora una volta, sono le nozioni più cariche di significato, più critiche, ad essere tagliate fuori, insieme al loro carico di problematicità.

Marcuse sottoscriverebbe certamente, alla luce di quanto finora affermato, la seguente critica di P.V.Zima al revisionismo di Erich Fromm: “«Psicoanalisticizzando» la sociologia e «sociologizzando» la psicanalisi, Fromm sopprime la dimensione critica di entrambe. Da questa soppressione nasce un discorso affermativo, un «misto» di psicologia e moralismo. Il nodo di tale discorso è la speculazione sull’uomo considerato dal punto di vista biologico, psichico, economico e sociale. Ma l’uomo in quanto tale non esiste. Analizzare la società attuale e le possibilità che si aprono alla futura in questa prospettiva, domandandosi che cosa l’uomo potrebbe o dovrebbe fare, significa occultare il fatto che esistono potenti interessi collettivi capaci di impedire la realizzazione delle migliori intenzioni umanistiche”¹¹⁶.

¹¹⁵ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p.53

¹¹⁶ P. V. Zima, *Guida alla Scuola di Francoforte. La dialettica del particolare*, cit., p.163

Capitolo terzo

**La società «unidimensionale»: dominio della tecnica e
carattere totalitario della cultura di massa. Il dominio
dell'uomo sull'uomo.**

III.1 La Scuola di Francoforte ed il nazionalsocialismo. Il problema dell'autorità.

Lo studio collettivo del 1936 della Scuola, aveva evidenziato come l'orientamento prevalente presso la popolazione tedesca fosse l'atteggiamento autoritario. Marcuse aveva individuato, all'interno del proprio contributo a tale ricerca, le basi culturali di tale atteggiamento nel pensiero di Lutero, il quale aveva contribuito a formare il sostrato per la nascita della teoria del dominio che concorse alla formazione dello stato autoritario.

Lutero aveva confinato la libertà nel mondo interiore, separando dunque libertà e società: tale modello consentiva di reprimere istanze pericolose per la nascita della società europea dell'età moderna, e di promuovere un'etica del lavoro e del sacrificio che si sarebbe rivelata funzionale alla nascita del capitalismo liberale.

Hegel, per Marcuse, al contrario di Lutero, vedeva nella libertà interiore solo un requisito per raggiungere la libertà esterna: "La libertà interiore, secondo Hegel, è solo uno stadio transitorio del processo per il raggiungimento della libertà esterna. Si può affermare che la tendenza ad abolire il regno interiore della libertà ha il presagio di quello stadio della società in cui il processo di rendere interiori i valori non si dimostra più efficace come mezzo per reprimere le esigenze dell'individuo"¹¹⁷. Il processo per cui i valori venivano interiorizzati, insomma, si

117

era rivelato un processo utile allo sviluppo ed alla nascita di un ordine sociale. Ma tale principio sociale, cominciò ad entrare in crisi parallelamente al tramonto della fase liberale del capitalismo. Hegel, come abbiamo visto, nella sua concezione politica, proponeva un modello di Stato in grado di esercitare il proprio dominio nei confronti della società civile, per evitare il dominio diretto e coatto sull'insieme della società da parte di determinati interessi particolari. Per Marcuse, Hegel con la sua dottrina politica ha cercato di tutelare i principi della vecchia società liberale, gli interessi del singolo libero individuo. Ma la dinamica interna del capitalismo, caratterizzata dal progressivo concentrazione della proprietà e, conseguentemente, del potere, avrebbe portato poco a poco al passaggio dalla fase del capitalismo liberale a quella del capitalismo monopolistico. Tale passaggio, è il presupposto sociale per la formazione di una società totalitaria. “Fu infatti il giurista nazista Carl Schmitt, che si fece il principale teorico dello Stato totalitario, a introdurre il termine di «totalitarismo» nell'analisi politica e giuridica. In seguito, il totalitarismo indicherà non soltanto l'organizzazione particolare dello Stato governato dal *Führerprinzip*, ma una tendenza generale di alcuni regimi caratterizzati da una concentrazione dei poteri nelle mani di uno stesso organismo, partito più o meno confuso con un uomo, o più esattamente un sistema di organizzazione”¹¹⁸. La formazione di uno stato totalitario, dunque, deriva dalla concentrazione dei poteri; e non si presenta, almeno nei paesi fascisti, come un superamento del sistema capitalistico. Anzi, la

H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit., p.226

¹¹⁸ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit., p.116

nascita di uno stato totalitario dev'essere inquadrata nell'ottica dell'evoluzione stessa del capitalismo monopolistico, che va adesso a configurarsi come capitalismo di stato. Afferma Pollock: “Riassumendo: tutti i concetti e le istituzioni di base del capitalismo hanno cambiato funzione; l'interferenza dello stato nella struttura del vecchio ordine economico con il suo carattere di intensità e assoluta totalità, ha «convertito la quantità in qualità» trasformando il capitalismo monopolistico in capitalismo di stato”¹¹⁹.

Marcuse individua nelle filosofie irrazionalistiche della vita e dell'esistenza le basi culturali sulle quali nacque la lotta al liberalismo e si edificò successivamente l'ideologia dello stato totalitario. In particolare, l'individualismo di Stahl, e la sua filosofia del diritto, hanno contribuito a formare quella concezione per cui l'individuo deve essere sottomesso ad una pretesa entità globale che accampa diritti su di lui e la sua esistenza: “La ragione viene sottomessa all'autorità, la libertà all'obbedienza, il diritto al dovere”¹²⁰. In Stahl, continua Marcuse, si verifica una sostanziale resa alla realtà dei fatti da parte del pensiero, conseguenza di quella filosofia positiva che “pretese di prendere il posto della filosofia negativa di Hegel”¹²¹; la filosofia del diritto di Stahl, reazione nei confronti dell'idealismo tedesco, alimentò la tendenza intellettuale che puntava ad unire la filosofia alla vita reale. Perdeva cioè di vista la fondamentale intuizione dell'idealismo, per cui “il punto di vista del concreto è spesso più lontano dalla verità di quello

¹¹⁹ F. Pollock, *Il nazionalsocialismo è un ordine nuovo?*, in AA.VV., A. R. Gurland, O. Kirchheimer, H. Marcuse, F. Pollock, *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, Napoli, Liguori, 1981, p.178

¹²⁰ H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit., p.413

¹²¹ *Ibidem*

dell'astratto"¹²². Si cercò di rispondere all'esigenza di porre la concreta storica ed esistenziale situazione dell'uomo al centro della speculazione filosofica, al posto dei concetti astratti. Ma se tale concreta situazione, è la perfetta raffigurazione di un ordine irrazionale, disumano ed ingiusto, "la condanna del pensiero astratto e la resa al «concreto» equivale alla resa degli elementi critici della filosofia, della sua opposizione a una realtà irrazionale"¹²³.

Oltre che in Stahl, Marcuse individua le origini culturali della concezione totalitaria dello stato e della società "nel circolo di Stefan George, in Sombart, in Jünger, in Moeller van den Bruck, in Heidegger"¹²⁴; in questi pensatori, prende corpo la dissoluzione dei valori umanistici della società liberale, e comincia ad intravedersi l'impalcatura di quella concezione coercitiva della convivenza e del pensiero che raggiungeranno la realizzazione più completa con la nascita dei regimi totalitari fascisti del ventesimo secolo.

Una simile concezione coercitiva, ebbe presa sul terreno sociale, nel *concreto*, attraverso l'attacco a quegli organismi alla base della trasmissione dell'autorità.

Pareto, ha individuato nella famiglia l'istituzione sociale fondamentale per la trasmissione del principio di autorità dell'ordine costituito: un indebolimento dell'istituzione familiare avrebbe costituito immediatamente un attacco alla stabilità del dominio sociale. "Nella celebrazione della famiglia come fondamento materiale ed etico della società si incontrano le teorie della restaurazione feudale e

¹²² Ivi, p.409

¹²³ *Ibidem*

¹²⁴ C. Finale, *Cultura e felicità*, in «Tempo presente», a.XII, n.7, luglio 1966, p.74

della borghesia liberale, convergono le dottrine autoritarie e costituzionalistiche: la difesa dell'ordine della proprietà e della famiglia è il loro terreno comune"¹²⁵.

Ma l'ordine che l'istituzione familiare puntava a conservare era l'ordine della vecchia società borghese liberale, fondato sulla difesa della proprietà. La famiglia tradizionale, all'interno di un contesto in cui diventava necessaria una sempre maggiore ingerenza da parte delle forze di comando nella vita del singolo, costituiva un'istituzione educativa *superata*. La *personalità autoritaria* che si puntava a formare, pretendeva dunque *un indebolimento* di certe prerogative dell'istituzione familiare: "L'indebolimento della famiglia provocato dai nazisti, nonostante propagandassero proprio il contrario, non è un fatto casuale. La famiglia autoritaria non produceva figli autoritari solo per ciò che faceva, cioè fornire un modello di dominio arbitrario, ma anche per ciò che non poteva fare, cioè proteggere l'individuo contro le richieste poste alla sua socializzazione da parte di agenti extrafamiliari"¹²⁶.

I singoli individui devono dunque essere privati delle difese fornite loro dalla più antica delle istituzioni sociali, in modo da potere più facilmente procedere alla standardizzazione delle loro menti e dei loro comportamenti. Lo stato totalitario, punta ad un indebolimento della personalità individuale; la personalità autoritaria, è una personalità *deficitaria*.

Nello stato totalitario, nemmeno le cosiddette personalità dominanti, coloro i quali detengono le redini del potere ed occupano i piani alti dell'organizzazione,

¹²⁵ H. Marcuse, *L'autorità e la famiglia*, Torino, Einaudi, 2008, p.83

¹²⁶ M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, cit., p.386

possono essere considerate *personalità forti*: “La tesi che al livellamento e alla standardizzazione degli uomini si oppone, d’altro lato, un rafforzamento dell’individualità nelle cosiddette personalità dominanti, in rapporto al loro potere, è sbagliata, e fa parte a sua volta, dell’ideologia. I padroni fascisti non sono tanto superuomini quanto funzioni del loro stesso apparato pubblicitario, punti d’incrocio delle stesse reazioni di milioni”¹²⁷. I capi di primo piano, i gerarchi fascisti e nazisti, sono a loro volta funzioni di un’autorità superiore, che nonostante le apparenze non si incarna più in una persona; sono semplicemente i rappresentanti figurativi dell’apparato dominante, industriale e di produzione, frutto della moderna razionalità tecnologica. Questo apparato, “una volta messo in moto e diretto ormai, con la sua capacità di rendimento, nella direzione prevista, inghiotte i capi e coloro che vengono comandati, senza tuttavia eliminare le loro radicali differenze, cioè la differenza tra signori e servi”¹²⁸. Marcuse e i suoi colleghi della Scuola di Francoforte, individuano nel capitalismo di stato dei totalitarismi fascisti la prima manifestazione compiuta del dominio tecnocratico sull’esistenza individuale e sociale da parte delle società industriali. Il potere personale, comincia a perdere l’aura che lo caratterizzava nei precedenti periodi storici e ad essere funzionale ad un processo di evoluzione sociale che ne trascende le intenzioni, e non può essere tenuto sotto controllo: la dinamica del progresso industriale e tecnologico, inizia a rendersi indipendente e a manifestare la propria irrazionalità.

¹²⁷ M. Horkheimer – T. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, Torino, Einaudi, 1982, p.254

¹²⁸ H. Marcuse, *L’obsolescenza della psicanalisi*, cit., p.234

La coercizione, il controllo, permettono la socializzazione dell'esistenza ad un livello più *profondo, pervasivo e formativo*. L'analisi del fenomeno nazista compiuta dagli autori della Scuola di Francoforte, differisce molto nelle conclusioni da quella compiuta da Pasolini sul fascismo italiano; mentre quest'ultimo, per Pasolini, non era riuscito ad intaccare l'italianità, il sentire italiano e le sue molteplici culture sotterranee, il nazismo esce descritto con dei tratti più preoccupanti dalla analisi della Scuola di Francoforte: sebbene non possa essere equiparato, dal punto di vista del condizionamento dei bisogni e dell'indottrinamento, alla società dei consumi, il nazismo ha operato un'opera forte di condizionamento degli istinti e della personalità sulla base dell'attacco a vecchie istituzioni e ordinamenti sociali. Il nazismo sembra aver inciso talmente nella mentalità della popolazione tedesca, da aver fatto crescere in essa la capacità di esprimersi e di intendere un linguaggio al di fuori e della originaria *Kultur* tedesca e del comune sostrato culturale occidentale. Per realizzare tutto questo, il nazismo ha operato in modo pragmatico, attraverso la promozione dell'ideologia del successo, dell'efficienza e della produttività; ma ha anche operato a livello mitologico, promuovendo una sorta di culto neopagano dell'uomo germanico conquistatore, accompagnato dal diffondersi della concezione razzista. A mio modo di vedere, il totalitarismo nazista si differenzia molto da quello italiano per entrambi questi punti: infatti, se un tentativo di promuovere un'ideologia dell'efficienza e del progresso, ebbe luogo anche in Italia, non si realizzò mai nel concreto attraverso la totale mobilitazione delle risorse e dell'organizzazione che

si verificò in Germania. Né, tantomeno, la concezione razzista può essere attribuita al fascismo italiano allo stesso modo in cui caratterizzò l'azione nazista: se un carattere razzista del fascismo è di certo innegabile, esso è però da considerare all'interno del pittoresco quanto ridicolo tentativo mussoliniano di portare avanti una politica di potenza militare; ma un sentimento razzista profondo, *cementificato* nel cuore del popolo attraverso l'indottrinamento, non può essere rintracciato in Italia così come in Germania.

Comune, certamente, ai due sistemi totalitari italiano e tedesco, è il reale asservimento alle logiche delle grandi imprese del capitalismo monopolistico, che comportò il passaggio a quel *capitalismo di stato* definito da Pollock. Se da un lato, infatti, sembrava persistere all'interno dei movimenti fascista e nazista un sentimento anticapitalista, frutto principalmente del risentimento delle classi medie nei confronti di un'economia che fagocitava sempre più il piccolo imprenditore e la libera impresa, tale sentimento veniva alimentato nella propaganda, ma totalmente contraddetto nella politica economica: entrambi i sistemi, puntarono all'organizzazione gerarchica della società grazie all'appoggio dei grandi *trusts* industriali, e sfruttarono il risentimento piccolo-borghese ai propri scopi, promuovendo un'etica dell'intolleranza.

L'economia pianificata che stava per nascere nei sistemi totalitari, non costituiva dunque affatto un salto, una rottura nei confronti del capitalismo monopolistico: "In breve, per quanto un'economia comandata fosse in corso di formazione, questa non sostituiva affatto il vecchio capitalismo monopolistico. In

realtà, sosteneva Neumann d'accordo con Gurland, ambedue potevano sopravvivere l'una accanto all'altra perché l'espansione imperialistica consentiva la soddisfazione delle esigenze dei vari gruppi dell'élite al potere¹²⁹. Espansione imperialistica e pianificazione della produzione, andavano di pari passo nel nazionalsocialismo con un ascensionale processo di industrializzazione; la razionalità tecnologica iniziò a intraprendere l'ascesa a principio dell'organizzazione sociale. La socializzazione dell'esistenza porta al dissolvimento dell'individualità, del soggetto indipendente, che viene progressivamente atomizzato e privato degli strumenti e dei riferimenti utili alla formazione di una coscienza critica, e diviene un semplice oggetto di dominio nelle mani delle élites di potere. La stessa legge, perdendo la funzione a protezione del diritto individuale, "si svuota e si dissolve nella razionalità tecnica, che costituisce ormai il fondamento strutturale delle istituzioni e degli apparati giuridici e del meccanismo che li applica: la magistratura"¹³⁰. Il terrore è sostenuto adesso, non solo attraverso il secolare metodo dell'utilizzo della forza bruta, ma anche attraverso la "manipolazione del potere insito nella tecnologia: l'intensificazione del lavoro, la propaganda, l'addestramento di giovani ed operai, l'organizzazione della burocrazia governativa, industriale e di partito – tutti strumenti del terrore quotidiano del nazismo – si attengono alle direttive della massima efficienza tecnologia"¹³¹. La tecnologia, non è liberante in sé, ma solo se

¹²⁹ M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, cit., p.252-253

¹³⁰ O. Kirchheimer, *L'ordinamento giuridico del nazionalsocialismo*, in AA.VV., A. R. Gurland, O. Kirchheimer, H. Marcuse, F. Pollock, *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, cit., p.218

¹³¹ H. Marcuse, *Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia*, in AA.VV., A. R. Gurland, O. Kirchheimer, H. Marcuse, F. Pollock, *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, cit., p.138

indirizzata ad un uso liberante da un uomo cosciente e razionale: tale motivo ritornerà spesso nella riflessione marcusiana, ed è una costante comune a molte opere degli autori della Scuola di Francoforte.

L'azione direttiva e di controllo operata dalle società totalitarie, investe il settore economico e industriale: la produzione e la sua organizzazione vengono pianificate dall'alto, e vanno progressivamente ad adagiarsi sulle esigenze 'automatiche' della ricostruzione tecnologica della società. La pratica di irregimentazione dei controlli e della coordinazione della totalità dei comportamenti economici individuali, distrugge totalmente l'area d'azione riservata alle unità economiche indipendenti: tutto gira intorno alle dinamiche dettate dai grandi interessi, ricoperti dell'aura mitica fornita dalla efficientissima propaganda nazista. I vecchi monopoli continuano a sopravvivere: la loro sopravvivenza non costituisce ostacolo, anzi agevola, la ri-organizzazione tecnologica della società: "L'innesto di nuovi sistemi produttivi sulle vecchie unità produttive sovracapitalizzate ha reso possibile una ricostruzione tecnologica senza usurpare i diritti di proprietà del vecchio sistema e i relativi profitti. Non era affatto necessario spezzare monopoli per aprire il campo a mutamenti tecnologici; questi mutamenti squisitamente tecnologici si sono adattati alla struttura economica per venire incontro alle esigenze di profitto delle *combines monopolistiche*"¹³². Tale processo di compenetrazione tra mutamento tecnologico

¹³² A. R. Gurland, *Trends tecnologici e struttura economica sotto il nazionalsocialismo*, in AA.VV., A. R. Gurland, O. Kirchheimer, H. Marcuse, F. Pollock, *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, cit., p.52-53

e vecchie oligarchie economiche, procede parallelamente alla fusione tra burocrazie private e pubbliche; il semplice controllo economico, al servizio di una trasformazione tecnologica della società basata sul criterio dell'efficienza e della produttività, diventa adesso controllo politico diretto: "L'efficace comprensione degli interessi dell'impresa su larga scala è stata una delle cause più incisive per la trasformazione del controllo economico in controllo politico totalitario, e l'efficienza è una delle ragioni principali del potere del regime fascista sul suo popolo irreggimentato"¹³³.

I regimi fascisti non attaccano il concetto di proprietà; non procedono ad una critica effettiva del sistema economico esistente, ma si accontentano di riorganizzarne la struttura assecondando il processo già in atto nel capitalismo di concentrazione del potere economico. Tale sistema, viene irreggimentato in funzione della trasformazione tecnologica della società; nel caso nazista, come abbiamo visto, tale dinamica viene accompagnata dalla promozione di un *mitologismo tecnocratico* basato sul culto dell'eroe germanico: la ragione critica, lo scarto tra idea e realtà, tende a sopperire. La società razionale, per i francofortesi, è una società in cui il popolo, il *Volk*, ha cessato di esistere sottoforma di *massa*. Il nazionalsocialismo, invece, "esalta le masse e vuol mantenere il popolo nella sua condizione naturale e prefazionale. Neppure in questa condizione, tuttavia, il *Volk* può esercitare una parte attiva nella vita politica. La sua realtà politica deve essere rappresentata dalla sola persona del

¹³³ H. Marcuse, *Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia*, cit., p.160

capo, il quale è la fonte di tutte le leggi e di tutti i diritti, e l'unico artefice della vita sociale e politica"¹³⁴. Il capo, dunque, incarna *l'illusione del popolo di essere soggetto politico*: il potere, opera dietro le quinte, nelle mani di *élites* economico-finanziarie generate dalla dinamica interna del capitalismo. Ma, suggeriscono gli autori della Scuola di Francoforte, anche le *élites* non padroneggiano del tutto il processo in cui sono al comando: la riorganizzazione della società industriale dettata dalle esigenze pervasive della razionalità tecnologica, configura anch'esse come un tassello funzionale al procedere di un sistema che risponde ad una propria interna logica causale. L'eclissi della ragione che caratterizzò l'orrore dei totalitarismi, degli stermini di massa e del secondo conflitto mondiale, corrisponde alla perdita da parte dell'uomo del controllo sulla società che dovrebbe rappresentarlo; tale società, inizia a svilupparsi attraverso dinamiche che sfuggono al suo controllo, e che ne fanno l'oggetto e non il soggetto dell'azione sociale.

L'affermarsi politico dei fascismi, capovolse uno dei capisaldi della cultura borghese: non è più il singolo individuo, in forza della propria razionalità, a cercare ciò che potrebbe essere definito come *bello, giusto, vero*: al contrario, è il sistema a farlo. Il sistema si autoproclama necessario, e pretende di essere considerato razionale. E tale pretesa è talmente invasiva e coercitiva, da intaccare l'autonomia del singolo individuo, che è spinto ad un'acritica accettazione dello

¹³⁴ H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit., p.456

stato di cose esistente. Lo *strato pragmatico* è secondo Marcuse caratterizzato dalla filosofia dell'efficienza e del successo, dalla meccanizzazione e dalla razionalizzazione, nonché da una notevole dose di realismo, in contrapposizione al tradizionale idealismo tedesco – in base a questo carattere ben si comprende la ragione della “morte di Hegel” con l’ascesa di Hitler al potere.

Una società che non offre alcuna alternativa a sé stessa, è il frutto della deriva irrazionalistica rappresentata dai totalitarismi. Tale carattere monopolizzante, unilaterale, verrà riscontrato da Marcuse anche nelle società tecnologiche sviluppate della seconda metà del Novecento: la società dei consumi occidentale e quella sovietica mantengono tale carattere omnicomprensivo, sotto la spinta della razionalità tecnologica.

III.2 Carattere affermativo della cultura, e suo superamento: l'industria culturale.

“E’ astratto, disumano e stupido, invece, chi pronuncia facili condanne contro interi periodi della storia umana in cui il «popolo» ha risposto alla sottomissione con la rassegnazione. Il momento dello spirito di tale popolo che fosse potenzialmente rivoluzionario trovava sempre il modo di esprimersi altrimenti: magari proprio attraverso la rassegnazione e, soprattutto, attraverso la totale estraneità alla cultura della classe dominante”¹³⁵.

¹³⁵ P. P. Pasolini, *Ebreo-tedesco*, in *Scritti Corsari*, Milano, Garzanti, 2007, p.185

L'estraneità nei confronti della cultura dominante: questo è stato il fattore che ha permesso nel corso della storia, rivoluzioni sociali e lotta per l'affermazioni di nuovi poteri; la sopravvivenza di culture differenti, significa in automatico la possibilità dell'esistenza di un pensiero di opposizione. Ciò è proprio quello che la moderna società dei consumi, figlia del capitalismo monopolistico novecentesco, sta cercando di eliminare.

Pasolini coglie certamente nel segno, quando sottolinea come il fascismo italiano non sia riuscito a cambiare in profondità il sentire *italiano*, la natura dell'uomo italiano; una pittoresca adesione di facciata fu ciò che esso riuscì ad ottenere, ma non di certo l'annientamento dei valori di culture "sotterranee" e *secolari*, come ad esempio quella contadina: "Questo nuovo fascismo, questa società dei consumi, invece, ha profondamente trasformato i giovani, li ha toccati nell'intimo, ha dato loro altri sentimenti, altri modi di pensare e di vivere, altri modelli culturali"¹³⁶. La contemporanea società tecnologica dei consumi, invece, sta progressivamente compiendo la trasformazione della totalità dell'esistenza umana; i poteri economici più forti, hanno bisogno che si affermi un nuovo *tipo d'uomo*: il consumatore. Egli deve essere in grado di rispondere affermativamente alla moltitudine di stimoli che gli vengono sparati nel cervello attraverso l'acquisto, ed è sulla base di ciò che una nuova, invasiva cultura, viene affermandosi tramite l'operato di radio, giornali, televisioni e cartelloni

¹³⁶ P. P. Pasolini, *Fascista*, intervista a cura di Massimo Fini, in *Scritti Corsari*, cit., p.233

pubblicitari. Le esigenze di una nuova cultura vengono promosse dai poteri economici forti dei grandi *trusts* che ne sono alla base.

“La cultura affermativa è stata la forma storica, in cui sono stati custoditi i bisogni umani che andavano al di là della riproduzione dell’esistenza; per questo vale per la cultura affermativa quello che vale anche per la forma di realtà sociale in cui essa rientra: il diritto è anche dalla sua parte. E’ vero che ha tolto ai «rapporti esterni» il peso della responsabilità per la «destinazione dell’uomo» rendendo stabile la loro ingiustizia; ma vi ha anche contrapposto l’immagine di un ordine migliore, la cui realizzazione è affidata, come un compito, all’ordine presente”¹³⁷.

La *cultura affermativa* è per Marcuse la forma della cultura propria dell’epoca borghese; essa ha comportato la separazione tra il mondo della civiltà materiale e quello dell’anima e dello spirito dell’uomo, innalzando quest’ultimo al di sopra del primo e facendone “un regno autonomo di valori”¹³⁸. Essa è basata fondamentalmente sull’idea della *personalità*, della libertà individuale basata sulla coscienza individuale. “Alle questioni che la mettevano sotto accusa, la borghesia dava una risposta decisiva: la cultura affermativa. I suoi tratti fondamentali sono idealistici. Alla miseria dell’individuo isolato essa risponde con un umanitarismo universale, alla miseria fisica con la bellezza dell’anima, alla schiavitù esterna con la libertà interiore, all’egoismo brutale con il regno della virtù e del dovere”¹³⁹.

¹³⁷ H. Marcuse, *Sul carattere affermativo della cultura*, in *Cultura e Società*, cit., p.73

¹³⁸ Ivi, p.49

¹³⁹ Ivi, p.52

Questo tipo di cultura, funzionale all'organizzazione societaria del capitalismo liberale, promuoveva la formazione di un tipo d'uomo votato al lavoro ma ancora libero nella gestione della propria sfera privata; se i rapporti esterni, civili e lavorativi, venivano svuotati dal peso di responsabilità morali umane, la libertà interiore permetteva l'immaginazione di un mondo *differente*. L'istanza critica e trascendente della cultura, non era dunque stata soppressa, ma la nozione di libertà interiore andava a configurarsi in opposizione a qualsiasi benessere materiale e fisico: la libertà, la felicità sono dunque a disposizione di tutti, ma separate dal quotidiano mondo lavorativo della civiltà nel quale, materialmente, possono continuare a sussistere miseria, bruttezza e squallore senza che per questo si entri in contraddizione: "In altre parole, la dottrina di uno spirito bello e libero in un corpo reso schiavo serviva a perpetuare l'ordine economico costituito"¹⁴⁰.

Con la cultura affermativa dell'età borghese, dunque, viene riprodotto un tipo d'individuo funzionale ad un determinato sistema economico, quello capitalista-liberale, ma sopravvive l'opposizione tra cultura e realtà sociale: cioè, la cultura continua a mantenere un carattere trascendente, che consente l'immaginazione di alternative, sociali e politiche, e di un ordine nuovo. Viene mantenuta, dunque, la *negazione* all'interno dell'universo culturale, e viene mantenuta la possibilità della coesistenza di più *universi culturali*, propri a loro volta di differenti classi sociali.

¹⁴⁰ P. Robinson, *La sinistra freudiana*, cit., p.129

Con l'affermarsi del capitalismo monopolistico e, progressivamente, della società dei consumi, il quadro cambia: una forma «parziale» di mobilitazione dell'esistenza non è più sufficiente alla riproduzione della forma necessaria del processo di lavoro e di consumo. Necessita dunque una «mobilitazione totale», per Marcuse, tramite la quale sottomettere l'individuo in tutte le sfere della sua esistenza: “Qui la borghesia entra in conflitto con la sua stessa cultura. La mobilitazione totale nell'epoca del capitalismo monopolistico non è più conciliabile con quei momenti progressivi della cultura imperniati sull'idea della personalità. Ha inizio così la soppressione della cultura affermativa”¹⁴¹. Le esigenze della nuova cultura, fanno apparire come tempo sprecato l'attenzione rivolta al mondo dell'arte e della scienza se fini a sé stesse: si assiste ad una totale *mercificazione* dell'universo sociale. La cultura *bidimensionale* del periodo borghese viene liquidata, ma non attraverso il rigetto dei suoi valori culturali, bensì attraverso la riduzione del loro potenziale critico attraverso “il loro inserimento in massa nell'ordine stabilito, mediante la loro riproduzione ed esposizione su scala massiccia”¹⁴². Le grandi opere d'arte, i grandi romanzi dell'epoca borghese perdono parte del loro carattere trascendente nel momento in cui vengono ridotti a *classici*, venduti nel bancone di un supermercato accanto ad oggetti per la casa, e *consumati*. Il potere della società dei consumi, il suo potere *sull'uomo*, è frutto della sua capacità di assimilazione: “Assimilando tutto ciò che tocca, assorbendo l'opposizione, prendendosi gioco della contraddizione, essa

¹⁴¹ H. Marcuse, *Sul carattere affermativo della cultura*, cit., p.77

¹⁴² H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p.70

attesta la propria superiorità culturale”¹⁴³. Tale capacità, è talmente sviluppata da assorbire in un processo di traduzione “i contenuti iperumani e soprannaturali della cultura (religione), ma anche quelli umani e naturali (letteratura, arti, filosofia): i conflitti radicali e irreconciliabili di amore e odio, speranza e timore, libertà e necessità, soggetto e oggetto, bene e male divengono più manipolabili, comprensibili, normali: in una parola, conflitti di comportamento”¹⁴⁴. I contenuti delle opere di letteratura, arte, filosofia, che parlano un linguaggio comunicante contenuti differenti rispetto al linguaggio orientato al comportamento, non sembrano più in traducibili: anch’essi vengono investiti dal processo di traduzione proprio della cultura della società dei consumi; tale cultura è dunque per questo *unidimensionale*, poiché annienta il contenuto trascendente attraverso l’assimilazione, e circoscrive il suo ambito conoscitivo all’interno dell’orizzonte della società tecnologica dei consumi.

La società di massa richiede una cultura di massa: richiede una cultura in grado di manipolare ogni ambito dell’esistenza dell’uomo, richiede un sapere sempre uguale, richiede l’esclusione del nuovo: “La macchina ruota, se così si può dire, *sur place*. Mentre è già in condizione di determinare il consumo, scarta ciò che non è stato sperimentato come un rischio inutile”¹⁴⁵. Nasce quella che Adorno e Horkheimer definiscono *l’industria culturale*; essa provvede ad assumere la funzione conformistica che le compete, invadendo quanti più campi possibili della

¹⁴³ Ivi, p.96

¹⁴⁴ H. Marcuse, *Note su una ridefinizione della cultura*, in *Cultura e Società*, cit., p.286

¹⁴⁵ M. Horkheimer – T. Adorno, *Dialettica dell’Illuminismo*, cit., p.142

vita umana, assurgendo al ruolo di *profeta inconfutabile dell'esistente*¹⁴⁶. La meccanizzazione avanza come processo non solo all'interno della produzione, ma investe anche l'organizzazione del tempo libero dell'uomo: "essa determina in modo così integrale la fabbricazione dei prodotti di svago che egli non è più in grado di apprendere e sperimentare altro che le copie e le riproduzioni dello stesso processo lavorativo. Il preteso contenuto è solo un esile pretesto: ciò che si imprime realmente negli animi è una sequenza automatizzata di operazioni prescritte. Al processo lavorativo nella fabbrica e nell'ufficio si può sfuggire solo adeguandosi ad esso nell'ozio. Da questo vizio originario è affetto incurabilmente ogni *amusement*"¹⁴⁷. Il divertimento stesso finisce per tradursi in noia, concludono Horkheimer e Adorno, perché può restare esso stesso un piacere solo se non viene a costare fatica. Le belle parole e le immagini seducenti, la promessa di piacere data dallo spettacolo offerto dall'industria culturale, non consistono che in un trucco da illusionista: il *consumatore*, il singolo individuo, viene costantemente derubato di ciò che gli viene ininterrottamente promesso. L'unica cosa che viene proposta, in sostanza, è "l'elogio della routine quotidiana a cui si proponeva di sfuggire"¹⁴⁸.

Industria culturale, industria dei divertimenti e pubblicità si trovano insieme al servizio della società tecnologica; in ciascuna di esse, "sotto l'imperativo dell'efficienza operativa, la tecnica diventa psicotecnica, tecnica della

¹⁴⁶ *Cfr.*, Ivi, p.158

¹⁴⁷ Ivi, p.145

¹⁴⁸ Ivi, p.148

manipolazione degli esseri umani”¹⁴⁹, nel tentativo di assoggettare l’uomo, il cliente, il consumatore.

Il pensiero è ridotto a sapere, il libro a bene di consumo; ed anche il linguaggio, cade nella rete dell’industria culturale, e viene progressivamente *sterilizzato*. La pubblicità, ad esempio, attraverso la continua ripetizione di parole che diventano *slogan*, contribuisce a rendere il linguaggio asettico, attraverso l’abrasione di quello strato vitale d’esperienza che rendeva le parole realmente espressione di coloro che le adoperavano. Molta gente utilizza modi di dire, parole e detti, di cui sconosce completamente il significato *vitale*, dato dall’esperienza di vita da cui quelle parole, quei detti sono scaturiti; e lo fa esclusivamente per ottenerne un vantaggio sociale.

La cosa è adesso identificata con la funzione, non più con l’esperienza che se ne ha; e “l’espressione linguistica di tale identificazione (nel sostantivo funzionale, nelle molte forme di abbreviazione sintattica) crea un vocabolario ed una sintassi di base che sbarrano la strada ad ogni tentativo di differenziare, separare e distinguere. Codesto linguaggio, che impone senza tregua delle immagini, milita contro lo sviluppo e l’espressione di concetti. Immediato e diretto com’è, esso è d’intralcio al pensiero concettuale, ed in tal modo impedisce di pensare. Il concetto, infatti, non identifica la cosa e la funzione”¹⁵⁰. Impedisce di *pensare*, ma non di *sapere*. La mente diventa una sorte di database finalizzato all’incameramento di nozioni utili; il linguaggio perde progressivamente il suo

¹⁴⁹ Ivi, p.177

¹⁵⁰ H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, cit., p.106

retrotterra sostanziale, incamera in sé nozioni e riferimenti appartenenti originariamente a separati universi di discorso, e procede dunque alla neutralizzazione dei concetti: “il risultato è il familiare linguaggio orwelliano («la pace è guerra» e «la guerra è pace», ecc.), che non è certo un tratto esclusivo del totalitarismo terroristico. Né esso è meno orwelliano allorché la contraddizione non è esplicita nella proposizione ma è racchiusa nel nome. Che un partito politico il quale opera per la difesa e lo sviluppo del capitalismo si chiami «socialista», ed un’elezione truccata «libera» sono fenomeni linguistici e politici familiari, che precedono di molto Orwell”¹⁵¹. Si procede progressivamente alla *funzionalizzazione* del linguaggio finalizzata alla chiusura dell’universo di discorso; la riduzione di significato praticata in questo procedimento è del tutto politica: identificare il significato del nome di qualcosa non solo con una funzione, ma con la sua *attuale* funzione, vuol dire ipostatizzare un sistema. Vuol dire non solo impedire la connotazione del significato di una cosa sulla base di un’esperienza che non sia quella della sua funzione, ma anche impedirne la connotazione del significato sulla base di un’esperienza che non rappresenti *quella determinata funzione*. Ed, in ogni caso, ciò che va sbiadendo è il *sensò* della cultura: “La comprensione razionale dei significati culturali non può collegarsi alle cieche forze causali dalle quali queste possono eventualmente scaturire, ma deve prendere come base un determinato senso che, si suppone, conferisce a questa cultura la sua impronta particolare”¹⁵². Eliminazione del

¹⁵¹ Ivi, p.100

¹⁵² F. Jonas, *Storia della sociologia*, cit., p.564

linguaggio della negazione: a ben guardare, credo si possa affermare che ci si trova davanti allo stesso processo discusso nel capitolo precedente in merito al metodo positivistico ed alla filosofia analitica; d'altronde, il mercato richiede un linguaggio funzionale, ed una cultura *spendibile* nel mercato del lavoro, e *vendibile* sul mercato editoriale: all'interno di un universo chiuso di discorso, che non aspira alla critica e non richiede di essere legittimato, anche quei prodotti culturali potenzialmente critici, saranno resi innocui grazie al potere di omologazione dell'industria culturale.

L'ideale baconiano, ossia "l'orientare il sapere verso il dominio della natura utilizzando quest'ultimo per migliorare il destino umano"¹⁵³, nella sua attuazione all'interno della società capitalista, non è stato accompagnato da una razionalità adeguata alle immense potenzialità da esso dischiuse. Le dimensioni del successo da esso ottenute hanno travalicato i limiti che ne avrebbero permesso un orientamento e un controllo; l'universo culturale, lungi dal procedere ad una critica dell'azione dettata dal progresso tecnologico, in gran parte è ridotto ad ancella di esso. "Il profondo paradosso del potere determinato dal sapere, che Bacone non poteva intuire, consiste nel fatto che esso, pur instaurando una sorta di «dominio» sulla natura (ossia il potenziamento del suo utilizzo), ha portato però contemporaneamente alla più completa *sottomissione a sé*. Il potere si è reso

¹⁵³ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.179

autonomo, ma le sue premesse si sono capovolte in minaccia, la sua prospettiva di salvezza in apocalisse¹⁵⁴.

III.3 Controllo e manipolazione dei bisogni: la mercificazione dell'uomo all'ombra del totalitarismo tecnologico.

“Il dominio umano sulla natura è possibile solo in forza di un rigoroso ascetismo al quale l'individuo (il soggetto) deve sottoporsi per sopravvivere. Ulisse, uno dei primi esponenti del razionalismo mitico risulta vincitore nella lotta contro le forze naturali solo rinunciando a tutto ciò che gli è caro, «al suo sogno» (Adorno): non può realizzare i propri desideri, deve mantenersi sempre paziente e costante, rinunciare a gustare il fiore del loto e a mangiare gli armenti sacri ad Iperione¹⁵⁵.

Ulisse è il simbolo di un uomo alienato; di un uomo che riesce a concepire il suo rapporto con la natura solo nei termini di un dominio da esercitare ed imporre con la forza. Ma *tale modus operandi*, si ritorce infine contro se stesso: egli è dunque costretto a rinunciare alla soddisfazione dei propri desideri, e nel tentativo di imporre un dominio nei confronti della natura finisce per imporlo anche a se stesso. Dal momento in cui l'uomo perde la coscienza di sé come natura, tutti i fini che egli detta alla sua esistenza (progresso tecnico e incremento della produzione, progresso sociale, incremento e diffusione del sapere) si svalutano e

¹⁵⁴ Ivi, p.181

¹⁵⁵ P. V. Zima, *Guida alla Scuola di Francoforte*, cit., p.74

perdono gradualmente ogni valore: ciò che nacque come mezzo per migliorare le condizioni di vita dell'uomo all'interno del contesto della natura, la *tecnologia*, diviene un fine in sé. L'incremento non direzionato, autogiustificantesi, delle capacità tecniche, sfuggendo al fine cui dovrebbe servire, si trasforma in dominio sull'uomo, quest'ultimo costretto ad adattare la propria esistenza ai canoni che gli vengono dettati dalla società tecnologica.

Dominio dell'uomo su se stesso: questo è l'*impasse* dal quale una società veramente libera dovrà tentare di uscire. Alla base di questo dominio e di questa alienazione, ritroviamo quella estraniamento del lavoro già sottolineata da Marx: "Alla radice della separazione e della cattiva unità, sono l'estraniamento del lavoro e la «reificazione» dei suoi prodotti e dei suoi fini. Ancora una volta, l'ascesi e la dissipazione, l'accumulare e lo sprecare, il trattenere e l'escludere: le due facce dissociate e identificate – sotto il segno dell'*ananke industriale* – nella contraddittorietà «impazzita» di *eros* e *thanatos*"¹⁵⁶. Esiste una domanda di uomini, che ne regola la loro *produzione*, in modo analogo a quello di una qualsiasi altra merce; e dalla *produzione* del semplice operaio, elemento necessario alla riproduzione del sistema industriale iniziale del capitalismo liberale, si è passati alla riproduzione del perfetto *consumatore*: ciò che adesso è più importante, non è tanto la sempre più specifica funzione che il singolo lavoratore e cittadino viene ad assumere all'interno di un mondo del lavoro caratterizzato da una elevatissima parcellizzazione delle funzioni. Ciò che importa

¹⁵⁶ G. Scalia, *Sulla società (e sulle ideologie) della reificazione (riflessioni marcusiane)*, in «Giovane critica», n.17, autunno 1967, p.41

è che il singolo lavoratore, qualsiasi lavoro svolga, si riconosca nei prodotti che la società gli destina per l'acquisto. Attraverso essi, si deve procedere alla formazione di un'identità perfettamente integrata, ed adeguata ai sempre crescenti bisogni. Bisogni che vanno ben oltre quelli primari, e che favoriscono condotte che perpetuano un sistema basato sullo spreco. Scriveva Marx nei *Manoscritti*: “La svalorizzazione del mondo umano cresce in rapporto diretto con la valorizzazione del mondo delle cose. Il lavoro non produce soltanto merci; produce se stesso e l'operaio come una merce, e proprio nella stessa proporzione in cui produce in generale le merci”¹⁵⁷. La mercificazione dell'esistenza raggiunge il suo apice nella società dei consumi novecentesca: e questo sia per un motivo politico-sociale (la progressiva omologazione ed integrazione della massa, processo che coinvolge anche la vecchia classe operaia), sia per un motivo culturale: viene diffuso un modo di pensare totalmente funzionale alle esigenze del sistema della *società opulenta*, cioè totalmente avulso da qualsiasi negazione. L'operaio descritto da Marx, è un soggetto potenzialmente rivoluzionario, e rappresenta in sé stesso la negazione della società per cui lavora: le sue condizioni di vita e di lavoro, la miseria fisica e morale cui viene costretto sono proprio la negazione piena dell'ideale del culto della personalità proprio dell'età borghese; quindi, almeno tendenzialmente, l'operaio marxiano può rappresentare il veicolo di un cambiamento sociale nel momento in cui dovesse prendere coscienza del proprio sfruttamento.

¹⁵⁷ K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, A cura di N. Bobbio, cit., p.68

Il consumatore della società dei consumi, al contrario, qualsiasi particolare e circoscritto lavoro egli assolva, è un soggetto totalmente integrato: il capitalismo, secondo Marcuse, ha raggiunto una fase in cui, grazie al proprio potere di produzione, potrebbe davvero risolvere qualsiasi problema di penuria e procedere ad una generale redistribuzione delle risorse. Il problema è che il progresso tecnologico e la produzione sfuggono ormai a qualsiasi pianificazione; la loro dinamica è un procedere autonomo: è possibile, per qualsiasi consumatore del mondo occidentale, acquistare una gamma infinita di superflui accessori per la casa, prodotti di bellezza, mentre buona parte del mondo continua ad aver difficoltà nel soddisfare i bisogni primari dell'esistenza. Questa è la grande contraddizione del mondo contemporaneo, per Marcuse: il fatto che si sia giunti ad un punto in cui sono infinite le possibilità di liberazione dagli assilli dell'esistenza materiale, e si continui a promuovere falsi bisogni nella parte ricca del mondo al fine di continuare ad imporre un dominio totalmente irrazionale che non ha più alcuna necessità di sussistere. "Non è il progresso tecnologico in quanto tale che può liberare l'uomo. Marcuse non s'attende la salvezza dall'automazione. Non pone da un lato la propria utopia personale privata e dall'altro l'automatismo del progresso industriale tecnologico destinato a negare per forza di cose le basi del dominio da cui ha tratto origine, ignorando l'essenziale, ciò che deve porsi tra questi due momenti astratti, cioè la presa di coscienza della repressione da parte del represso"¹⁵⁸.

¹⁵⁸ T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit., p.134

Presenza di coscienza della repressione da parte del represso: è proprio questo per Marcuse il punto fondamentale, e la sua stessa opera è un tentativo di risveglio delle coscienze e di ricerca di nuovi interlocutori sociali attraverso i quali tentare di costruire nuove basi per la stessa società. Ma questo tentativo si scontra con la *pervasività* della società industriale dei consumi, incamminata a diventare società globale; l'uomo è un essere integrato ed isolato, al giorno d'oggi, all'interno di una collettività diretta in modo coatto dal processo della produzione; "I rematori che non possono parlare fra loro sono aggiogati tutti quanti allo stesso ritmo, come l'operaio moderno nella fabbrica, al cinema o nel collettivo. Sono le concrete condizioni di lavoro nella società a produrre il conformismo, e non influssi consapevoli che interverrebbero in seguito a istupidire gli uomini oppressi e a sviarli dal vero"¹⁵⁹. La razionalità tecnica contemporanea, è dunque per Marcuse e i suoi colleghi della Scuola, la razionalità del dominio: "E' il carattere coatto, se così si può dire, della società estraniata a se stessa"¹⁶⁰. Automobili, napalm, cinema e locali notturni, sono aspetti diversi di una realtà contraddittoria e livellata; *l'industria culturale* si è adeguata alla logica della produzione in serie standardizzata e "ha sacrificato ciò per cui la logica dell'opera si distingueva da quella del sistema sociale"¹⁶¹; ma, continuano Horkheimer e Adorno, questi effetti non devono essere considerati come inevitabili conseguenze dello sviluppo della tecnica in quanto tale. La tecnica non deve essere *demonizzata*: ciò che dev'essere ripudiato è la funzione che essa assolve nell'economia attuale. Questa funzione è

¹⁵⁹ M. Horkheimer – T. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., p.44

¹⁶⁰ Ivi, p.127

¹⁶¹ Ivi, p.128

di riproduzione delle condizioni di un dominio irrazionale che mercifica l'esistenza dell'uomo, alienandolo e proponendo come necessaria la soddisfazione di bisogni non necessari che ritornano ad alimentare l'alienazione. Rispetto all'epoca liberale, è avvenuto un cambiamento fondamentale: l'*individuazione* ha cessato di essere necessaria per l'adeguamento del complesso della società all'insieme delle condizioni dettate dal progresso della tecnica; al giorno d'oggi, la massa viene diretta e controllata *totalmente*, nessuno spazio è lasciato all'*individuazione*: "L'indirizzo – determinato dall'economia – della società complessiva, che si è sempre imposto nella costituzione spirituale e fisica degli individui, atrofizza gli organi del singolo che agivano nel senso di un ordinamento autonomo della sua esistenza"¹⁶². La mercificazione "diventa universale proprio mentre, per la scomparsa della libera concorrenza, la «intrinseca» qualità della merce cessa di essere fattore decisivo ai fini della sua commerciabilità. I presidenti si vendono come le automobili; e appare irrimediabilmente antiquato il giudicarne le affermazioni politiche in base alla loro veridicità o falsità – ciò che le rende valide è la loro capacità di mantenere o acquistare voti"¹⁶³.

Le categorie di verità e falsità, di bontà e cattiveria, divengono gradualmente, dunque, categorie dell'economia politica e servono a definire il valore di mercato di *uomini e cose*: questa è una delle più inquietanti conseguenze della scomparsa del momento dell'*individuazione* dalla vita sociale; lo scambio, come principio, investe non solo il lavoro, ma la totalità dell'esistenza dell'uomo. L'esistenza è

¹⁶² Ivi, p.218-219

¹⁶³ Ivi, p.23

totalmente immersa nel processo del mercato unico, onnipotente, dal quale sparisce progressivamente pure la concorrenza dell'epoca liberale. E' uno scambio iniquo, che non fa altro che il gioco della riproduzione di un sistema che punta all'eternità delle sue basi; sono consentite *scosse salutari*, mai ribaltoni.

La *dis-individuazione*, procede di pari passo con il radicalizzarsi di un rapporto sempre più conflittuale e antagonistico con la natura: "La natura è sterco. Solo la forza astratta, che sopravvive, ha ragione. Essa è, a sua volta, solo natura, tutto il sofisticato meccanismo della società industriale moderna è solo natura che si dilania. Non c'è più alcun mezzo che esprima questa contraddizione. Essa si compie con l'ottusa società del mondo da cui è sparita l'arte, il pensiero, la negatività. Gli uomini sono così radicalmente estraniati fra loro e con la natura, che sanno ormai soltanto a che cosa si servono l'un l'altro e che cosa si fanno reciprocamente. Ciascuno è un fattore, il soggetto o l'oggetto di qualche prassi, qualcosa con cui bisogna fare i conti o non occorre farli più"¹⁶⁴. Il nuovo dominio, sottolineano Horkheimer e Adorno, non si basa sull'esercizio della classica forza costrittiva da parte di una classe dominante su una dominata, attraverso i classici organismi repressivi e d'ordine come esercito, polizia, tribunali. Il nuovo dominio è infinitamente più difficile da spezzare in quanto si basa su un meccanismo molto più sottile e complesso: quello *dell'interiorizzazione della costrizione*, che procede attraverso sia le forme culturali, sia le istituzioni sociali ed economiche di riferimento. Inoltre, il nuovo dominio è infinitamente più dispersivo, nel senso che

¹⁶⁴ Ivi, p.271

è esercitato dall'organizzazione sociale e della produzione nella sua totalità, dalla specifica dinamica assunta dal fare tecnologico in questa società: "L'esperienza ci ha insegnato che gli sviluppi di volta in volta avviati, con obiettivi a breve termine, dal fare tecnologico presentano la tendenza a rendersi autonomi, ossia ad acquisire una propria dinamica coattiva, un impeto automatico in forza del quale non soltanto diventano irreversibili, com'è stato detto, ma acquistano una funzione propulsiva al punto da trascendere la volontà e i piani degli attori. Ciò a cui un tempo è stato dato avvio ci sottrae di mano la legge dell'agire e i fatti compiuti sfociano nella normatività della coazione a ripetere"¹⁶⁵. Per Adorno, Horkheimer e Marcuse, però, come abbiamo visto, la tendenza del fare tecnologico a rendersi autonomo di cui parla Jonas è una diretta conseguenza di una determinata, specifica organizzazione economica della società: quella del capitalismo monopolistico. Il fatto che l'esistenza venga ancora intesa come una continua sfida è un fattore deleterio, causa ed effetto al tempo stesso di quella dinamica delle spinte produttive che impediscono la nascita di una società umana pacificata. L'umanità che vive nella società frutto del capitalismo monopolistico, è un'umanità asservita a bisogni e compiti *non ancora umani*; solo una società non più costretta a perpetuare la lotta per l'esistenza, potrà dirsi una società pacificata: "E una tale società può anche respingere le sue capacità tecniche quando esse minacciano di aumentare la dipendenza dell'uomo dai suoi strumenti e prodotti"¹⁶⁶. Necessario è che le qualità dell'*humanitas*, anche se non

¹⁶⁵ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.40.41

¹⁶⁶ H. Marcuse, *L'individuo nella grande società*, in *Critica della società repressiva*, Milano, G. Feltrinelli, 1968, p.71

quantificabili, influenzino la direzione del progresso tecnico diventato sempre più irrazionale; ma questo è esattamente ciò che oggi non accade:”il carattere matematico della scienza moderna determina il livello e la direzione della sua creatività, e lascia le qualità non quantificabili dell’*humanitas* al di fuori del suo campo teorico”¹⁶⁷.

Una società potenzialmente sempre più capace di porre rimedio ai mali materiali dell’esistenza, procede invece assiduamente su una strada irrazionale che mantiene uno stato di dominio e di lotta e sfida tra gli uomini; il diritto esprime, nella sua complessa articolazione, le modalità attraverso le quali viene concessa agli individui una libertà assolutamente formale, spogliata della sua sostanza, cioè la possibilità di negare qualsiasi ordine di cose esistente: “Nella civiltà industrialmente avanzata prevale una gradevole, ragionevole e democratica non libertà. E’ questo un effetto del progresso tecnico, a causa del quale il pensiero critico e il diritto di opporsi vengono privati della loro funzione essenziale, mentre la società sembra essere sempre più idonea a soddisfare i bisogni degli individui”¹⁶⁸.

Se si vuole spezzare la catena dell’amministrazione e dell’indottrinamento totale, è necessario trovare il modo di affermare nuovi bisogni per la vita dell’essere umano; nuovi bisogni significano l’ampliamento dello spettro delle possibilità di realizzazione dell’uomo, dello spettro delle manifestazioni di vita umane, senza che esse vengano concluse all’interno di uno schema prestabilito

¹⁶⁷ Ivi, p.89

¹⁶⁸ P. Vranicki, *Storia del marxismo*, vol.II, cit., p.361

funzionale alla riproduzione dell'attuale sistema repressivo. Marx aveva presente esattamente questa necessità, quando formulava l'ipotesi del socialismo: "Facendo l'ipotesi del socialismo, non soltanto la *ricchezza*, ma anche la *povertà* dell'uomo riceve in egual misura un significato *umano* e quindi sociale. E' il vincolo passivo che fa sentire all'uomo come bisogno la più grande delle ricchezze, l'*altro* uomo. Il dominio in me dell'essere oggettivo, il prorompere sensibile dell'attività del mio essere, costituisce quella *passione*, che qui per ciò stesso diventa l'*attività* del mio essere"¹⁶⁹. All'interno di un contesto che opera un'opera invasiva di *dis-individuazione*, di *svuotamento* della dimensione individuale, è proprio attraverso il recupero della soggettività, attraverso una sua *rinascita*, che si può sperare di interrompere la formazione di false coscienze. E quale forza dovrebbe stare alla base di tale rinascita? Qui ritorna la fiducia marcusiana nella forza vitale degli istinti, cui tanto spazio e tante speranze erano stati dedicati in *Eros e Civiltà*; scrive Habermas: "Marcuse ha una fiducia quasi millenaristica nella forza rigeneratrice degli istinti, forza che opera attraverso la storia per poi rompere con essa e lasciarsela alle spalle, come preistoria"¹⁷⁰.

In Marcuse rimane ferma la speranza della possibilità che si affermi una personalità ribelle, anticonformista, veramente razionale, e ciò nonostante il fatto che il singolo individuo, allo stato attuale delle cose, è sempre più costretto all'interno di una società totalitaria che lo sottopone alla contrazione della propria esistenza. La rinascita della soggettività ribelle è possibile ed auspicabile perché

¹⁶⁹ K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, A cura di N. Bobbio, cit., p.118

¹⁷⁰ J. Habermas, *Il terrore psichico e la rinascita della soggettività ribelle*, cit., p.350

esistono strati profondi della vita psichica non assoggettabili allo stesso modo della soggettività cosciente; gli istinti assumono qui un connotato rivoluzionario.

Il culto dell'individualità è esso stesso una forma storica dell'evoluzione sociale; ciò cui la moderna totalitaria società dei consumi sta tendendo è proprio il superamento di tale forma storica. La società odierna "quantifica gli aspetti qualitativi del lavoro individuale e standardizza gli elementi individuali nelle attività della cultura intellettuale. Questo processo può portare alla ribalta le tendenze che fanno dell'individualità una forma storica dell'esistenza umana, destinata a essere superata dall'ulteriore sviluppo sociale"¹⁷¹. Il «recupero» della soggettività, considerato dunque il contesto generale, non può che essere un fatto ribelle, rivoluzionario, che spezzerebbe il processo adesso in atto; il tentativo è quello di conciliare un uomo poliedrico, *a più dimensioni*, con una società ad alto tasso tecnico ma finalmente orientata verso il miglioramento delle condizioni materiali dell'esistenza, ed entro la quale sia sempre possibile la critica dello stato attuale dell'organizzazione e del potere; è questo, sostanzialmente, il discorso portato avanti da Marcuse ne *l'uomo a una dimensione*: "L'uomo a una dimensione non riflette allora un futuro che si avvererà inevitabilmente in ogni società industriale avanzata; può ancora avvenire che laddove lo sviluppo tecnologico si attui entro un sistema sociale in cui l'opposizione ai poteri in atto è endemica, in quanto ha sempre avuto carattere pubblico, popolare, esso coesista con una società policentrica"¹⁷².

¹⁷¹ H. Marcuse, *Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia*, cit., p.166

¹⁷² G. Preti, *Il filosofo unidimensionale*, in << La fiera letteraria >>, n.32, 10 agosto 1967, p.23

Il criterio del profitto è alla base dell'attuale organizzazione economica del mondo industrializzato; è evidente come esso non porti, da solo, ad un'equa auto-distribuzione delle risorse. I bisogni che scaturiscono dall'adozione di un simile, competitivo criterio, sono totalmente differenti da quelli che potrebbero assicurare un progresso in vista di una pacificazione del mondo e della vita dell'uomo.

Marcuse pensa che un nuovo ordine economico, ispirato da principi e bisogni differenti, sia possibile; i bisogni umani hanno per lui carattere *storico*, a causa del quale essi sono determinabili e modificabili. Gli istinti assumono dunque una funzione fondamentale; essi possono portare alla rottura di quella "continuità dei bisogni in cui è racchiuso il principio repressivo"¹⁷³, ed aprire le porte per intravedere quella *differenza qualitativa* insita nell'affermazione di nuovi bisogni vitali. La continuità del progresso tecnico, il suo instancabile procedere, non porta insomma per Marcuse automaticamente alla fine dell'ordine attuale delle cose, come per Marx; cioè, mentre Marx pensava che il procedere dello sviluppo sociale del capitalismo dalla sua forma liberale a quella monopolistica avrebbe avuto come sua conseguenza logica la rivolta del proletariato e la fine del sistema, Marcuse ritiene che l'affermarsi di un nuovo ordine sociale dipenda *in primis* dal recupero della dimensione individuale dell'esistenza, dispersa e sbiadita nella società dei consumi. Corollario della teoria marxiana era comunque l'affermazione della comparsa di un nuovo tipo d'uomo capace di innalzare i

¹⁷³ H. Marcuse, *La fine dell'utopia*, Roma, Manifestolibri, 2008, p.25

propri bisogni a bisogni di tutto il corpo sociale: Marx non ha affermato, in sostanza, che il progresso tecnico in sé stesso avrebbe portato alla liberazione dell'uomo in una società non repressiva; egli ha affermato soltanto che uno specifico sistema, il capitalismo, sarebbe crollato su se stesso a causa della propria organizzazione repressiva, incapace di sfruttare le possibilità liberanti offerte dalla tecnologia.

Perché il socialismo possa affermarsi, afferma Marcuse (il socialismo *vero*, attento allo sviluppo completo del singolo individuo come della comunità), è necessaria una rottura nel processo della formazione umana. In quattro parole, *nuovi bisogni, nuovo uomo*.

“Né Marx né, a quanto mi risulta, nessun altro ha mai affermato che la possibilità di eliminare la coercizione dipende dal mero sviluppo tecnologico. Anzi la tecnica moderna può diventare, e in effetti è diventata, un inaudito strumento di coercizione. Assenza di potere non significa in alcun modo mancanza di qualsiasi gerarchia. Ho parlato ieri della distinzione tra autorità razionale e coercizione, concetto antichissimo. La trasformazione del dominio dell'uomo sull'uomo in dominio sulle cose significa, se volete, non eliminazione del dominio ma eliminazione di quel particolare dominio sugli uomini che poggia sull'oppressione e sullo sfruttamento. E questa è una distinzione di grande momento”¹⁷⁴. Una società edificata su bisogni e principi differenti, non repressivi, non è una società in preda al caos, ma un'organizzazione basata su criteri più

¹⁷⁴ Ivi, p.104 -105

razionali, meno coercitivi. La teoria socialista è tenuta a far presente, continuamente, che una trasformazione storica dello status quo è possibile, e che la necessità di tale trasformazione sarà in futuro l'espressione di un bisogno vitale: promuovere e favorire la consapevolezza di un tale bisogno è il contenuto della sua contemporanea missione storica.

L'affermarsi di tale consapevolezza, dovrà portare ad un operato pratico che porti ad un mutamento sociale, coinvolgendo necessariamente l'organizzazione economica della società, e di conseguenza la riorganizzazione dell'apparato tecnico.

Mutamento dei bisogni significa lo schiudersi di tutte le possibilità soggettive e oggettive di progresso, umano e sociale: "quei bisogni fondati sulla costrizione sociale alla rimozione, sull'ingiustizia, sul fango e sulla miseria dovrebbero sparire. Ma nulla esclude che anche allora ci saranno ancora malati, pazzi e criminali. Il regno della necessità continua a sussistere, la lotta con la natura e persino tra gli uomini continua. E anche la riproduzione di tutto l'insieme continuerà ad essere legata alle privazioni del singolo; l'interesse particolare non coinciderà immediatamente con il vero interesse. E tuttavia, la differenza tra interesse particolare ed interesse vero è diversa dalla differenza tra l'interesse particolare e l'interesse di una universalità che, resasi indipendente, opprime gli individui"¹⁷⁵.

¹⁷⁵ H. Marcuse, *Per la critica dell'edonismo*, in *Cultura e società*, cit., p.139

Non il *paradiso terrestre esente dal peccato* sarà dunque il frutto della rivoluzione sociale dettata dal mutamento dei bisogni; ma una società in cui la rinuncia del singolo dettata dall'interesse collettivo non sarà più vista come un'imposizione dispotica di un tutto staccatosi completamente dall'esistenza dell'individuo. L'interesse particolare di un uomo specifico continuerà a differire dall'interesse vero della collettività, e proprio lo scarto tra i due, proprio questa tensione, sembra suggerire Marcuse, costituirà il lievito di qualsiasi ulteriore ridefinizione della società. Il tutto in favore del quale l'individuo *differirà* una parte della propria soddisfazione, sarà un tutto in cui egli *si riconosce consapevolmente*: ecco la fondamentale differenza rispetto all'ordine attuale.

In base a quali presupposti è possibile tentare un'operazione di risveglio delle coscienze?

Marcuse ritiene che l'orrore politico di un sistema globale in cui potenza, pressione e capacità distruttive crescono di pari passo con lo spettro dell'annientamento totale dell'umanità (ricordiamo che gli anni della seconda produzione marcusiana coincidono con gli anni della Guerra Fredda, del conflitto vietnamita, della *corsa al nucleare*), di un sistema che utilizza la propria grande forza produttiva per esercitare un dominio che permetta di continuare a mantenere una diseguale distribuzione delle ricchezze del globo, di un sistema che utilizza tranquillamente il ricorso alle armi a tali scopi, ritiene insomma che tale orrore, se condiviso consapevolmente, può rappresentare una scintilla per la diffusione di un *sentire comune* d'opposizione. L'emancipazione della sensibilità dell'uomo è il

veicolo per l'affermazione di una nuova razionalità. Tale concetto viene chiarito bene da Marcuse in questo passo: "I sensi, liberati dalla razionalità dello sfruttamento, diventano anche «sorgenti» di una nuova *razionalità* (socialista). Emancipati, i sensi respingerebbero la razionalità strumentale del capitalismo mentre ne conserverebbero e svilupperebbero i risultati. Due sono le vie per raggiungere quest'obiettivo: la prima *negativa*, poiché l'io, l'altro e il mondo degli oggetti non sarebbero più vissuti nel contesto dell'appropriazione aggressiva, della competizione e del possesso difensivo; l'altra *positiva*, attraverso la «appropriazione umana della natura», cioè attraverso la trasformazione della natura in ambiente (mezzo) a misura dell'uomo in quanto «essere della sua specie», libero di sviluppare le facoltà specificamente umane, negative ed estetiche"¹⁷⁶.

L'emancipazione della sensibilità sembra essere prerequisito e risultato insieme, del processo di liberazione che dovrebbe portare all'affermazione di nuovi bisogni. Marcuse non nega l'esistenza di questo circolo vizioso, ma orienta la sua opera attorno ad esso, quasi come fosse la rappresentazione metaforica dello stallo in cui l'ordine totalitario ha costretto l'esistenza dell'uomo.

¹⁷⁶ H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit., p.79

III.4 Capitalismo monopolistico e socialismo di stato: due sistemi votati al totalitarismo.

“La fatale interdipendenza dei due soli sistemi «sovrani» del mondo contemporaneo esprime il fatto che il conflitto tra progresso e politica, tra l’uomo e i suoi padroni è divenuto totale. Quando il capitalismo affronta la sfida del comunismo, sfodera le proprie migliori capacità: comodità spettacolose, libertà, il fardello della vita reso più leggero. In entrambi i sistemi codeste capacità sono oggi distorte sino ad essere irriconoscibili, ed in entrambi i casi la ragione è alla fin fine la medesima: la lotta contro una forma di vita che dissolverebbe le basi del dominio”¹⁷⁷.

Dopo la fine della seconda guerra mondiale, la contrapposizione a livello internazionale tra il blocco occidentale, sotto l’influenza degli U.S.A, ed il blocco orientale guidato dall’Unione Sovietica, si fece progressivamente sempre più aspra, dando adito alle teorie catastrofiste della possibilità di una guerra d’annientamento.

Ma la stessa corsa agli armamenti da parte delle due superpotenze, e la conseguente politica di potenza neocoloniale, era parte di un’azione anche e soprattutto economica: la sfida tra i due blocchi si concretizzava nel tentativo di superare il rivale nella capacità di produzione, e nell’imposizione di un dominio in

¹⁷⁷ H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, cit., p.68

quei paesi satellite che costituivano molte volte, la base materiale necessaria per la produzione.

L'incentivazione degli studi scientifici e tecnici, la spinta al progresso ed alla ricerca, all'interno di questo contesto, non solo non sono finalizzati al miglioramento dell'esistenza dell'uomo ma vanno a costituire anzi la base per il perpetuarsi del dominio; il progresso tecnico assume le sembianze di Giano: da un lato le immense possibilità da mettere al servizio della liberazione dell'esistenza dell'uomo, dall'altro le nuove armi, il napalm, i progressi nella ricerca nucleare militare.

Una cattiva politica, schiava di un perverso meccanismo basato sull'aumento proporzionale di consumo e sfruttamento delle risorse, impone un dominio sul mondo degli uomini e delle cose per soddisfare le esigenze di un sistema che sembra procedere per una dinamica autonoma, incontrollabile.

Proprio a causa della modalità in cui è organizzata la base tecnologica, la società industriale contemporanea sia statunitense che sovietica, tende ad essere totalitaria; per Marcuse "Il termine «totalitario», infatti, non si applica soltanto ad un'organizzazione politica terroristica della società, ma anche ad un'organizzazione economico-tecnica, non terroristica, che opera mediante la manipolazione dei bisogni da parte di interessi costituiti"¹⁷⁸. L'aspetto totalitario che questa moderna società tende ad assumere, continua Marcuse, è quasi necessario al fine di evitare la riattivazione di bisogni materiali ed intellettuali

¹⁷⁸ Ivi, p.17

differenti, che possano permettere il superamento di forme ormai non più necessarie di lotta per l'esistenza.

L'economia di guerra, in particolare, costituisce uno sbocco alle sempre più gravi contraddizioni interne al capitalismo. E sebbene il momentaneo consolidamento ottenuto in seguito ad uno stato di permanente mobilitazione militare resti comunque precario, la presenza a livello internazionale di un nemico potente è un forte elemento di coesione interna: l'ordine interno viene mantenuto passando sopra le contraddizioni attraverso lo spettro del comunismo, promuovendo la necessità di combattere un nemico minaccioso.

Tale stato di guerra, viene reso possibile dall'adeguamento del sistema economico; il progresso tecnico, "permette a sua volta che da questa economia non derivi una depressione dello *standard of living* (o addirittura ne derivi il suo miglioramento), interviene allora uno stato di cose in cui la crescita dell'orbita sovietica sembra sostenere essa stessa l'unità e la stabilità di quella «imperialista»¹⁷⁹.

Capitalismo occidentale e comunismo sovietico si stimolano dunque a vicenda?

Jonas sottolinea come la coesistenza con sistemi industriali capitalistici basati sul consumo, costituisca per il sistema comunista una spinta ad offrire alla propria popolazione cose analoghe; *i cattivi esempi rovinano i buoni costumi*: "E una volta che i cattivi esempi siano stati, in base alle previsioni del piano, imitati, il contagio esterno diventa interno. A questo si aggiunge la corsa agli armamenti

¹⁷⁹ H. Marcuse, *Soviet Marxism. Le sorti del marxismo in URSS*, Parma, Guanda, 1968, p.66

(provocata dalla coesistenza), la cui proliferazione degenera in un saccheggio economico incontrollato, tanto più che, per ragioni di stabilità interna, il benessere materiale non può essere trascurato del tutto. In tal modo la tentazione interna e quella esterna si tendono la mano, e la crescita industriale deve continuare a dismisura”¹⁸⁰.

Il sistema sovietico si è reso responsabile anch’esso del dominio esercitato sui popoli e dello sfruttamento della natura: e la dinamica antagonista a livello internazionale, non ha fatto che alimentare e prolungare uno stato di *mobilizzazione permanente*; il marxismo, sorto come lotta contro il dominio dell’uomo sull’uomo e contro la reificazione e “l’alienazione economica, politica e spirituale”¹⁸¹, nella sua ipostatizzazione sociale sovietica, assume anch’esso caratteri coercitivi, all’interno di una dinamica di conflitto ideologico ed economico internazionale.

Il rapporto *interattivo* tra il capitalismo occidentale ed il socialismo di stato sovietico, si spinge molto in profondità, e finisce per influenzare alle fondamenta la stessa struttura dell’organizzazione sovietica: “Nel suo aspetto più visibile, il legame si manifesta in determinate forme di economia tecnologica che stanno alla base di ambedue i sistemi: per esempio, un’industria altamente (ed in modo crescente) meccanizzata quale leva principale di ogni aspetto della organizzazione sociale. In contrapposizione a questo comune denominatore tecnico-economico sta invece la radicale differenza delle due strutture istituzionali: iniziativa privata e imprenditoria nazionalizzata”¹⁸². La base tecnica-economica, costituita da

¹⁸⁰ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.195

¹⁸¹ P. Vranicki, *Storia del marxismo*, vol.II, cit., p.575

¹⁸² H. Marcuse, *Soviet Marxism. Le sorti del marxismo in URSS*, cit., p.6-7

un'industria altamente meccanizzata, è comune ai due sistemi: come a dire, ancora una volta con Marcuse, che progresso tecnico non vuol dire di per sé liberazione dell'uomo.

Capitalismo occidentale e socialismo di stato, sono due modelli di società repressive fondate sullo sviluppo tecnologico: infatti, ad un più alto grado di industrializzazione si accompagna in entrambe un più forte controllo sull'esistenza del singolo, ed una più estesa manipolazione dei bisogni. Il progresso tecnologico, considerato comunque che l'accentrimento dell'organizzazione industriale e della produzione implica sempre una maggior dose di controllo sociale, comporta un ampliamento sia delle possibilità di miglioramento della vita dell'uomo, sia delle possibilità di asservimento e dominio. Se il contesto internazionale è un contesto instabile, in cui il conflitto e la sua risoluzione sono basati sul conseguimento del predominio nella produzione industriale e nell'economia, la base tecnologica sarà funzionale al procedere e non allo scemare di questo quadro conflittuale. "Con lo sviluppo del sistema economico in cui il dominio di gruppi privati sull'apparato produttivo divide e separa gli uomini, l'autoconservazione data come identica dalla ragione, l'istinto oggettivo dell'individuo borghese, si rivelò come forza naturale distruttiva, inseparabile dall'autodistruzione. L'una trapassò confusamente nell'altra. La ragion pura divenne antiragione, condotta impeccabile e vuota"¹⁸³.

¹⁸³ M. Horkheimer – T. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., p.96

Così come nel caso sovietico, anche nel caso del capitalismo occidentale si assiste ad una trasformazione dell'apparato economico-industriale; la riproduzione della società capitalistica non può più conseguire dalla libera iniziativa e dalla libera concorrenza allo stesso modo di quanto avveniva nella sua fase liberale. La concorrenza tra vari capitali, propria dell'era liberale, si concretizza attraverso un'accumulazione da più parti, e un'accumulazione da più parti sfocia necessariamente nell'accumulazione da una parte sola¹⁸⁴; il capitalismo liberale serba già presso di sé il germe del proprio superamento. Il passaggio dal compromesso tra uomini dell'era liberale al compromesso tra *gruppi d'interesse*, si concretizza in questa fase storica, accompagnato anche dal passaggio da forme di *garantismo individuale* a forme di *garantismo corporativo*. Si verifica dunque un allargamento della «sfera del compromesso»: «La crescita di enormi unità sociali che accompagnava il moderno processo industriale ha avuto un duplice impatto sugli sviluppi organizzativi. Mentre ha distrutto la più obsoleta forma di associazione, quella personalizzata, ha preparato il terreno a una intricata intelaiatura di accordi lavorativi tra i monopoli che uscivano vincitori dall'era liberale»¹⁸⁵. Ciò che si verifica, dunque, è il passaggio al cosiddetto capitalismo di stato (come sottolineato da Pollock) più adatto a fronteggiare le esigenze proprie di questa fase conflittuale di «imperialismo economico», in cui un'espansione dei controlli statali si rivela necessaria per far fronte ad una necessaria politica di pianificazione dall'alto. Corollario di ciò, il continuo ricorso alla guerra (per

¹⁸⁴ Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, A cura di N. Bobbio, cit., p.34 -35

¹⁸⁵ O. Kirchheimer, *Mutamenti di struttura del compromesso politico*, in AA.VV., A. R. Gurland, O. Kirchheimer, H. Marcuse, F. Pollock, *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, cit., p.114

«esportare la democrazia», per usare un'espressione tanto in voga ai giorni nostri), agli armamenti ed allo sfruttamento indiscriminato delle risorse. Corollario di ciò, il divenire antiragione della ragion pura, *condotta impeccabile e vuota*.

La razionalità tecnica è integrata totalmente nell'apparato produttivo, ma rivolta a fini del tutto irrazionali: "Ciò si applica non soltanto alle fabbriche e agli utensili meccanizzati ed allo sfruttamento delle risorse, ma anche alla forma di lavoro visto come adattamento al processo di fabbricazione mediante macchine, e come sua manipolazione, secondo quanto stabilito dalla «organizzazione scientifica del lavoro». Né la nazionalizzazione né la socializzazione alterano *di per sé* questa concrezione fisica della razionalità tecnologica; al contrario, quest'ultima rimane una condizione preliminare per lo sviluppo socialista di tutte le forze produttive

«186

Per quanto concerne il marxismo sovietico di governo, condizioni impervie dal punto di vista internazionale sembrano aver condizionato la scelta di un criterio per lo sviluppo sociale basato sull'efficienza, al posto di uno centrato sull'autentica liberazione della società e delle potenzialità umane; l'accerchiamento e lo strapotere del mondo capitalistico, impongono una ferrea disciplina di lavoro ed un ulteriore differimento della riorganizzazione della società. Anche nella società sovietica, si verifica dunque un processo di *conformizzazione* della massa, accompagnato da un forte controllo sull'esistenza

¹⁸⁶ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p.37

individuale: “la libertà del pensiero e della coscienza perde il suo valore indipendente e incondizionato, e viene sommersa in una integrale unificazione tra esistenza pubblica ed esistenza privata”[...]”Con la «socializzazione» della privacy, la localizzazione fisica della libertà si sposta dall’individuo in quanto persona privata all’individuo in quanto membro della società”¹⁸⁷.

A tale processo di *uniformizzazione* della massa, si accompagna l’assimilazione di base e sovrastruttura: “la seconda viene sistematicamente assimilata alla prima”¹⁸⁸, e privata di funzioni trascendenti rispetto alla realtà ed alla base sociale. Tale situazione, condiziona notevolmente la vera sostanza dell’ideologia sovietica, riducendo la tensione dialettica fra idea socialista e realtà sociale, tra civiltà materiale e cultura e fra “cultura di ordine intellettuale e cultura di ordine materiale”¹⁸⁹, tensione che avrebbe dovuto costituire il nucleo della spinta al progresso dell’*umanesimo socialista* auspicato da Marx, e contemporaneamente instaura nuovi strumenti per il controllo sociale. L’ideologia va appiattendosi nel culto della realtà, e dei *diktat* di un socialismo scientifico sempre più tecnocratico: “L’idea di società libera coltivata dai burocrati sovietici non riesce ad emanciparsi, nonostante le buone intenzioni, da un modello tecnocratico basato sul culto dell’efficienza. Il ‘regno della necessità’ non viene infranto, ma esaltato nella mistificazione che lo spaccia per ‘regno della libertà’. Ancora una volta la

¹⁸⁷ H. Marcuse, *Soviet Marxism. Le sorti del marxismo in URSS*, cit., p.181

¹⁸⁸ Ivi, p.106

¹⁸⁹ *Ibidem*

libertà negata compensa la propria frustrazione sublimandosi nella astratta idea di sé”¹⁹⁰.

La sfera morale si configura come *efficiente* (ancora una volta!) organizzazione di valori per la guida del comportamento individuale all’interno del posto di lavoro e nella sfera privata, nell’orbita di un sistema onnicomprensivo “razionalizzante”.

Riesce anche comprensibile intendere la preoccupazione del pensiero sovietico nel rigettare e confinare in un angolo le idee libertarie proprie del periodo della rivoluzione: nonostante la loro realizzazione sembrerebbe “invece più logica in questa fase che non nel momento di scarsità e sottosviluppo in cui avevano temporaneamente trionfato”¹⁹¹, esse comporterebbero una perdita di competitività economica e produttiva che il regime sovietico non ha alcuna intenzione di concedersi in piena lotta con il sistema capitalistico occidentale. Il differimento della soddisfazione delle istanze rivoluzionarie è considerato necessario ai fini della loro stessa realizzazione, ma tale realizzazione appare sempre più chimerica alla luce della perdita da parte dell’ideologia della sua funzione trascendente: la lotta al grande nemico internazionale è ciò cui bisogna rispondere nell’immediato, ma così facendo il socialismo di stato sovietico assume parecchi connotati del sistema capitalistico che si propone di combattere: “Ma la dottrina delle due fasi del socialismo, quali sono nella tradizione socialista, non ha nulla a che vedere con lo statalismo integrale realizzato in Unione Sovietica. Engels stesso non ha

¹⁹⁰ T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit., p.158

¹⁹¹ H. Marcuse, *Soviet Marxism. Le sorti del marxismo in URSS*, cit., p.24

mai pensato che l'illimitato aumento della produzione materiale – presupposto di ogni società umana – e la democrazia senza classi sarebbero stati raggiunti quando il mondo fosse stato pieno di trattori e di radio. Con ogni pezzo di piano realizzato avrebbe dovuto diventare superfluo un pezzo di repressione. Invece proprio attraverso il controllo del piano si è cristallizzata sempre maggiore repressione”¹⁹². La logica alla base della riproduzione del sistema sovietico, in pratica, è per certi aspetti la stessa che sta alla base della riproduzione del sistema capitalistico: cioè, orientare la produzione e l'amministrazione dell'industria e dell'economia in funzione del mantenimento della struttura sociale e di determinati rapporti di produzione. In sostanza, è la logica con cui si riproduce qualsivoglia sistema tecnocratico. Tale modo di procedere, è esattamente l'opposto di ciò che richiederebbe un pensiero dialettico rivoluzionario: si punta all'integrazione sociale ed al controllo delle fasce più deboli della popolazione, che debbono adoperarsi per la sopravvivenza del sistema, e divengono una “forza produttiva sempre più espropriata di ogni autonomia e di ogni potere e sempre più risarcita sull'invischiante piano del consumo”¹⁹³.

L'amministrazione tecnocratica della società annulla il contenuto trascendente del pensiero dialettico rivoluzionario, porta all'identificazione di ragione soggettiva e ragione oggettiva ed a quella di *concetto* e *realtà*, sterilizzando il processo di acquisizione della coscienza sociale. A livello societario, “istituisce

¹⁹² A. Schmidt – G. Rusconi, *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*, cit., p.130

¹⁹³ A. Vegezzi, *H.Marcuse: tecnocrazia e marxismo in URSS*, in «Quaderni piacentini», n. 28, settembre 1966, p.111

invece, una razionalità fungente, pianificata in rapporto allo status del dominio”¹⁹⁴, che offrirà il benessere con *circolare interna*, cioè come gentile contropartita alla generale acquiescenza nei confronti dello *status quo*.

Il principio dialettico non subisce dunque una semplice «revisione»; esso viene, per Marcuse, completamente snaturato dal marxismo sovietico di governo: “quello che doveva ritenersi un metodo di pensiero critico venne trasformato in una «visione del mondo» e in un sistema universale dotato di norme rigidamente fissate: trasformazione che snatura il principio dialettico più profondamente di qualsiasi revisione e che si riflette a sua volta nel passaggio del marxismo stesso dal ruolo di teoria a quello di ideologia; la dialettica viene così ad assumere le proprietà magiche del pensiero ufficiale e della sua comunicazione”¹⁹⁵.

Nonostante questo, non sarebbe giusto per Marcuse parlare di tradimento operato dal marxismo sovietico nei confronti di Marx; esso provò a gettare le basi per una re-interpretazione marxista di una realtà differente rispetto a quella prospettata dal modello di Marx. I marxisti sovietici dovettero fare i conti con un mondo sociale in cui, invece di verificarsi una crescita della forza rivoluzionaria del proletariato, si assistette ad una sua progressiva integrazione e pacificazione sociale nei paesi occidentali; tale riduzione a silenzio della forza sociale in cui Marx aveva riposto le speranze e gli interessi dell'intero corpo sociale a venire, impose una revisione della teoria marxista. La speranza rivoluzionaria è adesso consegnata “all’iniziativa demiurgica di una sparuta minoranza, profondamente

¹⁹⁴ A. Vegezzi, *H. Marcuse: tecnocrazia e marxismo in URSS*, in «Quaderni piacentini», n. 26, marzo 1966, p.24

¹⁹⁵ H. Marcuse, *Soviet Marxism. Le sorti del marxismo in URSS*, cit., p.118

logorata da una dura guerra civile e costretta a venire a compromessi con i gruppi tecnico-economici capaci di fare funzionare la società in crisi e di organizzare uno stato efficiente”¹⁹⁶.

Il processo in atto nella società sovietica, può essere definito per Marcuse come lo sviluppo di una società tecnologica con priorità accordata al settore industriale, sulla base della nazionalizzazione della produzione. Il rapporto che il socialismo di stato sovietico sviluppa con la società occidentale non è né di assoluta opposizione, né di assoluta identità: assume invece un pericoloso carattere di *complementarità*: il processo storico di fondo, tende ad avvicinare Oriente ed Occidente a causa della comune impostazione tecnocratica dello stato e della società: “In entrambi si riscontrano: centralizzazione politica-economica, concorrenza organizzata, monopolio del potere da parte di élites politico-economiche, influenza dei «mass media», controllo sociale per mezzo della organizzazione amministrativa del lavoro, del tempo libero e della cultura”¹⁹⁷. Arrivare al comunismo attraverso una politica di potenza che tenga il passo con quella occidentale, è una strada che porta inevitabilmente all’esplosione di contraddizioni deleterie all’interno di un’organizzazione sociale che è nata per superare e dissolvere in sé le aporie del capitalismo, e che si ritrova invece a battersi con esso sullo stesso terreno; il rischio è di compromettere l’istanza qualitativa promossa dal socialismo e di perdere i contatti col movimento

¹⁹⁶ A. Vegezzi, *H. Marcuse: tecnocrazia e marxismo in URSS*, in «Quaderni piacentini», n. 26, cit., p.15-16

¹⁹⁷ Ivi, p.16

socialista internazionale, arrivando persino ad entrare in contrasto con altri paesi dell'area, come ad esempio successe con la Cina.

“E qui le carte in tavola! Grazie a questa pietrificazione della dialettica la carica rivoluzionaria del principio della negazione risulta esorcizzata, le contraddizioni sono mascherate, il presente come storia, questa sintesi del marxismo cara Lukàcs e a Sweezy, viene corretto in presente come natura”¹⁹⁸. Il principio dialettico si «cristallizza», ed i sistemi sociali frutto e realizzazione della razionalità tecnocratica che si autopromuove ed autogiustifica, si evolvono tramite un processo che appare come *naturale*, fuori dal controllo dell'uomo e alieno dal miglioramento delle condizioni umane di esistenza; le leggi diventano oggettive trascendendo gli individui, e ciò sia nei paesi socialisti che in quelli capitalisti, afferma Marcuse. La realtà viene innalzata a dogma, e prende forma quell'autoritarismo che Adorno e Horkheimer avevano definito come effetto della incolmabile distanza tra soggetto e oggetto della visione del mondo illuministica: “Come aveva osservato Marx, per quanto riferendosi al capitalismo e alle sue conseguenze, il morto passato era riuscito a dominare sul vivo presente”¹⁹⁹. Anche la società sovietica assume i caratteri di una società di massa, al pari di quella occidentale. La soppressione dell'individualità sembra essere una caratteristica della società industriale, effetto della meccanizzazione; la libertà individuale perde di sostanzialità e funge “qui, in Occidente, da maschera ideologica di una strumentalizzazione scientifica dell'individuo nella produzione e

¹⁹⁸ A. Vegezzi, *H.Marcuse: tecnocrazia e marxismo in URSS*, n.28, cit., p.114

¹⁹⁹ M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, cit., p.42

di una razionalizzazione totalitaria della società in funzione del dominio”²⁰⁰. Il peso e l’importanza sociale delle masse crescono progressivamente e parallelamente al procedere della razionalizzazione della società ed assumono però i caratteri di una forza conservatrice anch’essa funzionale al mantenimento dell’apparato; diminuisce drasticamente il numero di coloro che godono della libertà di costruire liberamente i fondamenti della propria personalità, mentre aumenta a dismisura il numero di coloro che hanno avuto imposti schemi di comportamento meccanici, adeguate risposte a determinati stimoli dettati dall’alto; costoro sono ridotti a *mezzi*, non *fini*, del sistema: è fondamentale il recupero della soggettività ribelle, per Marcuse, come abbiamo già visto, al fine di riappropriarsi della direzione del processo di edificazione della realtà sociale.

La ragione tecnocratica ha dunque realizzato, sotto la propria coercizione, un modello di società decisamente servile; il lavoro continua ad essere estraniante, gli uomini sono costretti ad adattarsi alle necessità di un sistema industriale che si autoriproduce sulla base della competizione internazionale, la loro vita è amministrata in tutte le sue sfere. E l’organizzazione burocratica, come grandiosamente previsto da Weber, è la maglia che consente tale regolamentazione generale. Marcuse sottolinea però come non sia corretto ricorrere alla tesi semplicistica dell’avidità di potenza per spiegare la dinamica di gestione del potere sovietico: pure in questo caso ci si trova dinanzi a condizioni

²⁰⁰ A. Vegezzi, *H.Marcuse: tecnocrazia e marxismo in URSS*, n.26, cit., p.17

anomale, che se analizzate provocatoriamente portano esclusivamente ad una sterile polemica.

Cosa serve per sovvertire un tale orientamento repressivo dell'organizzazione sociale?

La correzione da apportare all'orientamento generale della società e dell'operato umano, afferma Marcuse, dovrà essere una correzione principalmente *politica*; se la scienza e la tecnologia si costituissero come imprese politiche, andrebbero oltre la loro attuale neutralità: "La nuova definizione della tecnologia ed il dominio tecnico delle cause finali consisterebbero infatti nella costruzione, sviluppo e utilizzazione di risorse (materiali ed intellettuali) *liberate* da tutti gli interessi *particolari* che impediscono la soddisfazione dei bisogni umani e l'evoluzione delle facoltà umane"²⁰¹.

Per quanto concerne la società sovietica, adottare una nuova strategia deve dunque significare l'adozione di un nuovo concetto di formazione dell'uomo, non più asservito alla logica della riproduzione tecnica del sistema. Non è più sufficiente la presa di coscienza del cambiamento del vecchio soggetto della rivoluzione, la classe operaia; occorre invece che il comunismo si presenti alle masse organizzate in modo funzionale al sistema della produzione, come una prospettiva *diversa, qualitativamente diversa*, così da poterle scuotere dal torpore dettato da quel sentimento apatico effetto dell'organizzazione invasiva dell'esistenza umana. L'analisi di Marcuse in *Soviet Marxism*, evidenzia "che

²⁰¹ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p.237

l'attuale involuzione dei movimenti comunisti europei esprime la resa soggettiva alla stabilizzazione neocapitalista e all'ideologia controrivoluzionaria del benessere²⁰². Come a dire, è necessario che il comunismo corra il rischio di ripudiare il principio del *produttivismo* esasperato del sistema rivale, e si proponga come vera alternativa sulla base di un differente *principio di realtà*, anche se questo dovesse comportare il pericolo di una sconfitta a livello internazionale: allo stato attuale delle cose, infatti, esso è già sconfitto, poiché ha rinunciato alla tensione dialettica che lo caratterizzava, ed alla realizzazione del fine auspicato da Marx: *la fine* del dominio dell'uomo sull'uomo.

Una tale impresa, per il Nostro, potrebbe rappresentare il correttivo storico della prematura e coatta identificazione immediata di Ragione e Libertà, per la quale l'uomo diviene libero anche in un sistema in cui una la produttività è costruita sull'oppressione. Figlio di questa errata identificazione, è il processo meccanico di riproduzione economica e industriale delle società socialista e capitalistica, che “agisce secondo le leggi della fisica, ma agisce altrettanto egregiamente secondo le leggi della produzione di massa. La convenienza in termini di ragione tecnologica è al tempo stesso convenienza in termini di efficienza e di profitto e la razionalizzazione è al tempo stesso standardizzazione e concentrazione monopolistica²⁰³; standardizzazione e concentrazione monopolistica che servono al processo di accentramento e di controllo in atto in entrambi i blocchi.

²⁰² A. Vegezzi, *H. Marcuse: tecnocrazia e marxismo in URSS*, n.26, cit., p.23

²⁰³ H. Marcuse, *Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia*, cit., p.146

La protesta espressa da Marcuse è la protesta contro l'alienazione dell'uomo, contro il lavoro alienante cui viene sottoposto: è una protesta contro l'*organizzazione politica* del sistema industriale, e non contro il sistema industriale in sé. La scienza e la tecnica, all'interno di un sistema irrazionale, corrompono la loro *neutralità*, poiché essa è funzionale al presente stato di cose. La loro neutralità è *politicamente rilevante*: scienza e tecnica contribuiranno alla liberazione dell'uomo solo in seguito ad una ridefinizione dei fini che guidano il loro agire sociale.

III.5 Sul carattere repressivo di una tolleranza senza condivisione di valori; «annullamento degli opposti» e crisi della dialettica.

“Quando entrò in scena Comte, la sua «tolleranza» non era un principio in favore di coloro che si opponevano all'ordine costituito, ma degli altri, che combattevano questi oppositori. Quando il concetto di progresso divenne formale, la tolleranza si staccò dal principio che le aveva dato corpo nel diciottesimo secolo. Inizialmente, il positivismo aveva affermato l'esigenza di una nuova società, e la tolleranza comportava l'intolleranza verso coloro che si opponevano a tale principio. Il concetto formale di tolleranza, invece, comportava anche l'accettazione delle forme di reazione e regresso. L'esigenza di questo tipo di tolleranza derivò dal fatto che si era rinunciato a tutti i principi che trascendevano la realtà di fatto, i quali, agli occhi di Comte, erano simili a quelli che tendevano

all'assoluto. In una filosofia che giustificava il sistema sociale prevalente, l'insegna della tolleranza divenne sempre più utile ai beneficiari di tale sistema"²⁰⁴.

Il principio della tolleranza, afferma in sostanza Marcuse, perde la propria sostanza nella sua formulazione positivista: esso smette di essere un principio in favore delle forze d'opposizione di un sistema e diventa strumento nelle mani delle forze di reazione.

La tolleranza viene estesa ad azioni, politiche e comportamenti di reazione che non dovrebbero assolutamente essere tollerati, perché si oppongono con il terrore alla possibilità di creare per l'uomo un ambiente differente, all'interno del quale la sofferenza non sia più una necessità per la sua stessa vita.

La tolleranza *comtiana*, sostiene Marcuse, "rinforza la tirannia della maggioranza contro ciò che affermavano gli autentici liberali"²⁰⁵, ed atrofizza il principio dialettico attraverso l'opposizione a chi combatte il presente stato di cose.

Il processo dialettico, essendo un processo storico, comporta da parte dell'uomo la coscienza delle possibilità liberanti insite nelle cose, ed in una possibile nuova organizzazione dei loro rapporti; è solo così che comporta anche la libertà, nella possibilità cioè di negare l'ordine esistente e di riconoscere la realtà *di ciò che non è ancora*. Ma se la coscienza dell'uomo è condizionata, formata totalmente dalla società stabilita ed in funzione dei suoi interessi, non può allora essere

²⁰⁴ H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit., p.393

²⁰⁵ H. Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in AA.VV., R. P. Wolff, B. Moore jr, H. Marcuse, *Critica della tolleranza*, Torino, Einaudi, 1968, p.80

libera; non sarà in grado di immaginare un ordine che trascenda davvero quello presente, ed assumerà i tratti principali della società repressiva all'interno della quale si è formata.

Nella misura in cui una determinata società è irrazionale (e la società dei consumi, come abbiamo visto, per Marcuse lo è), “la coscienza diventa libera ed aperta ad una superiore razionalità storica soltanto nella lotta contro la società stabilita”²⁰⁶. Ne consegue che la tolleranza di matrice positivista, è un principio di natura irrazionale e repressivo che blocca il manifestarsi di nuovi motivi per l'azione e l'organizzazione sociale. Scompare la tensione storica tra ciò che è e ciò che *dovrebbe essere*, scompare la tensione verso il sovvertimento di un dato ordine storico in nome della sua stessa verità; il «negativo» viene cacciato da qualsiasi pensiero che aspiri ad essere scientifico, ed il pensiero scientifico diviene pensiero neutrale, staccato ed indifferente nei confronti della materia. La verità del pensiero scientifico impostasi con il positivismo, è una verità che non contiene in sé i concetti di rifiuto, negazione e protesta; l'esperienza immediata dei fatti elevata a dogma, milita contro lo sviluppo dei concetti e delle potenzialità liberanti insite nel loro potere *negativo*. Ciò che porta un'istanza realmente critica rispetto alle basi dell'ordine costituito, viene neutralizzato attraverso l'assimilazione: “L'unificazione degli opposti che caratterizza lo stile commerciale e politico è uno dei molti modi in cui il discorso e la comunicazione si rendono immuni all'espressione della protesta e del rifiuto. Come possono

²⁰⁶ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p.227

protesta e rifiuto trovare la parola giusta quando gli organi dell'ordine costituito ammettono, dando pubblicità alla cosa, che la pace consiste realmente nel trovarsi sull'orlo della guerra, che le armi definitive hanno un prezzo foriero di profitti e che il rifugio antiatomico può avere una sua aria domestica?"²⁰⁷.

Il linguaggio viene privato del suo carattere critico, e viene affermata la credenza nel fatto che la realtà è razionale, e che il sistema manterrà sempre le promesse di *bonheur*; si manifesta dunque un conformismo, comportamentale e di pensiero, espressione diretta della razionalità tecnologica meccanizzante ed assimilante. Si afferma, e non potrebbe essere altrimenti, la *Coscienza Felice* nelle aree industrializzate del benessere economico, in un vortice in cui aumentano proporzionalmente bisogni e soddisfazioni offerte dal sistema *produttivistico*. Una quantità infinita di comodità e beni di consumo è disponibile ormai in queste aree del globo per gran parte della popolazione, in una misura mai conosciuta prima. Certo, una larghissima parte di questi prodotti soddisfano bisogni totalmente superflui, ma che assumono il carattere del necessario in un sistema tecnocratico che si autoriproduce. Un mutamento qualitativo è pertanto difficile da ipotizzare ma al tempo stesso necessario; in Marcuse è costante la tensione tra due ipotesi tra loro contraddittorie, in particolare ne *l'uomo a una dimensione*:

“1) che la società industriale avanzata sia capace di reprimere ogni mutamento qualitativo per il futuro che si può prevedere;

²⁰⁷ Ivi, p.102

2) che esistano oggi forze e tendenze capaci di interrompere tale operazione repressiva e di fare esplodere la società”²⁰⁸.

Il sistema della moderna società industriale dei consumi, è un tutto che contiene in sé ogni cosa, liquidandone il potere di negazione e prendendosi gioco della contraddizione; la tolleranza di questo modo di pensare positivo è una tolleranza *repressiva*, poiché si oppone alla nascita di una nuova razionalità *qualitativamente* diversa in rapporto all’organizzazione dell’esistenza umana e del suo mondo: “Si è disposti ad ammettere che l’economia e la politica sono una follia – e poi si comprano i loro prodotti. Ma questa sorta di conoscenza dell’«altro aspetto» è parte integrante della solidificazione delle circostanze, della grande unificazione degli opposti che ostacola ogni cambiamento qualitativo, perché attiene ad un’esistenza del tutto senza speranza o del tutto condizionata che ha costruito la propria casa in un mondo dove persino l’irrazionale è Ragione.

La tolleranza del pensiero positivo è tolleranza imposta – imposta non da alcun ente terroristico ma dalla potenza ed efficienza, schiacciante e anonima, della società tecnologica”²⁰⁹.

Marcuse afferma che la *desublimazione istituzionalizzata* compiuta dalla società dei consumi, ottiene la *conquista della trascendenza*²¹⁰, assorbendo opposizione e ipotetiche istanze qualitativamente differenti nella politica e nella cultura. Un tale invasivo processo si spinge fino al condizionamento della sfera istintuale, e presiede alla formazione di mentalità incapaci di immaginare alternative ed

²⁰⁸ Ivi, p.9

²⁰⁹ Ivi, p.229-230

²¹⁰ Cfr, Ivi, p.91

afferrare contraddizioni, anche le più evidenti. In tal modo, si afferma dunque la *Coscienza Felice*.

La desublimazione operata dalla società tecnologica, non è una desublimazione liberante, bensì è un processo funzionale all'affermarsi della repressione. Promuove un adattamento totale e passivo alla realtà così come essa ci si presenta. Attraverso la quantificazione coatta delle dimensioni qualitative dell'esistenza, si compie l'ennesimo attacco al pensiero dialettico: "Si perde la nozione dialettica del «passaggio» di quantità-qualità. Gli oggetti prodotti come rapporti sociali, (funzioni di proprietà come possesso – appropriazione degli uomini nello scambio sociale), diventano «cose» che dominano lo scambio e il processo produttivo umano"²¹¹; non più cose per gli uomini, ma cose disumanizzate che influiscono sugli uomini.

Dominio del linguaggio dei fatti: ecco l'esito del predominio indiscriminato della ragione strumentale attuale. Il pensiero dialettico, la cui funzione consiste nell'attaccare le certezze del senso comune, non è *funzionale*; esso, tra l'altro, è pericoloso poiché porta alla scelta consapevole dei valori di base. Pertanto, dev'essere rinnegato; la tolleranza della società dei consumi, rifiuta la scelta: "La tolleranza, come indifferenza, come falso agnosticismo, rifiuta la scelta perché è già di per sé il risultato di una scelta fatta una volta per sempre, preliminarmente.

Questa scelta è accettazione piena del potere, dei fatti che lo convalidano e del rapporto di forze in cui consiste lo *status quo*. Per Marcuse vale solo la tolleranza

²¹¹ G. Scalia, *Sulla società (e sulle ideologie) della reificazione (riflessioni marxiane)*, cit., p.36

che basa se stessa apertamente su una ben precisa fondamentale scelta di valori²¹². In altre parole, la vera tolleranza è quella che accetta la sopravvivenza di culture alternative e particolari, e rifiuta la sopravvivenza di pseudoculture di reazione che minacciano la sopravvivenza delle altre; oggi il pluralismo dei modelli culturali è seriamente sotto attacco. E' esattamente questo che Pasolini intende quando parla di adesione incondizionata ai modelli proposti dal potere, il fatto cioè che si assista alla scomparsa dei modelli culturali reali. Un unico modello si impone come autoevidente. Il problema secolare dei limiti dell'autorità nella gestione del potere in società, viene agitato dalla società tecnologica attraverso la proposta di schemi culturali in cui si manifesta un'identificazione totale con il meccanismo del potere e della riproduzione della società: nulla è più visto in *opposizione*.

I velati controlli sociali impongono il bisogno incessante di produrre e consumare lo spreco, il bisogno di lavorare ben oltre il necessario, fino all'instupidimento, e di rilassarsi attraverso svaghi "che alleviano e prolungano tale istupidimento; il bisogno di mantenere libertà ingannevoli come la libera concorrenza a prezzi amministrati, una stampa libera che si censura da sola, la scelta libera tra marche e aggeggi vari²¹³.

Ogni sfera della vita individuale è controllata attraverso la permissività; il controllo *tollerante* investe la totalità della persona. Investe anche un ambito, come quello della sessualità, che ha rappresentato per secoli un rifugio intimistico

²¹² T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit., p.168

²¹³ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p.21

e intrinsecamente *negativo* nei confronti dell'ordine sociale; la libertà sessuale della società dei consumi, per Marcuse come per Pasolini, è sostanzialmente conformistica e *neutra*, funzionale al mantenimento dello status quo. Infatti, "Oggi la libertà sessuale della maggioranza è in realtà una convenzione, un obbligo, un dovere sociale, un'ansia sociale, una caratteristica irrinunciabile della qualità di vita del consumatore. Insomma, la falsa liberalizzazione del benessere, ha creato una situazione altrettanto e forse più insana che quella dei tempi della povertà"²¹⁴. In pratica, anche la dimensione della sessualità perde il suo carattere di *negazione*: il sesso è un prodotto che deve essere consumato come tutti gli altri, ed è al tempo stesso una caratteristica importante del bagaglio di esperienza del perfetto uomo contemporaneo. Pasolini sottolinea come la tolleranza del potere nei confronti delle manifestazioni della sessualità sia univoca: "essa concede molti più diritti che in passato alla coppia eterosessuale, anche al di fuori della convenzione matrimoniale: ma, prima di tutto, tale «coppia» viene presentata come un modello ossessivamente obbligatorio, esattamente alla stregua, per esempio, della coppia consumatore-automobile"²¹⁵. Questo perché la libertà sessuale della maggioranza della popolazione si configura come un dovere più che come un diritto-piacere sociale. L'assimilazione è compiuta anche qui.

C'è da dire comunque, che il concetto di tolleranza verso solamente determinati aspetti della sessualità, funzionali e canonizzati, se di certo rappresenta a mio

²¹⁴ P. P. Pasolini, *Il coito, l'aborto, la falsa tolleranza del potere, il conformismo dei progressisti*, in *Scritti Corsari*, cit., p.99

²¹⁵ P. P. Pasolini, *Il carcere e la fraternità dell'amore omosessuale*, in *Scritti Corsari*, cit., p.199-200

modesto parere sia la società dei consumi degli anni '60 che diversi contesti sociali del ventunesimo secolo, (tra cui certamente quello italiano), comincia ad essere anacronistico nel momento in cui pretende di rappresentare la realtà di alcune società che hanno da tempo iniziato un'opera di vera liberalizzazione dei costumi sessuali: in Islanda, l'attuale capo del governo, Johanna Sigurdardottir, è dichiaratamente lesbica; in diversi stati oggi è legale il matrimonio fra le coppie omosessuali, tra cui Spagna, Belgio, Paesi Bassi, Canada, Sudafrica, Norvegia etc. Insomma, se è possibile ancora oggi interpretare la liberalizzazione dei costumi sessuali all'interno di un quadro che preveda la riproduzione del tipo di uomo sociale del consumatore, sembra essersi quantomeno ampliata in molti paesi la gamma delle condotte sessuali manifestabili senza che questo comporti discriminazioni, almeno a livello legislativo. In altre parole, quello che può essere ancora oggi affermato, è che in sé la libertà sessuale non comporti un attacco alla *forma del principio di realtà* proprio della società tecnologica, in quanto desublimata ed assorbita all'interno del calderone della pacificata cultura dominante. Resta però il fatto che pari livelli di libertà sessuale non siano stati raggiunti in tutti i paesi del mondo occidentale, e che oggi certamente i costumi sessuali sono sottoposti a critiche meno invasive di quanto non lo fossero quelle di quaranta anni fa.

Per Marcuse, la sessualità è stata liberata dalla forma sublimata che la contraddistingueva, e che costituiva il marchio dei suoi sogni e dei suoi conflitti irrisolvibili; e ciò è avvertibile anche attraverso le tracce che si possono

raccogliere nella letteratura: “la sessualità si tramuta in un veicolo per i *bestsellers* dell’oppressione. Di nessuna donna sessualmente attraente che compare nella letteratura contemporanea si potrebbe dire quel che Balzac dice di Ester, la prostituta: la sua tenerezza fiorisce soltanto nell’infinito. Questa società cambia tutto ciò che tocca in una fonte potenziale di progresso *e* di sfruttamento, di fatica miserabile *e* di soddisfazione, di libertà *e* di oppressione. La sessualità non fa eccezione”²¹⁶.

L’assimilazione è completa. Ogni dimensione dell’esistenza viene *depurata* dai suoi aspetti trascendenti. Un sistema che punta all’eternità, deve pacificare qualsiasi cosa possa attaccarne le basi; pertanto, le basi vengono allargate, ma senza che si verifichi un eguale *allargamento* nella comprensione culturale dei valori che ne stanno alla base. Il tutto fagocita ogni cosa, svilendone il significato, *mercificandone* il significato. Qualsiasi cosa possa facilitare un ampliarsi del consenso ed un’utile commerciale, viene nei limiti del possibile *tollerata*. L’integrazione della classe operaia, diventata nella società dei consumi una forza di sostegno e non di contestazione, è il contrappunto sociologico della vendita, uno accanto all’altro nello stesso scaffale della libreria di un centro commerciale, di un volume di Moccia e uno di Marcuse. Tutto fa brodo, comprate!

²¹⁶ H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, cit., p.90

III.6 Tecnica, natura e liberazione. Socialismo come adattamento della società al senso umano della vita.

“La «ragione», sotto il segno della quale la borghesia ha combattuto le sue maggiori battaglie, proprio in questa società è privata a priori della possibilità di realizzarsi. Il settore della natura dominato dagli uomini attraverso metodi razionali è infinitamente più grande che nel medioevo, il processo della produzione materiale della società è per larghi tratti razionalizzato fin nei minimi particolari – ma resta «irrazionale» se considerato nella sua totalità”²¹⁷.

Rimane irrazionale, per Marcuse, in quanto perpetua il dominio dell’uomo sull’uomo: tale dominio è ciò che accomuna la ragione pre-tecnologica alla ragione tecnologica. La società industriale tecnologica, tuttavia, intraprende la trasformazione della base su cui tale dominio è fondato: dalla dipendenza personale, ad esempio dello schiavo verso il padrone, del vassallo dal signore etc., si è passati alla dipendenza da un *ordine oggettivo ed assoluto delle cose*²¹⁸. Il dominio, viene cioè *spersonalizzato*, praticato com’è da un’entità impalpabile e dispotica come tale ordine, che assurge quasi al ruolo di ipostasi.

La trasformazione tecnologica della società, all’interno di un contesto culturale che opera, come abbiamo visto, uno svuotamento semantico dei significati attraverso l’assimilazione degli opposti, diverrebbe fonte di un mutamento sociale

²¹⁷ H. Marcuse, *L’autorità e la famiglia*, cit., p.7

²¹⁸ Cfr, H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, cit., p.152

qualitativo solo nel caso in cui ne fosse modificata la direzione. Un tale mutamento, porterebbe ad uno stadio più alto di civiltà, se la tecnica fosse finalmente utilizzata al fine di pacificare la lotta per la vita e non la vita dell'uomo assoggettata alle esigenze del processo tecnologico. La costruzione di un mondo diverso avverrà per Marcuse "se si trasformerà il significato stesso che gli uomini hanno dato al loro proposito di abitare la terra"²¹⁹. E' necessario combattere la tecnocrazia, poiché tale tendenza intravede nella scienza una fonte di progresso in sé, trascurandone il potenziale distruttivo che potrebbe sprigionarsene in seguito ad un suo cattivo uso. La scienza e la tecnica, non sono prive di rapporti con la moralità, nonostante il carattere neutro che si tende spesso ad attribuire loro sulla scorta della loro concezione di stampo positivista. Scrive Jonas: "Poiché la dedizione al sapere costituisce di per sé un bene morale, la *scienza* – e il pensiero rivolto alla ricerca della verità in generale, - può avere effetti morali su coloro che la praticano (è sorprendente e spiacevole che non sempre li abbia); ma non li avrebbe in virtù del suo progresso e dei suoi risultati in genere, bensì in virtù del suo esercizio permanente, cioè della costanza del suo *ethos*; in ciò l'esito successivo non sarebbe per nulla superiore al precedente"²²⁰. E' dunque spontaneo domandarsi: se il sapere al servizio del quale la scienza mette a disposizione i propri risultati è corrotto, se il sapere scientifico viene dirottato da sapere al servizio dell'uomo a sapere al servizio di un apparato tecnico-economico *distante* dall'uomo, quale *ethos* sta alla base del costante esercizio della scienza?

²¹⁹ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit., p.41

²²⁰ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.212-213

Il pensiero critico non viene più permesso; il sapere, sì. E proprio in virtù di questa dinamica stabilizzante, l'esito successivo di una ricerca scientifica non è e non può essere superiore al precedente, nell'ottica marcusiana: perché l'esito di una ricerca possa essere considerato *superiore* al precedente, deve essere indirizzato allo scopo di migliorare e pacificare l'esistenza dell'uomo, deve essere *qualitativamente altro*, e non essere utilizzabile ai fini distorti della tecnocrazia. La scienza deve recuperare il rapporto con la *sensibilità umana*: "La sensibilità (vedi Feuerbach) deve costituire la base di ogni scienza. Questa è scienza *reale* soltanto se procede dalla sensibilità, nella sua duplice forma, tanto della coscienza *sensibile* quanto del bisogno *sensibile*: dunque soltanto se procede dalla natura tutta la storia è la storia della preparazione a che l'«uomo» diventi bisogno. La storia stessa è una parte *reale* della *storia naturale*, della natura che diventa uomo. La scienza naturale sussumerà in un secondo tempo sotto di sé la scienza dell'uomo, allo stesso modo che la scienza dell'uomo sussumerà la scienza della natura: allora ci sarà *una sola scienza*"²²¹.

Marcuse ha ben presente l'importanza del rapporto con la sensibilità per qualsiasi scienza; il fatto che le scienze abbiano smarrito il legame con la sensibilità umana, ha causato la formazione del contesto attuale in cui il dominio della natura e quello dell'uomo sono intrecciati tra loro, e si sostengono a vicenda. Il rinchiudersi delle scienze in un universo di discorso astratto e slegato dalla sensibilità, è alla base del procedere autonomo e inquietante della tecnica.

²²¹ K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, A cura di N. Bobbio, cit., p.117

La natura studiata e dominata oggi *scientificamente*, entità *oggettivamente* separata dall'esistenza dell'uomo, "ricompare nell'apparato tecnico di produzione e distruzione che sostiene e migliora la vita degli individui nel mentre li assoggetta ai padroni dell'apparato"²²²; il processo dialettico per cui l'uomo *crea* la propria natura consapevolmente e ne è beneficamente influenzato, è spezzato: la natura non viene creata, ma dominata, e non dall'uomo come soggetto cosciente di tale dominio ma da un apparato tecnico frutto dell'azione umana del quale l'uomo non controlla più il procedere e le finalità. Un cambiamento progressista, e progressista in senso *qualitativo*, dovrebbe implicare che venga spezzato tale vincolo fatale tra la natura dominata e sfruttata e la struttura dell'apparato tecnico di produzione e dell'organizzazione sociale. Recuperando il legame con la sensibilità umana, con una sensibilità non repressa, potrebbe essere possibile anche un reindirizzamento degli studi scientifici sulla base di concetti radicalmente diversi, concetti frutto di un mondo finalmente pacificato.

“Cosa implica la liberazione della natura intesa come veicolo della liberazione dell'uomo?”

Il concetto si riferisce (1) alla natura *umana*: gli impulsi primari e i sensi dell'uomo, fondamento della sua razionalità e esperienza; (2) alla natura *esterna*, l'ambiente esistenziale dell'uomo, contro cui l'uomo lotta per formare la sua società. Occorre sottolineare subito che la natura, umana o esterna che sia, è entità storica: la natura che l'uomo incontra è già trasformata dalla società, è soggetta a

²²² H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p.173

una razionalità specifica che è divenuta, in misura sempre crescente, tecnologica e strumentale, piegata alle esigenze del capitalismo. E questa razionalità è stata fatta pesare anche sulla natura propria dell'uomo, sui suoi impulsi primari²²³.

Per Marcuse, la natura è parte, entità ed oggetto della storia; liberazione della natura non è dunque da intendere come ritorno ad un'era pretecnologica, ma come un progresso nell'utilizzo dei frutti della società tecnologica. Le conquiste della tecnica devono essere utilizzate consapevolmente in vista di bisogni umani e sociali differenti. Il rispetto per l'uomo ed il rispetto per la natura, sono per Marcuse strettamente connessi, come abbiamo visto: interrompere il dominio e la distruzione della natura, vuol dire interrompere la riproduzione nel mondo sociale di questo schema di interazione. Vuol dire eliminare il lavoro non necessario; vuol dire eliminare la sovrapproduzione di beni secondari e ottenere il soddisfacimento dei bisogni primari per la maggioranza della popolazione; vuol dire limitare l'inquinamento. Vuol dire eliminare la corsa alle armi. Vuol dire pacificazione dell'esistenza, e cioè traduzione dei valori in bisogni attraverso la soddisfazione materiale e il libero e ampio sviluppo della sensibilità umana.

La razionalità tecnologica della società industriale contemporanea “rivela il suo carattere politico allorché diventa il gran veicolo d'una dominazione più efficace, creando un universo totalitario in cui società e natura, mente e corpo sono tenuti in uno stato di mobilitazione permanente per la difesa di questo stesso universo²²⁴;

²²³ H. Marcuse, *Controrivoluzione e rivolta*, Milano, Mondadori, 1973, p.74

²²⁴ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p.32

la più alta produttività del lavoro è indirizzata al perpetuare lo stesso lavoro e la fatica. L'industrializzazione diffusa permette la manipolazione e la diffusione di bisogni non necessari, e il dominio estende le sue maglie su quasi ogni aspetto della vita pubblica e privata degli uomini sotto le sembianze dell'abbondanza materiale e della libertà di scelta (ma tra alternative predefinite). All'interno di questo quadro, il socialismo si presenta per Marcuse quasi come una necessità: "Il socialismo «dovrebbe» esserci, cioè esso si presenta con i caratteri di una necessità biologica, sociologica e politica. Secondo Marx, in una società socialista, cioè in una società conforme al vero senso (logos) della vita, la necessità biologica è in accordo con le possibilità essenziali dell'esistenza umana non solo mentalmente, o intellettualmente, ma anche organicamente"²²⁵. Il socialismo deve essere per Marcuse una forza capace di riorganizzare l'esistenza umana, reindirizzandone nel contempo i fini: la società deve essere conforme al *sensu della vita*. Non riesce difficile comprendere, alla luce di queste affermazioni, le critiche al marxismo sovietico espresse in *Soviet Marxism*.

²²⁵ H. Marcuse, *La liberazione della società opulenta*, in AA.VV., *Dialettica della liberazione, integrazione e rifiuto nella società opulenta*, Torino, Einaudi, p.178

III.7 Integrazione della classe operaia nei paesi sviluppati e revisione della teoria marxista. Nuovi soggetti rivoluzionari e «fine dell'utopia».

Rudi Dutschke, all'interno di un dibattito riportato in *La fine dell'utopia*, afferma: “A mio avviso su questo problema c'è da dire questo: chi di noi ha capito che cosa si celi nella nostra società, quali universali possibilità essa ci offra, quali conquiste essa potrebbe permetterci, deve capire anche che essa nega, nei termini più radicali, un mondo veramente nuovo, e che l'individuo deve pertanto condurre un'opposizione totale contro il sistema; e non in nome di una classe ma in nome del genere umano minacciato di distruzione, per garantirne la sopravvivenza e realizzare la sua ormai possibile emancipazione”²²⁶.

Opposizione in nome del genere umano: ciò cui fa riferimento Dutschke, è l'universalità degli interessi portati avanti dai soggetti rivoluzionari.

Ma tali soggetti rivoluzionari, non possono più essere identificati con gli stessi cui Marx aveva affidato l'onere della rivoluzione. La classe operaia, il «popolo» se vogliamo riferirci ad un'entità culturale più ampia, da forza d'opposizione si è trasformata in forza di coesione sociale. La base popolare ha assunto tratti conservatori, in seguito ad una redistribuzione delle ricchezze che ha permesso di cambiare lo standard di vita anche di quelle fasce sociali che un tempo battagliavano per la soddisfazione dei bisogni primari; la società dei consumi ha

²²⁶ H. Marcuse, *La fine dell'utopia*, cit., p.111

operato una *democratizzazione del superfluo*, che ha portato a diminuire la spinta rivoluzionaria. Una sempre maggiore gamma di individui rientra, soddisfatta, all'interno dei piani della società consumistica; il livellamento delle distinzioni di classe assume, però, all'interno di questo processo, una funzione ideologica: "Se il lavoratore e il suo capo assistono al medesimo programma televisivo e visitano gli stessi luoghi di vacanza, se la dattilografa si trucca e si veste in modo altrettanto attraente della figlia del padrone, se il negro possiede una Cadillac, se tutti leggono lo stesso giornale, ne deriva che questa assimilazione non indica tanto la scomparsa delle classi, quanto la misura in cui i bisogni e le soddisfazioni che servono a conservare gli interessi costituiti sono fatti propri dalla maggioranza della popolazione"²²⁷. Cioè, non scompaiono le differenze dal punto di vista del potere sociale ed economico; scompaiono i modelli culturali che permettevano la coscienza di classe. Qualsiasi individuo di qualsiasi strato sociale può adesso, senza che questo rappresenti una stranezza, identificarsi con i modelli della classe dominante e puntare alla soddisfazione dello stesso tipo di bisogni di un industriale di successo. Stesso tipo non vuol dire ovviamente, per Marcuse, stesse modalità e tantomeno stessa quantità; lo scarto tra l'individuo comune e l'uomo di successo è ancora presente in modo evidente, ma non si manifesta più, al contrario che in passato, attraverso l'espressione di una cultura *differente*, portatrice di bisogni *differenti*. Un fenomeno del genere conduce di conseguenza all'integrazione delle masse.

²²⁷ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p.22

La teoria critica, in particolare nella sua formulazione marcusiana, si trova dunque *costretta* ad assumere un atteggiamento di trascendenza rispetto alla realtà sociale poiché in essa proprio coloro che potrebbero godere dell'affermarsi di una società nuova portatrice di nuovi bisogni, non hanno sviluppato la consapevolezza dei loro stessi interessi e continuano ad operare al servizio dello *status quo*.

Serge Mallet, nell'intervento *La nuova classe operaia ed il socialismo*, si dichiara in disaccordo con Marcuse; per Mallet, la soddisfazione dei consumi non affievolisce l'ardore rivoluzionario della classe operaia, ma ne pone al contrario le rivendicazioni ad un livello ancora più alto. L'aumentare del tenore di vita, a suo avviso, permette alla classe operaia di liberarsi del problema del bisogno, dandole la possibilità di formulare rivendicazioni davvero qualitativamente nuove.

Marcuse rimane totalmente in disaccordo con questa tesi; per lui, all'interno dei paesi più ricchi e industrializzati, il vecchio proletariato industriale è abbandonato senza difese non più alla vecchia anarchia del mercato, ma all'omologazione derivante da un benessere relativo diffuso. L'aumentare del tenore di vita, se non accompagnato da uno spostamento qualitativo delle priorità nella scala dei bisogni per l'esistenza, non pone le rivendicazioni della massa ad un livello più alto ma ne annienta al contrario il potenziale critico. Inoltre, scrive Jonas, "Là dove potenti sindacati e «staff manageriale» vincolato da contratto siedono di fronte al tavolo delle trattative, non si può più parlare di sfruttamento unilaterale, anche se la distribuzione finale dei benefici resta diseguale"²²⁸. In altre parole, non si può

²²⁸ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.228

parlare di sfruttamento unilaterale, perché il perpetuarsi di tale ordine societario basato sull'utilizzo indiscriminato delle risorse, è sostenuto in modo interessato anche dalle masse dei paesi industrializzati; il luccicante frutto del dominio a livello globale, investe di riflesso anche l'appartamento del contabile, del cameriere, del benzinaio, dell'operaio. E a lui, in fondo, sta bene così, perché non ha i mezzi per pensare altrimenti.

In occasione della rivolta studentesca in Germania, “Quando il Senato chiamò i berlinesi a manifestare per dimostrare la loro solidarietà con il governo e la loro ostilità nei confronti degli studenti, i più violenti furono gli operai. Si cercherebbe inutilmente di spiegare il fenomeno pretendendo che si tratti della prova manifestata dell'assenza di coscienza di classe del proletariato tedesco. La radice del male, come ha dimostrato Herbert Marcuse, è assai più profonda”²²⁹. La radice del male, è da rintracciare in un condizionamento totale operato nei confronti dell'individuo, che investe, sfruttando la base di un relativo benessere economico, la sua base istintuale e le sue manifestazioni culturali. Il popolo è ora il vero collante sociale dell'ordine costituito. Dove cercare, dunque, soggetti che possano costituire le avanguardie di nuove frange rivoluzionarie?

“Tuttavia, al di sotto della base popolare conservatrice vi è il sostrato dei reietti e degli stranieri, degli sfruttati e dei perseguitati di altre razze e di altri colori, dei disoccupati e degli inabili. Essi permangono al di fuori del processo democratico; la loro presenza prova come non mai quanto sia immediato e reale il bisogno di

²²⁹ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit., p.189-190

porre fine a condizioni ed istituzioni intollerabili. Perciò la loro opposizione è rivoluzionaria anche se non lo è la loro coscienza²³⁰. Gli sfruttati che lottano per le esigenze primarie della vita, per un pezzo di pane, per la propria salute etc., sono automaticamente in lotta per il comunismo, per Marcuse; sempre che per comunismo si intenda l'affermazione di un ordine sociale che punti alla soddisfazione dei bisogni veramente umani di ogni individuo. La lotta per il pezzo di pane "ha tutto il diritto di essere considerata una tappa verso la conquista e soddisfazione di *tutti* i bisogni umani naturali"²³¹, mentre i risparmi e gli sforzi dell'operaio integrato, che dopo essersi arredato casa punta ad acquistare un'automobile ed un nuovo modello di televisione, non hanno nulla che vada nella suddetta direzione. *Anzi*, è probabile che siano sforzi orientati in direzione diametralmente opposta. La dinamica attraverso cui la società dei consumi integra le masse e divide le potenziali forze di opposizione, è parecchio subdola; mentre il principio di produttività si impone in modo diffuso e orienta l'azione delle masse sulla base del controllo dei loro bisogni, mentre la soddisfazione distoglie l'attenzione da ciò che viene soddisfatto, si forma un organismo sociale poco coeso. L'unica coesione deriva dalla condivisione di uguali, imposti bisogni. La società autoritario-democratica, per usare le stesse parole di Marcuse, crea un contesto sociale di masse dis-individualizzate, risultato del quale è: "nessuna necessità soggettiva di rovesciamento radicale, la cui necessità oggettiva diventa sempre più evidente"²³².

²³⁰ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p.259

²³¹ P. Cristofolini, *Strategia e Utopia*, cit., p.39

²³² H. Marcuse, *La fine dell'utopia*, cit., p.56

Un tale stato di cose, impone necessariamente la revisione del classico concetto di rivoluzione:

“Nella misura in cui:

1. il capitalismo monopolistico è diverso dagli stati precedenti dello sviluppo capitalistico che ispirarono il concetto marxiano di rivoluzione; e nella misura in cui

2. lo sviluppo del capitalismo ha influenzato quello del socialismo, e viceversa;

3. il concetto di rivoluzione deve essere un concetto “nuovo”²³³. Dev’essere un concetto nuovo anche e soprattutto per il cambiamento totale dei soggetti rivoluzionari; Marcuse individua nel proletariato del Terzo Mondo, nei giovani delle università e negli intellettuali, nel sottoproletariato delle società industriali, possibili nuovi soggetti rivoluzionari. Tale forze sociali sono evidentemente distanti tra di loro, ed il problema di una loro azione coesa è di tutt’altro che facile soluzione. Il terreno comune è il totale rifiuto della società esistente e della sua struttura valoriale; le distanze, oltre che geografiche, sono date anche dalle evidenti differenze di classe.

Marcuse individua nel proletariato sfruttato del Terzo Mondo, la potenziale forza guida della rivoluzione; i «dannati della terra» “non vivono più all’interno dei paesi industrializzati avanzati (nell’Occidente capitalistico forse ancor meno che nell’«Oriente» comunista), ma al suo esterno nei paesi sottosviluppati,

²³³ H. Marcuse, *Un riesame del concetto di rivoluzione*, in AA.VV., *Marx Vivo*, vol.I, Milano, Mondadori, 1969, p.181

ex-coloniali, del cosiddetto «terzo mondo», dove a essere tali sono interi popoli depauperati e non classi oppresse di società economicamente in ascesa. Questo dato modifica la posizione di partenza, che diventa qui «rivoluzione mondiale» in un senso completamente nuovo, concernente essenzialmente la politica estera²³⁴.

Una vera rivoluzione, deve liberare i paesi non industrializzati dallo stato di soggezione al dominio imperialista delle società industrializzate attuali, ma non deve fermarsi a questo; deve anche trasformare tali paesi “in modello efficace di un processo di industrializzazione in grado di evitare la razionalità repressiva dello sviluppo occidentale e sovietico”²³⁵.

Ma Marcuse è anche cosciente della necessità della convergenza tra i processi rivoluzionari in atto nel Terzo Mondo, e le potenziali frange rivoluzionarie che nascono nei paesi più altamente sviluppati.

Tali gruppi, eterogenei tra di loro, devono riconoscere nel comune rifiuto della società attuale un motivo più forte delle loro distanze, che permetta di continuare un’opposizione diffusa senza dimenticare gli interessi e le culture particolari.

Una rivolta molto significativa è stata quella dei *Black Muslims* guidata da Malcolm X. L’importanza di questa sollevazione non consistette nella mera rivendicazione di diritti per la popolazione negra, quanto nel fatto che tale popolazione seppe riconquistare la coscienza della propria dignità nel riconoscersi come soggetto sociale. I *Black Muslims* tennero fede alla volontà di liberare i negri, “ma non con lo scopo di integrarli in questa società. Essi credono che la

²³⁴ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.227-228

²³⁵ C. Offe, *Tecnica e unidimensionalità*, in J. Habermas (a cura di) *Risposte a Marcuse*, cit., p.81

società bianca sia destinata a scomparire e che la sola soluzione per i negri sia quella di rompere con una società condannata a morte²³⁶. Fu una rivolta che portò in sé il seme della negazione dell'ordine costituito, fu una rivolta che puntò ad instaurare una società nuova basata su una differente scala valoriale.

E quale ruolo assunse la protesta di certi intellettuali in questo contesto dalle svariate sfaccettature? Quale il ruolo dell'opposizione studentesca?

L'intellettuale deve battersi, dall'alto della propria posizione culturalmente privilegiata, contro la mutilazione delle coscienze e degli istinti. Egli deve carpire e tentare di diffondere nuovi valori, che trascendano la società attuale. Questi valori possono essere avvertiti a contatto con realtà di individui non integrati, e tra gli stessi intellettuali; loro possono infatti “infrangere la barriera materiale ed ideologica della comunicazione di massa e dell'indottrinamento”²³⁷. L'intellettuale ha una funzione molto importante ai fini del cambiamento del sistema sociale; Marcuse lo sottolinea con vigore più volte. “Tanto più in una fase di restaurazione culturale come quella attuale, che pratica ogni atteggiamento repressivo verso l'opposizione, dalla comprensione paternalistica per gli errori o le generose utopie al terrorismo più smaccato, l'intellettuale «proletarizzato» è più utile sui tempi brevi che su quelli lunghi ai fini della radicale trasformazione della società, se saprà addentrarsi (pur nella coscienza della condizione in cui opera e quindi con la certezza che esse vanno rimosse col suo stesso contributo politico) nei vari settori della realtà: sino a individuare la motivazione specifica e insieme strutturale che

²³⁶ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit., p.146

²³⁷ H. Marcuse, *La liberazione della società opulenta*, cit., p.189

serve a demistificare gli inganni consapevoli o inconsapevoli di un sistema”²³⁸. Marcuse ritiene che il sistema educativo sia già politicizzato e che sia dunque totalmente falsa l'accusa rivolta agli esponenti della protesta di volerlo a loro volta politicizzare; semmai, l'intento è quello di ri-orientarlo politicamente: “Il sistema di educazione è già politico. Basta pensare al grado incredibile in cui le università sono coinvolte e nelle enormi concessioni finanziarie per ricerche, la natura delle quali in molti casi voi conoscete bene, da parte del governo o da varie imprese vicine al governo (parlo degli Stati Uniti). Il sistema educativo è già politico, non siamo noi che vogliamo politicizzarlo. Quello che vogliamo è un'altra politica contro la politica dell'establishment; in questo senso dobbiamo scontrarci con questa società sul terreno suo proprio della mobilitazione totale. Dobbiamo opporre l'indottrinamento nella servitù all'indottrinamento nella libertà”²³⁹.

E come ottenere *l'indottrinamento nella libertà* di cui parla Marcuse?

Attraverso la diffusione di un nuovo linguaggio, che permetta la diffusione a largo raggio di una rivoluzione culturale. Perché questo linguaggio possa avere una funzione politica, non sarà possibile inventarlo del tutto ma lo si dovrà edificare riutilizzando in modo funzionale alla rivoluzione materiale culturale della tradizione. Bisogna dunque scavare all'interno dell'universo culturale del linguaggio tradizionale, affinché possano emergere quella lingua e quelle immagini che possano veicolare il messaggio del Grande Rifiuto.

²³⁸ W. Pedullà, *La letteratura del benessere*, Roma, Bulzoni, 1973, p.220

²³⁹ H. Marcuse, *La liberazione della società opulenta*, cit., p.191

“Linguaggi «diversi» di questo genere esistono principalmente in due ambiti, ai poli opposti della società:

1. nell'arte.
2. nella tradizione popolare (linguaggio negro, *argot*, *slang*).

Quello della tradizione popolare è, in senso lato, il linguaggio degli oppressi e come tale ha una naturale affinità con la protesta e il rifiuto..²⁴⁰. Qualsiasi forma di ribellione linguistica viene da Marcuse presa in considerazione e considerata come possibile strumento al fine generale dell'opposizione all'ordine costituito; anche il linguaggio osceno. Ma mentre nel *Saggio sulla liberazione* egli si esprime abbastanza favorevolmente in merito ad un suo utilizzo, poiché ne riconosce un discreto potenziale politico, in *Controrivoluzione e rivolta* cambia decisamente opinione: l'ipotetico potenziale politico insito in un linguaggio osceno è già sfumato. Le oscenità linguistiche sono cadute abbondantemente nell'assimilazione culturale del sistema dominante. “Rivolto ad un sistema che può ben permettersi l'oscenità, questo linguaggio non è più distintivo dell'uomo di sinistra, di chi non si identifica col sistema. Inoltre il fare comunemente uso di linguaggio osceno equivale a una desublimazione repressiva: agevole (seppure indiretta) gratificazione dell'aggressività; che facilmente si rivolge contro la sessualità stessa”²⁴¹.

Detto semplicemente, il linguaggio osceno non può divenire caratteristico di nessun efficace fronte di protesta: non possiede più nulla di intollerabile, di

²⁴⁰ H. Marcuse, *Controrivoluzione e rivolta*, cit., p.101

²⁴¹ Ivi, p.101

scandaloso, anzi è funzionale al generale processo di *desublimazione repressiva* in atto nella società dei consumi.

La presente situazione storica deve dettare alla rivoluzione culturale che si prepara, per Marcuse, obiettivi e contenuti. Necessaria è la diffusione di una nuova sensibilità, ma affidata però “alla rigorosa disciplina dello spirito (*die Austreugung des Begriffs*). Solo quest’ultima può proteggere il movimento dall’industria del divertimento e dal manicomio, incanalandone le energie in manifestazioni socialmente significative”²⁴².

Marcuse è ben cosciente dell’incredibile potere di assimilazione dell’industria culturale nelle società industrializzate; il suo richiamo alla disciplina dello spirito è volto ad evitare che la sostanza della protesta portata avanti dal movimento, non si riduca ad una semplice rivoluzione dei costumi, e non venga dunque fagocitata e mercificata.

Il nucleo della protesta deve essere difeso. La protesta deve continuare ad essere rivolta contro l’onnipresente ed opprimente razionalità tecnologica, in favore di una nascente *razionalità sensuale*. “Dietro lo spauracchio dell’uomo dedito sfrenatamente al godimento e votato soltanto ai suoi bisogni sensuali, sta ancora la separazione delle forze produttive e spirituali da quelle materiali e del processo di lavoro da quello di consumo. Il superamento di questa separazione è uno dei presupposti della libertà: lo sviluppo dei bisogni materiali deve procedere insieme con lo sviluppo dei bisogni dell’anima e dello spirito”²⁴³. Quando l’uomo non sarà

²⁴² Ivi, p.158

²⁴³ H. Marcuse, *Per una critica dell’edonismo*, cit., p.144

più estraniato nel suo stesso lavoro, quando svilupperà i bisogni dell'anima e dello spirito in modo parallelo a quelli materiali e del corpo, allora potrà dirsi liberato. Intanto, all'intellettuale e all'attivista che hanno colto questo paradosso, spetta il compito di comunicarlo; spetta il compito di farsi esempio vivente della nuova razionalità della quale si vogliono ergere a portatori.

La lotta contro la razionalità tecnologica, e contro la strumentalizzazione e sterilizzazione della cultura da essa portata avanti, non deve però trasformarsi in lotta contro la Ragione (nel senso di qualsiasi forma di ragione) e la cultura; non deve cioè trasformarsi in sterile anti-intellettualismo di maniera: "Comune denominatore dei malposti rivoluzionari presenti nella rivoluzione culturale è l'antintellettualismo, condiviso dai rappresentanti più reazionari delle classi egemoni: la rivolta contro la Ragione – non solo quella del capitalismo, della società borghese e così via, ma la Ragione in quanto tale. E come la lotta, davvero urgente, contro la formazione di quadri per il sistema, *nelle* università, si trasforma in lotta *contro* l'univerista, così la distruzione della forma estetica si trasforma in distruzione dell'arte"²⁴⁴. Nonostante i pericoli di una sua degenerazione antintellettualistica, il movimento di protesta studentesco degli anni '60 rappresenta per Marcuse una delle controforze più titolate al sistema della società capitalistica occidentale, e tra i suoi meriti vi è quello di aver portato avanti una lotta politica per il riconoscimento ed il rispetto dei bisogni non materiali, e per "la dimensione fisiologica dell'esistenza: il regno della natura"²⁴⁵.

²⁴⁴ H. Marcuse, *Controrivoluzione e rivolta*, cit., p.155

²⁴⁵ *Ibidem*

Ma la sua forza d'impatto non deve essere strumentalizzata dal potere e servire obiettivi ad esso utili, come sarebbe una lotta contro qualsiasi forma di ragione. Al contrario, il movimento deve impegnarsi perché l'università mantenga e si assuma il compito di formare una coscienza autentica che garantisca una conoscenza trascendente rispetto alla realtà delle cose. In tale sua accezione, quando lotta contro forme di potere e di vita repressive, la conoscenza si fa politica. La conoscenza, dunque, nello stesso momento in cui riconosce la repressione portata avanti da un determinato universo politico e culturale, lo nega, e negandolo lo trascende e pone le basi per immaginarne uno diverso. La conoscenza, in pratica, quando è conoscenza autentica è sempre politica.

La rivolta studentesca, in molte occasioni, assunse un carattere radicale; tale radicalismo spaventò non solo il potere verso il quale la protesta era direttamente rivolta, ma anche le forze d'opposizione tradizionali: "Ma quello che sorprende di più era il carattere astratto e generico, talvolta anche confuso, di queste rivendicazioni. Invece di mettere semplicemente in discussione l'organizzazione delle strutture universitarie, incominciavano a criticare radicalmente la società stessa e i rapporti umani che la caratterizzavano. Agli occhi dei comunisti e degli elementi più conservatori, tali esigenze apparivano pericolosamente utopistiche e rischiavano di compromettere l'unità delle rivendicazioni operaie. I partiti comunisti che si sono sempre ritenute le punte avanzate della lotta del proletariato mondiale, vedevano così con inquietudine questa ondata di violenza che essi non potevano arginare, che li aveva in scarsissima stima e che, peggio ancora,

respingeva gli emissari mandati con lo scopo di una conciliazione”²⁴⁶. Un ampio movimento di protesta, insomma, ha messo in difficoltà negli anni '60 e '70 le tradizionali forme di gestione del potere di governo e di opposizione. E le ha messe in crisi perché ha rappresentato, soprattutto, una forza extraparlamentare, fuori dagli schemi classici di compromesso.

Però, come ogni opposizione radicale, essa si scontrò con le difficoltà connesse a qualsiasi forma di disubbidienza, nel momento in cui si trattò di assumere un carattere non civile. Marcuse aveva presente la quasi inevitabile sconfitta cui andava incontro un'azione del genere: “Conclusione? L'opposizione radicale va inevitabilmente incontro alla sconfitta nella sua azione diretta, extraparlamentare, di disobbedienza non civile, ma vi sono situazioni in cui essa deve correre il rischio di questa sconfitta, se in questo modo può consolidare la sua forza e smascherare il carattere distruttivo dell'obbedienza civile ad un regime reazionario”²⁴⁷.

Anche una sconfitta può dunque essere necessaria, se può servire a rendere evidente a più persone il carattere repressivo della società che servono con i loro comportamenti e con il loro lavoro.

Marcuse proclama, per gli attivisti della protesta, il diritto alla resistenza. Egli parla di fine dell'utopia perché ritiene che la fondazione di un mondo realmente a misura d'uomo, in cui espletare le nuove possibilità umane, non può più essere immaginata come il prolungamento delle conquiste ottenute dal vecchio, o

²⁴⁶ J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, cit., p.171-172

²⁴⁷ H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, in P. Peticari (a cura di), *La dimensione estetica, un'educazione politica tra rivolta e trascendenza*, Milano, Guerini, 2006, p.151

meglio, nuove conquiste non possono “essere pensate nel medesimo continuum storico (col quale anzi presuppongono una rottura)”²⁴⁸. Sulla scia di Marx, Marcuse identifica nella rottura con la presente organizzazione sociale e con i suoi principi e valori, la base perché si manifesti finalmente in una nuova società quella differenza qualitativa nei valori e nei bisogni tale da considerare “tutto lo sviluppo storico svoltosi fino a questo momento come semplice preistoria dell’umanità”²⁴⁹.

Nel dibattito svoltosi all’incontro presso il comitato studentesco della Libera Università di Berlino Ovest dal 10 al 13 luglio 1967 (dibattito alla base della stesura del volume *La fine dell’utopia*), Marcuse giunge ad affermare che sia arrivato finalmente il momento della rottura con il *principio di realtà* proprio di questa società repressiva, e di una rottura davvero epocale. E’ un Marcuse decisamente trasformato rispetto a quello che compiva l’eccezionale e disincantata analisi della società industriale ne *L’uomo a una dimensione*; appare pieno di fiducia e ardore rivoluzionario: gli eventi della fine degli anni ’60, il successo della rivoluzione cubana, la protesta interna negli U.S.A durante ed in seguito al disastro in Vietnam, sembrano averlo convinto della reale possibilità della rivoluzione.

Fino a che punto e con quali mezzi è dunque lecito portare avanti la rivoluzione? “Il rapporto tra mezzi e fine è il problema etico della rivoluzione. In un certo senso il fine giustifica i mezzi, se cioè questi servono, in modo dimostrabile, il

²⁴⁸ H. Marcuse, *La fine dell’utopia*, cit., p.21

²⁴⁹ *Ibidem*

progresso umano nella libertà. Questo fine legittimo, l'unico fine legittimo, richiede di creare le condizioni che ne facilitino e ne favoriscano la realizzazione. E la creazione di queste condizioni può giustificare dei sacrifici, così come ha giustificato sacrifici attraverso tutta la storia. Ma questo rapporto fra mezzi e fini è un rapporto dialettico. Il fine dev'essere già operante nei mezzi repressivi usati per raggiungerlo.

Ma anche in questo caso i sacrifici implicano la violenza – la società non violenta resta la possibilità di uno stadio storico, che dev'essere ancora conquistato nella lotta²⁵⁰.

Gli argomenti umanitari, morali, etici possono e devono diventare forze sociali rivoluzionarie; ma questo non significa che la lotta per la loro affermazione possa essere automaticamente non violenta. L'eliminazione della violenza è conseguenza della pacificazione dell'esistenza, e cioè del riflesso esistenziale di una realtà sociale ancora da costruire. L'etica della rivoluzione, dunque, "se una cosa del genere esiste, si troverà dunque in armonia non con criteri assoluti, ma con criteri storici. Essi non cancellano la validità di quelle norme in cui sono formulate le esigenze proprie del progresso del genere umano verso l'*humanitas*'²⁵¹. E' questo un punto particolarmente problematico; Marcuse afferma qui, in sostanza, che eventuali violazioni storiche nei confronti di universali norme etiche non invalidano il processo rivoluzionario; anzi, azioni che violano determinati principi etici universali, possono essere compiute anche in

²⁵⁰ H. Marcuse, *Etica e Rivoluzione*, in *Cultura e Società*, cit., p.278

²⁵¹ Ivi, p.272

funzione dell'elevazione futura di tali principi a norme etiche di una nuova società. Ciò che determina la bontà o meno di un'azione rivoluzionaria, è la sua direzione *progressiva* o *regressiva*, che è conoscibile, per Marcuse, “*ante factum*, nella stessa misura in cui sono dimostrabili le condizioni storiche del progresso”²⁵², e che è ben diversa dalla sua funzione storica, che può essere individuata solo *post factum* e non ne pregiudica comunque il contenuto etico.

Se ho ben interpretato, ciò potrebbe in teoria significare, che una rivoluzione nata, ad esempio, per liberare un dato popolo dall'asservimento nei confronti di un altro, e con l'intenzione di utilizzare nuovi principi per il successivo ordine sociale non repressivo, potrebbe essere considerata *progressiva* anche se dovesse comportare nei fatti, mettiamo per assurdo, il rovesciamento delle parti, ossia il dominio da parte del popolo che si libera nei confronti di quello che precedentemente lo opprimeva, pur se in nome di tali principi. Ovviamente, L'esempio è volutamente provocatorio e paradossale, ma fine ad evidenziare i limiti di un'etica della rivoluzione che non tenga conto in modo adeguato della funzione storica di un atto rivoluzionario. Probabilmente, Marcuse intendeva sottolineare come la direzione storica, progressiva o regressiva, di una rivoluzione sia la condizione necessaria ma non sufficiente per giudicarla nel complesso dei suoi aspetti. Ma qualora così non fosse, si sarebbe affermato un primato delle intenzioni sulla prassi rivoluzionaria passibile di parecchie ambiguità interpretative. Marcuse scrive poco dopo: “Ma di fatto noi distinguiamo bene fra

²⁵² Ivi, p.275

sacrifici legittimi e sacrifici che tali non sono. Questa è una distinzione storica, e con questa restrizione i caratteri etici sono dunque applicabili anche alla violenza.

Vorrei ora ricapitolare il problema. In termini etici assoluti, cioè nel senso di una validità superstorica, non c'è nulla che possa giustificare l'oppressione e il sacrificio – siano questi rivoluzionari o di altra sorta – in nome della libertà o felicità future. Ma sul piano storico ci troviamo invece di fronte a una distinzione e a una decisione²⁵³.

Mi lascia perplesso questa distinzione tra sacrifici legittimi e sacrifici che tali non sono. Per spiegare: nel momento in cui si dà inizio ad una rivoluzione armata, credo sia impossibile prevedere quanto sangue essa potrebbe comportare, quali e quanti sacrifici essa debba richiedere. Tutto questo, si renderà evidente con il suo procedere *storico*, come afferma Marcuse. Il mio sospetto è che i criteri in base ai quali si intraprende e si porta avanti una lotta, siano sempre storici, ma tendano alla loro affermazione superstorica, tendano all'affermazione di una visione del mondo, attraverso un'opera di trasformazione materiale sul mondo stesso. Questo, credo, sarebbe condiviso da Marcuse; l'*impasse* da cui egli cerca di uscire, è quello creato dal concetto della lotta violenta per l'affermazione di una visione del mondo che rifiuta la violenza in tutte le sue sfaccettature. Egli intende la violenza come una necessità storica per la pacificazione dell'esistenza, in quanto fattore derivato dall'attuale organizzazione delle società, fondate su un principio di realtà repressivo. Inoltre, "Nel vocabolario dell'*establishment*, il termine «violenza» non

²⁵³ Ivi, p.276

si applica alle azioni della polizia, della guardia nazionale, dei marines, dei marescialli, dei bombardieri. Le parole «cattive» sono riservate a priori per il Nemico e il loro significato è definito e convalidato dalle azioni del Nemico indipendentemente dalle loro intenzioni e dai loro fini. Per quanto «buono» possa essere il fine, esso non giustifica i mezzi illegali²⁵⁴; combattere un ordine repressivo che fa uso della forza, vuol dire in effetti fare uso della forza a propria volta. Fino a che punto la lotta violenta possa portare alla pacificazione dell'esistenza io non so dire. Quello che mi sento di dire è, che lungi dall'identificare negli interessi di un popolo oppresso in rivolta interessi universali dell'umanità, comprendo le motivazioni che hanno spinto tale popolo alle armi. Resta però da precisare, che il termine rivoluzione porta in sé una gamma di significati, di accezioni che rimandano al cambiamento qualitativo auspicato da Marcuse. Il problema, dunque, potrebbe anche essere così formulato: in che modo distinguere una rivoluzione da un semplice colpo di stato? Siamo così ritornati all'inizio: la direzione storica di una rivolta, progressiva o regressiva, può essere dimostrata, con *la certezza propria di una ragionevole possibilità, ante factum*.

L'azione storica della rivoluzione, afferma Marcuse, entra necessariamente in conflitto con criteri etici assoluti. Ma la sua direzione, i suoi fini, possono più o meno tendere ad essi. In questo senso, credo, si può parlare di primato delle intenzioni sulla prassi: poiché solo le prime possono essere avvicinate ai principi assoluti dell'etica, per Marcuse.

²⁵⁴ H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, cit., p.154

La lotta per il socialismo, è esattamente una sanguinosa lotta per un fine *progressivo*; ma le istituzioni storiche di una società che si definisca socialista, nonostante tutto, “non potrebbero mai risolvere tutti i conflitti tra l’universale e il particolare, tra esseri umani e natura, tra individuo e individuo. Il socialismo non libera e non può liberare Eros da Thanatos. Qui è il limite che conduce la rivoluzione oltre qualsiasi stadio raggiunto di libertà: è la lotta per l’impossibile, contro l’inconquistabile, il cui dominio può forse, nonostante tutto, essere ridotto”²⁵⁵. Mentre non si può certo rimproverare a Marcuse di essersi tenuto a distanza dall’impegno politico più o meno diretto, non convince molto l’entusiasmo rivoluzionario manifestato ne *La fine dell’utopia*: “Esce parecchio appannato il mito di Marcuse da *la fine dell’utopia*, la raccolta di documenti del dibattito sostenuto dall’autore di *Eros e Civiltà* a Berlino con studenti e professori; anche se le sue tre lunghe relazioni che avviano la discussione sulla «fine dell’utopia», sul «problema della violenza nella opposizione» sono all’altezza (almeno la prima lo è) dell’acuto, inquietante e un po’ visionario descrittore della civiltà industriale avanzata. C’è meno grinta e furore: *L’uomo a una dimensione* era come uno schiaffo al mondo inconciliabile nemico; le relazioni di *la fine dell’utopia* hanno invece l’equilibrio e la pacatezza del discorso tra amici”²⁵⁶. In effetti, mentre si mostra realista ma fiducioso verso la possibilità della crescita dei soggetti rivoluzionari, Marcuse perde molto dell’acre pessimismo de *L’uomo a una dimensione*, che tanta presa ebbe sia per il suo taglio divulgativo, sia per la

²⁵⁵ H. Marcuse, *La dimensione estetica*, in P. Peticari (a cura di), *La dimensione estetica, un’educazione politica tra rivolta e trascendenza*, cit., p.49

²⁵⁶ W. Pedullà, *La letteratura del benessere*, cit., p.57

spietatezza della sua denuncia. Dire che il dibattito abbia la pacatezza e l'equilibrio di un discorso tra amici è forse un po' esagerato, ma si avverte, non tanto dai contenuti quanto dallo stile, la perdita forse di un po' di *rabbia*. Non riesco comunque a non ammirare un uomo che alla veneranda età di sessantanove anni scriveva e parlava con gli studenti nella speranza di un mondo diverso. La fine dell'utopia di cui parla Marcuse, se intesa come necessità, rimane un qualcosa da realizzare; ma di fatto, l'azione rivoluzionaria non ha superato a livello globale l'impatto delle forze controrivoluzionarie (con l'eccezione di Cuba), così come la teoria rivoluzionaria non superò lo scetticismo di molti contemporanei.

“Se lo scetticismo è legittimo nei confronti di una politica «riformista», non lo è di meno nei confronti di velleitarie soluzioni globali; siccome non si tratta di stabilire ciò che si vuole, non resta per ora nessuna concreta alternativa a una maggiore incisività nella azione riformatrice in direzione del progetto socialista. La contestazione, se non rientra nella più realistica e pur sempre anticipatrice lezione marxiana, rischia di ridursi a una proposta minoritaria e «aristocratica», in cui si riconosce non tanto una nuova antropologia quanto la metafisica di certi intellettuali”²⁵⁷.

Mi permetto di dissentire su un aspetto di questa critica: la contestazione, nell'ottica marcusiana, *deve* per forza di cose correre il rischio di ridursi a proposta minoritaria e aristocratica, in quanto si propone di diffondere bisogni, principi e valori differenti rispetto a quelli dell'ordine dominante, in cui anche le

²⁵⁷ Ivi, p.60-61

masse sono una forza integrata. Un cambiamento qualitativo del contesto sociale, implica in sé l'assunzione di un'istanza che almeno inizialmente sia minoritaria, e il rischio che lo rimanga in seguito ad una sconfitta. Marcuse era ben consapevole di tale rischio, ma ne sottolineava anche la *necessità*.

Comprensibile mi appare, all'epoca in cui si scriveva, differenziare tra il contesto statunitense, da cui principalmente deriva l'analisi marcusiana, ed il contesto europeo, in cui apparivano più realistiche politiche riformistiche meno radicali: "Negli Stati Uniti, nel vecchio terreno d'osservazione di Marcuse (che ne è nettamente condizionato nelle tesi e nelle proposte) magari è sempre utile creare isole, anche mistiche, di dissenso dal tetro conformismo generale alla peggiore politica della storia di quel popolo; ma per l'Europa occidentale l'utopia qualsivoglia è una risposta impotente e fatalistica a una situazione che non consente sogni di perfezione ma legittime speranze di modificazioni più o meno radicali". Oggigiorno, non so fino a che punto tale differenziazione sia ugualmente sottoscrivibile. Un tetro e totale conformismo mi sembra stia caratterizzando progressivamente anche la società europea, pur con le dovute differenziazioni nazionali e sociologiche. Il corpo, oggi, si sta a poco a poco liberando dell'anima.

III.8 Rischi per la teoria critica connessi alla ricerca dell'attivismo; circolo vizioso del pensiero marcusiano.

“La negazione determinata può venir postulata, ma non affermata, in tale situazione, sul piano del pensiero. Qualora la negazione assoluta voglia affermarsi come capacità di individuazione nella realtà delle tendenze potenzialmente indirizzate a rovesciarla, il pensiero cessa di essere critico nei propri riguardi e – allora sì, veramente – decade ad ideologia nel senso deteriore del termine. La negazione indeterminata si traveste in questo caso da negazione determinata. Reputandosi determinata, mentre non lo è, la negazione degenera in negazione pre-determinata, vanificata in ogni suo potere da ciò che la predetermina”²⁵⁸.

Ciò che la predetermina, è il Tutto che tale negazione vuole trascendere. I concetti di Marcuse, proprio perché frutto di un pensiero radicalmente negativo, rimangono imprigionati nella realtà attuale, e il riferimento principale cui guardano per edificare un nuovo ordine di cose è proprio ciò che intendono distruggere.

Se da un lato la dialettica negativa, rappresenta dunque un tentativo di salvare la filosofia stessa “from the optical illusion of stasis and permanency”²⁵⁹, il tentativo operato da Marcuse di rendere maggiormente, ma non totalmente *determinata* la negazione dell'ordine costituito per ottenere una maggiore efficacia sociale,

²⁵⁸ T.Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit., p.176-177

²⁵⁹ F.Jameson, *Marxism and Form*, Princeton University Press, 1974, p.58

espone il pensiero negativo a rischi che potrebbero comportarne un forte indebolimento. Abbiamo visto come ne *La fine dell'utopia* la ricerca di un consenso immediato sia molto più evidente che in lavori precedenti; ma “l'ossessione del consenso immediato è il trabocchetto fatale nel quale il pensiero negativo deve evitare di cadere. Volendo aderire alla realtà e alla prassi immediata il pensiero rinuncia ad investirla alle radici, finisce per accettarle così come esse gli si impongono sul piano della cattiva immediatezza”²⁶⁰. Avvicinare pensiero negativo e azione rivoluzionaria è dunque un'operazione densa di rischi; inoltre, nel caso di Marcuse, rischia di entrare in crisi anche la conciliazione tra conoscenza e prassi formulata da Marx. Infatti, nel proclamare una strada per il socialismo, che dalla scienza porti all'utopia, il pensiero marcusiano avvantaggia decisamente il momento della conoscenza rispetto a quello della prassi. *In questo senso*, si rischia di cadere in una negazione pre-determinata. “Egli vuole evitare che la negazione sia `predeterminata`, ma non vuole neppure che resti `indeterminata`. Ciò cui mira è una negazione indeterminata capace di determinarsi, di trovare da sé le proprie determinazioni, capace di convertirsi in quella `negazione determinata` nella quale Hegel individuava la forza critica dello stesso pensiero”²⁶¹. Quale situazione rispecchia, sul piano dell'azione politica, questo *impasse* filosofico?

Marcuse, nella ricerca di un carattere attivistico per il suo pensiero, si trova da un lato ad indicare e attaccare pesantemente alcune concrete situazioni storiche

²⁶⁰ T.Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit., p.139

²⁶¹ Ivi, p.68

che motiverebbero l'auspicata azione rivoluzionaria: la diseguale distribuzione delle ricchezze ed il connesso sfruttamento nei confronti dei popoli del Terzo Mondo, il mantenimento di un ordine sociale ed economico attraverso conflitti imperialistici come quello del Vietnam, un crescente inquinamento e sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali, l'imposizione di ritmi di lavoro esagerati etc.; ma nel momento in cui si tratta di indicare quali caratteri potrebbe assumere la nuova società che dovrebbe sorgere in seguito alla rivoluzione, nel momento in cui si tratta di indicare quali specifiche azioni effettuare per la sua edificazione, ecco che Marcuse si rende conto del pericolo e la sua speculazione rimane sul vago. Indicare adesso, prima che la rivoluzione auspicata abbia avuto successo ed inizio, quali vie percorrere per la costruzione di un ordine nuovo, comporterebbe saltare un passaggio: quello attraverso il quale la negazione indeterminata diventa capace, *storicamente*, di determinarsi. Il suo pensiero oscilla dunque tra la negazione assoluta incapace di incidere nella prassi politica, e la negazione pre-determinata, che rischia di decadere ad ideologia.

“In nome della rivoluzione Marcuse postula una rottura con la tradizione; questa si rivela però soprattutto rottura con la tradizione marxista. Marcuse condanna con ogni mezzo la negazione determinata, che potremmo considerare uno dei capisaldi della dialettica marxista, e propone di sostituirla con il concetto di «scelta determinata» tra «progetti trascendenti»²⁶². Ma tale scelta tra progetti trascendenti, si concretizza durante il processo rivoluzionario; ciò che sta alla base

²⁶² W. F. Haug, *Il tutto e l'affatto diverso*, in J. Habermas (a cura di), *Risposte a Marcuse*, cit., p.58-59

di tutto è il rifiuto assoluto di un ordine di cose non più tollerabile. A partire da questo rifiuto, si formeranno le condizioni necessarie per la *determinazione* del progetto trascendente.

Per evitare di essere scambiato anch'egli per un pensatore "acchiappanuvole", e contrastare efficacemente le tendenze antintellettualistiche che stavano prendendo corpo all'interno del movimento di protesta, Marcuse "si adatta al ruolo di predicatore sociale e di pedagogo rivoluzionario. Con ciò, però, egli regredisce pericolosamente allo stadio di un illuminismo ingenuo che non si sottrae alle mortali contraddizioni denunciate impietosamente da quella *Dialektik der Aufklärung*, il cui discorso egli pure ha fatto pienamente proprio"²⁶³. Le difficoltà cui il suo pensiero va incontro sul piano squisitamente teoretico, si ritrovano anche nel circolo vizioso che si presenta davanti alla sua teoria sociale nell'affrontare il problema della liberazione dell'uomo. Se da una parte infatti Marcuse (in particolare ne *l'uomo a una dimensione*) afferma che la società industriale contemporanea è capace di reprimere ogni tendenza al mutamento qualitativo (attraverso l'industria culturale al suo interno, attraverso il dominio militare all'esterno), dall'altra viene mantenuta anche l'ipotesi per cui esistono in questa società stessa forze e tendenze d'opposizione che potrebbero giocare un ruolo importante in una teorica rivoluzione mondiale, facendo esploderne le contraddizioni. Ma tali forze d'opposizione corrono costantemente il rischio di essere assorbite dal sistema; la stessa ribellione può diventare per il sistema

²⁶³ T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit., p.86

repressivo della società dei consumi, un'utile valvola di sfogo. “La figura del ribelle si fissa in un ruolo che il sistema riesce a funzionalizzare e a strumentalizzare a sé. Proprio ciò, anzi, che ambisce a scuotere il sistema alle radici, finisce oggi per rivelarsi in ultima istanza un contributo al suo rafforzamento. Si viene pertanto a configurare un perfetto paralizzante circolo vizioso. Il pensiero fino a questo momento può solo prenderne atto”²⁶⁴.

La rottura con il sistema repressivo conservatore che si autorigenera, deve precedere la rivoluzione cui sono affidate le speranze per la costruzione di una società libera. La coscienza rivoluzionaria, in buona sostanza, deve precedere lo scoppio della rivoluzione. Allo stesso tempo, tale rottura, tale presa di coscienza sembra essere possibile “soltanto in una rivoluzione che dovrebbe essere scatenata dal bisogno vitale di liberarsi dagli agi controllati e dalla produttività distruttiva della società basata sullo sfruttamento”²⁶⁵; tale contraddizione è il terreno in cui si muove costantemente tutta la seconda produzione marcusiana. La fiducia nella capacità dell'uomo di conquistare la consapevolezza e di liberarsi da ogni forma di repressione, si scontra con la coscienza del potere del sistema che perpetua la repressione. “Nel discorso di Marcuse, l'«uomo a due dimensioni» delle società non ancora industrialmente avanzate si avvia inevitabilmente a perdere una dimensione”²⁶⁶. La dimensione privata dell'esistenza, rifugio dei sogni, rifugio di tutto ciò che non poteva essere manifestato nell'esistenza pubblica dell'individuo,

²⁶⁴ Ivi, p.200

²⁶⁵ H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, cit., p.117

²⁶⁶ W.Pedullà, *La letteratura del benessere*, cit., p.101

viene attaccata con forza; ciò che spaventa è la sua potenzialità trascendente, la tensione verso ciò che non esiste in realtà, verso ciò che non è ancora.

Il condizionamento dell'individuo e l'erosione della sua sfera intima, avviene attraverso un pervasivo meccanismo di controllo degli istinti, attraverso la manipolazione dei bisogni.

Uno dei processi mentali direttamente condizionati dalla sfera istintuale umana è quello della fantasia, dell'immaginazione; fantasia ed immaginazione, sono processi mentali propri dell'arte in tutte le sue forme. La fantasia conserva la memoria di quel passato primordiale, di quella realtà dominata dal principio di piacere che si rivela e si svela (anche) per mezzo dell'arte. La grande attenzione prestata da Marcuse alla *dimensione estetica* dell'esistenza, è conseguenza proprio del riconoscimento della sua capacità di trascendere il reale. Un'educazione estetica dell'uomo, potrebbe portare a quel cambiamento dei bisogni alla base dell'affermazione di quella razionalità sensibile e sensuale di cui parla Marcuse. Ma il circolo vizioso, come vedremo, si ripresenta anche in questo caso.

La nuova sensibilità estetica dell'uomo è al tempo stesso presupposto e frutto della nascita di una nuova società.

“Dobbiamo ricordare che la realizzazione dell'arte come principio della ricostruzione sociale, *presuppone* cambiamenti sociali fondamentali”²⁶⁷.

²⁶⁷ H. Marcuse, *L'arte nella società a una dimensione*, in *Critica della società repressiva*, cit., p.143

Capitolo quarto

La dimensione estetica: un'irriducibile negatività.

IV.1 Arte, sensibilità e negazione.

Dal suo primo lavoro di dottorato, *Il romanzo dell'artista nella letteratura tedesca*, alla sua ultima opera, *La dimensione estetica*, Marcuse ha testimoniato la sua attenzione all'arte come momento rivoluzionario, forse assai più che all'ideologia politica e sicuramente più che all'economia e alla sua organizzazione. È l'utopia stessa della liberazione umana a essere indagata sin nel profondo delle strutture psichiche e delle dinamiche interne dell'individuo e della società, per chiedersi se è ancora possibile sviluppare le potenzialità residue, al di là della tentazione di dichiararne definitivamente la sconfitta.

La grande arte borghese, con le sue meravigliose rappresentazioni, ha portato con sé una promessa di felicità, ha evidenziato lo scarto esistente tra idea e realtà sociale, non tanto attraverso i contenuti veicolati, quanto attraverso l'esibizione della propria stessa forma. Ma questa promessa di *bonheur*, all'interno del contesto della cultura affermativa, andava ad assumere un mero carattere consolatorio. Il bello di cui l'arte borghese si fa rappresentazione, è rappresentazione del vero e del giusto, ma non è mai se non un momento di storica articolazione di essi; verità e giustizia trascendono il *bello* borghese, che tuttavia funge da espressione concreta e storica di un'ispirazione universale. Tale ispirazione è espressione della continua tensione alla realizzazione di idee e

progetti trascendenti la realtà attuale, ed è *universale* a causa dell'impossibilità di dotare i concetti di verità e giustizia di un contenuto definitivo, statico. L'arte è espressione della continua tensione umana al raggiungimento di valori *altri*, di valori che sovrastoricamente restano indeterminati, e non sono mai completamente determinati nemmeno sul piano della storia.

L'irriducibile negatività dell'arte è dunque data dal suo carattere trascendente; anche in una società che un giorno avrà compiuto un'educazione estetica diffusa dei suoi membri, afferma Marcuse, l'arte continuerà sempre a veicolare le immagini di contenuti trascendenti. Anche quando una nuova razionalità si imporrà presso il genere umano, una razionalità *sensibile*, anche quando l'immaginazione rappresenterà una facoltà irrinunciabile per l'esistenza privata e sociale dell'uomo, anche quando, cioè, la realtà sociale si sarà *avvicinata* all'idea di una società giusta, la forma artistica continuerà ad essere il tramite di immagini e forme proprie di un universo ancora da realizzare.

“Ho parlato di «arte come forma della realtà» in una società libera. L'espressione è ambigua: avrebbe dovuto indicare un aspetto essenziale della liberazione, cioè la trasformazione radicale dell'universo tecnico e naturale in sintonia con la sensibilità (e razionalità) emancipate dell'uomo.

Non ho cambiato parere, ma l'obiettivo è eterno, cioè, qualunque ne sia la forma, l'arte non può mai eliminare la tensione tra arte e realtà”²⁶⁸.

268

H. Marcuse, *Controrivoluzione e rivolta*, cit., p.130-131

La facoltà estetica, inoltre, costituisce il ponte tra sensualità e ragione, o per meglio dire, tra sensualità e quel tipo di ragione affermatasi in una realtà sociale fondata su un principio della realtà repressivo; Marcuse, quando parla di razionalità sensuale, ha in mente la riconciliazione di sensualità e ragione. Ed in questo processo, la funzione mediatrice deve essere adempiuta dalla facoltà estetica. Tale mediazione, che dovrebbe essere promossa dalle facoltà estetiche dell'uomo, implicherebbe un indebolimento della ragione tecnocratica dominatrice nella società attuale, e la liberazione della sensualità da un dominio repressivo che la aveva confinata in un angolo discreto dell'esistenza umana: sarebbe la rivincita del *principio di piacere*.

La razionalità della società tecnologica, basata sul *principio di prestazione*, si oppone ad una tale concezione dell'esistenza umana: "Davanti al tribunale della ragione teorica e pratica che ha fornito il mondo del principio di prestazione, l'esistenza estetica è condannata. Ma tenteremo di dimostrare come questa concezione dell'estetica sia il risultato di una «repressione culturale» di contenuti e verità ostili al principio di prestazione"²⁶⁹. La facoltà estetica veicola contenuti non violenti, non dispotici, ma separati dalla realtà sociale.

"I caratteri estetici sono essenzialmente non violenti, non dispotici (riprenderò questo termine al terzo capitolo), ma nel regno delle arti, nella repressiva limitazione del termine «estetico» alla sola «cultura superiore» sublimata, questi caratteri sono separati dalla realtà sociale e dalla pratica in quanto tale. La

²⁶⁹ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p.194

rivoluzione eliminerebbe questa repressione e recupererebbe i bisogni estetici come forza eversiva in grado di contrastare l'aggressività dominante che ha plasmato l'universo sociale e naturale"²⁷⁰.

Educazione estetica, dunque, come educazione ad un nuovo principio di realtà, accompagnato dalla nascita di una nuova idea di ragione. Le immagini mitiche di Orfeo e Narciso ritornano ossessivamente, nella riflessione marcusiana, ad opporsi a quella di Prometeo; ritornano ossessivamente a rappresentare, *estheticamente*, un nuovo principio di realtà. La rivoluzione sociale permetterebbe l'instaurazione di un ordine sociale non repressivo, che assegni un'importanza fondamentale ai bisogni estetici e alla loro soddisfazione. Arte e rivoluzione sono accomunate dalla tendenza a cambiare il mondo, dalla tensione verso *un altro possibile*; il loro è però un rapporto dialettico.

L'arte obbedisce ad una dinamica sua propria, differente da quella della rivoluzione: "rimane non operativa. Nell'arte l'obiettivo politico compare solo trasfigurato in forma estetica. La rivoluzione può essere assente dall'opera d'arte, anche quando l'artista stesso è «impegnato», è un rivoluzionario"²⁷¹. Per riprendere un esempio fatto da Marcuse stesso, un pittore come Gustave Courbet, deciso oppositore del regime di Napoleone III, attivo partecipante alla Comune di Parigi, nei suoi quadri non rappresenta mai motivi direttamente politici o rivoluzionari; ciò che è rivoluzionaria è la forma della sua arte.

²⁷⁰ H. Marcuse, *Controrivoluzione e rivolta*, cit., p.90

²⁷¹ Ivi, p.128

L'arte è rivoluzionaria nel momento stesso in cui promuove bisogni vitali diversi rispetto a quelli promossi dalla società.

Per tale motivo, un quadro come *Gli spaccapietre* di Courbet, che rappresenta due uomini intenti in un umile lavoro, non dev'essere considerato meno *eversivo* di un'opera come *La libertà guida il popolo* di Delacroix.



Il carattere trascendente dell'arte è il suo vero valore rivoluzionario. “La forma estetica continuerà a trasformarsi non meno la politica tenderà (con o senza successo) di costruire una società migliore”²⁷²; lo scarto tra idea e realtà continuerà a sussistere, e proprio la tensione continua a colmare tale scarto costituisce l'essenza dell'arte. L'arte è politica attraverso la sua forma; attaccare la forma artistica, svilirla, significa indebolire anche il suo contenuto politico: “La letteratura «di sinistra» che si esprime con immediatezza e semi-spontaneità priva di forma, perde, insieme con la forma estetica, il contenuto politico che invece

²⁷² Ivi, p.144

sgorga dalle poesie formalmente molto elaborate di Allen Ginsberg e Ferlinghetti. L'accusa più intransigente è più estrema ha trovato espressione in un'opera che, proprio per il suo spirito rivoluzionario, rifiuta l'ambito politico: nell'opera di Samuel Beckett non vi è speranza che si possa tradurre in termini politici, la forma estetica esclude ogni compromesso e fa sì che la letteratura resti letteratura. E in quanto tale l'opera reca un solo messaggio: farla finita con le cose così come stanno. Analogamente, la rivoluzione è presente più nella lirica più perfetta che nel teatro politico di Bertolt Brecht e più nel *Wozzeck* di Alban Berg che non nell'odierna opera antifascista.

Si tratta del superamento dell'anti-arte e del riemergere della forma. Con essa troviamo una nuova espressione dei caratteri propriamente eversivi della dimensione estetica, specialmente del bello inteso come apparenza sensibile dell'idea di libertà²⁷³.

Marcuse avversa qualsiasi tentativo di spogliare l'Arte della sua Forma; dalla politicizzazione diretta, al tentativo di rendere l'Arte «vivente», “non si tratta forse di attività frustranti, che fanno già parte dell'industria del divertimento e della cultura da museo?”²⁷⁴ Inoltre, spogliare l'arte della sua Forma, all'interno di una società unidimensionale, significa *appiattirla* su tale unidimensionalità. Il mondo artistico, il mondo della cultura non scientifica, è un mondo in cui sopravvivono più dimensioni, è un mondo “in cui le «qualità secondarie» sono

²⁷³ Ivi, p.139-140

²⁷⁴ H. Marcuse, *L'arte come forma della realtà*, in AA.VV., *Sul futuro dell'arte*, Milano, Feltrinelli, 1972, p.135

irriducibili e tutta l'oggettività è riferita qualitativamente al soggetto umano"²⁷⁵. Recuperare la ricchezza di tale mondo e renderla fruibile socialmente, implica l'opposizione necessaria al principio della realtà costituita: l'arte relegata a rifugio dell'anima, a rifugio consolatorio ma impotente per la vita ed i bisogni dell'individuo, è un riflesso del principio di realtà costituito. E' un riflesso di quella falsa modestia e neutralità della scienza, che spinge comunque a relegare il pensiero non scientifico ma razionale nel limbo dell'immaginazione e dell'arte *consolatoria*. Medicina dell'anima, in modo tale che il corpo possa essere sempre pronto e fruibile per i servizi che gli vengono richiesti socialmente. E se l'industria culturale e del divertimento di massa punta ad annullare la forma artistica, diventa un'esigenza dunque preservarla: e preservare quella sublimazione della realtà di essa propria, in virtù della quale il contenuto viene stilizzato, rimodellato. Il miracolo della forma artistica si condensa proprio in questo: nel fatto che "persino la rappresentazione della morte e della distruzione evocano il bisogno della speranza, un bisogno radicato nella nuova coscienza incorporata nell'opera d'arte"²⁷⁶; sulla base di tale sublimazione estetica, avviene dunque anche una *desublimazione*, non repressiva, nella percezione degli individui, che investe i loro sentimenti, le loro passioni, i loro pensieri. Risultato, "un'invalidazione delle norme, dei bisogni e dei valori dominanti"²⁷⁷. Se l'opera d'arte si adegua immediatamente al bisogno, "defrauda gli uomini in anticipo di quella liberazione dal principio di utilità che avrebbe appunto il compito di

²⁷⁵ H. Marcuse, *Note per una ridefinizione della cultura*, cit., p.296-297

²⁷⁶ H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p.17

²⁷⁷ *Ibidem*

procurare. Ciò che si potrebbe chiamare il valore d'uso nella ricezione dei beni culturali è sostituito dal valore di scambio; al posto del godimento subentra il fatto di partecipare e di essere al corrente, al posto della competenza dell'intenditore l'aumento di prestigio"²⁷⁸. Se l'opera d'arte si adegua immediatamente ai bisogni della società dei consumi, diviene anch'essa vittima del generale processo di *mercificazione*; se da un lato dunque, l'arte non può esimersi dall'interloquire con le masse all'interno della società industriale, non deve però piegarsi *ai loro attuali bisogni*, ma al contrario ricordare loro che esiste la possibilità di promuovere esigenze diverse. Il fatto che essa (l'arte) sia e rimanga ancora oggi, dissociata dal processo di produzione, deve permetterle di costituirsi come "un rifugio e un luogo privilegiato dal quale denunciare la realtà che si è costituita attraverso il dominio"²⁷⁹; la forma estetica conserva la propria unicità, grazie alla capacità di rivelare le sfere della realtà e dell'esistenza difese dai tabù sociali e sottoposte a repressione. La forma estetica rappresenta dunque un aspetto importante della liberazione dell'uomo e delle sue potenzialità in un mondo nuovo, basato su un principio di realtà non repressivo. Essa è in sé rivoluzionaria: "La poesia di Mallarmè ne è un esempio estremo: le sue poesie evocano modalità di percezione, immaginazione, gestualità – una festa della sensualità – che frantuma l'esperienza quotidiana e anticipa un diverso principio della realtà"²⁸⁰.

L'autonomia dell'arte, la sua totale dissociazione dalla realtà del dominio, si è prodotta, per Marcuse, attraverso la separazione del lavoro mentale e materiale

²⁷⁸ M. Horkheimer – T. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p.170

²⁷⁹ H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p.23

²⁸⁰ Ivi, p.23

frutto dei rapporti di dominio prevalenti. Spezzare tali rapporti di dominio, avvicinerrebbe di conseguenza la sfera estetica alla realtà e promuoverebbe un tipo di ragione nuovo, come abbiamo visto. Ma il processo in atto nella società dei consumi, è totalmente contrario: si tenta di privare l'Arte della sua forma, si tenta di privarla dei suoi contenuti antagonisti attraverso l'assimilazione portata avanti dall'industria culturale: "Nel regno della cultura il nuovo totalitarismo si manifesta precisamente in un pluralismo armonioso, dove le opere e le verità più contraddittorie coesistono pacificamente in un mare di indifferenza"²⁸¹. Prima che tale fittizia opera di tolleranza e di pluralismo culturale prendesse corpo, la letteratura e l'arte erano principalmente alienazione, estraniamento. Esse alimentavano la speranza di un mondo diverso e davano espressione a tutta quella gamma di sentimenti, sensazioni e pensieri capaci di formare la *coscienza infelice* di un mondo lacerato, davano espressione a tutte "le possibilità frustrate, le speranze non realizzate, e le promesse tradite"²⁸². Oggi, la mercificazione generalizzata di tutte le sfere della realtà e dell'esistenza, mette seriamente in pericolo la sopravvivenza dell'*aura* dell'opera d'arte, il marchio della sua irriducibile negatività: "In un'epoca in cui i monopoli dell'industria culturale si impadroniscono del tramonto per venderlo ai turisti che non fanno in tempo a vedere il crepuscolo in riva al lago perché passano tutta la giornata ad acquistare cartoline nella *hall* dell'albergo, l'artista rinuncia a ciò che non è più suo. Al sole preferisce un cerchio tracciato maldestramente con l'inchiostro di Cina su una

²⁸¹ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p.74

²⁸² *Ibidem*

pagina bianca. Alla domanda di chi, vittima della persecuzione della pubblicità, chiede: «E' un sole quello?», risponde: «E' il desiderio del sole». La sua rinuncia non è volontaria: non è Picasso che ha fatto *Guernica*, ma l'ufficiale curioso di conoscere il nome dell'autore. Della vita umana resta solo il desiderio; questo desiderio sopravvive nelle allusioni dell'arte»²⁸³.

L'arte espressione del desiderio di vita umana; di quel desiderio di vita annientato dalla realtà sociale, attraverso la mercificazione. L'arte difende la causa della vita e della natura oppressa; esercita tale difesa annunciando ciò che potrebbe essere ma che non esiste ancora. Conserva e manifesta in sé, le immagini della liberazione; se la società, nella sua interezza, si presenta come la negazione di tali immagini, preservarle significa assumere una posizione di radicale rifiuto, costituirsi come *irriducibile negatività*, rifiutando di sottomettersi agli schemi della realtà repressiva.

Più gli schemi della realtà divengono oppressivi, più in sostanza tale realtà stringe la morsa nei confronti di ogni modalità di espressione e di linguaggio, tanto più l'arte è costretta ad assumere un carattere *surreale*, “spostandosi dal concreto all'astratto, dall'armonia alla dissonanza, dal contenuto alla forma. L'arte viene a consistere in tal modo nel ripudio di tutto ciò che fa parte della realtà”²⁸⁴. Il movimento surrealista, le figure di Dali, le figure di Kandinkij, Chagall etc., attraverso la fuga dalla realtà sociale, dalla realtà del *conscio*, potremmo dire, sono espressione “della stessa crescente impotenza di cui è vittima

²⁸³ P. V. Zima, *Guida alla Scuola di Francoforte. La dialettica del particolare*, cit., 198

²⁸⁴ H. Marcuse, *Soviet Marxism. Le sorti del marxismo in URSS.*, cit., p.113

la coscienza individuale”²⁸⁵. Una coscienza veramente libera, non potrà non essere infelice e non potrà evitare di cercare al di fuori della realtà attuale le immagini per la propria liberazione; il rifiuto della soddisfazione immediata, offerta attraverso larghe svendite dall’industria culturale, permette di non soccombere al processo di *desublimazione repressiva* in atto nelle società industriali, processo complementare all’atrofia di ogni critica ed alla scomparsa del dissenso.

L’arte, “Constatando, con Proust, che il desiderio fa fiorire, mentre il possesso sciupa ogni cosa, cerca, accentuando la propria distanza rispetto al lettore e ai clichés ideologici, di assicurarsi «la perennità del desiderio» (Proust a Bibesco). E’ questa la sua dimensione critica. Infatti oggi desiderio e libertà tendono a diventare sinonimi”²⁸⁶; desiderio e libertà divengono sinonimi, in un contesto in cui la soddisfazione immediata di bisogni impedisce la sublimazione frutto della trasposizione del soddisfacimento. I bisogni *mercificati*, i bisogni cioè tipici della società dei consumi, possono essere immediatamente soddisfatti: è questa la loro natura, quella di merce. La sublimazione artistica rappresenta invece un processo mentale proprio di un differente principio di realtà e capace di soddisfare bisogni differenti: “l’arte non può cambiare il mondo, ma può contribuire al cambiamento della coscienza o degli impulsi degli uomini e delle donne che potrebbero cambiare il mondo”²⁸⁷. L’arte può dunque allearsi con le masse, al servizio della rivoluzione, nella misura in cui contribuirebbe alla formazione di un nuovo

²⁸⁵ Ivi, p.116

²⁸⁶ P. V. Zima, *Guida alla Scuola di Francoforte. La dialettica del particolare*, cit., p.210

²⁸⁷ H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p.30

linguaggio ed al rifiuto di concetti e immagini figlie dell'universo culturale repressivo precedente; in questo processo, il recupero della dimensione dell'interiorità, della *soggettività ribelle*, è fondamentale. L'arte vi contribuisce fornendo uno spazio al riparo, (almeno in teoria!), dall'amministrazione controllata di tutte le sfere dell'esistenza.

Il fatto che l'arte conservi la propria totale autonomia, afferma Marcuse, riflette la situazione per cui la libertà vera è negata agli individui in una società repressiva. Se la società fosse libera, se le persone lo fossero, l'arte sarebbe la forma dell'espressione di tale libertà; invece, allo stato attuale delle cose, essa esprime il *rifiuto* della realtà costituita e dei suoi principi, esprime la coscienza infelice dell'impossibilità di essere liberi all'interno di un universo sociale, culturale e politico totalmente amministrato, in base alla logica del dominio tecnocratico. «Il *nomos* a cui l'arte obbedisce non è quello del principio della realtà costituita ma della sua negazione. Ma la mera negazione sarebbe astratta, «cattiva utopia». L'utopia nella grande arte non è mai la semplice negazione del principio di realtà, bensì il mantenimento che la trascende (*Aufhebung*) nella quale passato e presente gettano la loro ombra sulla felicità. L'autentica utopia è fondata nel ricordo»²⁸⁸. L'arte comunica verità non comunicabili in altri linguaggi; il mondo dell'arte è il mondo dello straniamento, e solo come straniamento l'arte svolge una funzione *cognitiva*. L'attacco alla forma dell'arte, portato avanti dalle avanguardie della cosiddetta anti-arte, (attraverso, ad esempio, la distruzione della

²⁸⁸ Ivi, p.50

sintassi, le forzature nel linguaggio ordinario, composizione slegate senza partizioni, etc.), tale pretesa deformazione rimane, nonostante tutto, *forma*. L'anti-arte è rimasta arte, prodotta, acquistata e contemplata come tale. La violenta rivolta dell'arte è stata soltanto una scossa di breve durata, assorbita senza problemi entro le quattro mura delle gallerie d'arte e delle sale da concerto, dal mercato, finendo anche per costituire il decoro fonte di prestigio sociale, delle pareti dei palazzi del mondo degli affari. Per Marcuse, trasformare lo scopo, l'intento dell'arte, è una velleità; nonostante tutti gli sforzi per strappare all'opera d'arte la sua *aura* e posizionarla sul terreno della realtà, l'artista le ha già trasferito una forma che è irriducibile a tale realtà. "Ciò che costituisce la identità unica e duratura di un'oeuvre, è ciò che fa di un'opera un'opera d'arte: quest'entità è la Forma"[...]"Il regno delle forme: si tratta di una realtà *storica*, una irreversibile sequenza di stili, soggetti, tecniche, regole: ciascun dato legato, relato, alla sua società e ripetibile solo come imitazione. Tuttavia, nella loro pressoché infinita diversità, queste forme non sono che variazioni di una Forma che distingue l'Arte da qualsiasi altro prodotto dell'umana attività"²⁸⁹.

L'arte è sempre negazione. L'operazione estetica è per sua natura immaginaria e lo deve essere, poiché solo l'immaginazione ha il potere di evocare la presenza sensibile *di ciò che non è*. Marcuse non condivide la critica portata avanti da certi critici dell'arte borghese, per i quali essa avrebbe assolto una funzione utile all'instaurazione di un ordine, ed alla formazione di un'ideologia dominante.

²⁸⁹ H. Marcuse, *L'arte come forma della realtà*, cit., p. 129; 130

L'arte, quando è veramente tale, non può essere imprigionata da una classe sociale e rappresentare solo essa; l'arte, nel momento in cui attraverso le proprie immagini fornisce espressione al contenuto di classe particolare, *idealizza* tale contenuto, *stilizzandolo*, e fa in modo che diventi "ricettacolo di una verità universale che trascende il contenuto di classe particolare"²⁹⁰. Tale trascendere si esprime nel distacco dell'arte dalla realtà, che ha sempre caratterizzato la forma estetica. *Desublimare* tale forma, può significare, da un lato, il tentativo di attivare una *cultura sensuale*, che "risponda e attivi non solo l'intelletto e la sensibilità raffinati, «purificati», di pochi, ma anche, e principalmente, l'esperienza «naturale» dei sensi liberata dagli imperativi della società obsoleta basata sullo sfruttamento"²⁹¹; dall'altro, può significare la *desublimazione repressiva* attraverso cui l'industria culturale conformista cerca di disperdere il potenziale critico dell'arte.

Solo una *desublimazione* che investa i sensi dell'uomo come veicoli di liberazione, può gettare le basi di una nuova cultura e di una razionalità non repressiva; la loro *emancipazione* e la profonda trasformazione della loro *recettività*, sono per Marcuse fondamentali.

"La cultura borghese classica è ormai antiquata, si sta disgregando, non per l'impatto della rivoluzione culturale e della ribellione degli studenti, ma a causa della dinamica del capitalismo monopolistico che l'ha resa incompatibile con le esigenze della sua sopravvivenza e crescita"²⁹². Quindi, prosegue Marcuse, se oggi

²⁹⁰ H. Marcuse, *Controrivoluzione e rivolta*, cit., p.119

²⁹¹ Ivi, p.102

²⁹² Ivi, p.105

la cultura borghese si sta disgregando a causa della dinamica interna del capitalismo monopolistico, se oggi la dissoluzione dei valori culturali borghesi è dovuta all'adeguamento della cultura a questa dinamica, la rivoluzione culturale sostenuta dal movimento di protesta corre il rischio di allinearsi a tale processo interno delle società di massa e diventare dunque facilmente assimilabile e strumentalizzabile; in tale contesto, la rivoluzione culturale rischia seriamente di fallire il suo scopo, cioè la preparazione di una cultura qualitativamente differente, e di favorire esclusivamente una riforma dei costumi funzionale ai nuovi modelli culturali necessari alla nuova fase del capitalismo. In tale contesto, la rivoluzione culturale rischia di rimanere una rivoluzione dei costumi.

La nuova *cultura sensuale* auspicata da Marcuse, non può nascere solo da una riforma del costume, ma implica l'affermarsi di bisogni sociali qualitativamente nuovi. L'arte ricopre nella sua speculazione un ruolo così importante, a causa delle difficoltà cui si va incontro nel ridurla a *moda*: la *forma* dell'arte, è il contrassegno della sua irriducibilità. Nello scarto problematico che si verifica tra forma e contenuto in qualsiasi opera d'arte, in tale scarto tendenzialmente incolmabile, si manifesta il carattere trascendente dell'arte. L'arte veramente critica, non riproduce semplicemente la realtà dei fatti; "l'arte piuttosto riflette monadologicamente in se stessa, nella immanenza oggettiva delle sue opere, ciò che la trascende"²⁹³. L'arte *come forma della realtà*, oggi, è una perversione: è un concetto che rifletterebbe l'assunzione ad ipostasi di una totalità, di un mondo e di

²⁹³ A. Schmidt – G. Rusconi, *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*, cit., p78

una civiltà ben lontani dall'essersi liberati, e dall'aver liberato dal dominio di una pervasiva razionalità tecnologica gli esseri umani. L'arte come forma della realtà, “sarebbe creatività, sarebbe creazione in senso sia materiale sia intellettuale, sarebbe un connubio tra tecnica e arti per la totale ricostruzione dell'ambiente, un connubio tra città e campagne, fra industria e natura una volta liberate dagli orrori dello sfruttamento e dell'abbellimento commerciali, senza che l'Arte debba più servire da stimolo agli affari”²⁹⁴. Un tale ambiente, continua Marcuse, dipende dalla possibilità della completa trasformazione della civiltà esistente, e dalla formazione di un nuovo tipo d'uomo. Ma, come abbiamo già visto, anche una tale trasformazione, non invalida per Marcuse le arti tradizionali; non solo esse potrebbero ancora essere intese e godute, ma non perderebbero nemmeno il proprio carattere trascendente. In *Controrivoluzione e rivolta* egli è molto chiaro su questo punto: lo scarto tra idea e realtà può essere ridotto, ma mai completamente annullato. La nuova razionalità porterebbe ad un nuovo modo di esperire il mondo e la propria esperienza vitale, i propri bisogni e le proprie aspirazioni, ma non invaliderebbe la tensione continua alla base della dimensione estetica dell'esistenza umana. Il carattere dell'arte, è per sua natura duplice: “In quanto parte della cultura *stabilita*, l'Arte è *affermativa*, sostenendo questa cultura; in quanto *alienazione* dalla realtà stabilita, l'Arte è una forza *negativa*. La *storia dell'arte* può essere intesa come l'*armonizzazione* di questo antagonismo”²⁹⁵. O meglio, come il tentativo costante e mai completo, di

²⁹⁴ H. Marcuse, *L'arte come forma della realtà*, cit., p.137

²⁹⁵ Ivi, p.131

armonizzare tale antagonismo. L'arte è per costituzione, anche una forza *negativa*; in virtù della propria forma, l'arte è ambivalente, in quanto unisce alla denuncia di ciò che è, l'immagine di ciò che non è ancora. La forma estetica ha un potere conciliativo: "Il modo in cui la tragedia racconta il fatto di Edipo e della città, in cui essa ordina la successione degli eventi, dà parole al non detto e all'indicibile – la «forma» della tragedia fa terminare l'orrore con la fine dell'opera – conduce la distruzione ad un punto morto, rende veggente il cieco, tollerabile e comprensibile l'intollerabile, e subordina il male, l'errore, il contingente alla «giustizia poetica». Quest'espressione rivela l'intima ambivalenza dell'arte: denunciare la realtà e «cancellare» la denuncia nella forma estetica, redimendo il dolore, il delitto. Questo potere di «redenzione» e di conciliazione sembra congiunto all'arte, in virtù del suo essere arte, in virtù del suo potere di dar forma"²⁹⁶. La *giustizia poetica*, rendendo manifesto il dolore del mondo contingente, e superandolo attraverso immagini che trascendono la realtà delle cose, conserva il *ricordo di ciò che potrebbe essere*: "La grande arte borghese, rappresentando il dolore e la mestizia come eterne forze cosmiche, ha continuamente infranto nel cuore degli uomini la rassegnazione non curante della vita quotidiana; dipingendo con i colori raggianti di questo mondo una felicità ultraterrena e la bellezza degli uomini e delle cose, ha immerso nel fondo della vita borghese, accanto alla cattiva consolazione e alla falsa consacrazione, anche la nostalgia vera"²⁹⁷.

²⁹⁶ H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, cit., p.134

²⁹⁷ H. Marcuse, *Sul carattere affermativo della cultura*, cit., p.52-53

Ciò che la attuale mercificazione dell'universo culturale minaccia di disintegrare, è esattamente *tale nostalgia, tale ricordo di ciò che potrebbe essere*; in questo senso, deve essere letto l'avvertimento di Marcuse nei confronti del movimento rivoluzionario, di non confondere il bersaglio. L'abbattimento dell'arte e della cultura borghese, non è un attacco alla società dei consumi: la stessa dinamica interna di quest'ultima, ne evidenzia anzi la necessità. Ciò cui assistiamo oggi, è il tentativo dell'industria culturale da una parte, della politica sovietica dall'altra, di elevare a dogma, a ipostasi, un principio sociale, attraverso la diffusione di una cultura *unidimensionale*. Il Grande Rifiuto, cade nel vuoto, se non riesce a eludere il rischio dell'assimilazione: "Le opere nate dalla condizione alienata sono incorporate in questa società e circolano come parte integrante dell'attrezzatura che adorna lo stato di cose prevalente e ne illustra la psicologia"²⁹⁸. Come evitare l'assoggettamento dell'arte a tale progetto di assimilazione?

Marcuse sottolinea come fondamentale sia il mantenimento dell'effetto di *straniamento*; tale effetto può essere mantenuto, in un contesto avvolgente come quello delle società industrializzate, attraverso distacco e riflessione. "Tocca all'«effetto di estraniamento» (*Verfremdungseffekt*) produrre questa dissociazione in cui il mondo può essere riconosciuto per ciò che è"²⁹⁹. Tale effetto non è imposto all'arte, alla letteratura, *dall'esterno*, ma costituisce piuttosto la sostanza della loro reazione "alla minaccia del comportamentismo totale"³⁰⁰; è un tentativo

²⁹⁸ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p.77

²⁹⁹ Ivi, p.80

³⁰⁰ *Ibidem*

di resistenza, portato avanti dalla razionalità negativa. E' un tentativo di mantenere un rapporto ambiguo, sfuggente con la prassi, da parte dell'arte: in questo è da rintracciare il suo potenziale politico; per Marcuse: "Più l'opera d'arte è immediatamente politica, più riduce il potere di straniamento e gli scopi radicali e trascendenti del mutamento radicale. In questo senso, ci può essere un potenziale politico più sovversivo nella poesia di Baudelaire e Rimbaud che nel teatro dialettico di Brecht"³⁰¹. Una politicizzazione diretta dell'arte riduce il potere di straniamento perché si adagia più direttamente alla realtà sociale e politica. L'arte si *abbassa* cioè al livello della realtà che dovrebbe trascendere, nel momento in cui si fa immediatamente politica. E rischia di essere maggiormente manipolabile, poiché cade in un campo in cui vige un *principio di realtà* diverso da quello del quale essa si potrebbe fare portatrice.

La preoccupazione fondamentale del Nostro, riguardo qualsiasi sfera dell'esistenza umana, è data dal potere di assimilazione e manipolazione raggiunto dalle moderne società industriali e dai loro apparati *culturali*; il corpo, come ho già detto, si sta liberando dell'anima. Ma non è una sensibilità libera, quella che si sta affrancando dall'anima; al contrario, una sensibilità manipolata e repressa sta recidendo il legame con la sola entità che, attraverso una continua tensione verso l'irrealizzato, potrebbe aiutare l'individuo a prendere coscienza della repressione cui è sottoposto.

³⁰¹ H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p.13

Non si perde soltanto il “complesso puritano di colpa”³⁰², oggi; quello che l’indottrinamento totale operato dalle società tecnologiche sta distruggendo, è la possibilità stessa dell’emancipazione dell’individuo. Il recupero della soggettività ribelle, antagonista, è presupposto di qualsiasi rivoluzione culturale e sociale. L’arte è il campo in cui tale ribellione, tale discrepanza rispetto al principio della realtà costituita, può evidenziarsi e manifestarsi nel modo più chiaro, a condizione che essa non recida il legame con la propria natura *formale*. A condizione, come direbbe Marcuse, che non smetta cioè di essere *Arte*. L’abolizione della forma estetica, comporta la morte dell’arte; l’arte non può diventare una componente diretta della prassi rivoluzionaria: “Eversione artistica permanente, ecco la strada dell’arte. L’abolizione della forma estetica, l’idea che l’arte potrebbe diventare una componente della prassi rivoluzionaria (e prerivoluzionaria) finché, a socialismo completamente sviluppato, sarebbe adeguatamente tradotta nella realtà (o assorbita dalla «scienza») – questa idea è falsa e oppressiva: significherebbe la morte dell’arte”³⁰³.

Marcuse avversa del tutto la concezione artistica del marxismo sovietico; se l’arte ha in sé un contenuto rivoluzionario, questo è dato dal fatto che essa è portatrice di bisogni ed aspirazioni ancora da realizzare, è dato dalla continua tensione ideale di cui è espressione. Il giudizio negativo in sede estetica e critica, non può coincidere con la condanna politica; questa trasposizione di piani differenti non fa che pervertire l’universo artistico e limitarne le capacità creative

³⁰² H. Marcuse, *Sul carattere affermativo della cultura*, cit., p.69

³⁰³ H. Marcuse, *Controrivoluzione e rivolta*, cit., p.130

e liberatorie; la dimensione estetica appare nella realtà e nella trasformazione del mondo e della natura solo se riesce a indirizzare il dominio verso la liberazione: solo, cioè, se contribuisce all'abolizione del dominio stesso. Nel momento in cui, l'arte viene costretta ad operare all'interno dei confini di una realtà sociale (e del suo universo culturale), in cui il dominio continua ad essere praticato, essa cessa di essere arte. L'attacco al carattere trascendente dell'arte portato avanti dal marxismo sovietico, è decisamente da condannare: "La realtà sociale immediata viene imposta come orizzonte esclusivo al di là del quale l'arte non deve spingersi. Essenza ed esistenza devono coincidere. Chi non lo ammette è non solo un cattivo artista, ma anche un essere moralmente indegno e politicamente condannabile. Condanna politica e giudizio negativo in sede estetico-critica coincidono perfettamente. 'Formalismo' è la parola magica con cui si bollano tutti coloro che rifiutano di ammettere la realizzazione senza residui dell'identità essenza – esistenza"³⁰⁴.

L'arte viene così ad assumere un carattere meccanico; le immagini artistiche, le visioni che veicolano, vengono ridotte in tal modo a "mitologia titanista dell'eroe e patriota sovietico che lotta vittoriosamente contro le forze ostili e arretrate"³⁰⁵; per via amministrativa, il marxismo sovietico tenta la riduzione dell'arte ad ancella della politica. Ma tale riduzione ne perverte anche la natura, ed è un ulteriore indicatore della perdita della spinta rivoluzionaria che aveva caratterizzato la società sovietica durante i primi anni della sollevazione; essa è

³⁰⁴ T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, cit., p.152

³⁰⁵ A. Vegezzi, *H. Marcuse: tecnocrazia e marxismo in URSS*, n.26, cit., p.22

entrata in lotta con il capitalismo sul piano dell'efficienza e della produttività e ha procrastinato la realizzazione di una società veramente libera per far fronte a tale lotta. Ma nel momento in cui, in tale fase teoricamente transitoria, si punta all'affermazione della coincidenza tra essenza e realtà, si smarrisce il senso della stessa rivoluzione e si atrofizza il principio dialettico che dovrebbe caratterizzarla. Si spaccia per libera una società che libera non è e che perpetua nella sfera privata del singolo individuo, un eguale se non maggiore repressione della società dei consumi occidentale.

Come «rompe», dunque, l'arte, col principio di prestazione? Come prefigura bisogni, desideri, realtà non ancora realizzate?

Innanzitutto, attraverso il distacco dall'universo linguistico ufficiale. L'arte, se veramente tale, parla una lingua diversa da quella dell'*establishment*, in virtù della sua forma. Essa rende evidente la possibilità di un linguaggio *diverso*; un linguaggio che potrebbe portare alla ridefinizione della cultura in senso non repressivo e non indottrinante. Una riforma della cultura in senso non repressivo, implicherebbe liberazione del pensiero, della ricerca e della comunicazione da tutto il sistema esistente manipolativo; una riforma della cultura in senso liberante procederebbe dall'eliminare le catene cui ancora è sottoposta la sensibilità: “Quando Kant, nella sua terza Critica, abolì le frontiere tra sensibilità e immaginazione, riconobbe fino a quale punto i sensi siano «produttivi», creativi, al punto che essi concorrano a produrre le immagini della libertà”³⁰⁶. Per Marcuse,

³⁰⁶ H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, cit., p.123-124

la sensibilità guidata dall'immaginazione eluderebbe il dominio della razionalità tecnologica, assumendo un ruolo mediatore tra le facoltà razionali e i bisogni dei sensi. L'immaginazione deve avvicinare sensibilità e ragione, deve diventare produttiva, guida per la ricostruzione della realtà. Solo in questo contesto, tecnologia e scienza, liberate dalla loro funzione distruttrice e sfruttatrice, potrebbero attendere alla trasformazione razionale del mondo guidata dalla sensibilità estetica dell'uomo, frutto della nuova razionalità. L'arte, la letteratura, la musica, indicano la strada parlando un linguaggio diverso da quello del dominio.

Marcuse riconosce invece a particolari movimenti artistici l'essere le vere avanguardie artistiche. Esse sono rappresentate da quanti non eludono le esigenze dettate dalla Forma artistica, e compiono sforzi nel tentativo di trovare parole, immagini e suoni in grado di abbracciare la realtà nel modo proprio dell'arte, e di trascenderla, negandola. Artisti come Schönberg, Kafka, Picasso, Beckett, Dylan, Mann (tutti particolarmente amati da Marcuse), costituiscono pertanto le vere avanguardie. Essi sono riusciti, nelle loro opere, canzoni, romanzi, a suggerire "l'opposizione, il movimento, la vivacità, la libertà, la varietà degli umori"³⁰⁷, per mezzo di composizioni che, rifiutando un rinunciatario adattamento a ciò che è, promuovono un atteggiamento che tende a rivalutare "un'instancabile partecipazione emotiva a tutti i livelli dell'esistenza"³⁰⁸. In particolare, nel caso di Beckett e Kafka, e anche Picasso, tale promozione è compiuta sulla base di

³⁰⁷ W. Pedullà, *La letteratura del benessere*, cit., p.513

³⁰⁸ *Ibidem*

composizioni che narrano, evidenziano l'immobilità e la vita tristemente costretta all'interno di angusti confini, propria delle società moderne e contemporanee. La natura politica delle loro opere emerge pertanto dall'incitamento alla partecipazione *a tutti i livelli dell'esistenza* di cui si è detto, così come lo stesso invito è possibile recepire dalle ballate tristi, malinconiche di Bob Dylan; esse narrano di un mondo che sta scomparendo dai ricordi, parlano di quella *nostalgia vera* per ciò che non è ancora. La sua musica, i suoi testi, sono veramente rivoluzionari in quanto rompono con l'universo linguistico dominante e promuovono davvero una diversa sensibilità. Tale carattere della sua musica, ben si accompagna all'azione di Dylan per l'integrazione razziale, al suo disprezzo per la società americana e i suoi valori figli del consumismo esasperato, alla sua opposizione decisa alla guerra in Vietnam. Le sue canzoni, come i romanzi di Beckett, ed i quadri di Picasso, non parlano un linguaggio direttamente politico; ma diventano politiche proprio perché parlano un altro linguaggio, e diffondono un'altra sensibilità. Facendosi portatori di un'esigenza di mobilità, di cambiamento, le opere letterarie ed artistiche aprono lo sguardo su un mondo nuovo, possibile, e rendono evidenti le crepe del vecchio, della realtà che sentono la necessità di trascendere, di lasciarsi alle spalle.

Da *La Parabola del Buddha sulla casa in fiamme*, di B.Brecht:

“Il Buddha disse: - Vidi una casa. Bruciava... Dentro c’era della gente... Uno mi chiese, mentre la vampa già gli stringeva le sopracciglia, che tempo facesse, se non piovesse per caso, se non tirasse vento, se un’altra casa ci fosse, e così via. Senza dare risposta uscì di là”.

Capitolo quinto

Quale etica per la società «unidimensionale»?

V.1 La ricerca di un'etica per la società tecnologica.

“Una quantità definitiva di tempo di lavoro è dedicata alla produzione di macchine, di edifici, di strade, di tessuti, di frumento, di cannoni, di profumi ecc. Marx dice che la «società» distribuisce il tempo di lavoro disponibile richiesto per tali attività. La società tuttavia, non è un soggetto cosciente. La società capitalista non stabilisce alcuna completa associazione né alcun piano. Come fa dunque a distribuire il tempo di lavoro tra i vari tipi di produzione a seconda delle esigenze sociali?”³⁰⁹.

Non è dunque la società nel mondo capitalista, a distribuire il tempo di lavoro a seconda delle esigenze sociali. Al contrario, sono le esigenze sociali ad essere determinate e riprodotte dal procedere quasi anarchico del mercato e della produzione industriale. Pianificare la produzione, orientarla alla soddisfazione di esigenze umane, è socialismo. Ma se una tale pianificazione finisce per comportare l'assoggettamento dell'individuo ad un sistema che si è abbassato sullo stesso terreno di lotta del capitalismo, (ossia la maggior *efficienza* e *produttività*), diventa anch'essa uno strumento *repressivo*. Il vero socialismo è portatore, per Marcuse, di un'istanza qualitativamente differente: deve portare ad

309

H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione, Hegel e il sorgere della teoria sociale*, cit., p.334-335

un uomo nuovo, fornito di una razionalità qualitativamente nuova e che abbia ricucito lo scarto con la sensibilità.

Quando Marcuse individua nel proletariato del Terzo Mondo la più importante forza rivoluzionaria, lo fa nella consapevolezza che solo un soggetto relativamente *vergine* in rapporto alla razionalità tecnologica imperante in Occidente, può farsi portatore di una razionalità nuova e capace di guidare anche un processo di industrializzazione della società basato su criteri non repressivi. Tali popoli, tali nazioni, non sono integrati all'interno del sistema globale; o almeno, costituendone l'anello debole, l'oggetto dello sfruttamento, sono potenzialmente rivoluzionari e meno soggetti alla *uniformizzazione* culturale praticata diffusamente nei paesi già industrializzati della società dei consumi occidentale.

Marcuse ripone le proprie speranze negli sfruttati, negli emarginati, e in coloro che *culturalmente* sono ancora in grado di non riconoscersi nei modelli di un sistema che punta all'annientamento dell'individualità critica. Tali potenziali soggetti rivoluzionari potrebbero creare la scintilla alla base dell'inizio di un processo di risveglio delle coscienze; Marcuse ha comunque poca fiducia nel successo immediato della contestazione, poiché conosce le potenzialità repressive del sistema dominante e la sua capacità di strumentalizzazione e assimilazione culturale di ogni opposizione. Ma bisogna pur tener fede alla speranza: solo così la parola etica, riferita alla società tecnologica, potrà riconquistare tutto il significato che le compete. Per adesso, (il che vale per gli anni in cui scrive Marcuse così come per questi primi anni del ventunesimo secolo), la tecnologia

non costituisce uno strumento, ma il fine delle dinamiche sociali. L'imperativo che giunge dalla marcusiana revisione del marxismo, è quello di rimettere, o meglio, di elevare i bisogni dell'uomo, di *ogni singolo uomo*, al centro degli interessi della società; bisogni *culturali, materiali, sensibili*. Il marxismo, sebbene richieda degli aggiustamenti in alcuni presupposti della sua dottrina, rimane una teoria sociale particolarmente significativa dal punto di vista etico. Ha infatti sottolineato l'importanza della responsabilità verso il presente e verso il futuro da parte dell'uomo e la necessità che egli riprenda le redini della società che ha inizialmente creato, per reindirizzarla consapevolmente. La teoria marxista, "in quanto teoria globale della storia, di quella precedente e di quella avvenire, definisce il futuro all'unisono con la spiegazione del passato sulla base di un principio onnicomprensivo, vale a dire come quella parte del tutto che, dopo quanto è già accaduto, deve ancora venire. Tutta la storia precedente, che in base alla sua dinamica essenziale è una storia di lotte di classi, sarà superata nella società senza classi che è ormai all'ordine del giorno del processo globale"³¹⁰. Marcuse, però, al contrario dei marxisti dogmatici, non vede nella nascita dell'uomo nuovo una diretta conseguenza del riordinamento economico della società: perché tale riordinamento oggi sia possibile, è necessario un processo rivoluzionario che *presupponga* la nascita di nuovi bisogni all'interno delle coscienze; allo stesso tempo, il fine del processo rivoluzionario è proprio quello di una società che sappia educare ai nuovi bisogni le coscienze di tutti. Marcuse è

³¹⁰ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.143

consapevole di questo circolo vizioso all'interno del suo pensiero, e non lo nega; afferma che bisogna comunque agire nelle crepe lasciate libere dal sistema di dominio culturale, politico e materiale: rivoluzione culturale e rivoluzione materiale devono operare insieme, fino a congiungersi in un unico, graduale e simbiotico processo. La fame dei popoli del Terzo Mondo, deve costituire uno stimolo rivoluzionario al pari della coscienza dell'intellettuale anticonformista occidentale.

La teoria critica di derivazione marxista conserva dunque uno degli assunti marxisti fondamentali, ossia che la storia della realtà sociale debba essere guidata verso un fine; conseguenza di tale assunzione è l'assunto teoretico per cui le rappresentazioni umane della *verità* e della *giustizia*, siano un tentativo contingente, storico di comprendere attraverso la teoria, "elementi di intrinseca universalità. La distanza che separa i contenuti peculiari delle nostre teorie morali, ad esempio, non è che la proiezione sincronica di una diversità storica, gnoseologica, etica: ma l'ambizione della filosofia è la capacità trascendentale del metodo, di dominare il carattere relativo delle nostre rappresentazioni attribuendo ad esse il valore che hanno quale rappresentazione dell'universale.

Così, chi ricollegli in un solo testo l'intero percorso culturale marcusiano trova quasi stilizzata la sua tendenza nel tempo a spostare il centro di osservazione dell'universalità, man mano che la teoria si mostra non più adeguata come strumento critico. E' per questo che Marcuse può trasferire il testimone della conoscenza dal proletariato urbano alle fasce minoritarie e marginali, che

percepiscono ragione propria l'ottusità del mondo di cui sono paradossalmente parte esclusa; come è per questo che assegna al pensiero desiderante, all'arte, alla letteratura, alla psicoanalisi i compiti che aveva attribuito al solo pensiero razionale, decenni prima"³¹¹. Il pensiero marcusiano, come tentativo di *spostare il centro d'osservazione dell'universalità*: mi ha convinto molto tale definizione, e credo che renda bene conto della continua tensione verso il trascendente alla base della teoria critica nella sua formulazione marcusiana. La tensione verso l'universalità, è ciò che si è perso nel mondo della società *unidimensionale*; la divisione sociale del lavoro, l'indottrinamento culturale e la manipolazione del tempo libero, degli istinti dell'individuo, dei suoi bisogni, questi sono tutti processi connessi al dominio di una razionalità tecnologica che non sa più che farsene dell'etica. Al servizio di una razionalità tecnologica, e di un mondo industrializzato e globalizzato, che non sa più che farsene dell'uomo in quanto uomo. "Secondo Marx l'abolizione del capitalismo non è un fine in sé, ma il mezzo di risolvere tale conflitto"³¹² ponendo così termine all'incatenamento dell'uomo al suo lavoro e allo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo"³¹³.

La rivolta contro l'organizzazione capitalista della produzione e della società, deve essere un'azione liberatrice: deve concretizzare l'instaurazione di un modello di vita sociale non repressivo e non risolversi nella sostituzione di un tipo di dominio con un altro. La rivoluzione deve rovesciare il rapporto tra il lavoratore e

³¹¹ G. Palombella, *Istituzioni e trascendenza in Herbert Marcuse*, Relazione al congresso internazionale su *Herbert Marcuse nel centenario della nascita*, tenutosi presso il *Goethe Institut* (Roma), nell'ottobre del 1998.

³¹² Conflitto tra forze produttive, e carattere repressivo di tale organizzazione.

³¹³ H. Marcuse, *Soviet Marxism. Le sorti del marxismo in URSS*, cit., p.84

i mezzi del suo lavoro, e cioè conferirgli il controllo su di essi; il lavoro, deve spogliarsi del suo carattere alienante. Per Marcuse, una trasformazione strutturale degli istinti dell'uomo, "porterebbe con sé un cambiamento del valore istintuale dell'attività umana *indipendentemente dal suo contenuto*. Per esempio, se il lavoro dovesse essere accompagnato da una riattivazione dell'erotismo polimorfo pregenitale, esso tenderebbe a diventare soddisfacente in se stesso senza perdere il suo contenuto di *lavoro*. Ora, è proprio una tale riattivazione dell'erotismo polimorfo che ci si presenta come conseguenza della vittoria e del superamento della penuria e della alienazione. Le condizioni mutate della società creerebbero quindi una base istintuale per la trasformazione del lavoro in gioco"³¹⁴. Tale fiducia nella capacità rieducativa e liberante della trasformazione degli istinti umani sfocia in un'utopica liberazione del lavoro dal suo carattere di *sacrificio*. Se l'idea marcusiana della trasformazione del lavoro in gioco appare effettivamente eccessivamente utopica, ciò che è importante è sottolineare il presupposto formativo che ne è alla base: l'idea, cioè, che la tensione libidica dell'essere umano, che la sua spinta pulsionale, possa essere incanalata in modo non repressivo all'interno di confini che permettano la formazione di ogni singolo uomo in modo completo:

“Perché c'è una cosa come l'Io, la Persona, che non esiste ancora, ma per la quale bisogna combattere contro tutti quelli che le impediscono di sorgere e che sostituiscono ad essa un io illusorio, cioè il soggetto della servitù volontaria alla

³¹⁴ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p.230

produzione e al consumo, il soggetto della libera concorrenza e della libera elezione dei padroni”³¹⁵. La lotta per un nuovo ordine sociale, richiede la lotta per la rinascita della soggettività cosciente, ribelle, critica, consapevole. La lotta per un nuovo ordine sociale, presuppone la necessità sociale di tale cambiamento; presuppone, cioè, un sentire umano differente, orientato da bisogni differenti e finalizzato all’affermazione di un’*etica* differente. Tale sentire, tale bisogno, implicano l’esperienza dello stato attuale dei rapporti sociali come intollerabile nei confronti dell’*uomo* e di conseguenza, la necessità di rovesciarlo. Ma “sono proprio questo bisogno e questa esperienza di cui nella cultura esistente viene impedito lo sviluppo. La loro liberazione esige, come condizione preliminare, di ricostituire quella perduta dimensione culturale che era protetta (non importa con quale precarietà) dal potere totalitario della società: la dimensione spirituale dell’autonomia.

Educazione all’indipendenza intellettuale ed emozionale – ciò suona come se si ponesse per obiettivo qualcosa che è generalmente riconosciuto. In realtà, questo è un programma non meno che sovversivo, il quale implica la violazione di alcuni dei più forti tabù democratici”³¹⁶. Marcuse sottolinea la necessità di conquistare nuovi bisogni vitali, l’indipendenza culturale e emozionale, all’interno della stessa società repressiva: la liberazione è un processo graduale che deve coinvolgere tutte le sfere dell’esistenza, e coniugarle al fine di formare un uomo nuovo; un uomo, capace di lottare per un nuovo ordine sociale, poiché è consapevole della

³¹⁵ H. Marcuse, *L’amore mistificato. Critica di Norman O.Brown*, in *Critica della società repressiva*, cit., p.118

³¹⁶ H. Marcuse, *Note su una ridefinizione della cultura*, cit., p.289

necessità di questa lotta. *Perché sa perché lo sta facendo*. “Svegliarsi dal sonno, trovare la via d’uscita dalla caverna, sono azioni da compiere all’interno della caverna: un lavoro lento e faticoso da fare insieme agli altri prigionieri della caverna e *contro* di loro. Dovunque, perfino nella tua stessa tana ancora da scoprire, ancora da liberare, vi sono coloro che compiono questo lavoro, rischiando la propria vita – essi combattono la lotta reale, la lotta politica. Quando hai rivelato il contenuto latente, il vero contenuto della politica, sai che la lotta politica è la lotta per la totalità: non la totalità mistica, ma la totalità tutt’altro che mistica della nostra vita e di quella dei nostri figli, della sola vita reale”³¹⁷. La lotta politica è lotta per la libertà. La svalutazione della sfera politica in atto nella società contemporanea, attraverso l’assimilazione delle opposizioni, contribuisce ad instaurare quel clima di sfiducia e di qualunquistica, passiva rassegnazione alle alternative proposte dal sistema che è proprio il contrario della libertà. Riprendersi la possibilità di essere padroni della propria vita significa riprendersi anche la coscienza politica, nell’ottica marcusiana. Significa riprendersi il controllo *di tutte le dimensioni della propria esistenza*. Solo attraverso tale controllo si potrà esprimere in modo consapevole ed orientato un’azione che trascenda il presente stato di cose repressivo e che sia orientata da idee a carattere universale. Marcuse sottolinea con fermezza, la necessità di non rinunciare al rapporto con idee e concetti dal carattere *universale*: “Che l’uomo sia un essere razionale, che questo essere rivendichi la libertà, che la felicità sia il suo bene supremo, tutte queste

³¹⁷ H. Marcuse, *L’amore mistificato. Critica di Norman O. Brown*, cit., p.122-123

sono universalità che hanno, appunto grazie al loro carattere universale, una forza propulsiva e progressiva.

L'universalità fa sì che esse esigano, in modo quasi sovversivo, che non questo o quello, ma tutti siano razionali, liberi, felici. In una società, la cui realtà smentisce tutte queste universalità, la filosofia non può concretizzarla. Non rinunciare all'universalità è, in queste circostanze, cosa più valida che non distruggerla filosoficamente³¹⁸.

Non rinunciare al rapporto con concetti dal carattere universale significa affermare la tendenza ad una certa inclinazione verso la teoria. Gli sforzi per modificare un sistema, continua Marcuse, debbono essere sottoposti a direzione teorica: solo così potranno evolversi in una direzione che trascenda davvero la realtà. Solo così, si evita il rischio di perdere il contatto, la tensione dialettica, tra sviluppo dell'individuo e della realtà sociale, alla base della fondazione di qualsiasi *etica*: solo se le idee cui si ispira l'azione sociale sono consapevolmente orientate alla realizzazione di elementi dal carattere universale come *giustizia*, *libertà* etc., potrà realizzarsi il cambiamento qualitativo tanto auspicato.

La moralità ha, per Marcuse, un fondamento *organico*: "Prima di essere un comportamento adeguato in accordo con specifici criteri sociali, prima di essere un'espressione ideologica, la moralità è una «disposizione» dell'organismo, radicata nell'impulso erotico a opporsi all'aggressività, per creare e preservare «sempre più grandi unità» di vita. Si avrebbe allora, a capo di tutti i «valori», un

³¹⁸ H. Marcuse, *Filosofia e teoria critica*, cit., p.104

fondamento istintuale per la solidarietà tra gli esseri umani, una solidarietà che è stata efficacemente repressa in base alle caratteristiche della società classista, ma che appare come condizione iniziale della liberazione”³¹⁹. La repressione della sensibilità umana è alla base di disposizioni aggressive e distruttive dell’organismo umano; il lavoro alienato, la limitazione della sessualità al suo ambito genitale, l’esperienza di ambienti caotici, frenetici etc., cooperano nella distorsione repressiva delle capacità sensibili dell’uomo. La disposizione dell’uomo moderno ad esperire oggetti, cose, realtà solo nella forma in cui sono date dalla realtà sociale costituita, l’atrofia delle sue capacità immaginative, e di negazione, deriva proprio dalla formazione di una sensibilità *ottusa, repressa*. L’ordine costituito, compresa la sua moralità distorta, amorfa, viene riprodotto dunque “non solo nello spirito e nella coscienza degli uomini, ma *anche nei loro sensi*; nessun convincimento, teoria o ragionamento può spezzare questa prigione, a meno che la *sensibilità* fissata e pietrificata degli individui non venga «sciolta», *aperta a una nuova dimensione storica*, fino a che si spezzi la conoscenza oppressiva del mondo degli oggetti dato – si spezzi in una *seconda alienazione*: alienazione dalla società alienata”³²⁰. Fino a che, insomma, non si conquisti quella che Marcuse stesso chiama la *coscienza infelice*. Questa prima liberazione, che precede quella materiale dalla servitù del lavoro e dei rapporti di potere, questa conquista della *coscienza infelice*, non può per Marcuse essere spontanea, “perché la spontaneità esprimerebbe solo valori e obiettivi derivati dal sistema attuale.

³¹⁹ H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, cit., p.111

³²⁰ H. Marcuse, *Controrivoluzione e rivolta*, cit., p.87

Liberazione personale significa educazione personale, e ciò presuppone l'essere educati da altri"³²¹. Con questo, si intende l'importanza da Marcuse attribuita alla dimensione teorica del *rifiuto*, al ruolo nella contestazione contro l'ordine esistente ricoperto dagli intellettuali ed alle istituzioni educative. La formazione di nuovi uomini, *razionalmente differenti*, forniti di una completa educazione sensibile ed emozionale, diventa fondamentale per la costruzione di una istanza morale orientata in senso trascendente, critico: e, di conseguenza, diventa educazione politica poiché riconoscere l'irrazionalità e l'iniquità del presente ordine sociale è il presupposto fondamentale per attivarsi in un'azione orientata verso una vera liberazione dall'attuale repressione. Ma la ristrutturazione delle istituzioni educative al fine di raggiungere questo obiettivo, comporta molto di più della partecipazione degli studenti all'amministrazione delle università e dell'insegnamento non autoritario.

“Fare sì che l'università conti, nel presente e per il futuro, significa evidenziare i fatti e le forze che hanno fatto della civiltà quello che essa è oggi e quello che potrebbe essere domani: questa è educazione politica”³²².

Risvegliare i sensi, rieducare emozionalmente l'uomo, opporre il pensiero dialettico negativo, il potere dell'immaginazione a quello dei fatti è ciò che Marcuse ritiene sostanzialmente azione politica; è ciò che egli ritiene alla base della nascita di un'etica che guidi tale azione politica.

³²¹ Ivi, p.59

³²² Ivi, p.69-70

Il potere dei fatti è il potere di reprimere, è ciò che fonda il dominio dell'uomo sull'uomo; è ciò che fa apparire tale dominio come condizione inevitabile, e tutto sommato razionale. Il pensiero deve porsi continuamente in contrasto contro tale stato di cose, e porne in evidenza le enormi contraddizioni irrisolte. Deve individuare idee universali che possano guidare l'azione nella concreta situazione storica, e che possano costituire il fondamento della moralità. Ma una rivoluzione che sovverta la presente società repressiva, per Marcuse, come abbiamo visto non può rifiutare a priori l'esercizio della violenza; in termini di etica, come è possibile giustificare tale violenza?

In termini etici assoluti, la violenza non è assolutamente giustificabile, sia che serva la causa rivoluzionaria sia che serva quella reazionaria; “ma da quando in qua la storia è fatta in accordo alle norme etiche?

Cominciare ad applicarle là dove i ribelli oppressi lottano contro gli oppressori, quelli che non hanno niente contro i possidenti, è servire la causa della violenza reale indebolendo la protesta contro di essa³²³. Etica e storia stanno su due piani completamente diversi? No. L'azione storica può essere orientata al raggiungimento di una realtà più o meno conforme alle norme della morale, e sulla base di questo orientamento può essere operata una distinzione tra diverse forme di violenza, una distinzione politica; una distinzione etica, in senso assoluto, non è possibile. Ma, se parliamo di fatti storici, possiamo chiederci

³²³ H. Marcuse, *La tolleranza repressiva*, cit., p.95

anche noi con Marcuse: da quando in qua la storia è fatta in accordo alle norme etiche?

Marcuse prende atto del fatto che il presente stato di cose impone un dominio materiale e culturale, talmente esteso da limitare qualsiasi tentativo di emancipazione. Se il procedere della società globale è orientato ad un sempre maggiore sfruttamento delle risorse e degli uomini ed asservimento delle coscienze, se tale procedere dischiude scenari distruttivi, se tale procedere esercita violenza, allora chi voglia opporvisi non può, *sul piano storico*, permettersi di rifiutare a priori l'esercizio della violenza. "La libertà umana non è, né è mai stata una condizione statica, bensì una condizione storica, un processo che implica il cambiamento radicale, anzi la negazione del precedente modo di vivere. Forme e contenuto della libertà cambiano con ogni nuovo stadio di sviluppo della civiltà consistente nel crescente potere dell'uomo sull'uomo e sulla natura"³²⁴. Forme e contenuti della libertà per essere raggiunti comportano la rottura con il precedente modo di vivere e quindi con la precedente organizzazione sociale; se tale organizzazione si oppone con violenza al cambiamento, il cambiamento va raggiunto *anche* con violenza.

Il pensiero di Marcuse vuole essere rivoluzionario: deve accettare il confronto sul piano politico; il che, vuol dire che deve accettare il manifestarsi delle proprie difficoltà. Un pensiero radicalmente negativo, come è e deve essere quello di un *Grande Rifiuto*, sul piano del reale va incontro a diversi problemi; uno, che

³²⁴ H. Marcuse, *Etica e Rivoluzione*, cit., p.270

abbiamo già incontrato, è quello del rischio di tramutarsi in *negazione indeterminata*: “L’appello all’utopia, alla «liberazione», coscientemente elevato per contrastare la novità dei fenomeni sociali ignoti ai tempi di Marx, l’appello alla «potenza della negazione» tende pericolosamente a identificarsi con la negazione indeterminata. Va così perduto uno dei capisaldi teorico-pratici della dialettica marxiana”³²⁵.

La tendenza a conciliare utopia e azione politica, pensiero negativo e azione politica, è ciò che nel pensiero di Marcuse fa insorgere le più grandi difficoltà; la necessità di formulare un’etica della rivoluzione, di occuparsi della violenza, di individuare sul terreno storico criteri etici da applicare all’azione politica rivoluzionaria, sono le manifestazioni di questa tendenza. Al contrario di Adorno, Marcuse non vuole che il pensiero negativo rimanga astratto; la ricerca di una determinazione storica, che però non sia determinata all’interno del presente (anzi, potremmo dire omni-presente), non può che condurre ad un circolo vizioso. L’etica del mondo pacificato, deve trascendere per sua natura il presente mondo guerrafondaio. L’etica del mondo pacificato, sarà il frutto di una razionalità diversa dalla *razionalità tecnologica*.

La verità, la tensione verso l’universale, che svela l’inadeguatezza del presente stato di cose, ha un forte contenuto etico: svela la possibilità di una società non repressiva, libera dalle catene imposte dal principio di prestazione; una tale

³²⁵ A. Schmidt – G. A. Rusconi, *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*, cit., p.165

società rappresenta uno stadio più alto nella storia dell'umanità, ha una sostanza, un valore superiore rispetto alla realtà sociale presente. Per Marcuse, si tratta di una questione di principi, di principi *etici*: tale superiorità, è espressione di un giudizio di valore.

Hegelismo, marxismo, psicanalisi, dimensione estetica dell'esistenza, rappresentano le chiavi attraverso le quali Marcuse tenta di aprire la porta, per usare una "sinestesia semantica", di un mondo qualitativamente superiore. Il pensiero marcusiano si caratterizza per la sotterranea continua presenza di un motivo, la realizzazione di uno stadio più alto di civiltà: è una speculazione intrinsecamente etica, e continuamente politica. L'obiettivo che Marcuse si pone è dei più ambiziosi: "Dietro questo resoconto c'è un pensiero progettuale, un pensiero "forte", che non teme i termini di un programma "massimo", e vede i limiti di un moderatismo ambiguo"³²⁶. La convinzione che lo anima, è che il grado di sviluppo tecnico raggiunto permetta l'eliminazione della miseria e dell'indigenza in tutto il mondo; tale eliminazione è possibile, se accompagnata da una ridefinizione dei bisogni vitali all'interno delle società opulente, e se il doveroso sviluppo industriale dei paesi sottosviluppati, seguirà dinamiche differenti da quelle dell'industrializzazione coatta e sfruttatrice operata nelle società occidentali. Ma è davvero realizzabile un mondo privo di stenti e miserie? "Neppure la più audace redistribuzione della ricchezza globale già esistente, ovvero delle capacità produttive ad essa rivolte (ridistribuzione che non potrebbe

³²⁶ G. Palombella, *Istituzioni e trascendenza in Herbert Marcuse*, cit.

essere attuata pacificamente), sarebbe sufficiente per far aumentare il tenore di vita delle parti del mondo depauperate al punto da eliminarne la miseria”³²⁷. Importante è dunque anche delineare i caratteri di quella ridefinizione dei bisogni dell’esistenza teorizzata da Marcuse: è essa in grado, in pratica, di portare ad una redistribuzione della produzione e delle risorse sufficiente a risolvere il problema della miseria? Io credo che non abbia senso ragionare in questi termini. La nostra società globale, *esige* una redistribuzione delle risorse: il punto è, come attuarla. Il fatto che un progresso tecnico generalizzato non porti automaticamente alla fine del dominio, è stato ampiamente sottolineato. Ma il presente stato di cose, il mondo contemporaneo, in cui miliardi di persone muoiono ancora per fame mentre una piccola fetta di popolazione mastica la maggioranza delle risorse del pianeta, *esige* che si faccia qualcosa. L’esigenza di fare qualcosa, è necessariamente un’esigenza morale. Il problema marcusiano, è quello di trovare il modo di far sorgere tale esigenza negli uomini, in tutti gli uomini; e, a tale scopo, Marcuse sottolinea l’importanza di un’educazione emozionale non repressiva, e di un’educazione estetica. E tutto ciò, in vista della formazione di una coscienza in grado di riconoscere l’irrazionalità del sistema presente, e di negarlo nei suoi principi: tutto ciò, in vista della *fine dell’utopia*.

Jonas è contrario a riporre le speranze dell’umanità nel pensiero utopistico; il progresso tecnologico, oltre a grandiose possibilità di liberazione, schiude enormi possibilità di annientamento e dominio.

³²⁷ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.205

La possibilità della distruzione e dell'annientamento, deve fornire criteri per la condotta morale dell'uomo, prima dei sogni dell'utopia; ciò che si rischia di perdere, non permette l'assunzione di nessun rischio, non permette nessuna scommessa. L'uomo deve guidare la propria azione, verso *fini più modesti*: "Vale la pena riflettere sulla circostanza che il massimo successo tecnico-scientifico di tutta la storia della fisica, la rivelazione del mistero dell'atomo, contiene potenzialmente in sé la salvezza e l'annientamento dell'umanità; la possibilità di quest'ultimo non è insita soltanto nell'uso distruttivo dell'atomo, ma anche nel suo uso costruttivo, pacifico e produttivo. E qui, soverchiata dai vantaggi immediati, la voce della prudenza lungimirante incontra molte più difficoltà che non nel denunciare la minaccia di distruzione dell'uso militare dell'atomo, quando la nuda paura collettiva le viene in soccorso. Il richiamo verso fini «più modesti», per quanto suoni stonato rispetto alla grandiosità dei mezzi, diventa una necessità prioritaria proprio *a causa* di quella grandiosità. In ogni caso ci si deve togliere dalla testa l'utopia, il fine immodesto *par excellence*, non tanto perché la sua esistenza è precaria, quanto piuttosto perché già il suo perseguimento provoca la catastrofe"³²⁸.

In pratica, rispetto a Marcuse, Jonas vede i rischi connessi *anche* con un uso pacifico della tecnologia; non vi è, sostanzialmente, la stessa fiducia nella possibilità di poter formare un uomo che sia capace di orientare razionalmente il proprio destino attraverso principi nuovi qualitativamente differenti. In questo

³²⁸ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.245

senso, l'utopia, sia quella tecnicistica, che quella (che oserei definire *globale*) marcusiana, viene rifiutata da Jonas. L'etica della responsabilità che egli propone, è un'etica della parsimonia e della modestia; anch'egli propone una ridefinizione dei bisogni e della scala dei valori, ma si mostra più prudente nei confronti della possibilità di una rivoluzione, e più cauto nel riporre speranze nelle possibilità di liberazione aperte dal progresso tecnico. La *libertà*, per Jonas, esiste solo in rapporto alla necessità: "Soltanto il più radicale fraintendimento dell'essere della libertà può pensarla a questo modo. Proprio al contrario, la libertà consiste e vive nel misurarsi con la necessità – certo *anche* in quel che è in definitiva riuscita a strapparle conferendogli un contenuto proprio, ma ancora più e *prima di tutto* nella conquista stessa con tutti i suoi sforzi e un successo sempre soltanto parziale. *La separazione dal regno della necessità sottrae alla libertà il suo oggetto*; senza di esso la libertà si annulla come la forza senza la resistenza"³²⁹.

Un altro carattere dell'utopia marxista, presente anche nell'utopia marcusiana, che Jonas attacca, è l'idea della *umanizzazione della natura*; intendere la natura e la sua realtà solo o principalmente in rapporto con l'esistenza e l'azione umana, significa defraudare l'uomo della possibilità di instaurare un rapporto profondo col mondo naturale. Intendendo la natura in rapporto all'azione umana, per Jonas, si giustifica, più o meno indirettamente, la deriva dominatrice operata dall'azione umana e dalla razionalità tecnologica. Il regno degli uomini, un tempo isola all'interno del mondo non umano, ha esteso il proprio dominio sulla totalità del

³²⁹ Ivi, p.265

mondo terreno insinuandosi in ogni sua parte: “La differenza tra l’artificiale e il naturale è sparita, il naturale è stato fagocitato dalla sfera dell’artificiale; e nel contempo la totalità degli artefatti, le opere dell’uomo che come mondo operano su e per mezzo di lui, producono un nuovo tipo di «natura», ossia una peculiare necessità dinamica con la quale la libertà umana si trova a essere confrontata in un senso del tutto nuovo”³³⁰. Tale nuovo tipo di natura, è frutto però non di uno scambio, di una convivenza piena. Tale nuovo tipo di natura, è frutto di *un’umanizzazione* che Jonas definisce come una totale sottomissione ai fini dello sfruttamento. Sfruttamento a sua volta finalizzato a soddisfare bisogni superflui.

“Perciò la natura sarebbe «umanizzata» press’a poco nello stesso senso in cui il servo della gleba, succube della nobiltà feudale, fu «nobilitato» o come le razze inferiori sottomesse alla razza superiore sarebbero state «arianizzate», se le cose si fossero svolte secondo i suoi piani. Alla luce della sua brutale strumentalizzazione, l’«umanizzazione della natura» è perciò un eufemismo ipocrita per designare la totale sottomissione da parte dell’uomo in vista di uno sfruttamento totale per soddisfare i suoi bisogni”³³¹.

Una rieducazione del genere umano è necessaria, ed è necessaria *sobrietà*: ciò che si rischia di perdere, è infinitamente grande. L’utopia per Jonas non costituisce una necessità reale; l’utopia *non è finita* e conserva il suo carattere di scommessa. Una scommessa in cui si mette in gioco una posta troppo alta. Una scommessa, che non deve perciò essere fatta.

³³⁰ Ivi, p.14

³³¹ Ivi, p.269

Vi è da dire, però, che la critica di Jonas all'utopia marxista non investe con pienezza anche l'utopia marcusiana: è soprattutto nei confronti dell'utopismo *tecnicistico* che essa affonda i colpi più profondi. E' la stretta, quasi simbiotica alleanza con la tecnica che viene presa di mira da Jonas, e messa in guardia da un incedere miope e irresponsabile: "Pertanto la critica dell'utopia è già stata implicitamente una critica della tecnologia nella previsione dei suoi estremi sviluppi"³³².

La miopia di un progresso tecnologico in preda ad una dinamica auto-riproduttiva, è stata messa ampiamente in luce anche da Marcuse. L'utopia marcusiana non vuole assolutamente configurarsi come tecnicistica, pur riconoscendo l'importanza della tecnica per la soddisfazione dei bisogni primari dell'esistenza; Marcuse ritiene che si debba costruire il regno della libertà superando lo stato di *necessità*; è questa la fondamentale differenza rispetto all'etica proposta da Jonas. Ma entrambi, insistono sulla necessità di riformare i bisogni dell'uomo.

La nuova fase della storia dell'umanità necessita di una riflessione etica e di criteri per l'azione politica; un cambiamento di rotta è comunque necessario. Il merito di Marcuse, come di Jonas, è quello dell'aver sottolineato l'importanza di un tale cambiamento: "Il merito più grande di Marcuse sta nell'aver detto in modo penetrante, suggestivo a parole (cosa che inspiegabilmente irrita molti studiosi) che siamo entrati in una fase del capitalismo industriale – comunque la si voglia

³³² Ivi, p.283

chiamare – che richiede energicamente una nuova riflessione teorica e strategia politica, soprattutto in tema di tecnologia, se si vuole rimanere fedeli agli ideali del socialismo”³³³. Inoltre, importante contributo del pensiero marcusiano al pensiero filosofico, è la critica della ragione platonica come “Logos del dominio, e dunque una critica della civiltà del dominio che non si limita a denunciarne gli sbocchi catastrofici (Weltanschauung irrazionalista del nazionalsocialismo), ma ne individua le origini e la genesi in una determinata e codificata gerarchizzazione della vita psichica collettiva”³³⁴. Gerarchizzazione basata su una repressione della vita istintuale: il legame tra istinti, vita emozionale, ragione e etica viene stretto da Marcuse.

La grande incognita rappresentata dagli scenari aperti dal progresso tecnologico moderno, comporta una revisione dell’etica tradizionale; Marcuse sottolinea come un uomo nuovo, capace di affrontare tale revisione, possa scaturire solo attraverso una rieducazione emozionale ed istintuale che implica il rovesciamento del presente stato di cose. La *stupefacente potenza dell’uomo*, oggi, comporta l’assoluta mancanza di controllo, da parte dell’uomo stesso, nei confronti di tale potenza.

“La tecnica moderna ha introdotto azioni, oggetti e conseguenze di dimensioni così nuove che l’ambito dell’etica tradizionale non è più in grado di abbracciarli. Il Coro dell’Antigone sull’«enormità», sulla stupefacente potenza dell’uomo, oggi, nel segno di un’«enormità di tutt’altro tipo, dovrebbe acquistare un altro

³³³ A. Schmidt – G. Rusconi, *La Scuola di Francoforte. La dialettica del particolare*, cit., p.177

³³⁴ P. Cristofolini, *Strategia e utopia*, cit., p.43

significato; e l'ammonimento rivolto al singolo di onorare le leggi non sarebbe più sufficiente"³³⁵.

Bisogna, oggi, che l'uomo ritrovi la consapevolezza di quali leggi sia giusto darsi, di quali principi sia giusto mettere alla base della propria azione. Jonas vede nelle minacce di distruzione ciò che Marcuse vede nella realtà disumana e ingiusta del dominio: la spinta per la nascita di un nuovo imperativo dell'agire umano: "Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e orientato al nuovo tipo di soggetto agente, suonerebbe press'a poco così: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra», oppure, tradotto in negativo: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita», oppure semplicemente: «Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra», o ancora, tradotto nuovamente in positivo: «Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà»"³³⁶.

L'imperativo che, con una forzatura, potremmo attribuire a Marcuse in merito all'agire umano, suonerebbe, credo, press'a poco così: *agisci in modo da educare gli altri perché possano lottare consapevolmente contro un sistema sociale che blocca la manifestazione delle potenzialità liberanti dell'uomo*. In merito all'azione politica, come abbiamo già visto, Marcuse non compie il passo di giustificare una eventuale lotta violenta dal punto di vista etico; ma ne

³³⁵ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.10

³³⁶ Ivi, p.16

concepisce la necessità, all'interno di un sistema che rende impossibile l'educazione non repressiva e la diffusione di una cultura libera, che costituisce il vero compito etico dell'intellettuale. Non a caso, Marcuse sottolinea come la conquista della soggettività affrancata, data dalla *coscienza infelice*, debba costituire il presupposto di una eventuale rivoluzione sociale. L'*impasse* da cui egli non riesce a uscire, è dato dall'impossibilità reale che una tale emancipazione preceda il sovvertimento dell'attuale sistema sociale, a causa del repressivo indottrinamento di cui quest'ultimo è capace.

L'intellettuale, il filosofo, dovranno lavorare con e sulle istanze di rinnovamento presenti nella società civile, per difendere i diritti naturali e le libertà individuali e collettive. Questo è il loro compito, *eticamente significativo*. Ma l'etica marcusiana, è incapace di determinarsi con precisione nell'azione pratica: il *Grande Rifiuto*, alla base del pensiero politico, ma anche etico, di Marcuse, non concede spazio a determinazione specifiche: chiarisce soltanto con chiarezza la necessità di un cambiamento nei criteri che guidano l'azione sociale e la razionalità dell'uomo. Il mondo dei valori, della morale, nasce in riferimento alla vita delle persone. Per Engelhardt, la civiltà occidentale ha sviluppato una morale normativa che si è costituita in totale distacco da ogni punto di vista particolare: "Il fatto che la profonda diversità di posizioni morali che caratterizza il nostro contesto non venga riconosciuta fino in fondo è comprensibile. La presunzione che esista una morale concreta accessibile a tutti mediante la riflessione razionale ha radici molto solide nella storia dell'Occidente. La nostra è stata la prima civiltà

che abbia perseguito sistematicamente l'ideale non solo di osservare la realtà dal punto di vista anonimo della ragione, del *logos*, di non importa chi, ma anche di articolare una visione normativa indipendente da ogni punto di vista particolare e da ogni particolare storia³³⁷. Engelhardt sostiene la necessità di una fondazione in un certo senso contrattualistica della morale: i conflitti riguardanti la correttezza o meno di una data azione particolare, possono e devono essere risolti attraverso il confronto e l'accordo specifico; solo così il punto di vista soggettivo sarà efficace nella fondazione delle norme etiche, senza assumere connotati dittatoriali. Al contrario di Jonas, egli non tende dunque a privilegiare la sfera della sacralità della vita. Marcuse, invece, al contrario di Engelhardt, non ritiene possibile all'interno del contesto attuale delle cose, che un'etica adeguata alla costruzione di una società migliore, non repressiva, espressione di bisogni vitali qualitativamente nuovi, possa scaturire dall'accordo reciproco tra individui. Questo perché moltissimi di loro sono condizionati, costretti dalla società tecnologica del consumo all'interno di una gabbia culturale, emozionale, istintuale che ne pregiudica la possibilità di appropriarsi di una razionalità *non repressiva* che riesca ad intaccare nei suoi principi la razionalità "irrazionale" dell'ordine costituito. In pratica, anche Marcuse condivide la necessità del recupero della dimensione soggettiva dell'agire morale; ma tale recupero presuppone la rottura con un universo morale corrotto e totalizzante, promotore di falsi bisogni. Nuovi bisogni devono dare alla luce la nuova etica.

³³⁷ H. T. Engelhardt, *Manuale di Bioetica*, Milano, Il Saggiatore, 1999, p.35-36

Il pensiero negativo marcusiano, punta soprattutto a far riconoscere come inaccettabile lo stato attuale delle cose: “C’è una differenza più che quantitativa tra il fatto che le guerre vengano combattute da armate di esperti in zone limitate, o contro intere popolazioni su scala globale; che le invenzioni tecniche che potrebbero rendere il mondo libero da ogni miseria vengano usate per la conquista o per la creazione di sofferenze; che migliaia di uomini vengano uccisi in combattimento o che milioni di uomini vengano sterminati scientificamente con l’aiuto di medici e di ingegneri; che degli esuli possano trovare un rifugio al di là della frontiera, o vengano cacciati intorno al mondo; che il popolo sia naturalmente ignorante o venga *reso* ignorante da una somministrazione quotidiana di informazioni e di svaghi. E con una disinvoltura nuova che il terrore viene considerato uguale alla normalità, e la distruttività alla costruzione”³³⁸. Bisogna riscoprire l’indignazione; bisogna ritornare a concepire l’inconciliabilità di opposti come abbondanza e miseria, guerra e pace. Un mondo in cui è diventato *normale* praticare la guerra per mantenere la pace, esige un inversione di rotta: a livello etico, educativo, istintuale. La nozione di *principio di prestazione*, serve a Marcuse per storicizzare il principio di realtà freudiano nel tentativo di mostrare come la formazione di una società comporti sì sempre una rinuncia; ma la rinuncia può essere più o meno necessaria e sopportabile. E, di certo, attualmente, non lo è: una società meno repressiva per Marcuse è possibile. Questa, è la motivazione del dissenso.

³³⁸ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p.135

Bibliografia

Opere di Herbert Marcuse

- *Controrivoluzione e rivolta*, Milano, Mondadori, 1973
- *Critica della società repressiva*, Milano, G.Feltrinelli, 1968
- *La tolleranza repressiva*, in AA.VV., R. P. Wolff, B. Moore jr, H. Marcuse, *Critica della tolleranza*, Torino, Einaudi, 1968
- *Cultura e Società*, Torino, Einaudi, 1969
- *Eros e Civiltà*, Torino, Einaudi, 2001
- *Il potere del pensiero negativo*, in AA.VV., *La dialettica del pensiero contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 1976
- *Il romanzo dell'artista nella letteratura tedesca*, Torino, Einaudi, 1985
- *L'arte come forma della realtà*, in AA.VV., *Sul futuro dell'arte*, Milano, Feltrinelli, 1972
- *L'autorità e la famiglia*, Torino, Einaudi, 2008
- *La dimensione estetica*, in P. Peticari (a cura di), *La dimensione estetica, un'educazione politica tra rivolta e trascendenza*, Milano, Guerini, 2002
- *La fine dell'utopia*, Roma, Manifestolibri, 2008
- *La liberazione della società opulenta*, in AA.VV., *Dialettica della liberazione, integrazione e rifiuto nella società opulenta*, Torino, Einaudi, 1969
- *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1999
- *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, Bologna, Il Mulino, 1954

- *Saggio sulla liberazione*, in P. Peticari (a cura di), *La dimensione estetica, un'educazione politica tra rivolta e trascendenza*, Milano, Guerini, 2002
- *Soviet marxism. Le sorti del marxismo in URSS*, Parma, Guanda, 1968
- *Un riesame del concetto di rivoluzione*, in AA.VV., *Marx Vivo*, vol.I, Milano, Mondadori, 1969

Intervista a H. Marcuse

- *La rivoluzione è sempre marxista?* in <<La fiera letteraria>>, a.XLIII, n.22, 30 maggio 1968

Opere su Herbert Marcuse

- L. Casini, *Marcuse*, Roma, Il Poligono editore, 1981
- P. Cristofolini, *Strategia e utopia*, in <<Problemi del socialismo>>, nuova serie, a.VII, n.66, gennaio-febbraio 1966
- N. M. De Feo, *Ragione e rivoluzione nel pensiero dialettico*, in <<Aut aut>>, n.99, maggio 1967
- C. Finale, *Cultura e felicità*, in <<Tempo presente>>, a.XII, n.7, luglio 1966
- L. Gallino, *Non vive in Europa l'uomo a una dimensione*, in <<La fiera letteraria>>, n.30, 27 luglio 1967
- A. R. Gurland, O. Kircheimer, H. Marcuse, F. Pollock, *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, Napoli, Liguori, 1981
- J. Habermas, a cura di, *Risposte a Marcuse*, Bari, Laterza, 1969

- J. Habermas, *Il terrore psichico e la rinascita della soggettività ribelle*, in AA.VV., *Filosofia e Politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1981
- F. Jameson, *Marxism and Form*, Princetown University Press, 1974
- S. Mallet, *La nuova classe operaia e il socialismo*, in <<Problemi del socialismo>>, nuova serie, a.VII, n.1, marzo-aprile 1965
- J. M. Palmier, *Avviamento al pensiero di Herbert Marcuse*, Milano, U. Mursia e C., 1970
- G. Palombella, *Istituzioni e trascendenza in Herbert Marcuse*, Relazione al congresso internazionale su *Herbert Marcuse nel centenario della sua nascita*, tenutosi presso il *Goethe Institut* (Roma), nell'ottobre 1998
- W. Pedullà, *La letteratura del benessere*, Roma, Bulzoni, 1973
- T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1968
- G. Preti, *Il filosofo unidimensionale*, in <<La fiera letteraria>>, n.32, giovedì 10 agosto 1967
- P. A. Rovatti, *Esigenza di una costituzione soggettiva in Marcuse*, in <<Aut aut>>, n.100, luglio 1967
- G. Scalia, *Sulla società (e sulle ideologie) della reificazione (riflessioni marxiane)*, in <<Giovane critica>>, n.17, autunno 1967
- A. Vegezzi, *H. Marcuse: tecnocrazia e marxismo in URSS*, in <<Quaderni piacentini>>, n.26 e 28, marzo e settembre 1966
- A. Vegezzi, *Le due <sottoculture>*, in <<Quaderni piacentini>>, n.19-20, 1964

Opere di carattere generale

- E. Arrigoni, a cura di, *L'uomo a una dimensione di Marcuse e l'alienazione dell'individuo nella società contemporanea secondo gli autori della Scuola di Francoforte*, Torino, Paravia, 1990
- G. Bedeschi, *Introduzione a La Scuola di Francoforte*, Roma – Bari, Laterza, 1999
- A. Di Meo – C. Mancina, a cura di, *Bioetica*, Roma – Bari, Laterza, 1989
- H. T. Engelhardt, *Manuale di Bioetica*, Milano, Il Saggiatore, 1999
- G. Fornero, *Storia della filosofia* (fondata da N. Abbagnano), vol.IV, Torino, UTET, 1991
- S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, Milano, Bruno Mondadori, 1995
- S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Milano, Bollati Boringhieri, 1971
- M. Horkheimer – T. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1982
- M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, Torino, Einaudi, 1979
- F. Jonas, *Storia della sociologia*, Roma – Bari, Laterza, 1973
- H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1993
- E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Roma – Bari, Laterza, 1999
- K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di Norberto Bobbio, Torino, Einaudi, 2004
- P. P. Pasolini, *Scritti Corsari*, Milano, Garzanti, 2008
- P. A. Robinson, *La sinistra freudiana*, Roma, Astrolabio, 1970

- A. Schimdt – G. Rusconi, *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*, Bari, De Donato, 1972
- P. Vranicki, *Storia del marxismo*, vol.II, Roma, Editori Riuniti, 1972
- P. V. Zima, *Guida alla Scuola di Francoforte. La dialettica del particolare*, Milano, Rizzoli, 1976