



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN SCIENZE FILOSOFICHE

REPRESSIONE E LIBERAZIONE
Critica della società e strumenti di autenticità a partire da Herbert Marcuse

Relatore:

Ch.mo Prof. Giovanni Gurisatti

Laureando:

Ermanno Parmeggiani

Matricola n. 2085578

ANNO ACCADEMICO 2023-2024

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I - Repressione	5
1. <i>La civiltà repressiva. Herbert Marcuse e Sigmund Freud</i>	5
1.1. <i>Marcuse e la critica della società contemporanea a una dimensione</i>	11
1.2. <i>L'uomo-massa che funziona</i>	20
2. <i>Eros incatenato</i>	28
CAPITOLO II – Liberazione	41
1. <i>Vivere autenticamente: la filosofia concreta</i>	41
1.1. <i>Il filosofo militante e l'utopia della filosofia</i>	49
1.2. <i>L'incontro con la psicanalisi. L'inconscio disvelato</i>	54
2. <i>Eros liberato. La nuova ragione erotica</i>	59
3. <i>La dimensione estetica. Autenticità e libertà</i>	66
3.1. <i>L'arte concreta</i>	68
3.2. <i>L'arte e il gioco dell'immaginazione</i>	75
3.3. <i>Pedagogia estetica. Schiller e il gioco armonico dell'esistenza</i>	79
3.4. <i>Pedagogia estetica bis. Goethe e il romanzo come strumento di formazione</i>	89
3.5. <i>Estetica e derealizzazione. Gianni Vattimo e i mass media come strumento di liberazione</i>	98
3.6. <i>Il gioco come scoperta di sé. Una panoramica psicanalitico-filosofica con Donald Winnicott</i>	109
CONCLUSIONE	115
BIBLIOGRAFIA	121

INTRODUZIONE

L'intento della presente trattazione è quello di analizzare criticamente le dinamiche repressive della società civile contemporanea e di determinare gli "strumenti" per l'essere umano – a partire da essa e oltre essa – per liberarsi, esprimere la sua autenticità, la sua personalità "totale", quale unica via alla realizzazione di una vera felicità individuale e sociale, di una nuova civiltà (più) umana. L'elaborato verterà principalmente intorno alle analisi di Herbert Marcuse, con il contributo di altri pensatori quali Sigmund Freud, Friedrich Schiller, Johann Wolfgang von Goethe, Gianni Vattimo e Donald Woods Winnicott.

Nel primo capitolo, *pars destruens* della trattazione, si propone un iniziale confronto tra Freud e Marcuse sul carattere repressivo della civiltà, intesa in senso generale. Freud sostiene l'ineluttabile necessità (*Ananke*) della repressione istintuale del principio di piacere in favore della costruzione e del mantenimento dell'"essere-civile" (principio di realtà), assumendo dunque un punto di vista "biologico-universale". Marcuse, al contrario, rileva in tale repressività soltanto una forma di civiltà storicamente realizzatasi – quella del "dominio autoritario" –. Il suo è perciò un punto di vista "storico-particolare".

Si passa in seguito ad un'analisi critica della società civile contemporanea "guidata" da Marcuse. Secondo il filosofo tedesco, la civiltà del dominio repressivo ha assunto la forma di "società tardo-capitalistica industriale avanzata di impronta tecnico-scientifica" – ai giorni nostri nella sua completa trasformazione tecnologica –. Per Marcuse questa società, dunque anche l'uomo in essa, è "a una dimensione", in quanto modellata a immagine e somiglianza del principio di realtà socialmente e "civilmente" imposto: quello della *prestazione* (o rendimento, *performance*). Tale realtà è "disegnata" e controllata dal potere economico – sempre più invisibile, intangibile e panoptico – dell'apparato amministrativo, che mira al mantenimento della sua logica capitalistica di profitto, di produzione e – soprattutto – di iperbolico consumo: per questo Marcuse denomina la società contemporanea anche "società dell'opulenza", nella quale e per la quale l'individuo, inautenticamente disperso nella "massa" conformata ed impersonale, deve quotidianamente *funzionare*.

Successivamente si analizza la repressione "civile" dell'Eros secondo Marcuse. Nella società contemporanea, le forze erotiche, gli istinti di vita, sono ripetutamente oppressi in favore della *performance* quotidiana. L'Eros è perciò incatenato, soffocato, impossibilitato ad

“essere”, e con esso le sue intrinseche possibilità di soddisfazione, pienezza e felicità per l’individuo. La società a una dimensione, reprimendo e canalizzando le pulsioni erotiche in favore della competizione “reificata” quotidiana, conquista in tal modo la “coscienza infelice” dell’essere umano.

Nel secondo capitolo, *pars construens* della trattazione, si determinano gli strumenti di liberazione e di autenticità per l’essere umano. Il primo strumento individuato è la *filosofia*. Il *logos* filosofico ha la fondamentale capacità di astrarsi dal principio di realtà prestazionale, comprendendo e disvelando le sue verità repressive, e mostrando razionalmente le nuove possibilità aleteico-rivoluzionarie. Per far ciò, la filosofia, con le sue verità universali, deve secondo Marcuse svilupparsi in critica sociale, attualizzarsi storicamente, “calarsi” nella *praxis* quotidiana “prestazionale”: essa ha perciò un fondamentale ruolo politico e *concreto*, e il filosofo, per essere davvero tale, deve sempre “militare” pubblicamente. Nell’azione concreta di ogni giorno, nel suo atto filosofico “radicale”, egli decostruisce l’accusa di essere-utopica rivolta alla teoria filosofica della liberazione.

La filosofia deve poi necessariamente unire il suo sapere a quello psicanalitico, lo “scavo” razionale dell’inconscio in rapporto al mondo conscio. È dunque la *psicanalisi* il secondo strumento di liberazione individuato. Essa permette l’indagine storico-sociale delle dinamiche psichiche dell’essere umano, e lo sviluppo di una personalità più autentica e completa in quanto maggiormente integrata, sia nelle sue “complessità” intro-spettive, sia in quelle estro-spettive.

L’Eros liberato può così esprimere, secondo Marcuse, la sua tendenza fondamentale: quella *culturale*. La creatività e la fantasia dell’Eros disimbrigliato “aprono” inoltre a una nuova razionalità della soddisfazione, a una *nuova ragione erotica* che riempie la vita dell’individuo di autenticità e significato. Come sostiene Winnicott, solo nelle verità dell’“essere-creativo” l’esistenza dell’individuo acquista davvero un senso.

Si giunge così a individuare altri due strumenti di libertà e autenticità per l’individuo, due *topoi* nei quali la ragione erotica può concretizzarsi: l’*arte* e il *gioco*, profondamente interconnessi – assieme alla filosofia e in parte alla psicanalisi – nella *dimensione estetica* dell’esistenza.

Si mostra come anche l’arte, al pari di filosofia e psicanalisi (e in generale della psicologia), sia fundamentalmente concreta, pratica, potenza socio-politico-rivoluzionaria. Le

sue policromatiche espressioni creative manifestano la negazione del principio di realtà repressivo – il “Grande Rifiuto” dell’arte secondo Marcuse – e concretizzano in immagini e “monumenti” (tra cui quelli della poesia) le alternative possibili. Nella dimensione estetico-artistica l’immaginazione è libera di “giocare”, di produrre le sue fantasie, provocando nel soggetto quell’effetto catartico di *straniamento* nei confronti del principio di realtà coercitivo, che lo risveglia dal profondo sonno “a una dimensione”.

Si passa poi a un’analisi filosofico-pedagogica della dimensione estetica “via” Schiller e Goethe. Per costoro solo in tale dimensione può realizzarsi l’autentica e totale *Bildung* dell’essere umano, lo sviluppo di una personalità unica e irripetibile, completa e armonica, per mezzo di una vera e propria *pedagogia estetica*. Per Schiller, la primigenia unione di impulso sensuale (sensibilità) e impulso formale (ragione) è stata spezzata dalla “barbarie” della civiltà borghese. Attraverso un’educazione estetica essa viene ricucita tramite l’azione di un terzo impulso, quello del gioco. Goethe invece intravede nel *Bildungsroman*, il romanzo di formazione, lo strumento “narrativo” estetico-pedagogico per la piena maturazione e consapevolezza dell’individuo, per la creazione di un autentico *nesso* tra la sua interiorità e la realtà sociale esteriore.

Si mostra successivamente, attraverso le riflessioni di Vattimo, la possibilità nella nostra società “mediatica” di utilizzare i *mass media* come strumento di liberazione. Essi, per poter esprimere tutta la loro potenza estetico-derealizzante, devono emanciparsi dalla loro “schiavitù” nei confronti del dominio economico, che li governa attraverso la continua iniezione nella “massa-pubblico” di “immagini” unidimensionali consumistiche e prestazionali, diffondendo una cultura omologata e non arricchente. Anche il libero gioco ermeneutico dei mass media è una forma d’arte concreta, che può lasciare profonde tracce “culturali” in grado di trasformare radicalmente la *praxis* sociale.

Si indaga infine, brevemente, la dimensione del *gioco* attraverso la lente psicanalitico-filosofica di Winnicott. Secondo lo psicanalista, è solo nell’atto creativo del gioco che l’individuo scopre e conosce davvero se stesso, il suo “vero Sè”. Nello spazio transizionale del gioco, il bambino e l’adulto sperimentano la libertà del “poter-essere”, dell’Esserci, di *esistere*: il gioco è ciò dona senso alla loro esistenza.

CAPITOLO I

REPRESSIONE

1. *La civiltà repressiva. Herbert Marcuse e Sigmund Freud*

Ne *Il disagio della civiltà*, Sigmund Freud definisce la “civiltà” come ciò che ci distingue dall’anarchica pulsionalità del mondo animale, sottolineandone la duplice funzione di protezione dalla distruttività della natura e di regolamentazione relazionale tra esseri umani: «[...] La parola “civiltà” (*Kultur*) designa la somma delle realizzazioni e degli ordinamenti che differenziano la nostra vita da quella dei nostri progenitori animali e che servono a due scopi: a proteggere l’umanità contro la natura e a regolare le relazioni degli uomini tra loro».¹

Secondo Freud tale processo di civilizzazione, come principio di realtà collettivo, presuppone per sua natura la repressione del principio di piacere, ossia del soddisfacimento libidico individuale: «La civiltà si è costituita mediante la rinuncia al soddisfacimento pulsionale [libido] ed esige da ogni nuovo individuo, che ad essa partecipa, una rinuncia corrispondente».²

Freud è ben consapevole della potenza del principio di piacere e del suo “*polemos perenne*” con quello di realtà; ma quest’ultimo, per poter con-essere civilmente, deve riuscire a dominare le spinte libidiche soggettive. Lo psicologo austriaco evidenzia allora due fattori antropologici in virtù dei quali gli ordinamenti civili possono permanere, dominando tali spinte, solo attraverso la *coercizione repressiva*: che gli uomini fondamentalmente non amano il lavoro e che le passioni superano la logica razionale.

Due sono le caratteristiche umane molto diffuse cui va addebitato il fatto che gli ordinamenti civili possono venir mantenuti solo tramite una certa misura di *coercizione* [corsivo aggiunto]: gli uomini non amano spontaneamente il lavoro e le argomentazioni non possono nulla contro le loro passioni.³

¹ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, trad. it. di E. Sagittario, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 226.

² S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, trad. it. di C. L. Musatti, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., p. 42.

³ S. Freud, *L’avvenire di un’illusione*, trad. it. di S. Candreva ed E. A. Panaitescu, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., p. 148, corsivo nostro.

Un chiaro esempio di repressione e coercizione del singolo per il collettivo-civile è lo *stato di guerra*. Nel processo di civilizzazione umana rientrano anche (e spesso) le guerre, che di “civile” non hanno nulla. In esse, lo “Stato-civiltà” rende legittime intenzionalità e azioni pubbliche belligeranti che nel privato sarebbero invece deprecabili, ingiuste, non desiderabili – insomma: edonisticamente infelici –, *reprimendo* ogni forma di pensiero che tenti di negare tale principio di realtà oppressivo. Scrive Freud:

Lo Stato in guerra ritiene per sé lecite ingiustizie e violenze che disonorerebbero il singolo privato. Si serve contro il nemico non solo di un’astuzia legittima, ma anche della coscienza menzogna e dell’inganno intenzionale. Lo Stato richiede ai suoi cittadini la massima obbedienza e il massimo sacrificio [...], sottoponendo ogni comunicazione ed espressione di pensiero a una censura che rende lo stato d’animo di coloro che ha represso intellettualmente privo di ogni difesa [...]. E il cittadino è tenuto ad approvare tutto ciò per patriottismo.⁴

La civiltà, nella lente freudiana, è l’unione di educazione e ambiente. In questo senso essa assume una vera e propria funzione pedagogica, connotata però da un forte funzionamento condizionante, con un massiccio uso di rinforzi positivi (ricompense) o negativi (castighi, punizioni). Così facendo l’agire del singolo, il suo “eccentrismo civico”, non è in verità autenticamente integrato, “sentito”:

Educazione e ambiente non dispongono soltanto di premi d’amore, ma agiscono anche con premi d’incoraggiamento d’altro genere, e cioè con la ricompensa e il castigo. Possono quindi ottenere il risultato che l’individuo soggetto alla loro influenza si determini a un comportamento buono in senso civile, senza che in lui la vita pulsionale sia ingentilita e le tendenze egoistiche si siano trasformate in tendenze sociali.⁵

Il padre della psicanalisi sostiene perciò che alla base dell’uomo-civile, della creazione della società civile, vi sia una radicale *ipocrisia*. Il comportamento esternalizzato dell’individuo non nasce da un’autentica volontà integrata dell’Io, ma da una coercizione esterna e distaccata, da un “Super-Io repressivo” e alieno:

Colui che è [...] costretto a reagire [re-azione dunque, non spontanea azione!] costantemente in modo conforme a precetti non corrispondenti alle sue inclinazioni pulsionali, conduce una vita che, psicologicamente parlando, è al di sopra dei suoi mezzi,

⁴ S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, cit., pp. 39-40.

⁵ *Ivi*, p. 44.

ed egli [...] deve essere considerato obiettivamente un ipocrita. È innegabile che la nostra civiltà moderna favorisce straordinariamente il prodursi di questa forma di ipocrisia.⁶

Giungiamo così, dopo questa sintetica panoramica freudiana, a Herbert Marcuse. La sua peculiarità è quella di portare la teoria degli istinti di Freud, dunque anche quella riguardante la necessità (*Ananke*) repressiva dell'esser-civile, da un piano assoluto "biologico-universale" a uno relativo "storico-sociale", politico. Scrive Marcuse: «La teoria freudiana, in virtù della sua propria struttura concettuale, è aperta e va anzi verso un'impostazione politica: [...] la sua concezione, in apparenza puramente biologica, è in fondo storico-sociale».⁷

Per Marcuse la civiltà, in senso generale freudiano, di per sé non è affatto repressiva, ma nasce al contrario da una "sana" spinta libidica al con-essere. La civiltà come unione ecologico-libidica tra uomini nasce dal piacere: «[...] È proprio il carattere polimorfo della sessualità che [...] spinge verso un'acquisizione sempre più intensa e ampia del piacere, verso l'instaurazione di rapporti libidici con i propri simili, verso la creazione di un ambiente libidico, e cioè felice».⁸

La civiltà repressiva è quindi secondo Marcuse solo un tipo di civiltà che si è storicamente realizzata. Il filosofo tedesco compie un'importante relativizzazione analitica, passando dalla civiltà in-quanto-tale alla civiltà in-quanto-dominio autoritario. Il *sema* più nitido di tale repressività storicamente avvenuta è secondo Marcuse la trasformazione del lavoro umano in *lavoro alienato*, anche qui allontanandosi da Freud che sostiene invece, come si è visto, che il lavoro umano è, libidicamente, sempre alienante e repressivo. Dunque per Marcuse l'alienazione lavorativa non è il presupposto della civiltà in generale, ma della civiltà del dominio autoritario, quale specifica forma di civiltà storicamente realizzata:

La trasformazione traumatica dell'organismo in uno strumento di lavoro alienato *non* è la condizione psichica della civiltà in quanto tale, bensì della civiltà in quanto dominio, vale a dire di una specifica forma di civiltà. La costituzionale illibertà non sarebbe la condizione della libertà nella civiltà [in generale], ma soltanto della libertà nella civiltà autoritaria, qual'è, in realtà, la civiltà attuale.⁹

⁶ *Ivi*, pp. 44-45.

⁷ H. Marcuse, *Teoria degli istinti e libertà*, trad. it. di L. Ferrara degli Uberti, in H. Marcuse, *Psicanalisi e politica*, Laterza, Bari, 1968, p. 11.

⁸ *Ivi*, p. 45.

⁹ *Ivi*, p. 47.

Leonardo Casini sintetizza così la relativizzazione marcusiana nei confronti della teoria della civiltà freudiana:

[Marcuse rileva che] ciò che Freud ritiene essere in assoluto la civiltà [principio di realtà repressivo] è in realtà *una determinata società*, costituitasi storicamente sulla linea di un'evoluzione culturale, sociale e politica dominata in Occidente sin dall'antichità da una *ratio* antagonistica e successivamente accentuata dalla cultura borghese e dall'industrializzazione.¹⁰

Per Marcuse tale impostazione autoritario-oppressiva della nostra civiltà è dovuta al fatto che i bisogni sociali sono sempre stati imposti dai “gruppi” dominanti, a cui l'individuo civile ha sempre dovuto conformarsi: «La civiltà, finora, è stata di carattere autoritario, in quanto il bisogno sociale è stato determinato dall'interesse dei gruppi di volta in volta dominanti, ed era questo interesse che definiva i bisogni degli altri, nonché i modi e i limiti della loro soddisfazione».¹¹

Tale dominio repressivo viene così interiorizzato dall'individuo; un – freudianamente – “padre-patriarca” che viene intro-iettato e pro-iettato,¹² mentre parallelamente si incista sempre più in una dimensione istituzionale intangibile e impersonale che Marcuse, come si analizzerà meglio nel prossimo paragrafo, chiama l'“apparato” (amministrativo-istituzionale):

L'individuo riproduce nel più profondo di sé, nella sua struttura istintuale, le valutazioni e i modi di comportamento che servono al dominio, mentre il dominio diventa sempre meno autonomo, sempre meno “personale”, sempre più obbiettivo e più universale. Ciò

¹⁰ L. Casini, *La società come opera d'arte*, in L. Casini (a cura di), *Eros, Utopia e Rivolta. Il pensiero e l'opera di Herbert Marcuse*, Franco Angeli, Milano, 2004. p. 65.

¹¹ *Ivi*, p. 14.

¹² Si veda S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*, trad. it. di P. C. Bori, G. Contri ed E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino, 2013. Freud, dopo la scoperta del “complesso di Edipo”, lo proietta retrospettivamente fino alle origini della storia umana, e in questi tre saggi delinea la sua teoria forse più criticata, quella sulla sopravvivenza dell'eredità arcaica del dominio paterno fino all'età contemporanea. Secondo Freud, l'odio per il dispotismo arcaico-patriarcale dell'*orda primitiva*, prima forma di civiltà, culmina nel primo parricidio della storia umana da parte dei figli, che costituiscono il *clan fraterno*. Ma tale evento produrrà il primigenio senso di colpa: l'uccisione del padre-istituzione minaccia infatti di annientare il principio di realtà dell'ordine civile fondato sul *nomos* paterno, liberando la potenza anarchico-distruttiva del principio di piacere individuale. Il padre morto viene allora divinizzato e nuovamente “restaurato”: dal senso di colpa è nata la *morale sociale*.

che propriamente domina è l'*apparato* economico, politico e culturale edificato dal lavoro sociale e divenuto una unità indivisibile [amministrativo-istituzionale].¹³

L'individuo represso, avendo introiettato le istanze di dominio del padre-padrone, si autoreprime, sostenendo così le meccaniche di dominio. Ecco la *dinamica (repressiva) della civiltà* secondo Freud, sintetizzata da Marcuse in *Eros e civiltà*:

L'individuo non libero introietta i propri padroni e le imposizioni di questi ultimi nel proprio apparato psichico. La lotta contro la libertà si riproduce nella psiche dell'uomo come autorepressione dell'individuo represso, e la sua autorepressione a sua volta sostiene il padrone e le sue istituzioni. È questa dinamica psichica che, secondo Freud, costituisce la *dinamica della civiltà* [repressiva].¹⁴

Marcuse, sulla scia di Freud,¹⁵ rileva come l'eventuale uccisione del re-padre provochi il senso di colpa per la sovversione dell'ordine civile-normativo del principio di realtà, dunque l'angoscioso bisogno di redenzione tramite la sua immediata restaurazione, con conseguente introiezione autorepressiva. Ma l'autorepressione del principio di piacere origina a sua volta un nuovo senso di colpa, quello verso la propria felicità pulsionale. Questa conflittualità altalenante del senso di colpa, apparentemente aporetica, dà origine a quella che Marcuse chiama l'"angoscia fluttuante":

Rovesciare il re-padre è un crimine [verso il principio di realtà], ma un crimine è anche la sua restaurazione [verso il principio di piacere]. [...] Il senso di colpa viene conservato malgrado la redenzione ripetuta e più profonda. [...] Questi concetti sembrano corrispondere all'idea di un'"angoscia fluttuante" che ha radici sotterranee ancora più profonde dell'inconscio *individuale*.¹⁶

È proprio questo senso di colpa nell'aver represso il proprio principio di piacere, la spinta pulsionale più profonda dell'*Es*, che crea un conflitto all'interno dell'Io che spesso rimane inconscio, emergendo ciclicamente come infelicità, disagio non chiaro. Tornando a Freud, è questo il disagio che egli chiamerà "disagio della civiltà". Scrive lo psicologo:

In un modo o nell'altro c'è sempre l'angoscia dietro a tutti i sintomi; essa però, ora assorbe per sé con gran tumulto tutta la coscienza, ora si cela così completamente che siamo costretti a parlare di angoscia inconscia [...]. Quindi si può benissimo pensare che

¹³ H. Marcuse, *Teoria degli istinti e libertà*, cit., p. 15, corsivo nostro.

¹⁴ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, trad. it. di L. Bassi, Einaudi, Torino, 2001, p. 63, corsivo nostro.

¹⁵ Cfr. nota 12.

¹⁶ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 107.

anche il senso di colpa prodotto dalla civiltà non sia riconosciuto come tale, rimanga in gran parte inconscio o venga in luce come un disagio [il disagio della civiltà], un'insoddisfazione, per cui si cercano altre motivazioni.¹⁷

Per Alfred Schöpf tale disagio della civiltà esprime il carattere negativo della morale, dei divieti sociali non autenticamente “sentiti” come valori integrati nell'Io, bensì assunti fondamentalmente come senso di colpa inconscio:

La negatività della morale per Freud è data dal fatto che essa rappresenta in maniera unilaterale le richieste di civiltà, contrapposte all'aspirazione umana alla felicità, e quindi autoritaria. L'uomo della civiltà moderna ha, secondo Freud, interiorizzato in tale misura i divieti sociali, che questi finiscono per disturbare la sua auto-realizzazione. [...] L'uomo civilizzato ha assunto la morale principalmente sotto forma di senso di colpa inconscio, ovvero, essa resta estranea alle capacità dell'Io ed alla sua comprensione. Appare come una limitazione indistintamente avvertita della sua libertà, che grava pesantemente su di lui e si esprime nel “disagio della civiltà”.¹⁸

Giovambattista Vaccaro descrive la vittoria della società civile sul principio di piacere come un adattamento repressivo di quest'ultimo alle istanze comunitarie, un “compromesso” che sta alla base della nascita dell'Io e del suo utilitarismo sociale. Si vedrà in seguito la deriva totalitaria *utilitaristico-funzionale* in cui, secondo Marcuse, l'Io-uomo, in questa civiltà storica repressiva, è stato fagocitato. Scrive Vaccaro:

[...] Quando il principio di piacere entra in contrasto con l'ambiente e l'individuo percepisce l'impossibilità di soddisfare i suoi bisogni, il principio di realtà prende il sopravvento e adatta a sé il piacere reprimendone gli aspetti incompatibili con la società, e produce l'Io – il soggetto conscio che sviluppa la funzione della ragione ed è inserito in un sistema razionale impostogli dall'esterno nel quale persegue l'*utilità*, trasformando la sua energia psichica in azione.¹⁹

Giungiamo così alla critica della società contemporanea di Herbert Marcuse.

¹⁷ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 270.

¹⁸ A. Schöpf, *Freud e la filosofia contemporanea*, trad. it. di S. Bundies, Il Mulino, Bologna, 1985, p. 155.

¹⁹ G. Vaccaro, *Antropologia e utopia. Saggio su Marcuse*, Mimesis, Milano-Udine, 2022, p. 63.

1.1. Marcuse e la critica della società contemporanea a una dimensione

Per Marcuse la civiltà umana storicamente realizzata, quella del dominio autoritario, ha attualmente assunto la forma di *società tardo-capitalistica industriale avanzata di impronta tecnico-scientifica*. Il pensatore tedesco non ha potuto vivere abbastanza per vedere l'impetuosa metamorfosi tecno-logica dei nostri giorni; eppure, nei suoi scritti, essa sembra già ampiamente intuita.

Nella sua opera forse più famosa, *L'uomo a una dimensione*, Marcuse rileva come la "tecnica" scientifica funga da strumento del dominio industriale: «La società industriale che fa proprie la tecnologia e la scienza è organizzata per conseguire un dominio sempre più efficace sull'uomo e sulla natura, per utilizzare in modo sempre più efficace le sue risorse».²⁰

Il filosofo sottolinea come tale dominio tecnico-scientifico-industriale si disperda sempre più nelle vesti di un'*amministrazione* invisibile, intangibile, irraggiungibile, come un "Castello kafkiano";²¹ dietro ad un "velo di Maya tecnologico", il potere istituzionale, l'apparato amministrativo-burocratico, si meccanizza e nebulizza, deresponsabilizzandosi in una divinizzata razionalità obiettiva, che si "nutre" però di disuguaglianza e asservimento:

[...] Il dominio prende veste di amministrazione. I padroni ed i proprietari capitalisti vanno perdendo la loro identità come agenti responsabili, per assumere la funzione di burocrati nella *macchina* [corsivo aggiunto] delle *corporations*. [...] La fonte tangibile dello sfruttamento scompare dietro la facciata della razionalità obbiettiva. L'odio e la frustrazione sono privati del loro bersaglio specifico, ed il velo tecnologico maschera la riproduzione della disuguaglianza e dell'asservimento.²²

²⁰ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, trad. it. di L. Gallino e T. G. Gallino, Einaudi, Torino, 1999, p. 31.

²¹ Si veda in merito F. Kafka, *Il castello*, a cura di U. Gandini, Feltrinelli, Milano, 2019. Il libro racconta dell'agrimensore "K." che, arrivato in un villaggio "non-luogo", tenta di raggiungere gli alti uffici burocratici del "Castello" per un importante appuntamento ricevuto via lettera, senza però mai riuscirci. "K." nel villaggio viene infatti costantemente deviato ed ingannato, dalle persone e dal destino, provando via via sempre maggiori sentimenti "desertici" di spaesamento, smarrimento e angoscia, e di soggezione al dominio invisibile dell'apparato del Castello, che tutto vede ma mai è visibile, che tutto sa ma mai comunica. Il cammino di avvicinamento al Castello è un cammino di rinvii e delusioni, e la tanto agognata meta si rivelerà essere, alla fine, il villaggio stesso, con le sue meccaniche burocratiche di potere intangibili ed inafferrabili, che reprimono ed estenuano l'individuo.

²² H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 45.

Marcuse rileva nel meccanismo di *produzione e consumo* il circolo vizioso che incatena l'individuo contemporaneo alla burocrazia amministrativa: «Quanto più i governanti sono capaci di produrre e distribuire beni di consumo, tanto più fermamente la popolazione soggetta sarà legata alle varie burocrazie che esercitano il potere».²³

Il consumo delle merci è infatti la colonna portante della società contemporanea, che si cementifica controllando e manipolando l'intero psichismo (conscio e inconscio) dell'individuo, incistandogli la falsa necessità di bisogni sempre più irrazionali. È la società repressiva che crea un sempre maggior bisogno di consumo delle merci, non la necessità esistenziale in se stessa. In un'intervista-confronto con Karl Popper, Marcuse dichiara:

[...] Sulla base di questa crescente produttività del lavoro e della sempre maggiore ricchezza di beni, si instaura una manipolazione, un'orientazione della coscienza e dell'inconscio, che per il tardo capitalismo sono diventate uno dei più indispensabili meccanismi di controllo. Occorre cioè stimolare senza tregua nuovi bisogni, persino bisogni indotti, per indurre gli uomini a comperare le merci continuamente prodotte, per persuaderli che essi hanno davvero bisogno di queste merci, e che esse soddisfano effettivamente questo bisogno. [...] Le merci debbono essere comperate perché anche tutti gli altri le comperano e perché in effetti il bisogno di tali merci è stato destato e stimolato.²⁴

In quanto ultra-produttiva e consumistica, il filosofo tedesco denomina la società contemporanea “società dell'opulenza”, aggettivandola come “oscena” a causa delle sue profonde falsità, ingiustizie e incoerenze che permeano ogni ambito della *Lebenswelt* quotidiana, da quello materiale a quello intellettuale e “spirituale”:

Nella “società opulenta”, il capitalismo realizza pienamente se stesso. Le due fonti principali della sua dinamica – lo sviluppo della produzione di merci e lo sfruttamento produttivo – si uniscono e permeano tutte le dimensioni dell'esistenza privata e pubblica. [...] Questa società è oscena nel senso che produce ed espone senza decenza una soffocante quantità di merci, mentre priva le sue vittime all'estero del necessario per vivere; è oscena nel senso che si rimpinza e riempie sino all'orlo i suoi bidoni di rifiuti mentre avvelena e brucia gli scarsi alimenti dei campi nei quali porta la sua aggressione; è

²³ *Ivi*, p. 56.

²⁴ H. Marcuse, K. Popper, *Rivoluzione o riforme? Un confronto*, a cura di F. Stark, Armando, Roma, 1977, p. 25.

oscena nelle parole e nei sorrisi dei suoi uomini politici e dei suoi divi; nelle sue preghiere, nella sua ignoranza, e nella saggezza dei suoi pseudointellettuali.²⁵

Nella nostra società dell'opulenza, viviamo, secondo Marcuse, in un costante stato belligerante, "polemico" (*polemos*). Essa infatti, per sopravvivere, deve mantenere un "nemico perenne" che operi entro il sistema, e che giustifichi il dominio aggressivo ed i bisogni di difesa; tale nemico viene inserito e *normalizzato* nel vivere quotidiano, creando nella massa la coesione, l'uniformità e l'unidimensionalità necessarie al mantenimento della società repressiva. Scrive il filosofo: «[...] Gli individui che costituiscono la massa della popolazione nelle "società opulente" vivono in un universo di difesa e aggressione permanenti»,²⁶ e «la società come un tutto diventa una società fondata sui bisogni della difesa. Perché il nemico è un dato permanente. Non fa parte della situazione d'emergenza ma del normale stato di cose. Esso avanza minacce in tempo di pace non meno che in tempo di guerra (e forse ancor più); in tal modo esso viene inserito nel sistema come forza coesiva».²⁷

Ma chi è dunque per Marcuse questo Nemico? È lo "spettro reale della liberazione": «Il nemico è il denominatore comune di tutto ciò che si fa e non si fa. Ed esso non si identifica con il comunismo o il capitalismo quali sono in realtà; nei confronti dell'uno come dell'altro, il nemico è lo spettro reale della liberazione».²⁸

La normalizzazione del nemico richiama quella che per Carl Schmitt è la *conditio sine qua non* della politica, ossia che vi sia sempre un *polemos* contro un nemico pubblico (*hostis*),²⁹

²⁵ H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, trad. it. di L. Lamberti, Einaudi, Torino, 1969, p. 19.

²⁶ H. Marcuse, *L'individuo nella "grande società"*, trad. it. di C. Camporesi, in H. Marcuse, *Critica della società repressiva*, Feltrinelli, Milano, 1968, p. 74.

²⁷ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 65.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Si veda C. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, trad. it. di P. Schiera, in C. Schmitt, *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 2013. Schmitt conduce un'accurata analisi del rapporto "amico-nemico" quale fondamento di ogni politica concreta, sentenziando che perché vi sia politica vi dev'essere sempre un *polemos*, e specificando che il nemico "polemico"-politico è sempre quello pubblico (*hostis*), mai quello privato (*inimicus*). Scrive Schmitt: «La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*)» (p. 108); «il significato della distinzione di amico e nemico è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione» (p. 109); «tutti i concetti, le espressioni e i termini politici hanno un senso *polemico*» (p. 113), e «nemico è solo un insieme di uomini che "combatte" [...] e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere. Nemico è solo il nemico pubblico [...], il

con conseguente ordinarietà e regolarità delle violenze e delle aggressioni. Marcuse però fa riferimento a una violenza aggressiva e repressiva di diversa qualità, non solo come – grazie allo sviluppo tecnico – maggior potenziale distruttivo ma, soprattutto, come disumanizzazione dell'uomo nel progressivo trasferimento del suo potere individuale all'apparato tecnico-amministrativo, all'ingegneria meccanica e – profeticamente – al *controllo virtuale* (“telecontrollo”):

Contro il vecchio argomento che la violenza e l'aggressione sono sempre stati un fattore normale in tutte le società, devo insistere sulle differenze qualitative. Non si tratta solo della grandezza e dello scopo del potenziale distruttivo [...], della velocità e della portata che distingue i mezzi di comunicazione di massa dai loro predecessori. La nuova qualità [di violenza e aggressione] viene introdotta dal progressivo trasferimento di potere dall'individuo umano all'apparato tecnico e burocratico, dal lavoro vivo a quello morto, dal controllo personale al *telecontrollo*, da una macchina o un gruppo di macchine a un intero sistema meccanizzato.³⁰

Questo dislocamento eterotopico del potere “apre” alla deresponsabilizzazione dell'individuo e del suo senso di colpa, con la nefasta conseguenza che egli non è più “chiamato” ad essere autonomo e indipendente, ma può invece (*dis*)*perdersi-massificandosi*: «Quel che accade in questo trasferimento di potere è anche un trasferimento di responsabilità del senso di colpa. Esso non obbliga più l'individuo a essere una persona autonoma nel lavoro e nel tempo libero, nei suoi bisogni e soddisfazioni, pensieri ed emozioni».³¹

La violenza irrazionale, giustificata e razionalizzata nel tutto unidimensionale che si difende dal nemico, è degenerata fino al bilancio contabile delle azioni disumane in un “dare-avere” rendicontante e paragonante. Marcuse esprime icasticamente questo *disagio di civiltà* quando scrive che «la follia del tutto giustifica le follie particolari e trasforma i delitti contro l'umanità in un'impresa razionale. [...] Anche i calcoli più folli appaiono razionali: annientare cinque milioni di persone è preferibile che non annientarne dieci milioni, o venti, e così via. È futile obiettare che una civiltà che giustifica la propria difesa con un calcolo del genere proclama la sua fine».³²

nemico è l'*hostis*, non l'*inimicus* [...]» (p. 111).

³⁰ H. Marcuse, *L'individuo nella “grande società”*, cit., pp. 74-75, corsivo nostro.

³¹ *Ivi*, p. 75.

³² H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 65.

Anche Gianluigi Palombella rimarca la maggior repressività (“più insidiosa”) dell’attuale *totalitarismo unidimensionale* rispetto ai sistemi totalitari precedenti. Nel totalitarismo in generale, sostiene Palombella, si crea sempre una con-fusione identitaria tra universale e particolare, che si risolve in una *reductio ad unum* che è però manipolata artificiosamente e con radici – come la storia insegna – assai fragili e caduche. Tale *reductio*, nel nostro totalitarismo amministrativo, poggia invece su una radicale e sempre più “naturale” esautorazione dell’individuo – della sua coscienza fino ai substrati del suo non-conscio (“bisogni primari”) – nell’omologazione sociale a una dimensione:

Nel totalitarismo si era creata l’*identità* tra la parte e il tutto: ma era una creazione artificiale, forzosa e forzata. Nella società unidimensionale, parte e tutto coincidono nuovamente, ma è una coincidenza più insidiosa, profonda, interiore, che nasce dall’assorbimento dell’Io, dal sovvertimento dei bisogni primari, dall’omologazione della coscienza e della ragione.³³

Anche se il nemico è un’entità onnipresente e pervasiva del quotidiano, la politica sembra essere oramai un’ombra dei fasti passati, annichilita come ancella e funzionaria del potere economico-amministrativo. Ancora Schmitt scriveva di un processo di *spoliticizzazione e neutralizzazione* in corso.³⁴ Andando oltre il concetto di nemico, più in generale perché vi sia politica vi dev’essere una contesa, un *polemos* tra il positivo quale “prima dimensione” di ciò che è – politicamente – “posto” (*positum*) come principio di realtà, ed il negativo, “seconda dimensione” che nega, critica, si oppone e trascende lo *status quo* positivo. Solo così la teoria e la *praxis* politica possono autenticamente esprimersi, concretizzarsi e divenire come realtà

³³ G. Palombella, *Istituzioni e trascendenza in Herbert Marcuse*, in L. Casini (a cura di), *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., p. 51.

³⁴ Si veda C. Schmitt, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, trad. it. di P. Schiera, in C. Schmitt, *Le categorie del “politico”*, cit.; Schmitt ripercorre il mutamento storico dei vari “centri di riferimento spirituali” nell’arco degli ultimi quattro secoli (in ordine cronostorico: centro teologico, metafisico, morale-umanitario, economico), aggiungendo la più recente trasformazione “tecnica” (XX secolo) del centro economico, caratterizzato dal dominio della «macchina psicotecnica della suggestione di massa» (p. 182). Contrassegno principale dell’epoca contemporanea – avente dunque centro tecnico-economico – è la *spoliticizzazione* e la *neutralizzazione* di ogni conflittualità (per Schmitt *polemos* e politica si co-implicano, cfr. nota 29) in favore del monopolio del dominio economico. Scrive infatti: «Uno Stato che, in un’epoca economica, rinuncia a riconoscere e a guidare da sé, correttamente, i rapporti economici, deve proclamarsi neutrale nei confronti dei problemi e delle decisioni politiche, e rinuncia in tal modo alla sua pretesa al comando» (p. 175).

storiche. Marcuse individua tale *seconda dimensione* di opposizione e trascendenza nell'“alta cultura”, il negativo che lotta contro la cultura repressiva a una dimensione della società civile contemporanea. Secondo il filosofo, tale seconda dimensione sta via via scomparendo, fagocitata nella razionalità tecnologica e nel pensiero culturale livellato di massa. Il “divino” ed i miti dell'alta cultura sono stati confutati e superati dalla tecnica umana; l'uomo tecnologico è il nuovo *logos* creatore. Scrive Marcuse:

Il progredire della razionalità tecnologica sta liquidando gli elementi d'opposizione e di trascendenza insiti nell'“alta cultura”. [...] Quel che si verifica [...] non è tanto il degenerare dell'alta cultura in cultura di massa, quanto la confutazione della prima da parte della realtà. La realtà supera la sua cultura. L'uomo può compiere oggi cose più grandi che non gli eroi e semidei della cultura.³⁵

Seguendo il *fil rouge* marcusiano, Palombella aggiunge che l'omologazione unidimensionale della nostra società crea un *vuoto aleteico* che spoliticizza-neutralizzando la possibilità di trascendenza: «L'omologazione della società ad una dimensione, al di là dei suoi più evidenti caratteri di superficie, crea infatti un radicale problema politico per la trascendenza, perché produce un deficit di conoscenza della verità».³⁶

La verità è infatti sempre storica e trascendente, in quanto capace di superare una situazione storica, superandosi. Nella nostra società “democratica”, invece, essa viene appiattita e relativizzata, stagnandosi ed eternizzandosi in un'*endoxa* a una dimensione, uniformata, assoluta e totalizzante. Continua Palombella: «Il carattere storico e trascendente della conoscenza della verità è forse il legato più stimolante per le nostre società democratiche, le quali sono invece affette da un'incontenibile crisi conoscitiva, e dalla relativizzazione della maggior parte dei loro *credo*».³⁷ Questa tendenza endogena “aleteico-fugale” del nostro tempo, crea una deresponsabilizzazione anche sul piano della *proairesis* giuridica, con una conseguente ipertrofia autoritaria e un'ipotrofia di ciò che dovrebbe legittimarla. Scrive Palombella: «È una società retta dal programma di non problematizzare il livello profondo delle decisioni, e di favorire interazioni e condivisioni pragmatiche. [...] Dal punto di vista giuridico, l'autorità di cui le decisioni normative oggi godono è inversamente

³⁵ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 69.

³⁶ G. Palombella, *Istituzioni e trascendenza in Herbert Marcuse*, cit., p. 50.

³⁷ *Ivi*, p. 54.

proporzionale all'ampiezza o, se si vuole, all'astrattezza della giustificazione fornita per esse». ³⁸

Marcuse intravede nella società contemporanea un fondamentale paradosso aporetico tra l'esponentiale tensione alla "crescita" tecnica, verso un'anelata liberazione dalle penurie (materiali) esistenziali, e il bisogno, per realizzarla, di sigillare-reprimendo tutto ciò che transgredisca tale cammino, che viene perciò "oscurato" in nome di tale "luce" progressista. Il capitalismo insomma, per liberare i pochi, incatena-alienando i molti:

Anche il capitalismo più altamente organizzato serba il bisogno sociale di procedere all'appropriazione e alla distribuzione private del profitto come regolatore dell'economia. In altre parole, esso continua a legare la soddisfazione dell'interesse generale a quella di particolari interessi costituiti. Così facendo, esso si trova ancor sempre dinanzi al conflitto tra la sempre più larga disponibilità di mezzi potenzialmente atti a pacificare la lotta per l'esistenza, ed il bisogno di intensificare codesta lotta; tra la progressiva "abolizione del lavoro" ed il bisogno di conservare il lavoro come fonte di profitto. Il conflitto perpetua l'esistenza inumana di coloro che formano la base umana della piramide sociale. ³⁹

Su questa scia, Paolo Peticari, nel suo saggio *Oltre l'imperativo. Herbert Marcuse tra rivoluzione e trascendenza*, rileva un *doppio vincolo del reale contemporaneo* secondo Marcuse, quello appunto del "mito della crescita" tecno-scientifica e della sua proporzionale *ananke* oppressivo-repressiva, e dell'urgenza della rottura di tale malsana coimplicazione nel principio di realtà odierno. Scrive Peticari:

La realtà, secondo Marcuse, è ancora qualcosa che si deve conquistare liberando il pensiero dalle immagini e dagli apparati che lo imprigionano. Un'educazione politica al di fuori della cultura ufficiale e della spettacolarizzazione, per prendere coscienza del fatto che gli esseri umani vivono il proprio tempo afferrati dal doppio vincolo di un incredibile sviluppo scientifico e tecnologico in un'epoca indelebilmente marcata dall'oppressione economica, militare e dal genocidio. ⁴⁰

Giungiamo così ad introdurre due concetti chiave nell'analisi marcusiana della società civile contemporanea: il "principio di prestazione" e la "repressione addizionale". Come si è

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., pp. 66-67.

⁴⁰ P. Peticari, *Oltre l'imperativo. Herbert Marcuse tra rivoluzione e trascendenza*, in H. Marcuse, *La dimensione estetica e altri scritti. Un'educazione politica tra rivolta e trascendenza*, a cura di P. Peticari, Guerini e Associati, Milano, 2002, p. 284.

visto in precedenza, quello che per Freud è il necessario principio di realtà biologico-universale-repressivo per il darsi della civiltà umana, è invece per Marcuse solo una sua possibilità storica realizzatasi. Tale principio di realtà, per il filosofo tedesco, diventa quello specifico del dominio autoritario, cioè di “prestazione”, e la sua peculiare repressività è “addizionale”, cioè “ultrarepressiva”, ulteriore, aggiuntiva, non necessaria al connaturato perpetuarsi biologico della specie umana. Scrive Marcuse:

[...] Le istituzioni storiche specifiche del principio della realtà [principio di prestazione] e gli specifici interessi del dominio introducono controlli *addizionali* al di là e al di sopra di quelli indispensabili all'esistenza di una comunità civile. Questi controlli addizionali che provengono dalle specifiche istituzioni del dominio costituiscono ciò che noi chiamiamo repressione addizionale.⁴¹

Il principio di prestazione “guidato” dall'apparato amministrativo totalitario, reprime dunque l'autenticità dell'essere umano. Per la riuscita di tale metamorfosi estraniante, la civiltà della *performance* si è impadronita del *tempo* dell'individuo, polarizzandolo in un pendolo dicotomico di “tempo lavorativo” e “tempo libero dalla prestazione lavorativa”, disponibile per il piacere. Ma il principio del piacere, che si annida nell'Es, è per natura al di là del tempo cronologico, in quanto lo trascende nell'eternità dell'*aion*, per poi materializzarsi, di volta in volta, nel *kairos*. Incatenato invece “civilmente” in un repressivo *kronos* pre-stabilito, calendarizzato, esso non può esprimersi, estrinsecarsi liberamente. Con Marcuse:

Sotto la legge del principio di prestazione, corpo e anima vengono ridotti a strumenti di lavoro alienato [...]. La distribuzione del tempo ha una parte fondamentale in questa trasformazione. L'uomo esiste come strumento di prestazione alienata soltanto in certe ore, nei giorni lavorativi; per tutto il resto del tempo egli è libero, e può vivere per conto proprio. [...] Questo tempo libero è potenzialmente disponibile per il piacere. Ma il principio del piacere che governa l'Es non conosce tempo [*kronos*], è “senza tempo” [...].⁴²

Anche il tempo apparentemente “libero” dell'individuo unidimensionale è in realtà tempo alienato, represso. Continua Marcuse: «[...] Le ore libere si riducono ad ore di rilassamento passivo e di ri-creazione di energie per altro lavoro»;⁴³ oppure le ore libere (dalla prestazione

⁴¹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 81.

⁴² *Ivi*, p. 89.

⁴³ *Ivi*, p. 90.

lavorativa) diventano ore da “consumare” attivamente, governate da «un’industria dei divertimenti che controlla direttamente il tempo libero [...]».⁴⁴

Nella società a una dimensione, in quanto prestazionale, l’antico e “sacro” *otium*, come opposto di ciò che lo nega – il *neg-otium* –, ha perso tutta la sua potenza culturale, introspettiva, autentica, aleutica ed “eudaimonistica”, diventando un passa-tempo inautentico ed estraniante, in costante “contrapposizione misurante” con quello degli altri. L’individuo contemporaneo ha sacrificato la sua libera autocoscienza per un *otium* egotrofico narcisistico-paragonante. Così Marcuse in *L’individuo nella “grande società”*: «[...] Il rilassamento non è liberazione dal lavoro alienato: gli individui debbono continuare a spendere le loro energie fisiche e mentali nella lotta per l’esistenza, nel prestigio, nel vantaggio. [...] Gli individui identificano se stessi col loro essere-per-gli-altri, con la loro immagine».⁴⁵

La richiesta prestazionale della realtà repressiva viene colta anche da Freud, il quale circoscrive il principio di realtà alla contemporaneità, sottolineando il grado di richieste elevate ed il totale dispendio energetico dell’individuo per soddisfarle. L’essere umano odierno deve attingere a tutte le sue energie spirituali per adeguarsi a un principio di realtà sempre più esigente; l’intero psichismo dell’individuo è assorbito nello sfibrante agone prestazionale. Scrive Freud:

Le straordinarie conquiste dell’epoca moderna, le scoperte e le invenzioni in tutti i campi, il mantenimento del progresso di contro alla crescente competizione, tutto ciò è stato ottenuto e può essere mantenuto solo con un grande lavoro intellettuale. Il grado di prestazioni richieste all’individuo nella lotta per l’esistenza è notevolmente aumentato ed egli può soddisfare tali richieste solo impiegando tutte le proprie energie spirituali.⁴⁶

In conclusione, delle intense e riassuntive righe di Marcuse che descrivono l’attuale situazione storico-esistenziale dell’Esserci (*Dasein*), nelle quali emerge, tra l’altro, la questione della *reifificazione* dell’uomo – il concetto chiave della critica sociale di György Lukács –.⁴⁷

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ H. Marcuse, *L’individuo nella “grande società”*, cit., p. 75.

⁴⁶ S. Freud, *La morale sessuale “civile” e il nervosismo moderno*, trad. it. di M. Dogana, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., p. 13.

⁴⁷ Si veda G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, Pgreco, Milano, 2022. Lukács rileva come nella società contemporanea i rapporti interpersonali siano anch’essi “cosali”, come fossero merci di scambio. Tale *reifificazione* della persona obnubila l’autentico e “naturale” interrelazionarsi umano, circoscrivendolo a una

La situazione storica in cui si trova l'esistenza "oggi" [...] è determinata nella sua struttura dalla struttura della società capitalistica nello stadio avanzato [...]. Questi concetti che definiscono la situazione non designano solo stati di cose politici o economici, ma si riferiscono a determinazioni esistenziali dell'Esserci presente. Nella società capitalistica è diventato realtà un modo dell'esistenza umana determinato, e suo proprio ed esclusivo. A partire dal sistema dell'economia, tutte le sfere sono state coinvolte in quel processo di *reificazione* che ha staccato dalla persona dell'uomo quelle forme concrete di vita e unità di senso che le erano un tempo congiunte [...]. I modi della convivenza sociale sono svuotati di ogni contenuto essenziale, e regolati dall'esterno secondo leggi "estranee": gli uomini che vivono insieme sono anzitutto soggetti economici, o piuttosto oggetti, colleghi di lavoro, cittadini, membri di una stessa "società"; le relazioni essenziali dell'amicizia, dell'amore, ogni autentica comunità delle persone restano limitate al piccolo margine vitale che è ancora libero dagli interessi economici. [...] La singola persona è privata della sua "attività", che le viene "imposta", ed è svolta senza consentire di realizzare effettivamente la propria personalità.⁴⁸

Nell'attuale situazione storica, l'individuo, l'Esserci, non realizza più se stesso, il proprio *daimon*, ma, svolgendo una determinata attività impostagli dalla società repressiva, si dissolve *massificandosi*, diventando un oggetto che *funziona*, in essa e per essa.

1.2. *L'uomo-massa che funziona*

[...] Il mondo in cui l'Esserci vive è diventato in misura crescente un'"azienda". Le cose che si incontrano in esso sono considerate fin dall'inizio come "merci", come cose che bisogna usare, ma non per soddisfare bisogni, necessità dell'esistenza, ma per occupare o riempire un'esistenza che senza girerebbe a vuoto, fino a che esse diventano realmente

scrupolosa oggettualità normativa, utilitaristica, funzionale. Scrive il filosofo ungherese: «L'essenza della struttura di merce [nelle relazioni umane] [...] consiste nel fatto che un rapporto, una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità e quindi di un'"oggettualità spettrale" che occulta nella sua legalità autonoma, rigorosa, apparentemente conclusa e razionale, ogni traccia della propria essenza fondamentale: il rapporto tra uomini» (p. 108).

⁴⁸ H. Marcuse, *Sulla filosofia concreta*, trad. it. di A. Solmi, in H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, Einaudi, Torino, 1975, pp. 14-15, corsivo nostro.

“necessità”. In modo che l’“azienda” consuma sempre più esistenze al solo scopo di potersi mantenere in funzione.⁴⁹

Secondo Marcuse, anche l’Esserci odierno è diventato una merce che deve “funzionare” per la sopravvivenza della società-azienda unidimensionale; reificato e performante, l’individuo si disperde nella massa omologata ed uniforme, espletando la sua attività, la sua utilità per l’apparato economico-amministrativo. Il filosofo tedesco precisa come tale processo di massificazione e dispersione non nasca da una repressione diretta dello sviluppo della personalità individuale, bensì da una contaminazione indiretta, attraverso una canalizzazione di tale sviluppo verso la *performance*, la prestazione funzionale al totalitarismo unidimensionale. Nasce così la *personalità massificata*. Scrive Marcuse:

Allo stato attuale, la personalità tende a fissarsi in uno schema standardizzato di reazioni stabilito dalla gerarchia del potere e delle funzioni e dal suo apparato tecnico, intellettuale e culturale. [...] È vero che la personalità non è scomparsa: essa continua a fiorire, e viene perfino coltivata ed educata – ma in modo tale che le espressioni della personalità si conformino perfettamente [...] alla società. In questo modo esse tendono a cancellare l’individualità. Questo processo, che si è concluso nella cultura di massa della tarda civiltà industriale, falsa il concetto dei rapporti interpersonali.⁵⁰

Tale falsificazione interrelazionale risiede nel fatto che il “con-essere di massa” diventa opportunistico, prestazionale, “arraffatore”; il *telos* quotidiano è l’utile socialmente conformato, e la sua soddisfazione richiede una costante lotta ultra-agonistica.

In *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, Freud sostiene che, massificandosi, l’individuo modifica radicalmente la sua psiche, esaltando le componenti affettive e soffocando l’intelletto per conformarsi unidimensionalmente all’Uno sociale: «[...] All’interno di una massa e per influsso di questa, il singolo subisce una profonda modificazione della propria attività psichica. La sua affettività viene straordinariamente [ma repressivamente] esaltata, la sua capacità intellettuale si riduce in maniera considerevole, entrambi i processi tendendo manifestamente a uguagliarlo agli altri individui della massa».⁵¹

Freud rileva come l’uomo-massa viva come in uno stato di *ipnosi*, e cita Gustave Le Bon per elencare i caratteri dell’individuo di massa.

⁴⁹ *Ivi*, p. 15.

⁵⁰ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 261.

⁵¹ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, trad. it. di E. A. Panaitescu, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri scritti*, cit., p. 84.

“Annullamento della personalità cosciente, predominio della personalità inconscia, orientamento, determinato dalla suggestione e dal contagio, dei sentimenti e delle idee in un unico senso, tendenza a trasformare immediatamente in atti le idee suggerite, tali sono i principali caratteri dell’individuo in una massa. Egli non è più se stesso, ma un automa, incapace di esser guidato dalla propria volontà”. [...] Le Bon scorge nello stato dell’individuo appartenente a una massa uno stato ipnotico vero e proprio.⁵²

Nella massa l’individuo perde la sua autentica volontà, che si disperde e livella in quello che Martin Heidegger chiama il “Si” (*Man*), l’“impersonale inautentico”,⁵³ trasformandosi in un *automa* di tale volere unificato. Freud rileva nella spinta dell’individuo a massificarsi ciò che si potrebbe definire come una “pulsione ordalica”, ossia un bisogno di *identificarsi* gli uni con gli altri, ma sempre al di sotto del dominio di un capo-padrone:⁵⁴ «[Nella massa] [...] tutti i singoli devono essere l’uno all’altro uguali, ma tutti vogliono essere dominati da uno solo [l’apparato amministrativo]. Molti uguali che possono identificarsi l’un l’altro, e un unico superiore a essi tutti, questa è la situazione che troviamo attuata nella massa capace di sopravvivere. [...] [L’individuo di massa è] un animale che vive in orda, un essere singolo appartenente a un’orda guidata da un capo supremo».⁵⁵

Nella società contemporanea, anche il pensiero ed il linguaggio quotidiano sono funzionali al sussistere del principio di prestazione. Tale *linguaggio funzionale* è demagogico e populista, imperativo e seducente, e promuove l’identificazione dell’uomo-massa con la sua funzione, attraverso una “pubblicità del voi”. Scrive Marcuse:

⁵² *Ivi*, p. 71; cfr. G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, trad. it. di G. Villa, Longanesi, Milano, 1970, p. 59.

⁵³ Si veda M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2019, pp. 157 sgg.; Heidegger descrive il “Si” come il quotidiano essere-assieme che «dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere degli altri», uno «stato di irrilevanza e indistinzione [...]. Ce la passiamo e ci divertiamo come ci *si* diverte; [...] vediamo e giudichiamo [...] come *si* vede e *si* giudica» (p. 158). Le “maniere d’essere” del *Man* sono, secondo il filosofo tedesco, la contrapposizione misurante, la medietà e il livellamento, che assieme costituiscono la “pubblicità”, che «regola innanzi tutto ogni interpretazione del mondo e dell’Esserci, e ha sempre ragione» (p. 159). Altri contrassegni del “Si” sono la “neutralità” e la de-responsabilizzazione, l’impersonalità, la “chiacchiera” e, soprattutto, l’*inautenticità*. Nel *Man* l’individuo non è, autenticamente, se-stesso, bensì il “Si-stesso”. Heidegger è lapidario: «Ognuno è gli altri, nessuno è se stesso. Il Si [...] è il nessuno a cui ogni Esserci si è già sempre abbandonato nell’indifferenza dell’essere-assieme» (p. 160).

⁵⁴ Cfr. nota 12.

⁵⁵ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, cit., p. 119.

Le proposizioni prendono forma di comandi suggestivi – sono evocative piuttosto che dimostrative [...]. Cose e funzioni affatto generali, prodotte in serie ed imposte al pubblico, sono presentate come se fossero create “specialmente per voi”. Fa poca differenza che gli individui così interpellati ci credano o no; il successo di questa tecnica indica che essa promuove l’identificazione degli individui con le funzioni che essi e gli altri svolgono.⁵⁶

Ma l’individuo, la persona, ha in potenza (*dynamis*) un cosmo infinitamente più vasto, una sua totalità e pienezza da costruire e realizzare (*energeia*). Nel linguaggio funzionale invece, tale possibilità viene aprioristicamente repressa, e circoscritta alla “mansione esistenziale imposta”; è un linguaggio che presuppone un *modus cogitandi* omologato, livellato, unidimensionale, e che assorbe il soggetto nei suoi predicati. Così de-soggettivato, l’individuo non diventa più – “pindaricamente” – ciò che è, ma la sua mansione, la sua funzione.

Marcuse aggiunge un altro *sema* del linguaggio contemporaneo: l’uso di *abbreviazioni*. Con esse, la parola si fa istantanea, performante, operativa. È il linguaggio del “negozio perenne”, delle panoptiche istituzioni-azienda *funzionanti “h 24”*, del “tempo è denaro”, della giostra sociale del divertimento e dell’ “ozio agendizzato”, che esclude ogni parola che possa trascendere la funzionalità produttivo-consumistica materiale. Così Marcuse: «Le abbreviazioni denotano solo e soltanto ciò che è istituzionalizzato in modo tale da tagliar fuori ogni connotazione trascendente».⁵⁷

Il linguaggio a una dimensione, con le sue abbreviazioni, impedisce (deliberatamente) lo sviluppo di concetti profondi, critici e contraddittori, “pompano” invece immagini fisse che uniscono la “cosa” – dunque anche l’essere umano reificato – alla sua funzione. Illusoriamente, tale identificazione trasmette una maggiore immediatezza e concretezza all’individuo di quanto non facciano i concetti, che presuppongono invece un’astrazione ed un costante sforzo intellettuale, che squarcia il nesso cosa-funzione.

Questo stile [linguaggio funzionale] possiede una concretezza sopraffattoria. La “cosa identificata con la funzione” è più reale che non la cosa distinta dalla funzione [...]. 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

⁵⁶ H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, cit., pp. 104-105.

⁵⁷ *Ivi*, p. 106.

concettuale, e in tal modo impedisce di pensare. Il concetto, infatti, non identifica la cosa e la funzione.⁵⁸

Marcuse sentenzia dunque che «[...] il linguaggio funzionalizzato, abbreviato e unificato, è il linguaggio del pensiero unidimensionale»⁵⁹ e riassume così i *semata* del linguaggio a una dimensione: «[...] L'abbreviazione del concetto in immagini fisse; l'arresto dello sviluppo in formule autovalidanti di carattere *ipnotico* [come si è visto in Freud]; l'immunità nei confronti della contraddizione; l'identificazione della cosa (e della persona) con la sua funzione – queste tendenze rivelano la mente unidimensionale del linguaggio che parla».⁶⁰

Il pensatore tedesco aggiunge inoltre che tale linguaggio è *anti-storico*. Le sue immagini, i suoi simboli ipnotico-rituali, ottendono il ricordo e la sua funzione di “critica del presente”: «Il linguaggio funzionale è un linguaggio radicalmente antistorico [...]. Ricordare il passato può dare origine ad intuizioni pericolose, e la società stabilita sembra temere i contenuti sovversivi della memoria».⁶¹

Analizzando le riflessioni marcusiane, François Perroux sottolinea come la società contemporanea – che Perroux chiama “grande fabbrica” – faccia anch'essa uso di concetti, ma che essi, essendo operativi, riducono il pensiero concettuale, “abradendogli” la capacità di astrazione e trascendenza dalle meccaniche della realtà, per poterla comprendere, afferrare, disvelandone le verità. Tali concetti debbono sempre essere “positivi” al funzionamento della società-fabbrica, mai critici, “negativi”: «Questa società impone una riduzione anche al pensiero. La grande fabbrica ha bisogno di concetti operativi, di concetti per descrivere utilmente le sue operazioni; essa esige un pensiero che esprima la riuscita del suo funzionamento, un pensiero positivo. [...] [Esso] priva il pensiero di un momento essenziale: la negazione e il rifiuto».⁶²

Nella società della *performance* di massa, il pensiero e le sue proposizioni, che tentano di trascendere l'univocità prestazionale ed abbracciare una visione d'insieme più completa, piena e autentica, vengono repressi e – weberianamente – razionalizzati, calcolati,

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, p. 107.

⁶⁰ *Ivi*, p. 108.

⁶¹ *Ivi*, p. 109.

⁶² F. Perroux, *Herbert Marcuse. Filosofia e teoria critica della società*, trad. it. di G. Mura e M. Grieco, Città Nuova, Roma, 1970, p. 19.

specializzati, ricondotti ai confini “positivi” dell’empiria. Prosegue Perroux: «Le proposizioni che non descrivono un’operazione o, più precisamente, una misura dei fenomeni del mondo esterno, sono colpite da ostracismo o da sospetto. [...] La riduzione sistematica ai concetti operativi equivale ad un arresto: la mente trova i suoi confini nell’osservazione specialistica e nella ricerca empirica: rifiuta di considerare l’insieme».⁶³

Nel “tutto-reificato” della quotidianità contemporanea, anche gli incontri tra uomini-funzione assumono forme seriali e automatiche, accompagnati da proposizioni “prestampante”, conformate, apatiche ed incolori. Scrive Perroux:

La riduzione e la mutilazione che il pensiero subisce nella società moderna si riflettono nel linguaggio: esso si impoverisce, corre il pericolo di perdere tutti gli elementi che non siano quelli dell’universo reificato del discorso di tutti i giorni; descrive le operazioni abituali degli schiavi della grande fabbrica e partecipa degli automatismi dei loro incontri. Ogni originalità delle parole e del modo di parlare contrasta violentemente con questo uniforme grigiore [...].⁶⁴

Per Marcuse, nella società prestazionale, anche la *cultura* è reificata. Essa è resa funzionale e “spendibile”; i suoi concetti sono chirurgicamente mutati in comportamentali, empirici, operativi. Tale repressione è a tutti gli effetti politica, sociale, concreta: «[...] La civiltà rileva, organizza, compra e vende la cultura; idee sostanzialmente non operative, non comportamentistiche sono tradotte in termini operativi, comportamentistici; e questa traduzione non è soltanto un processo ideologico, ma anche politico e sociale».⁶⁵

L’uomo-massa (pseudo)intellettuale può così “cibarsi” di questa cultura operativa illudendosi di trascendere e sorvolare la società non acculturata, comprendendone le verità. Ma in tale sistema culturale l’individuo non pensa profondamente ed introspettivamente; non coglie il vero concetto, in quanto esso è limitato all’immediatezza dell’usufruibilità tecno-empirica, all’essere sempre – con linguaggio heideggeriano – “a portata di mano” (*Zuhanden*), consumabile. L’“illusione della cultura” dell’individuo è quella di credersi sapiente rimanendo invece in una superficie di bulimico accumulo di informazioni, quella che per Eraclito è la *polymathia*, il molto sapere, che però non è sapienza (*logos*).

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, p. 20.

⁶⁵ H. Marcuse, *Note su una nuova definizione della Cultura*, trad. it. di C. Camporesi, in H. Marcuse, *Critica della società repressiva*, cit., p. 31.

Marcuse parla di una relativizzazione della “sostanza conoscitiva” assoluta della cultura – ossia la verità – da parte della società contemporanea. Le verità culturali vengono “sdoganate” all’individuo intellettualmente alienato ed alle sue passioni sconnesse, ed egli le plasma unidimensionalmente “a immagine e somiglianza” dell’apparato istituzionale. Il potenziale negativo della cultura è così unidirezionalmente integrato al positivo-repressivo civile:

[...] La società è riuscita a chiudere lo spazio mentale e fisico entro il quale questa cultura poteva essere compresa nella sua sostanza conoscitiva, nella sua verità esatta. L’operazionismo, nel pensiero e nel comportamento, relega queste verità alla dimensione personale, soggettiva, emotiva; in questa forma, esse possono essere facilmente adattate alle Istituzioni – la trascendenza critica, qualitativa della cultura viene eliminata, e quella negativa viene integrata in quella positiva.⁶⁶

Nella nostra cultura “democratica”, l’individuo si sente autonomo, libero nelle sue parole, nei suoi bisogni e nelle sue decisioni quotidiane; ma, secondo Marcuse, tale libertà è un inganno, in quanto i suoi *nomoi* esistenziali sono invece “disegnati” da un’alterità totalitaria e repressiva, quella del sistema-apparato. L’autonomia dell’individuo è quindi un’allucinazione della realtà costitutivamente eteronoma in cui è “gettato”:

[...] La cultura democratica sussistente alleva l’eteronomia sotto l’aspetto dell’autonomia [...]. La popolazione gode di un notevole livello di libertà nel comprare e nel vendere, nel cercare e nello scegliere un impiego, nell’esprimere la propria opinione, nella possibilità di movimento, ma queste libertà non trascendono mai il sistema sociale costituito che determina bisogni, scelte e opinioni.⁶⁷

L’autonomia e l’indipendenza dell’individuo nella nostra società sono quindi illusione e apparenza: «La ragione è solo l’apparenza della razionalità in un mondo privo di ragione, e la libertà soltanto l’apparenza dell’essere liberi nella illibertà universale [repressiva]»,⁶⁸ sancisce Marcuse.

Per il pensatore tedesco, nell’apparato produttivo e consumistico (“capitalistico-borghese”), anche il pensiero filosofico è represso nel “tutto economico”. Il soggetto pensante che si crede libero, massificandosi ed aderendo alla realtà unidimensionale del “processo di valorizzazione del capitale”, si è in verità astratto dalla sua individualità e dalle sue possibilità

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ivi*, p. 35.

⁶⁸ H. Marcuse, *Filosofia e teoria critica*, trad. it. di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow e F. Cerutti, in H. Marcuse, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino, 1969, p. 90.

concrete, e il suo essere-reale è diventato il suo essere-produttivo e funzionale alla società. La filosofia contemporanea ha perciò perduto il contatto con il soggetto reale, in quanto la pienezza dell'uomo che essa disvela è relegata dalla società repressiva all'utopia ed all'astrattezza.

I rapporti economici determinano il pensiero filosofico dell'epoca borghese innanzitutto nel senso che l'individuo emancipato e dipendente solo da se stesso, pensa. L'individuo non conta però nella realtà per le sue possibilità ed i suoi bisogni concreti, ma, grazie all'astrazione dalla sua individualità, solo in quanto portatore di forza lavoro e di funzioni utili nel processo di valorizzazione del capitale; in modo corrispondente, egli non compare nella filosofia se non come soggetto astratto: nell'astrazione dalla sua umanità piena.⁶⁹

Possiamo sintetizzare quanto fin qui analizzato con queste brevi ma intense righe di Friedrich Schiller, citate da Marcuse in *Eros e civiltà*: «“[...] sentendo sempre soltanto il giro monotono della ruota che egli sta girando, egli [l'uomo] non sviluppa mai l'armonia del suo essere, e invece di dar forma all'umanità che sta nella sua natura, egli diventa un puro e semplice calco della sua occupazione, della sua scienza”».⁷⁰

Giungiamo così alle righe conclusive attraverso una riflessione di Freud, che ci traghetta al prossimo argomento. Secondo lo psicologo austriaco, anche gli uomini-massa sono tenuti assieme dalla “potenza che tutto unisce”. A quale forza si sta riferendo? «[...] La massa viene evidentemente tenuta insieme da qualche potenza. A quale potenza potremmo attribuire meglio questo risultato se non a *Eros*, che tiene unite tutte le cose del mondo?».⁷¹

Freud sembra qui abbracciare la filosofia di Empedocle che poneva l'Eros (assieme alla “Discordia”) come *archè*. Ma l'Eros che unisce la massa è una forza repressa, ingabbiata, limitata, “umiliata”:⁷² nella società contemporanea, l'Eros è incatenato.

⁶⁹ *Ivi*, p. 102.

⁷⁰ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 205; cfr F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo. Callia o della bellezza*, a cura di A. Negri, Armando, Roma, 1984.

⁷¹ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, cit., p. 88, corsivo nostro.

⁷² Cfr. F. Perroux, *Herbert Marcuse*, cit.; a p. 18, Perroux intitola il paragrafetto, riferendosi alle meccaniche di dominio della nostra società, con “Umiliano Eros”.

2. *Eros incatenato*

Nelle nostre esistenze l'Eros, istinto di vita e principio di piacere più profondo, è una forza onnipresente, onnipervasiva, che dona senso al vivere quotidiano. La società contemporanea, però, lo incatena nelle sue strutture di dominio, lo direziona produttivamente e riproduttivamente, lo sublima, o meglio – come si vedrà – lo *desublima repressivamente*. Il traboccante olismo del “*corpus erotico*” (*Leib*) soggettivo viene circoscritto in una sessualità “socio-genitale” sempre più asettica, schematica, metodica. L'Eros è desessualizzato e ridotto a sessualità operativo-genitale – il successo dell'industria pornografica ne è uno dei contrassegni più chiari –, la totalità del piacere erotico diventa un frenetico edonismo dell'immediatezza, valvola di sfogo delle (sempre maggiori) nevrosi contemporanee; oppure diventa il mero adempimento di una prestazione sociale monogamico-riproduttiva, per il quale la sessualità poli-amorosa viene moralmente imposta verso un unico “oggetto d'amore” (il partner). È questa la repressione addizionale della civiltà secondo Marcuse, vista in precedenza. Marcuse sintetizza così quelle che, secondo Freud, sono le due “meccaniche civili” che hanno incatenato Eros: la repressione degli “istinti parziali” erotico-erogeni del corpo in favore della genitalità (*desessualizzazione*) e la *desensualizzazione* della sessualità erotico-poligamica in favore dell’“amore monogamico”.

[...] In primo luogo il blocco dei cosiddetti “istinti parziali”, vale a dire la sessualità pre-genitale e non-genitale, che promana dal corpo come zona erogena indifferenziata: essi perdono la loro indipendenza, si presentano come stadi preliminari al servizio della genitalità e dunque della riproduzione, ovvero vengono sublimati e, in caso di resistenza, vengono repressi e interdetti come perversione; in secondo luogo la desensualizzazione della sessualità e dell'oggetto sessuale nell’“amore” [monogamico] – e cioè il controllo etico e l'imbrigliamento dell'Eros.⁷³

Mentre la desessualizzazione del *Leib* erotico ha la funzione, in chiave riproduttiva, di ridurre la “pienezza” del piacere del corpo alla sua mera parte genitale, la desensualizzazione della sessualità ha invece la funzione di incistare la monogamia nell'inconscio di massa, incatenando moralmente l'Eros in una – alla Levinas – “società intima dell'uno-a-uno”. L'Eros diventa così a *una dimensione*. Scrive Marcuse: «[...] [La] desensualizzazione è una

⁷³ H. Marcuse, *Teoria degli istinti e libertà*, cit., p. 25.

delle maggiori realizzazioni – e una delle più tarde – della società civile. Essa soltanto fa della famiglia patriarcale-monogamica la sana “cellula germinale” della società». ⁷⁴

Tornando alla prima dinamica repressiva, quella desessualizzante “centripeto-genitale” – strettamente connessa a quella desensualizzante –, Marcuse aggiunge:

[...] L'Eros, originariamente onnicomprensivo, viene ridotto alla funzione speciale della sessualità (genitale) e dei suoi correlati. L'erotismo viene limitato a un minimo socialmente sopportabile. Ora l'Eros non è più, propriamente, l'istinto di vita che governa l'intero organismo e che vuol diventare il principio attivo della formazione dell'ambiente umano e naturale: è diventato una faccenda privata per la quale, nei necessari rapporti sociali e tra gli uomini, nei rapporti di lavoro, non c'è né tempo né spazio, e che diventa “generale” solo in quanto funzione riproduttiva. ⁷⁵

La repressione addizionale di Eros, tramite la desessualizzazione del corpo erotico e la desensualizzazione della sessualità poliamorosa, non ha solo di mira il consolidamento riproduttivo della famiglia monogamico-patriarcale. A questo *telos* “civilizzante” Marcuse aggiunge quello della razionalizzazione gerarchica del lavoro, che rende il corpo erotico prestazionale e funzionante, e del controllo sociale panoptico dell'individuo. Vaccaro lo sintetizza come “primato della genitalità”:

Marcuse cita come esempi di questa repressione addizionale le particolari modifiche degli istinti richieste dalla famiglia patriarcale-monogamica, o dalla divisione gerarchica del lavoro, o dal controllo pubblico dell'esistenza privata. [...] [L'Eros] viene colpito attraverso le restrizioni che subisce la sua manifestazione principale, la sessualità, che viene sottomessa al primato della genitalità e quindi della funzione riproduttiva [monogamica], col risultato di desessualizzare le altre zone erogene del corpo in modo da fare di questo uno strumento di lavoro [funzionante] [...]. ⁷⁶

Incatenare Eros, istinto di vita e principio di piacere, significa anche privarlo del suo ruolo antitetico alla distruttività di *Thanatos*, la forza opposta che per Freud è istinto di morte e principio del “Nirvana”, l'odisseico *nostos* verso la quiete assoluta e totalmente “piena” del *nihil* originario (il “Vuoto” buddhista). La civiltà umana, nel tentativo di reprimere la potenza aorganica dell'Eros sociale, ha dischiuso il vaso di Pandora “thanato-nichilistico” di massa. La storia non lascia dubbi in merito. Scrive Marcuse: «Le restrizioni perpetue imposte all'Eros

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 25-26.

⁷⁶ G. Vaccaro, *Antropologia e utopia*, cit., p. 66.

finiscono coll'indebolire gli istinti di vita, e così rafforzano e liberano le forze stesse contro le quali esse furono "chiamate in campo" – le forze di distruzione [*Thanatos*]». ⁷⁷

Ne *L'uomo a una dimensione*, Marcuse sottolinea come l'inspessimento della sessualità genitale nei confronti del "tutto erotico" faccia sì che le sublimazioni della vulcanica potenza erotico-primigenia non siano più necessarie; la società civile contemporanea, con il suo dominio tecnologico, desublima repressivamente l'Eros, incrementandone la sessualità genitale "prestazionale". Parallelamente, l'istintualità operativa sdoganata sembra adattarsi sempre più al principio di realtà repressivo, e l'individuo, nell'illusione di star conquistando la propria felicità, si sta in realtà conformando ad un'esistenza pulsionale prefissata:

Diminuendo in tal modo l'energia erotica ed intensificando quella sessuale, la realtà tecnologica limita la portata della sublimazione, e al tempo stesso riduce pure il bisogno di questa. Nell'apparato mentale, la tensione tra quel che si desidera e quel che è permesso sembra abbassarsi considerevolmente, ed il principio di realtà non sembra più richiedere una vasta e penosa trasformazione dei bisogni istintuali. ⁷⁸

È questa ciò che Marcuse chiama, incisivamente, "la conquista della coscienza infelice". ⁷⁹ Secondo il filosofo, la sublimazione erotica è sempre una gratificazione mediata, postposta, dilazionata; la desublimazione repressiva dona invece alla coscienza infelice una soddisfazione immediata, sempre a portata, temporalmente funzionale ed efficiente, che lo illude di essere felice. Gli ora paghi impulsi sessuali genitali dell'uomo-cittadino eroticamente desublimato sono finalmente in armonia con le istanze prestazionali della *tecno-polis*, che può adesso farsi generosa ed elargire sempre più merci accattivanti. Gli individui infelicemente felici, infinitamente grati ed appagati, colludono e collimano tra loro nel sentirsi parte integrante della grande società opulenta.

[...] [La desublimazione è] la sostituzione di una gratificazione mediata con una immediata. Si tratta però di una desublimazione praticata da una posizione di forza da parte della società, la quale può permettersi di concedere più cose di un tempo perché i suoi interessi si son fusi con gli impulsi più intimi dei suoi cittadini, e perché le gioie che essa concede promuovono la coesione e la contentezza sociali. ⁸⁰

⁷⁷ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 87.

⁷⁸ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 86.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 69.

⁸⁰ *Ivi*, p. 84.

Ora il principio di realtà prestazionale può finalmente lasciarsi fagocitare da quello di piacere, che ne è trionfale *mimesis*: «Il principio di piacere assorbe il principio di realtà; la sessualità viene liberata (o meglio liberalizzata) in forme socialmente costruttive». ⁸¹ La ragione conoscitiva è soffocata. La “nuova sensibilità” scaturita dalla desublimazione repressiva ha ora le redini dell’esistenza civile, famelica di immediata soddisfazione delle sue pulsioni conformate. Il *logos*, privato della sua eccedenza e trascendenza, è politicamente relegato alla contabilità operativa quotidiana. Con Marcuse: «Nelle relazioni sociali reificate, non la ragione, ma la sensibilità e sensualità diventano l’“organo” della felicità»; ⁸² «la conquista tecnologica e politica dei fattori trascendenti nell’esistenza umana, così caratteristica della civiltà industriale avanzata, si afferma nella sfera degli istinti, offrendo soddisfazioni tali da indurre alla sottomissione e indebolire la razionalità della protesta [*logos* trascendente]». ⁸³

Eros è incatenato anche perché ha perso la sua primordiale alleanza con il *logos*, il “guerriero della conoscenza”, suo compagno imprescindibile per la realizzazione di un’esistenza (realmente) felice. Lo sviluppo “totale” ed integrato della personalità, infatti, non può prescindere dall’armonica dialettica tra – con linguaggio nietzschiano – la potenza dionisiaca dell’Eros e quella apollinea del Logos. L’individuo contemporaneo non ha però il “coraggio della verità”, in quanto, stordito ed assopito nella *comfort zone* delle sue conquistate soddisfazioni pulsionali di massa, tale verità disvelerebbe il nucleo reificato della sua felicità, e la sua abissale inconsistenza. Scrive Marcuse:

Lo sviluppo della personalità implica anche uno sviluppo della conoscenza, una presa di coscienza dei nessi della realtà in cui si vive. Questi nessi si presentano in modo tale che ogni passo [conoscitivo] compiuto dall’individuo per distanziarsi dal proprio darsi immediato ai fenomeni e dalla pronta accettazione di un’ideologia che ne maschera la vera essenza [reificata], è destinato a distruggere la felicità che a lui [tale ideologia] offre. ⁸⁴

⁸¹ Ivi, p. 85.

⁸² H. Marcuse, *Per la critica dell’edonismo*, trad. it. di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow e F. Cerutti, in H. Marcuse, *Cultura e società*, cit., p. 119.

⁸³ H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, cit., p. 88.

⁸⁴ H. Marcuse, *Per la critica dell’edonismo*, cit., p. 115.

Eppure, anche se repressivamente desublimato, l'Eros incatenato non dimentica. La sua spinta sublimante permane invece latente nell'individuo, custodendo il bisogno di liberarsi, di librarsi: «In contrasto con i piaceri della desublimazione ben adattata, la sublimazione conserva la coscienza delle rinunce cui la società repressiva costringe l'individuo, e per tal via conserva il bisogno di liberazione».⁸⁵

Tale bisogno è destinato a slatentizzarsi in camaleontiche eruzioni. È ciò che Freud chiama “ritorno del rimosso”, e che per Marcuse è il *ritorno del represso*. La ciclotimia di latenze e ritorni dell'Eros represso è per Marcuse sempre endogena alla civiltà, un fenomeno costitutivamente sociale e storico. Il filosofo tedesco sembra ora riferirsi ad un – junglianamente – “inconscio collettivo-civile”: «Ciò che la civiltà ha dominato e represso – le richieste del principio di piacere – continua ad esistere nella civiltà stessa. L'inconscio [collettivo?] custodisce gli obiettivi dello sconfitto principio di piacere»;⁸⁶ «[...] la piena forza del principio di piacere non soltanto sopravvive nell'inconscio, ma incide anche in vari modi su quella realtà che aveva soppiantato il principio di piacere. Il ritorno del represso costituisce la storia ostracizzata e sotterranea della civiltà. [...] La repressione è un fenomeno storico».⁸⁷

L'incidere sulla realtà civile dei ritorni dei repressi comporta un continuo lavoro di repressione da parte delle istituzioni (rappresentanti del principio di realtà prestazionale) per incanalarli nuovamente nell'omologato edonismo desublimato-genitale. Ma, come visto, questo lavoro del dominio è sempre meno necessario, in quanto l'Eros represso si sta sempre più appiattendosi nella realtà del principio di piacere conformato. Possiamo riassumere quanto analizzato con queste righe di Vaccaro:

Attraverso la storia il represso ritorna in esperienze ad esso simili e quindi capaci di risvegliarlo per mezzo di un rinvigorimento degli istinti connessi ai contenuti repressi. Queste esperienze cozzano contro le istituzioni sociali deputate alla riproduzione del dominio. L'esperienza per eccellenza a questo proposito è il complesso di Edipo, che ripropone sul piano del singolo e della sua vita familiare la situazione primordiale della rivolta contro il padre accaparratore dell'oggetto erotico e della successiva riproduzione del suo ordine, con la differenza, prodotta dalla civiltà e dal lavoro dell'Io, del Super-Io e della realtà esterna, che il padre non viene più ucciso e divorato, che la sua funzione viene

⁸⁵ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 88.

⁸⁶ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 63.

⁸⁷ *Ibidem*.

progressivamente trasferita alle istituzioni e che rinunce e ricompense sono distribuite più razionalmente nella famiglia e nella società.⁸⁸

Perroux simboleggia icasticamente la teoria marcusiana dell'Eros repressivamente desublimato nell'immagine di un animale ingabbiato, addomesticato e "ri-creato" in funzione dell'edonismo unidimensionale della città-fiera contemporanea. La traboccante vitalità di Eros è coercitivamente ridotta a sessualità funzionale e onnipervasiva, anche nei diversivi omologati di massa.

In quella grande fabbrica che è la società evoluta, l'istinto vitale, l'Eros, è ridotto e desublimato [...], cioè semplificato, degradato e banalizzato. [...] La potenza degli istinti al servizio della vita è [...] profanata e nello stesso tempo addomesticata e adattata. Tutto nel funzionamento della società rende Eros onnipresente e volgare [...]. Eros diventa una specie di animale da fiera – la grande fiera della città moderna.⁸⁹

Il pensatore francese ricorda come l'incatenamento desublimante di Eros lo circoscriva in una razionalità di superficie, operativa: «Una razionalità superficiale esercita, anche in questo ambito, la sua azione riduttrice: essa dissimula una profonda irrazionalità, poiché Eros e la sua potenza sono presi dentro un sistema che non permette loro né di scatenarsi, né di sublimarsi».⁹⁰

La società a una dimensione imbriglia e incanala l'Eros per risolvere le sue profonde contraddizioni, in una "terapia di massa" che non può però surrogare il lungo cammino introspettivo che l'individuo deve compiere – da solo, ma sempre in un essere-assieme intimo, veritiero e autentico – per conoscere se stesso (*gnothi seauton*), "armonizzarsi" e diventare ciò che è. Ancora Perroux: «[La società contemporanea] impone delle soluzioni precostituite, una terapia di massa ai conflitti personali che potrebbero essere superati solo in uno sforzo di formazione personale, coadiuvato da persone e da piccoli gruppi umanizzati, famiglie, gruppi spontanei o indotti che si costituiscono sulla base di affinità».⁹¹

La società civile del dominio, attraverso la repressione addizionale, relega l'Eros non genitale nel cosmo delle *perversioni*. Secondo Freud, la civiltà umana produce la "forza-lavoro" necessaria per il suo sviluppo proprio da tali componenti perverse represses: «[...] Le

⁸⁸ G. Vaccaro, *Antropologia e utopia*, cit., p. 71; cfr. anche nota 12.

⁸⁹ F. Perroux, *Herbert Marcuse*, cit., pp. 18-19.

⁹⁰ *Ivi*, p. 19.

⁹¹ *Ivi*, p. 23.

forze utilizzabili per il lavoro d'incivilimento vengono [...] in gran parte ottenute mediante la repressione delle componenti cosiddette "perverse" dell'eccitamento sessuale».⁹²

Marcuse ricorda come l'Eros, originariamente libero, non conoscesse limitazioni e perversioni: la sua sessualità era polimorfa e onnicomprensiva. Tale circoscrizione alla sfera delle perversioni è repressivamente sancita dalla civiltà monogamica unidimensionale, che per sopravvivere deve mantenere il "focus genitale", desessualizzando l'Eros e desensualizzando la sessualità, nell'unica dimensione a lei funzionale: quella della pro-creazione monogamica. Scrive Marcuse:

Originariamente, l'istinto sessuale non conosce limitazioni estranee temporali e spaziali che riguardino il suo soggetto e il suo oggetto; la sessualità è per sua natura "perversa-polimorfa". L'organizzazione degli istinti sessuali imposta dalla società, interdice come *perversioni* praticamente tutte le loro manifestazioni che non servano o preparino la funzione procreatrice.⁹³

Le perversioni simboleggiano la rivolta dell'Eros incatenato e omologato, la manifestazione del represso che ritorna. Potremmo definire le perversioni con un altisonante "grido dell'Eros normalizzato". Scrive il filosofo: «Le perversioni esprimono dunque la ribellione contro il soggiogamento della sessualità [erotica] da parte dell'ordine della procreazione, e contro le istituzioni che salvaguardano quest'ordine. [...] [Esse] sembrano opporsi all'intero asservimento del principio del piacere al principio della realtà, dell'Io del piacere all'Io della realtà».⁹⁴

Le perversioni hanno anche un ruolo "esorcizzante" del senso di colpa verso se stessi, principiato dall'annichilimento erotico-sessuale, che a sua volta aveva espiato la "colpa erotica" verso la società. Così Marcuse: «Reclamando la libertà degli istinti in un mondo di repressione, le perversioni sono spesso caratterizzate dal fatto di respingere violentemente quel senso di colpa che accompagna la repressione sessuale».⁹⁵

L'Eros incatenato è sempre creatività incatenata. Per Freud, la repressione erotica dell'individuo, richiesta dalla massificazione sociale, è innanzitutto rinuncia all'espressione del sé, delle sue inclinazioni, delle sue unicità. «[...] Si tratta di un risultato [l'omologazione

⁹² S. Freud, *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, cit., p. 18.

⁹³ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 91.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 91-92.

⁹⁵ *Ivi*, p. 92.

di massa] che può venir conseguito unicamente tramite l'annullamento delle inibizioni pulsionali peculiari a ogni singolo e attraverso la rinuncia agli specifici modi di esprimersi delle sue inclinazioni». ⁹⁶ La capacità di *poiesis* del soggetto viene inesorabilmente inumata, privata dell'ossigeno di libertà necessario al suo slancio creativo.

Secondo Lukàcs, la creatività "reificata" è sempre in funzione-di, deve sempre servire a qualcosa. Essa non può mai prodursi come "puro atteggiamento contemplativo", che è fine a se stesso: «[Nella società contemporanea] si può riconoscere un elemento "creativo" soltanto nella misura in cui l'applicazione delle "leggi" ha una relativa autonomia, oppure è puramente al servizio di qualcosa: cioè, nella misura in cui viene *represso* l'atteggiamento puramente contemplativo». ⁹⁷

La creatività incatenata di Eros si manifesta nell'assenza di appercezione creativa del soggetto. Secondo Donald Woods Winnicott, pediatra e psicanalista britannico, tale mancanza crea un atteggiamento di passivo e remissivo adeguamento dell'individuo al principio di realtà – proprio quello che per Marcuse è il *telos* repressivo della società a una dimensione. Tale posizionamento "compiacente" del soggetto lo porta, secondo Winnicott, a sviluppare una depressione nichilistico-esistenziale: non percependosi più creativo, capace di essere "creatore di mondi", la perdita di *senso* è alle porte. Scrive lo psicanalista in *Gioco e realtà*:

È l'appercezione creativa, più di ogni altra cosa, che fa sì che l'individuo senta che la vita vale la pena di essere vissuta. Se questa non c'è, si realizza un rapporto di compiacenza con la realtà esterna, per cui il mondo e le sue caratteristiche vengono riconosciuti solamente come qualcosa in cui ci si deve inserire o che richiede adattamento. La compiacenza porta con sé un senso di futilità per l'individuo e si associa all'idea che niente sia importante e che non valga la pena di vivere. ⁹⁸

Gli individui nella società contemporanea, reificati e alienati, vivono secondo Winnicott la maggior parte della loro esistenza in maniera non autenticamente creativa, imbrigliati in una creatività meccanica coercitivamente imposta dall'esterno: «In maniera angosciante, molte persone hanno sperimentato il vivere creativo in misura appena sufficiente per accorgersi che,

⁹⁶ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, cit., p. 84.

⁹⁷ G. Lukàcs, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 127, corsivo nostro.

⁹⁸ D. W. Winnicott, *Gioco e realtà*, trad. it. di L. Tabanelli, Armando, Roma, 2020, p. 111.

per la maggior parte del tempo, vivono in maniera non creativa, come catturate nella creatività di qualcun altro, oppure di una *macchina*». ⁹⁹

Questa creatività stabilita da “altri”, dalla “macchina”, è proprio la desublimazione repressiva e la conquista della coscienza infelice da parte del sistema di dominio di cui parla Marcuse. È l'apparato amministrativo-istituzionale a creare il mondo dell'individuo a sua *mimesis*, sancendone la realtà prestazionale, scavando nel suo corpo erotico fino ad arrivare a controllare le sue *immaginazioni* e *fantasie*, colonne portanti della creatività. Questa “creatività a una dimensione” reprime quella autentica dell'Eros individuale, annullandone la facoltà di immaginazione – “disegnata” nella fantasia, *metaxy* tra ragione e desiderio – in favore di una creatività, come sostenuto da Lukàcs, funzionale al sistema stesso.

Winnicott rileva come l'individuo contemporaneo, appiattito e rassegnatamente “compiacente”, abbia rinunciato a una *Weltanschauung* fiduciosa, speranzosa, assieme alla capacità, a essa correlata, di provare sofferenza per i “malesseri” del mondo. Tale capacità di soffrire è il contrassegno universale dell'*humanitas* dell'uomo, e il suo accoglierla, attraversarla, è ciò che secondo Winnicott origina lo spirito creativo, la speranza di un “altrimenti” possibile, quella *krisis* che è sempre una nuova opportunità, un nuovo giudizio e “separazione” (*krino*). Scrive lo psicanalista: «[Gli uomini-massa] hanno così tanto rinunciato a sperare da non soffrire più, e hanno perso, in tal modo, la caratteristica che li rende umani, così da non guardare più il mondo in maniera creativa». ¹⁰⁰

Ciò che reprime l'Eros dell'individuo, la sua creatività, la sua speranzosa vitalità, è per Winnicott il “negativo della civiltà”, quello che per Marcuse è l'insieme di tutte le dinamiche desublimanti, reificanti, omologanti della società civile – storicamente realizzata – del dominio unidimensionale, e che Winnicott riassume con l'espressione generica e freudiana “fattori ambientali”, che “castrano” il completo e autentico sviluppo della personalità individuale: «Queste circostanze [di perdita di creatività] hanno a che fare con il negativo della civiltà. Ciò significa guardare alla distruzione della creatività negli individui da parte di fattori ambientali che agiscono in un secondo tempo nello sviluppo individuale». ¹⁰¹

Antimo Negri, nella sua introduzione a *La provincia pedagogica* di Goethe, spiega come questi narri dell'urto (*Anstoß*) che il suo personaggio narrativo, Wilhelm Meister (in italiano:

⁹⁹ *Ibidem*, corsivo nostro.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 116.

¹⁰¹ *Ibidem*.

Guglielmo Meister) esperisce quando le sue policromatiche pulsionalità erotico-creative, *giocose*, si scontrano con il suo esser-gettato in una società capitalistica che non le tollera, le incatena: «Guglielmo Meister vive fino in fondo la contraddizione fondamentale di un'epoca, lacerata tra le esigenze di uno sviluppo armonico e completo della personalità umana e quelle dell'economia capitalistica che non tollera poliattività o attività ludica [il gioco creativo] [...]».¹⁰²

Secondo Negri per Goethe – come per Freud –, perché vi sia civiltà – l'“ordine razionale comunitario” dove solo può realizzarsi la “solidarietà dell'uomo con l'uomo” –, è necessario incatenare la poliattività dell'Eros. Nella “provincia pedagogica” infatti «la poliattività può essere solo giuocata, “recitata” [...], non *civilmente* esercitata», in quanto «ciò che si può esercitare civilmente è l'attività determinata, il mestiere da specialista, in un ordine razionale comunitario [la società civile] in cui soltanto può estrinsecarsi la solidarietà dell'uomo con l'uomo».¹⁰³ Negri aggiunge poi che tale necessario potere repressivo-civile è di tipo “borghese”: «In altri termini, la solidarietà dell'uomo con l'uomo, sulla quale si fonda la vera comunità, ha bisogno della limitazione borghese».¹⁰⁴ La stessa limitazione che per Marcuse invece non è necessaria, ma addizionale e socio-civilmente “superabile”. Nella civiltà della “provincia pedagogica” l'individuo deve invece necessariamente, e “giustamente”, *farsi funzione* di essa, rinunciare alla molteplicità delle proprie possibilità erotico-poietiche, per esercitare un'attività che lo renda parte della *polis* civile, con-partecipe della fratellanza “civica” tra uomini. Continua Negri:

Lo spirito militaristico-pedagogico della “provincia pedagogica” [...] abolisce quasi totalmente l'ideale individualistico [...]. [Guglielmo] si immerge responsabilmente nella “limitazione unilaterale” che lo fa diventare “funzione”, un uomo della città che vive la sua vita civile [...]. Questo impegno [civile] Guglielmo non potrebbe assumerlo, se presumesse di esaurire in sé l'umanità anche semplicemente attraverso quelle forme di poliattività che lo salverebbero dalla riduzione ad uomo-parte.¹⁰⁵

¹⁰² A. Negri, *Introduzione*, in J. W. Goethe, *La provincia pedagogica*, a cura di A. Negri, Armando, Roma, 1974, p. 13.

¹⁰³ *Ivi*, p. 17.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

Per Marcuse invece nella “provincia pedagogica contemporanea” l’Eros pluridimensionale dell’*homo-faber* a una dimensione è fondamentalmente limitato, repressivamente desublimato e incanalato in un non-necessario *lavoro alienato*. L’individuo viene psico-biologicamente “meccanicizzato” nel suo “essere-umano” più intimo, in favore di una prestazionalità lavorativa funzionale alla società-apparato, all’agone perenne di massa. Egli è *infelicemente felice* nell’indaffararsi ad adempiere la sua mansione esistenziale imposta, dimentico di sé, della sua (perduta) autentica possibilità di felicità: quella di auto-realizzarsi, di diventare ciò che è.

[...] Questa trasformazione psico-biologica [erotico-repressiva] determina l’esperienza fondamentale dell’esistenza e lo scopo della vita umana. La vita viene sperimentata come lotta con se stessi e con l’ambiente, essa viene sofferta e conquistata. La sua sostanza non è il piacere, ma il dispiacere; la felicità è premio, riposo, accidente, attimo – in ogni caso, non meta dell’esistenza. Scopo dell’esistenza è piuttosto il lavoro. E il lavoro è, essenzialmente, lavoro alienato [funzional-prestazionale]. Soltanto in situazioni privilegiate nella sua professione l’uomo lavora “per sé”, soddisfa nella sua professione i propri bisogni, sublimati e non sublimati; normalmente, egli è occupato per l’intera giornata con l’esercizio di una funzione sociale imposta mentre all’autorealizzazione viene riservato lo scarso tempo libero.¹⁰⁶

La teoria critica antropo-sociale di Marcuse, la sua *pars destruens* socio-storico-psico-filosofica che “distrugge” l’inganno edonistico del reale contemporaneo, oppressore di Eros, è sempre pensata e “vissuta” in vista di una nuova “costruzione”, di un pensiero “pratico” che sia *pars construens*, disvelando le possibilità di una nuova civiltà non repressiva (in questo senso per Marcuse “anarchica”), unico *topos* dove l’individuo possa essere davvero felice. Ma questo luogo di libertà è a sua volta realizzabile solo a partire da una nuova individualità. Scrive Marcuse:

[...] [L’edonismo del capitalismo] non ha dato ad intendere agli uomini che nella società “anarchica” [non repressiva] la felicità si possa trovare nella personalità sviluppata ed armonica, che sta al culmine della civiltà.

Queste parole di speranza del filosofo tedesco ci traghettano a un’analisi dei possibili “strumenti di autenticità” e liberazione per l’individuo contemporaneo, per lo sviluppo di una *nuova personalità* non più repressa, alienata e inautentica, bensì armonica, completa, “totale”,

¹⁰⁶ H. Marcuse, *Teoria degli istinti e libertà*, cit., p. 26.

integrata nella sua interiorità e nella sua “esteriorità”, libera e felice nel rapporto con il suo nuovo mondo-ambiente sociale e civile.

CAPITOLO II

LIBERAZIONE

1. *Vivere autenticamente: la filosofia concreta*

Il pensiero filosofico (*logos*) che si concretizza nell'azione (*praxis*) e nella vita (*bios*) umana, è forse lo strumento di liberazione e di "autenticità" più potente che abbiamo. Fin dall'antichità, lo *gnothi seauton* filosofico ha significato una ricerca, una tensione, un cammino di intro-spezione individuale e assieme, sempre, di estro-spezione, di comprensione del reale-esistenziale nel quali si è "gettati", sia fisico che metafisico.

La filosofia per Marcuse è innanzitutto la verità del *logos* che rompe l'unidimensionalità del "pensiero comune" stereotipato e conformato di massa, è il pensiero bi-dimensionale che accoglie in sé il negativo, il contraddittorio, per armonizzarlo nel positivo – il pensiero che viene socialmente "posto" (*positum*) –, superandolo (*Aufhebung*) nel divenire di una nuova verità, di un nuovo dis-velamento dell'essere-reale (*aletheia*). Scrive il filosofo: «[...] Questo stile di pensiero contraddittorio, bidimensionale, rappresenta la forma interna non soltanto della logica dialettica ma di ogni filosofia che perviene ad affrontare la realtà».¹

Marcuse sottolinea come, per cogliere davvero il reale, siano imprescindibili l'astrazione e la trascendenza del pensiero. La "tensione al vero" del *logos* critico filosofico, il suo assiduo tentare di non reificarsi, funzionalizzarsi, alienarsi, è sempre un pensare astrattamente. Solo astraendosi dal reale si può autenticamente afferrarlo, e Marcuse, lapidariamente, asserisce che chi non pensa astraendo, trascendendo dall'immediatezza della datità, in verità non pensa affatto.

[...] Il pensiero filosofico critico è per necessità trascendente ed *astratto*. La filosofia condivide tale astrattezza con ogni pensiero autentico poiché chi non astra da ciò che è dato, chi non collega i fatti ai fattori che li hanno prodotti, chi non disfà i fatti nella sua mente, in realtà non pensa. L'astrattezza è la vita stessa del pensiero, il segno della sua autenticità.²

¹ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 142.

² *Ivi*, p. 143.

Per Marcuse il pensiero filosofico parla sempre un meta-linguaggio che supera il “noto” quotidiano e ordinario, quello che il filosofo tedesco chiama il “linguaggio del comportamento”. Il (vero) *logos* filosofico è sempre extra-ordinario, mai riconducibile al linguaggio popolare, di massa, che, come si è visto, è oggi sempre più funzionale, abbreviato e operativo. «Ogni autentico capolavoro [...] della filosofia, parla un metalinguaggio che comunica fatti e condizioni differenti da quelli accessibili nel linguaggio del comportamento – questa è la [...] [sua] sostanza irriducibile, intraducibile».³

Marcuse ricorda che «l’astrazione [del pensiero filosofico] è un evento storico in un continuum storico». La “missione” della filosofia è sempre “storicamente situata”: il suo compito è quello di comprendere l’esistenza di un determinato Esserci, mostrandogli le possibilità di *appropriarsi delle verità* della sua situazione storica, diradando le nuvole del *common sense* che le ottenebrano. Scrive il filosofo tedesco:

Il compito che si pone alla ricerca filosofica è proprio quello di considerare nuovamente l’Esserci di volta in volta presente, per vedere quali sono le sue possibilità di appropriarsi della verità. Se questo Esserci si trova in una situazione la cui struttura storica [...] gli impedisce di appropriarsi di tali verità, la filosofia ha allora il compito di esaminare l’Esserci in questa situazione, e cercare di “portarlo alla verità” a partire da essa.⁴

Il pensiero filosofico deve quindi sempre farsi storico, ossia discendere dalle sue speculazioni assolute e universali, e abbracciare il tempo presente dell’Esserci. Per Marcuse infatti «per poter accedere all’Esserci di volta in volta presente, per poterlo cogliere nella sua esistenza, la filosofia concreta deve *diventare storica*, deve entrare essa stessa nella situazione storica concreta».⁵ Solo dopo aver chiarito le possibilità storiche, la filosofia potrà mostrare quali rappresentino un *modus vivendi* autentico: «Bisogna acquisire la conoscenza delle possibilità storiche dell’Esserci presente: determinando le sue origini, e con esse, l’ambito delle sue trasformazioni. Dopo aver compiuto un’analisi esatta dell’esistenza presente, la filosofia deve esaminare quale di queste possibilità assicura un “modo di esistenza vero” [autentico]».⁶

³ H. Marcuse, *Note su una nuova definizione della Cultura*, cit., p. 31.

⁴ H. Marcuse, *Sulla filosofia concreta*, cit., p. 17.

⁵ *Ivi*, p. 18.

⁶ *Ibidem*.

La filosofia si deve occupare dei modi concreti d'esistenza dell'Esserci, riassumendo in sé tutte le altre scienze sociali, che sono limitate alla teoria della "struttura storica" dell'Esserci, non arrivando invece alla *pienezza concreta* del suo determinato esistere. È per questo che per Marcuse la filosofia è sempre "filosofia concreta":

La storia si occupa della situazione politica fattuale di questo Esserci, la scienza economica delle modalità fattuali della sua economia, la sociologia delle modalità fattuali del suo essere sociale, ovvero queste scienze si occupano della teoria di queste modalità fattuali in quanto struttura storica (forme politiche, economiche, sociali), ma non dell'esistenza in se stessa. La "filosofia concreta" si occupa dell'Esserci nella concreta pienezza della sua esistenza; che comprende tutti questi modi fattuali – appunto come modi in cui l'Esserci esiste.⁷

La filosofia può perciò dirsi – aristotelicamente – "scienza prima" solo se "ritorna" nel presente storico, nel vissuto quotidiano. Essa deve conciliare le sue conoscenze "totali" con la contemporaneità dell'Esserci, per liberarlo. Possiamo dire che il cammino della filosofia è da sempre un *nostos*: il *philo-sophos* della caverna platonica, dopo aver conosciuto la luce-verità al di fuori di essa, deve sempre tornare nelle oscurità "storiche" della caverna e liberare dalle catene gli altri "prigionieri delle ombre". È questo il senso profondo della filosofia: *farsi-pratica* realizzandosi nel momento presente. Scrive Marcuse:

Confrontando incessantemente le verità conosciute con la situazione dell'esistenza contemporanea, la filosofia vive in quello stato di tensione decisiva che sola le consente di diventare necessaria e feconda. Conoscenza e "vita", verità e contemporaneità [...], la filosofia tradisce il *proprio senso* [...] se se ne sta in disparte, continuando a svolgere le sue discussioni "atemporal". Essa merita il suo antico nome di "scienza prima" [Aristotele] solo quando assume la funzione di guida in "questo" momento, nel momento presente.⁸

Il concreto filosofare si pre-occupa della verità storica del destino dell'Esserci, nelle strutture del suo tempo. La storia, secondo Marcuse, è il concreto "accadere" dell'Esserci, e la filosofia pratica lo guida nelle verità del suo tempo, rivoluzionando la sua esistenza "dormiente" in un *nuovo modo di vivere* più vero, autentico, felice.

⁷ *Ivi*, p. 19; cfr. G. Palombella, *Ragione e immaginazione. Herbert Marcuse 1928-1955*, De Donato, Bari, 1982, pp. 57 sgg.

⁸ *Ivi*, p. 28.

La filosofia concreta si preoccupa della verità dell'esistenza umana del suo tempo. Portare l'Esserci alla verità significa, concretamente, una trasformazione "reale" dell'esistenza [...]. Il modo concreto dell'esistenza è la sfera propria dell'accadere: la "storia". È il modo in cui l'Esserci di volta in volta esistente coglie e vive il suo destino nel suo mondo: come destino in una situazione storica determinata.

Renata Bascelli, seguendo le analisi storico-esistenziali di Marcuse, sottolinea come l'appropriazione delle verità filosofiche sia realizzabile solo nella *fatticità* storica presente. È solo nel presente storico che l'Esserci è in-relazione con le verità filosofiche esistenziali, che si colgono e concretizzano nei "fatti":

Ogni verità è tale solo se è saputa e posseduta, e sapere e possedere sono atti esistenziali. [...] Le verità, benché non si fondino nella fatticità, possono essere colte, mantenute e realizzate soltanto nella fatticità, ossia ad opera dell'Esserci umano di volta in volta presente. Tale Esserci si trova di volta in volta in una relazione determinata con la verità.⁹

Palombella sintetizza efficacemente scrivendo che «[...] si potrebbe dire che in Marcuse la verità è quel tanto di universale che si esprime concretamente nella critica determinata delle condizioni di uno stadio storico circoscritto e specifico».¹⁰

La filosofia concreta, che per Marcuse non può che essere storicamente situata, "calata", rappresenta proprio quello che nell'antichità, da Socrate in poi, passando per le scuole platoniche, aristoteliche, stoiche, epicuree, scettiche e ciniche, era l'unico e autentico *philosophein*, in contrasto con l'inganno retorico della sofistica: quello cioè che univa alla *theoria*, come discorso (*logos*) sul vero, la *praxis*, l'agire quotidiano, che doveva essere coerente al "vero teorico", ma che a sua volta lo confermava, influenzandolo, in un adamantino nesso di coimplicazione. La filosofia per gli antichi era sempre un esercizio quotidiano e un modo di vivere, ed è questa l'imprescindibilità della filosofia storico-concreta secondo Marcuse: essa deve condurre l'Esserci alla verità nella sfera della *praxis*, dell'agire pratico, delle azioni quotidiane, della sua perenne *proairesis* esistenziale, del suo modo di vivere ed esistere.

Se la filosofia concreta vuole davvero condurre un Esserci alla verità, deve affrontarlo nella sfera in cui soltanto possono avere luogo le decisioni esistenziali: nella sfera

⁹ R. Bascelli, *Per una filosofia concreta. Alle radici del pensiero di Marcuse*, Clinamen, Firenze, 2018.

¹⁰ G. Palombella, *Istituzioni e trascendenza in Herbert Marcuse*, cit., p. 53.

dell'azione. L'esistere dell'Esserci è, nella sua concretezza, un "accadere", e quindi sempre un modificare, trasformare la realtà data, un operare – dunque un agire.¹¹

È nella dimensione del mondo oggettivo e della *praxis* che l'esistenza dell'individuo può liberarsi e autenticizzarsi. Bascelli rileva come solo l'*azione radicale* liberi l'uomo a una dimensione, per sviluppare la sua personalità completa, per realizzare l'"uomo totale": «L'esistere dell'Esserci è un accadere, trasformare la realtà, operare, agire; ogni azione ha come presupposto un ambiente sociale, il mondo oggettivo. [...] L'azione radicale tende a restaurare l'essenza stessa dell'uomo che è stata deformata dalla realtà, a rendere di nuovo possibile l'esistenza autentica, a realizzare l'uomo totale».¹²

Palombella sottolinea il ruolo *etico* – dunque pratico – che il pensiero filosofico trascendente ha secondo Marcuse. Esso infatti, astraendosi, apre nuovi orizzonti di libertà, che abbattano le mura del dominio civile – che esso stesso ha compreso e disvelato – erette come necessarie e "giuste" nel linguaggio comportamentale a una dimensione. Scrive Palombella: «[...] [Per Marcuse] il ruolo del pensiero è ricostruire l'insieme di quei versanti della realtà che rimangono celati dietro il pensiero affermativo, positivo, corrente. Il pensiero può conquistare angoli e visuali eticamente produttivi, riconoscere condizioni date di libertà e di dominio».¹³

La verità filosofica ha quindi per Marcuse, innanzitutto, un potenziale etico "sovversivo": i nuovi valori guidano l'individuo verso la creazione di una società più autentica, "elevata" rispetto ai valori repressivo-reificanti di quella attuale. Questi nuovi valori colti dalla filosofia, dalla "scienza della totalità", sono dunque sempre pratici, endogeni alla *praxis*. Continua Palombella: «[...] La verità ha un importante contenuto etico: una società libera dal dominio, libera dall'angoscia prometeica del principio di prestazione, è ed ha un valore superiore e più alto rispetto alla società presente [...]. La scienza della totalità può fornire [...] il vantaggio di implicare verità utili per l'azione».¹⁴

¹¹ H. Marcuse, *Sulla filosofia concreta*, cit., p. 20; sulla filosofia come pratica trasformativa e *modus vivendi*, si veda ad esempio P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, trad. it. di A. C. Peduzzi e L. Cremonesi, Einaudi, Torino, 2008.

¹² R. Bascelli, *Per una filosofia concreta*, cit., pp. 49-50.

¹³ G. Palombella, *Istituzioni e trascendenza in Herbert Marcuse*, cit., p. 55.

¹⁴ *Ivi*, p. 53; cfr. anche G. Palombella, *Ragione e immaginazione*, cit., p. 23: «L'atto radicale marcusiano custodisce, ma nei termini storico-sociali dell'azione, il senso assoluto, negativo, totalizzante, di chi fa della propria scelta un destino».

La filosofia concreta di Marcuse, in quanto *praxis* di rottura del reale inautentico, è sempre un “pensare la trasformazione” nel suo moto dinamico-esistenziale. L’ideale filosofico marcusiano è sempre in rapporto con il principio di realtà diveniente. Il sogno di liberazione di Marcuse fa sempre “esame di realtà”. Scrive Luca Mandara:

Se a prevalere [...] è l’esigenza di una prassi di rottura concreta, non si può che giungere all’idea di un diverso rapporto con la realtà, teso a mediare e comprometersi con essa: la trasformazione, qui, diventa sinonimo di movimento “continuo”. [...] [Marcuse] avverte la necessità di un confronto serrato con i limiti della trasformazione, le condizioni oggettive e soggettive; in una parola, col principio di realtà.¹⁵

La filosofia concreta si occupa dell’Esserci storicizzato nel suo *essere-sociale*. Marcuse specifica che «la società non è né un soggetto che esiste accanto all’individuo, né la somma degli individui, ma (nel senso più concreto) la società è ciascun individuo, è il modo concretamente storico di esistere del singolo».¹⁶

Per Marcuse è solo attraverso l’analisi di una determinata situazione sociale dell’Esserci che si può davvero “parlargli”, “contattarlo”. Solo così la filosofia è concreta:

[...] E dunque, è proprio quando la filosofia vuole occuparsi davvero e sul serio dell’individuo, che essa non ha il diritto di ignorare il mondo in cui realizza la sua esistenza. L’individuo esiste come individuo solo in una determinata situazione dell’ambiente, in una determinata situazione dell’essere sociale. [...] È solo attraverso di essa che si può veramente parlare all’individuo, raggiungerlo.¹⁷

Il *logos* filosofico aleteico nasce e cresce, secondo Marcuse, sempre nella *cosmo-polis*, nella città-mondo, nell’ambiente sociale. Essa è il nido della civiltà umana, del vero e del

¹⁵ L. Mandara, *Tra rottura e ritorno alla normalità. Herbert Marcuse e la trasformazione radicale della società*, in H. Marcuse, *Lezioni americane (1966-1977)*, a cura di L. Mandara, Mimesis, Milano-Udine, 2021, pp. 14-15.

¹⁶ H. Marcuse, *Sulla filosofia concreta*, cit., p. 25. Sull’individuo come “società” si veda ad esempio G. Tarde, *Monadologia e sociologia*, a cura di F. Domenicali, Ombre Corte, Verona, 2013. Secondo Tarde, sociologo e magistrato francese, ogni cosa – dunque anche l’individuo – è società: non sono le società a essere concepite a immagine e somiglianza degli organismi, ma viceversa. Tarde sintetizza la vita in uno “psicosociomorfismo universale”: l’esistenza è frammentata a livello infinitesimale in *monadi* (le monadi di Leibniz), ognuna delle quali tende per natura al possesso delle altre, mossa dall’avidità (desiderio) e dall’ambizione (credenza). Il sociologo francese sposta quindi la “questione fondamentale” dall’essere all’*avere*: l’esistenza è biologicamente e incontrovertibilmente sociale, in quanto si fonda sul possesso reciproco, in forme estremamente varie, di tutti da parte di ciascuno.

¹⁷ H. Marcuse, *Sulla filosofia concreta*, cit., pp. 25-26.

falso, il terreno di azione della filosofia che trasforma con la potenza del suo pensiero e delle sue verità, calate nella *praxis* esistenziale, la realtà sociale dell'individuo, compresa quella istituzionale. La filosofia concreta ha perciò per Marcuse sempre una natura *politica*: «L'uomo pensa e agisce nella verità e nella falsità solo in quanto essere sociale. La *polis* penetra [...] come il vero e proprio terreno in cui il pensiero dell'uomo nasce e si muove. In virtù di questo legame interno tra filosofia e realtà sociale, il pensiero filosofico è un pensiero intrinsecamente politico [...]».¹⁸

Il pensiero filosofico trascendente, che realizza le sue verità nel linguaggio e nelle azioni della *Lebenswelt* quotidiana, presuppone sempre l'uomo come *zoon politikon*, animale politico-sociale. Scrive Marcuse:

[...] Il pensiero è condotto dalla situazione dei suoi oggetti a misurare la loro verità nei termini di un'altra logica, di un altro universo di discorso [trascendente]. Questa logica proietta un altro modo di esistere: la realizzazione della verità nelle parole e negli atti dell'uomo. [...] E dato che tale progetto implica l'uomo come “animale sociale”, la *polis*, [allora] il movimento del pensiero ha un contenuto politico.¹⁹

Per farsi concreta, la filosofia deve quindi intimamente intrecciarsi con la *teoria sociale*, “criticizzandola” attraverso i suoi concetti, le sue verità, analizzando la realtà storico-sociale contemporanea, disvelando le contraddizioni sotterranee e le possibilità di dominio delle nuove verità conosciute. È questa la “via” secondo Marcuse per il superamento di una situazione storica determinata: «La teoria sociale è tenuta ad analizzare le società esistenti alla luce delle loro funzioni e delle loro capacità, e ad identificare le tendenze dimostrabili (se mai ve ne sono) che possono condurre al superamento della situazione in atto».²⁰

La filosofia, se vuole essere “criticamente concreta”, deve perciò “con-tattare” l'Esserci nella sua *praxis* politico-sociale contemporanea, e risolverne le contraddizioni. Scrive Mandara: «Compresa come pensiero critico, la filosofia non ha di certo il compito di contemplare essenze eterne, né di piegarsi a una forma analitica. Piuttosto il suo è un impegno essenziale per la prassi politica: mettere a tema la contraddizione determinata del proprio

¹⁸ H. Marcuse, *La razionalità della filosofia*, trad. it. di L. Mandara, in H. Marcuse, *Lezioni americane*, cit., p. 41.

¹⁹ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 143.

²⁰ H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, cit., p. 15; si veda anche G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna, 1968.

tempo».²¹ In questo senso, sia la portata “metafisica” che quella puramente “analitica” della filosofia devono essere “lasciate” alla pura speculazione teorica atemporale, o meglio, come visto, “usate” nelle loro possibilità di attualizzazione. La filosofia concreta critico-sociale deve sempre temporalizzarsi in un presente bio-politico.

È la politica stessa che realizza compiutamente la critica filosofica, ma nella società contemporanea della spoliticizzazione economico-amministrativa ad impronta tecnico-scientifica, il *logos* critico negativo, nel trascendere l’unidimensionalità pseudo-politica di massa attraverso le sue “nuove” verità teorico-sociali, il suo nuovo linguaggio e le sue nuove azioni, diventa esso stesso *atto politico*. Nella civiltà repressiva, la filosofia concreta prende “partito”, avocando a sé una realtà politica pratica e indipendente. Continua Mandara:

[...] [La filosofia] rivendica con decisione una propria autonoma politicità legittimata dalla sua stessa forma critica. E se pure [...] le è necessaria la consapevolezza che solo una pratica politica può risolvere i problemi che essa ha tematizzato, è anche vero che, in epoca di controllo scientifico della coscienza, lo stesso esercizio del pensiero critico diventa atto pratico di lotta.²²

Lo svilupparsi della filosofia in teoria critica sociale ha avuto, secondo Marcuse, un importante punto di svolta con Hegel. Le speculazioni del filosofo di Stoccarda si erano infatti concretizzate nella suo *Zeitgeist*, nella situazione storica dell’Esserci-sociale a lui coeva: erano “entrate nella storia”. L’essere storico-sociale dell’uomo e la teoria sociale in grado di comprenderlo avevano assunto così un ruolo cardinale nella filosofia. Scrive Marcuse:

Il passaggio dalla filosofia allo studio dello stato e della società aveva costituito un’intrinseca parte del sistema hegeliano. Le fondamentali idee filosofiche di Hegel si erano realizzate nella specifica forma storica che avevano assunto lo Stato e la società, e la società divenne l’argomento centrale di un nuovo interesse teorico. La filosofia si era in tal modo sviluppata in “teoria sociale”.²³

La potenza della filosofia concreta marcusiana sta dunque nella costante tensione tra ideale e reale. Tale filosofia deve rappresentare l’armonico incontro dell’ideale aleteico con il principio di realtà storico. Palombella ricorda come la filosofia marcusiana non si muova solo nelle “sovrastutture” (intese in senso marxiano) della società, bensì discenda costantemente

²¹ L. Mandara, *Tra rottura e ritorno alla normalità*, cit., p. 18.

²² *Ibidem*.

²³ H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della “teoria sociale”*, trad. it. di A. Izzo, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 287; si veda anche G. Palombella, *Ragione e immaginazione*, cit., pp. 279 sgg.

da esse, nella concretezza dei rapporti materiali dell'economia politica (le "strutture", secondo Marx). L'essenza della filosofia diventa la stessa realtà sociale in cui essa si concretizza:

Marcuse non riduce la realtà all'idea, ma riserva alla filosofia una posizione peculiare: essa non deve solo intervenire sulle rappresentazioni ideologiche e più in generale sulle sfere sovrastrutturali [...]; la filosofia è invece il metro della critica dell'economia politica perché rappresenta la visione essenziale della totalità. [...] Una radicale trasformazione nel ruolo della conoscenza filosofica, la cui consistenza diventa la stessa dell'esperienza sociale e del suo svolgimento.²⁴

La filosofia di Marcuse è concreta proprio perché "totalizza" la realtà sociale – realizzandosi in essa – nell'unione di reale (economia, struttura) e ideale (ideologia, sovrastruttura). Scrive Palombella: «La conoscenza filosofica pervenendo alla realtà dell'intero sociale raggiunge una consapevolezza che né la prassi, né l'economia, né la sociologia in sé possiedono. [...] La concretezza marcusiana è l'insieme di economia e ideologia, struttura e sovrastruttura [reale e ideale]».²⁵

1.1. *Il filosofo militante e l'utopia della filosofia*

Il realizzarsi della filosofia concreta in una *praxis* sociale storicamente posizionata significa anche, sempre, il suo calarsi nella *dimensione pubblica* dell'esistenza. È proprio nella "pubblicità"²⁶ di ogni giorno che la filosofia, secondo Marcuse, deve agire, per far detonare tutta la sua potenza trasformativa, per liberare l'individuo unidimensionalmente represso e condurlo, attraverso le sue verità esistenziali, a un vivere – che è sempre sociale – più autentico e felice. Scrive Marcuse:

La filosofia concreta può dunque accedere all'esistenza solo se va a cercare l'Esserci nella sfera in cui propriamente esiste: nell'*azione* all'interno del suo mondo, conforme alla situazione storica. [...] [Essa] coglie la situazione della contemporaneità come necessità di attualizzarsi. [...] [Essa] avrà un'esistenza pubblica, poiché solo così può avere realmente accesso all'esistenza. Solo se afferra pubblicamente l'esistenza nel suo

²⁴ G. Palombella, *Ragione e immaginazione*, cit., pp. 58-59.

²⁵ *Ivi*, p. 60.

²⁶ Cfr. nota 53, cap. I.

essere quotidiano, nella sfera in cui essa realmente esiste, può determinare un movimento di questa esistenza verso la sua verità.²⁷

Come per gli antichi, per Marcuse il vero filosofo è tale solo se è concreto, se scende – socraticamente – “in strada”. Egli deve realizzare le verità della filosofia nella dimensione pubblica dell’*ananke* politico-materiale quotidiana. Il vero filosofo è perciò “militante”, milite del vero e dell’autentico a partire dalla dimensione pubblico-quotidiana del falso e dell’inautentico. Con Marcuse:

Il filosofo deve sapere che egli non ha solo il diritto, ma il dovere di entrare nelle necessità interamente concrete dell’esistenza, poiché è questo il solo modo di realizzare il senso esistenziale della verità. E quindi ogni filosofia concreta veramente tale si conclude necessariamente nell’azione pubblica: accusa e difesa di Socrate e sua morte in carcere; azione politica di Platone a Siracusa; lotta di Kierkegaard con la chiesa ufficiale.²⁸

Il *vero* filosofo non è mai quello “privato”, isolato nelle sue speculazioni ascetico-monastiche, ma colui che *partecipa* ai processi storico-sociali. Palombella: «Alla stregua di una concezione concreta dell’attività filosofica, [con Marcuse] tramonta il modello del filosofo isolato, impegnato in una speculazione astratta, e si afferma il concetto di *partecipazione* ai processi storici».²⁹ Quella del filosofo pratico non è una tensione ascetica verso il meta-sensibile, bensì una “*askesis* perenne”, mente-corpo filosofico “socializzato” in un continuo esercizio di pensiero e azione “quaggiù”, che plasma la sua *ars vivendi* quotidiana e mira – lacanianamente – a lasciar-traccia, dei “significanti”, anche in quella degli altri.

Le contraddizioni sociali non sono inoltre mai riducibili, risolvibili, in un sistema teorico chiuso, metafisicamente autarchico. Continua Palombella: «L’irriducibilità delle contraddizioni sociali comporta la rinuncia all’aspirazione metafisica di conciliarle in un sistema».³⁰ Esse appartengono invece al cosmo della *physis*, sono “tangibili”, biologicamente esperibili e pubblicamente “esposte” (quando disvelate). Il filosofo concreto deve agire in esse e per esse: egli è perciò, innanzitutto, un *filosofo pubblico*.

Il filosofo concreto-militante deve avere una conoscenza storica della dimensione pubblica dell’Esserci presente, deve cioè comprenderla attraverso le verità del *logos* filosofico

²⁷ H. Marcuse, *Sulla filosofia concreta*, cit., pp. 21-22.

²⁸ *Ivi*, p. 27.

²⁹ G. Palombella, *Ragione e immaginazione*, cit., p. 59.

³⁰ *Ibidem*.

attualizzato. Scrive Bascelli: «Il filosofo concreto non può accontentarsi di scrivere libri, di rivolgersi all'interiorità del singolo, pretendendo di raggiungerlo e di costringerlo ad un determinato comportamento, ma deve anche preoccuparsi di conoscere il mondo storico in cui il singolo si radica [pubblicamente], e dal quale soltanto si può cominciare un movimento di trasformazione».³¹

Per Marcuse la filosofia che si fa pubblica e militante ha il compito di ricordare all'individuo contemporaneo, "civilmente" reificato, le possibilità storiche di libertà e tolleranza, rilevando l'oppressività della società attuale, che relega tali possibilità all'*utopia*.

[...] Attualmente non esiste nessun potere, nessun'autorità, nessun governo che metterebbe in pratica la tolleranza liberatoria, ma [...] [credo] che sia compito e dovere dell'intellettuale [del filosofo militante] richiamare alla memoria e preservare le possibilità storiche che sembrano essere diventate possibilità utopiche, che sia suo compito rompere la concretezza dell'oppressione per poter aprire lo spazio mentale nel quale questa società può essere riconosciuta per quello che è e quello che fa.³²

L'*utopia della filosofia*, in senso lato, rappresenta da sempre il suo "fuoco speculativo", ciò che la mantiene in tensione verso la ricerca del vero, del bello e del giusto. Senza questo ideale verso un luogo non ancora esistente (*u-topos*), ma non per questo non-possibile, la filosofia si adagerebbe e "stordirebbe" anch'essa nell'immediatezza del "dato", nel vissuto empirico-percettivo, senza più "criticizzarlo". L'utopia filosofica ha sempre in sé, in potenza, la possibilità della sua realizzazione, della sua messa-in-atto. Scrive Marcuse: «L'elemento utopistico è stato a lungo l'unico elemento progressivo della filosofia: tali furono le costruzioni dello Stato migliore, del piacere supremo, della felicità perfetta, della pace perpetua».³³

Ma ciò che oggi viene considerato, in senso stretto, "utopia filosofica", è in realtà il *reale* movimento che trascende-superando gli stretti limiti del totalitarissimo consumistico-prestazionale in cui viviamo. Il filosofo concreto contemporaneo non è "utopista", bensì "realista" nel disvelare le nuove possibilità storiche realizzabili, a partire dalla chiarificazione delle profonde contraddizioni della nostra società. Marcuse solleva quindi un argomento

³¹ R. Bascelli, *Per una filosofia concreta*, cit., p. 44.

³² H. Marcuse, *Tolleranza repressiva*, trad. it. di T. Belotti, in H. Marcuse, *La dimensione estetica e altri scritti*, cit., p. 75.

³³ *Ivi*, p. 95.

fondamentale: è la stessa società a una dimensione a stabilire cos'è utopia, segnando – repressivamente – i confini “civili” di ciò che è “realistico”, in-quanto-funzionale al principio di prestazione. Anche l'autentico “essere-utopico” è dunque distorto, in favore della creazione di false utopie che siano funzionali al mantenimento del principio di prestazione. Scrive Marcuse: «Ciò che si proclama “utopico” non è più qualcosa che “non succede” e non può succedere nell'universo storico [autentico essere-utopico], bensì qualcosa [di non utopico] il cui prodursi è impedito dalla forza delle società stabilite». ³⁴

La “falsa” utopia filosofica contemporanea è in verità la concreta rivelazione delle nuove possibilità di civiltà. L'immenso sviluppo tecnico-scientifico contemporaneo potrebbe infatti liberare l'individuo dalle penurie (materiali) dell'esistenza. Al contrario, esse, globalmente, sono in aumento, a favore dei pochi ricchi che sono sempre più “agiati” nella loro intima *comfort zone*. Questo perché gli strumenti tecnici sono al servizio di un sistema economico-amministrativo fondamentalmente repressivo. Scrive Marcuse: «Le possibilità utopiche sono inerenti alle forze tecniche e tecnologiche del capitalismo avanzato [...]. L'utilizzazione razionale di queste forze su scala globale porrebbe termine alla povertà e alla scarsità in un futuro non molto lontano». ³⁵

Secondo Stefano Petrucciani, la filosofia concreta, pubblica e militante, che si integra nella teoria critica sociale, è in Marcuse una (libera) “prestazione della ragione”, un costante circolo dialettico di ragione, libertà e felicità:

La critica della società [in Marcuse] deve essere intesa fondamentalmente come una prestazione della ragione; ragione, libertà e felicità (e cioè il vero, il giusto e il bene) costituiscono un circolo, ovvero una struttura di presupposizioni reciproche, perché una organizzazione razionale della società, basata sulla conoscenza vera e tale da poter essere giustificata di fronte a ognuno, non può essere altra se non quella che realizza nel miglior modo possibile il bene ovvero la felicità di ciascun individuo. ³⁶

In *Ragione e rivoluzione*, Marcuse rileva la costituzionale funzione *soterica* della filosofia concreta. La filosofia deve salvare-liberando l'individuo nella sua esistenza quotidiana, nelle sue attività e azioni pubbliche, quali concretizzazioni reali del suo pensiero. Le verità della

³⁴ H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, cit., p. 15.

³⁵ *Ivi*, pp. 15-16; si veda anche G. Vaccaro, *Antropologia e utopia*, cit., pp. 87 sgg.

³⁶ S. Petrucciani, *Felicità e ragione. Il contributo di Marcuse all'idea di teoria critica*, in L. Casini (a cura di), *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., p. 142.

filosofia sono esperibili solo nella *praxis*, ed è solo in essa che l'individuo può salvarsi tramite tali verità. Scrive Marcuse:

Un solo criterio, pertanto, dimostra la genuinità di una filosofia: la sua capacità di *salvare* l'individuo. [...]. La verità si trova solo nell'azione e se ne può fare esperienza appunto solo attraverso l'azione. L'esistenza dell'individuo è la sola realtà che può essere effettivamente compresa, e l'individuo che esiste è il solo soggetto di tale comprensione, il solo che può giungere ad essa. La sua esistenza è un'esistenza pensante, ma il suo pensiero è determinato dalla sua vita individuale così che tutti i problemi sorgono e si risolvono nella sua attività individuale.³⁷

La teoria critica sociale filosofica rivela l'illusorietà e l'inautenticità della felicità reificata "borghese" contemporanea, ridestandone la vera essenza eudaimonistica, ridonandole le sue autentiche universalità, valide per ogni essere umano. La vera tensione edonistico-eudaimonistica è perciò quella critica, distruttivo-costruttiva, consapevole, aleteico-sociale. Essa non è utopia, ma reale possibilità storica di liberazione e felicità, insita nell'essere umano. Così Marcuse: «Nella teoria critica il concetto di felicità non ha più nulla di comune con il conformismo ed il relativismo borghesi: esso è un elemento della verità oggettiva ed universale, che vale per tutti gli individui, purché vi sia custodito l'interesse di tutti costoro».³⁸

Per Marcuse, *libero* è solo chi «[...] riconosce il necessario come necessario, superandone così la mera necessità per elevarlo nella sfera della ragione. [...] Soltanto l'autosufficienza, l'indipendenza da tutto ciò che è altro ed estraneo garantiscono anche la libertà del soggetto. Libero è ciò che non dipende da nessun altro e da nient'altro, ciò che si autopossiede».³⁹

Il filosofo concreto-militante, critico teorico sociale, mira alla reale liberazione dell'individuo dalle oppressioni materiali dell'apparato economico totalitario. Per Marcuse, la teoria critica evidenzia la necessità di superare i rapporti materiali dominanti (struttura), per liberare l'interrelazionalità incatenata in nuove forme sociali strutturali, più veritiere e autentiche:

La teoria critica, contrapponendo allo scoraggiamento e al tradimento le possibilità sempre minacciate e sacrificate dell'uomo, [...] mette in evidenza soltanto ciò che da sempre è stato alla base di tutte le sue categorie: l'esigenza che, col superamento dei

³⁷ H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, cit., p. 298, corsivo nostro; si veda anche R. Bascelli, *Per una filosofia concreta*, cit., pp. 109-112.

³⁸ H. Marcuse, *Per la critica dell'edonismo*, cit., p. 137.

³⁹ H. Marcuse, *Filosofia e teoria critica*, cit., p. 90.

rapporti materiali che hanno finora dominato l'esistenza, tutto l'insieme dei rapporti umani venga liberato.⁴⁰

Concludiamo con questa asserzione di Mandara, che riassume l'obiettivo finale della filosofia concreta teorico-sociale di Marcuse: «[...] [L'obiettivo finale è] come realizzare una società libera a partire da una società profondamente alienata».⁴¹

1.2. *L'incontro con la psicanalisi. L'inconscio disvelato*

Le capacità trasformativo-esistenziali del *logos* filosofico e della teoria critica sociale non bastano però alla liberazione dell'individuo. Come si è visto infatti, le istanze dell'inconscio rimosse (per Marcuse: represses) non scompaiono, anzi, si "latentizzano" per poi riemergere – slatentizzarsi – con maggiori fragori, spesso meramente distruttivi. In questo senso, la memoria del soggetto si identifica come il "luogo" dove tali rimossi vengono conservati e rievocati. Essa, secondo Marcuse, conserva infatti il ricordo della "felicità negata", repressa dalle istanze della civiltà del dominio. È questa la *verità della memoria*, che ne sancisce la radicale funzione terapeutica. Scrive il filosofo in *Eros e civiltà*:

La funzione terapeutica della memoria deriva dal valore di verità della memoria. Il suo valore di verità sta nella sua funzione specifica di conservare promesse e potenzialità che sono state tradite, o perfino dichiarate fuori legge, dall'individuo maturo e civile. [...] Il principio della realtà impone una costrizione alla funzione cognitiva della memoria – al suo attaccamento all'esperienza passata di felicità [...].⁴²

Il *telos* della terapia psicanalitica è quello di rievocare, tramite la memoria e le emozioni, i contenuti inconsci repressi dell'individuo, per tentare di risolverli-armonizzandoli. Tale processo "abreativo"⁴³ sconvolge la realtà dell'individuo, provocandogli sofferenza, ma portandolo, con tempo e pazienza, allo sviluppo di una nuova coscienza aleteica: da un "falso Sé" inautentico, represso, rassegnato e "compiacente" nei confronti del principio di realtà

⁴⁰ Ivi, p. 97.

⁴¹ L. Mandara, *Tra rottura e ritorno alla normalità*, cit., p. 12.

⁴² H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 65.

⁴³ L'abreazione consiste, in senso stretto, in una "scarica emozionale" compiuta nel *setting* dallo psicoterapeuta/psicanalista, che consente di rievocare-rivivendo i rimossi inconsci che hanno causato la situazione "patogena" in esame. L'abreazione assume perciò una vera e propria funzione liberatoria e *catartica* per il paziente.

imposto, ad un “vero Sé” autentico, integrato, armonizzato in se stesso e nel rapporto con il mondo-ambiente. È questa per Marcuse la funzione progressiva della regressione psicanalitica: ricordando il passato, costruire un nuovo presente. Scrive il filosofo:

La liberazione psicoanalitica della memoria sconvolge e distrugge la posizione razionale dell'individuo represso. Quando il conoscere cede il passo al ri-conoscere, le immagini proibite e gli impulsi proibiti [...] cominciano a proclamare quella verità che la ragione nega. La regressione assume una funzione progressiva. Il passato riscoperto offre norme critiche che sono represses nel presente.⁴⁴

Questo “nuovo presente” del soggetto è anche una nuova *poiesis* per il suo a-venire, il suo progetto esistenziale. Prosegue Marcuse: «La liberazione [psicanalitica] del passato non finisce nella sua riconciliazione col presente. [...] L'orientamento sul passato tende verso un orientamento sul futuro».⁴⁵ La funzione regressivo-progressiva della terapia psicanalitica ricontatta il passato rimosso dell'individuo, per costruire un presente e un futuro migliore, più autentico e felice.

La “chiamata” psicanalitica della memoria restaura anche la *fantasia* del soggetto represso, lo spazio di armonizzazione tra ragione e desideri. Scrive Marcuse: «[...] La restaurazione della memoria è accompagnata dalla restaurazione del contenuto cognitivo della fantasia. La teoria psicoanalitica sposta queste facoltà psichiche dalla sfera poco impegnativa dei sogni ad occhi aperti e dell'immaginazione, e riconquista le loro rigorose verità».⁴⁶

La filosofia pratica e concreta, per liberare il soggetto deve perciò unire le sue forze soteriche a quelle “catartiche” della psicanalisi. Schöpf rileva il grande problema e limite della ricerca filosofica: l'eterno scontro, nell'individuo, tra i “motivi razionali dell'agire” – oggetto della filosofia pratica – e le sue istanze biologiche, organiche, i suoi “motivi (e moventi) incosci e preconsoci”. Lo *gnothi seauton* psicanalitico presuppone invece sempre l'incontro e l'integrazione, nel soggetto, dei suoi significati consoci con quelli incosci:

[...] Ci troviamo dunque di fronte al problema di capire come una ragione, che contempla esclusivamente l'aspetto conscio-razionale dell'uomo, possa anche diventare oggetto del suo agire concreto e possa motivarlo. Notoriamente tali motivi razionali incontrano difficoltà a farsi valere rispetto all'altro aspetto dell'uomo, i suoi bisogni a base organica

⁴⁴ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., pp. 65-66.

⁴⁵ *Ivi*, p. 66.

⁴⁶ *Ibidem*.

e rispetto ai suoi motivi preconsce e inconsci. L'intera affermazione e realizzazione nella pratica della filosofia è segnata da questa contraddizione. [...] Contrariamente a quanto vale nella filosofia, nella psicoanalisi la conoscenza di sé [*Selbsterkenntnis*] è possibile solo se il significato cosciente viene messo in relazione con il significato inconscio.⁴⁷

La psicanalisi, oltre che dell'indagine biologica dell'individuo, si occupa anche del suo essere-sociale. Essa si afferma quindi, anche, come *teoria sociale*. Secondo Giovanni Jervis «la psicoanalisi si lega dunque a una particolare concezione dell'uomo. [...] Essa trae la sua forza proprio dal suo carattere sintetico, dal suo porsi al tempo stesso come scienza biologica e come scienza dell'uomo sociale [teoria sociale] [...]».⁴⁸

Intrecciandosi con la teoria sociale dell'uomo, la psicanalisi crea quel fondamentale spazio dialettico tra mondo interiore e mondo sociale che è terra feconda per una *psicologia pratica*, una *praxis* psico-sociale che plasmi l'esistenza dello *zoon politikon*. Scrive Schöpf:

Per poter dare un'impostazione dialettica alle proprie acquisizioni in materia di psicologia individuale e sociale, la psicoanalisi ha bisogno di una teoria della società sviluppata per intero. Alle strutture dell'esperienza psichica vanno aggiunti i relativi "luoghi sociali". [...] La comprensione del condizionamento psichico oltre che sociale, è ciò che definisce una "psicologia pratica".⁴⁹

L'affermazione delle verità psichiche dell'individuo spezza la catena sociale "borghese" repressiva – unidimensionalmente reificante – degli uomini-merci, creando la possibilità di un'"altra dimensione dell'esistenza", dunque di un nuovo essere-sociale e *modus vivendi*, più veritiero e autentico. Per Marcuse infatti «con l'affermazione dell'interiorità della soggettività, l'individuo esce fuori dalla rete delle relazioni e dei valori di scambio, si sottrae alla realtà della società borghese ed entra in un'altra dimensione dell'esistenza».⁵⁰

Come quella filosofica, anche la teoria psicanalitica, in quanto "meta-psicologica", tende al disvelamento di verità assolute e metastoriche – quelle del mondo inconscio dell'essere umano, in rapporto a quello conscio –. Marcuse, riferendosi alla psicanalisi freudiana, scrive:

[...] Per Freud, i processi e i conflitti psichici fondamentali non sono "storici", limitati cioè ad un determinato periodo e ad una struttura sociale determinata; essi sono invece

⁴⁷ A. Schöpf, *Freud e la filosofia contemporanea*, cit., p. 15.

⁴⁸ G. Jervis, *Introduzione*, in H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 12.

⁴⁹ A. Schöpf, *Freud e la filosofia contemporanea*, cit., p. 190.

⁵⁰ H. Marcuse, *La dimensione estetica*, trad. it. di L. Gatti, in H. Marcuse, *La dimensione estetica e altri scritti*, cit., p. 16.

universali, eterni [...]. Questi processi non possono quindi essere scomparsi [...], essi devono piuttosto continuare a dominare in altre forme, che corrispondono e danno espressione ad altri contenuti.⁵¹

Questi “sempre validi” processi psichici che si palesano in “altre forme” e “altri contenuti” producono, come per la teoria filosofica che si concretizza, delle inevitabili conseguenze sociali *nella storia* dell’uomo, che sanciscono l’unione di intenti della psicanalisi con la teoria sociale, dunque anche con la filosofia pratica. Continua Marcuse: «[...] È quello che accade nelle condizioni che caratterizzano la nuova società: nel comportamento delle masse e nel loro rapporto con i nuovi signori che fanno valere il principio di realtà [...]».⁵² I movimenti inconsci e consci metastorici dell’apparato psichico dell’individuo hanno portato, secondo Marcuse, all’odierna società di massa, dove i padri-signori si sono storicizzati – impersonali e dispersi – nell’apparato di dominio economico-amministrativo, mentre il principio di realtà in quello di prestazione. Le verità universali e metastoriche psicanalitiche trovano anch’esse, come quelle filosofiche, una realizzazione nella *praxis* storico-sociale.

Nella società contemporanea si tenta però di ridurre sempre più ultra-biologicamente, medicalmente – insomma, “scientificamente” – la psicanalisi, di eliminarne qualsivoglia elemento mitologico, ideologico e filosofico, ogni “meta” che trascenda il rigore clinico-sperimentale. Ma lo stesso scientismo è in se stesso un’ideologia. Una psicanalisi senza i “limiti” di una meta-psicanalisi che la pensi, senza una *filosofia della psicanalisi*, è irrealizzabile. Scrive Jervis: «Il tentativo di creare una psicoanalisi totalmente demitologizzata, non filosofica e tanto meno ideologica finisce per creare l’illusione di una infinita disponibilità della dottrina [...]. La stessa demitologizzazione della psicoanalisi diviene in questo caso un nuovo manifesto ideologico nel momento stesso in cui pretende di liberarsi totalmente delle ideologie».⁵³

L’accusa rivolta alla teoria psicanalitico-sociale di Freud, è, secondo Marcuse, quella di essere *obsoleta*, ossia, in quanto storica, di essere superata dalle moderne scoperte scientifiche (medico-cliniche). Ma, come visto con ciò che viene definito “utopia”, è la stessa

⁵¹ H. Marcuse, *L’obsolescenza della psicoanalisi*, trad. it. di F. Cerutti, in *Cultura e società*, cit., p. 227; si veda anche G. Jervis, *Introduzione*, cit., p. 13: «La psicoanalisi studia un uomo perenne, psicologico-epico, e il metastorico gioco di forze del suo apparato psichico in tutte le sue conseguenze individuali e sociali».

⁵² H. Marcuse, *L’obsolescenza della psicoanalisi*, cit., pp. 227-228.

⁵³ G. Jervis, *Introduzione*, cit., pp. 14-15.

società contemporanea repressiva, con le sue tecno-scienze a una dimensione, a stabilirne l'obsolescenza. Tale modello psicanalitico sembra invece continuare a concretizzarsi nella storia, anche in quella più recente, soprattutto nelle sue dinamiche distruttive "thanato-sociali", rese possibili dall'abdicazione dell'Eros, incatenato e "impedito" nella lotta per arginarle. Marcuse sostiene perciò che l'essere-obsoleta della psicanalisi è proprio il suo punto di forza: essa non si conforma al principio di prestazione repressivo contemporaneo, mantenendo invece intatte le sue verità, pronte sì ad essere superate, ma in quella che per Marcuse – come visto, andando oltre Freud – è una civiltà possibile del non-dominio, non repressiva. Scrive infatti, in una vera e propria apologia di Freud:

Se la società industriale avanzata e la sua politica hanno reso obsoleto il modello freudiano dell'individuo e del suo rapporto con la società, minando così la forza dell'individuo di staccarsi dagli altri, di divenire e di restare un Sè, va detto allora che i concetti freudiani non evocano solo un passato che sta ormai alle nostre spalle, ma altresì un futuro ancora da conquistare. Nel denunciare inflessibilmente ciò che una società repressiva infligge agli uomini, e nel predire che col progredire della civiltà la colpa aumenterà, mentre morte e distruzione minaceranno sempre più da vicino gl'istinti di vita, Freud ha pronunciato un atto d'accusa che da allora ha ricevuto molte conferme: le camere a gas e i campi di lavoro, i metodi di tortura praticati nelle guerre coloniali e nelle azioni di polizia, l'abilità e la prontezza degli uomini nel prepararsi ad un "vita" sotterranea. Non è colpa della psicoanalisi se essa è impotente a lottare contro questi sviluppi. [...] La verità della psicoanalisi sta nel tener fede alle sue tesi più provocanti.⁵⁴

Per Schöpf, la psicanalisi può aprire le porte di una *nuova responsabilità morale*. Essa può risolvere il "disagio della civiltà" dell'individuo sociale, in una nuova morale integrata e armonizzata tra i desideri dell'Io e le istanze della civiltà, tra le richieste del principio di piacere, interne all'individuo, e quelle del principio di realtà, a lui esterne. Una morale rivolta sia verso il proprio sé – i suoi impulsi, desideri, la sua ricerca di piacere – che verso gli altri, nella realtà co-esistenziale. Una morale del con-essere civile che accolga e integri in sé i rimossi e i sensi di colpa dell'inconscio individuale. Scrive Schöpf:

La morale dev'essere posta al servizio del desiderio e della realtà. Deve essere centrata sulle capacità dell'Io. Queste ultime devono operare una integrazione non solo della richiesta del desiderio inconscio e dei sensi di colpa inconsci, ma anche delle richieste

⁵⁴ H. Marcuse, *L'obsolescenza della psicoanalisi*, cit., pp. 241-242.

della realtà esterna. Dalla esperienza dell'inconscio devono nascere una saggezza ed una sincerità tali da rendere possibile una nuova responsabilità morale.⁵⁵

L'incontro della filosofia concreta con la psicanalisi dischiude la possibilità poetica di un nuovo principio di realtà, in armonia con quello del piacere. Lo "scavo" psicanalitico nelle memorie dell'inconscio rompe le catene dell'Eros civilmente represso. Le verità dell'Eros liberato, armonicamente concretizzate con quelle del *logos*, rappresentano l'alba di un nuovo individuo, anche morale, e di una nuova società civile, di un'esistenza più autentica e felice, fondata su una *nuova ragione erotica*.

2. Eros liberato. La nuova ragione erotica

La liberazione psicanalitica dell'Eros dalle istanze repressive socio-civili reificanti e alienanti ridesta la sua potenza cosmico-primordiale da lungo assopita. Marcuse ricorda che «[...] Eros significa un ampliamento quantitativo e qualitativo della sessualità. [...] Le modificazioni della sessualità non sono identiche a quelle di Eros».⁵⁶ Tali modificazioni dell'Eros libero permeano invece onnipervasivamente le sfere dell'esistenza, *in primis* quella *culturale*. Marcuse sottolinea quindi la fondamentale «[...] tendenza inerente alla libido [erotica] verso l'espressione "culturale", senza modificazioni repressive esterne».⁵⁷ Secondo il pensatore tedesco, la cultura sgorga dalla sorgente libidica erotico-sociale, dal corpo erotico individuale che eccede la sfera soggettiva, espandendosi in quella antropo-sociale. L'Eros disimbrigliato può così riesprimere la sua fondamentale tendenza allo sviluppo culturale: la (vera) cultura, avendo origine erotica, ha perciò una costituzionale natura liberatoria e sotterrica.

Tale tendenza culturale della libido erotica è necessariamente "genitofugale",⁵⁸ presuppone cioè l'abbandono dell'eroticismo "civilmente" desublimato in sessualità genitale edonistico-riproduttiva: «[...] Questa tendenza "culturale" della libido sembra essere genitofugale, vale a

⁵⁵ A. Schöpf, *Freud e la filosofia contemporanea*, cit., p. 155; Schöpf rimanda in nota a E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, Yale University Press, New Haven, 1950, pp. 155 sgg.

⁵⁶ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 222.

⁵⁷ *Ivi*, p. 224.

⁵⁸ Secondo la definizione di Sándor Ferenczi, psichiatra e psicanalista ungherese; cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, p. 223.

dire che si allontana dalla supremazia genitale indirizzandosi verso un'erotizzazione dell'intero organismo».⁵⁹

Per Marcuse la cultura non massificata, come autentica autosublimazione dell'Eros libero, presuppone sempre l'essere-sociale: essa è sempre un fenomeno sociale in un ambiente non repressivo. L'autosublimazione erotica, se non sbocca in un essere-collettivo culturale, rischia di attivare componenti libidico-narcisistiche malsane, che portano alla nevrosi. Lo “scarto di sanità” sta dunque nell'apertura sociale della prima, e nell'isolamento “difensivo” della seconda.⁶⁰ L'autentica sublimazione erotica è socio-culturale, inserita in un con-vivere non repressivo, in uno spazio di autenticità dove sviluppare bisogni – anche quelli narcisistici “sani” – e facoltà, in armonia con la nuova realtà (culturale). Scrive il filosofo:

La libido può prendere la strada dell'autosublimazione soltanto come fenomeno sociale: come forza non repressa, essa può promuovere la formazione di cultura soltanto in condizioni che associno fra di loro individui in modo tale da creare un ambiente adatto allo sviluppo dei loro bisogni e delle loro facoltà.⁶¹

Questa autosublimazione sociale deve attuarsi in una non repressività che è innanzitutto lavoro non alienato. Il lavoro erotico è anche sempre la soddisfazione delle proprie pulsioni, benchè sublimato. Nella società civile non repressiva, il piacere e la realtà si incontrano nel lavoro quotidiano, che realizza il Sé sociale:

La riattivazione della sessualità polimorfa e narcisistica cessa di costituire una minaccia per la cultura e può portare essa stessa alla costruzione di una cultura qualora l'organismo non esista come strumento di lavoro alienato, ma come soggetto di autorealizzazione – in altre parole se il lavoro socialmente utile rappresenta simultaneamente la soddisfazione palese di un bisogno individuale.⁶²

Tutto ciò presuppone, secondo Marcuse, una desublimazione dell'energia erotica convogliata repressivamente nel lavoro alienato operativo-funzionale. Questa ulteriore desublimazione della desublimazione repressivo-prestazionale dell'Eros reintegra nel “progresso civile” le istanze pulsionali repressate del soggetto, recupera l'energia istintuale reificata, modificando radicalmente il presente e il futuro della civiltà umana. È ciò che Marcuse poi chiamerà, incisivamente, “desublimazione felice”.

⁵⁹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, p. 224.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 225; Marcuse cita da G. Róheim, *The Origin and Function of Culture*, Doubleday, New York, 1971.

⁶¹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, p. 225.

⁶² *Ibidem*.

La società potrebbe concedersi un alto grado di liberazione degli istinti, senza perdere le sue conquiste o arrestare il suo progresso. La direzione fondamentale di questa liberazione [...] consisterebbe nel recuperare una gran parte dell'energia istintuale deviata verso il lavoro alienato, e nel renderla disponibile per l'adempimento dello sviluppo, autonomo e non manipolato, dei bisogni individuali. Questa sarebbe, in realtà, anche una desublimazione, ma una desublimazione che, in luogo di distruggere le manifestazioni, anche le più "spiritualizzate" dell'energia umana [desublimazione repressiva], le concepirebbe piuttosto come la possibilità di felice soddisfazione. Il risultato sarebbe non una ricaduta nella preistoria della civiltà, bensì un mutamento fondamentale nel contenuto e nelle mete della civiltà, nel principio del suo progresso.⁶³

Il concetto di un *nuovo lavoro erotico* sancisce l'*Aufhebung* delle teorie freudiane da parte di Marcuse: gli istinti erotici aggressivi (e distruttivi, thanato-erotici) non devono più essere repressi in funzione lavorativa. Per Marcuse il lavoro umano ha in potenza, al contrario di quanto sostenuto da Freud, la possibilità di soddisfare eroticamente l'uomo. Il nuovo lavoro erotico può infatti accogliere gli istinti più potenti dell'individuo e renderli "sociali", senza più alienarli. L'alienazione lavorativa dell'Eros, che per Freud è necessaria e ineluttabile, è per Marcuse solo una forma storica di lavoro civile – fondato sul dominio prestazionale – che si è realizzata, e non una verità antropologica universale. Essa è perciò superabile, liberando l'Eros.⁶⁴

La liberazione dell'Eros, culturale e lavorativa, espandendosi civilmente, sviluppa negli individui una *nuova coscienza erotica*, fondata sul nuovo principio di realtà e volta al suo mantenimento. Scrive Marcuse: «Quanto più libero si sviluppa l'istinto, tanto più liberamente si affermerà la sua "natura conservatrice". La lotta per raggiungere una soddisfazione duratura non conduce soltanto a un ordine più largo dei rapporti libidici ("comunità"), ma anche al perpetuarsi di quest'ordine su una scala più alta».⁶⁵

Questa "scala più alta" è appunto la coscienza. L'Eros liberato e socialmente concretizzato plasma anche la sfera razionale dell'individuo: nasce la *nuova ragione erotica*: «Il principio

⁶³ H. Marcuse, *Teoria degli istinti e libertà*, cit., p. 17.

⁶⁴ Si veda in merito G. Vaccaro, *Antropologia e utopia*, cit., p. 72: «Marcuse avanza diverse obiezioni [nei confronti di Freud], che ruotano tutte intorno all'idea di un lavoro non desessualizzato ma che, posto al servizio di Eros, è capace di utilizzare socialmente gli impulsi aggressivi».

⁶⁵ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 237.

di piacere si estende sulla coscienza. L'Eros ridetermina la ragione nei suoi propri termini. Ragionevole è ciò che sostiene l'ordine della soddisfazione». ⁶⁶

L'Eros liberato in una nuova ragione erotica è innanzitutto la *fantasia* dell'individuo restaurata. Come già specificato, essa è il *metaxy* tra desiderio e ragione. È la fantasia la protagonista della nuova ragione erotica, colei che progetta razionalmente le nuove possibilità eudaimonistiche per l'individuo civico-comunitario, integrando la soddisfazione dei suoi bisogni in un nuovo principio di realtà, pronto ad accoglierli. Tali possibilità progettuali sono per Marcuse già da subito disponibili. Il futuro della nuova civiltà è già presente.

Di fronte alla domanda [kantiana]: “che cosa posso sperare?”, la fantasia non indicherebbe tanto una felicità eterna o una libertà interiore, quanto piuttosto lo sviluppo e la soddisfazione, già possibili oggi, dei bisogni. In una situazione in cui questo futuro rappresenta una possibilità reale, la fantasia è uno strumento importante per rimettere sempre in vista l'obiettivo. ⁶⁷

La fantasia della nuova ragione erotica assume per Marcuse un ruolo chiave anche nella filosofia concreta: è lei che apre al progetto filosofico, al suo sguardo ideale che cerca di farsi terreno, di realizzarsi nella storia futura dell'uomo. Continua Marcuse: «Senza la fantasia ogni conoscenza filosofica rimane sempre e soltanto legata al presente o al passato e tagliata fuori dal futuro [dal pro-gettare], che è il solo a congiungere la filosofia con la storia reale dell'umanità». ⁶⁸

La fantasia restaurata simboleggia il “ritorno del represso” che viene liberato, l'“altrimenti” del “dato” che riacquista la sua (reale) possibilità. Nella società contemporanea senza fantasia, l'individuo calcolatore “vende” i suoi desideri e le sue modificazioni del reale – insomma: i suoi sogni – al dominio repressivo. È la fantasia che squarcia, eccedendo e trascendendo, questi (pseudo)sogni a una dimensione. Scrive Vaccaro:

[...] L'aspetto alienante della vittoria del principio di realtà, che tra l'altro non è mai definitiva e totale, come dimostra il “ritorno del represso”, consiste nel fatto che nell'uomo d'ora in poi né i suoi desideri né la sua alterazione della realtà gli appartengono più: ora sono “organizzati” dalla sua società. [...] Solo la fantasia rimane al

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ H. Marcuse, *Filosofia e teoria critica della società*, cit., p. 106.

⁶⁸ *Ibidem.*

di fuori di questo riassetto [repressivo] dell'apparato psichico, legata al principio di piacere.⁶⁹

Christopher Holman, in un saggio in cui mette a confronto Marcuse e Nietzsche, definisce la ragione erotica marcusiana come “*logos* della gratificazione”. Scrive Holman: «Marcuse celebra appassionatamente la ragione come *logos* della gratificazione, la ragione caratterizzata dalla liberazione e dal “piacere” delle potenzialità. Con il *logos* della gratificazione, infatti, ragione e la felicità convergono, in quanto ragionevole è quello che sostiene l'ordine della gratificazione».⁷⁰

In *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche, accusando gli “spregiatori del corpo”, eleva quest'ultimo a “santità” terrena. Egli esalta la potenza dionisiaca del corpo (Eros) nei confronti di quella apollinea della ragione (*logos*), ingloba cioè il *logos* nell'autorità dell'Eros, del *Leib* erotico, che diventa la “grande ragione” – che “non dice Io, ma fa da Io” –, mentre il *logos* – coscienza, “spirito” –, la “piccola ragione”. Scrive Nietzsche:

[...] L'uomo desto, l'uomo cosciente dice: io sono tutto corpo e nulla fuori di questo; e anima è solo una parola per qualcosa che è nel corpo. Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra ed una pace, un gregge ed un pastore. Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami “spirito”, un piccolo strumento e zimbello della tua grande ragione. “Io” dici e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa più grande – cui non vuoi credere – è il tuo corpo e la sua grande ragione; questa non dice Io, ma fa da Io.⁷¹

È solo dal corpo erotico e in esso che può iniziare il lungo cammino razionale alla scoperta del vero Sé, che Nietzsche chiama “Se stesso”. Esso è la “ragione” profonda dell'Eros: «[...] Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un potente sovrano, un saggio sconosciuto – si chiama Se stesso. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo. C'è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza».⁷²

La riattivazione delle componenti narcisistiche “sane” dell'Eros ridesta nell'individuo l'*amore di sé*, perduto e disperso nella grande massa omologata. Esso ha una grande potenza rivoluzionaria, in quanto la sua “ragione” sfida quella unidimensionalmente costituita del

⁶⁹ G. Vaccaro, *Antropologia e utopia*, cit., p. 63.

⁷⁰ C. Holman, *Marcuse's Affirmation: Nietzsche and the Logos of Gratification*, “New German Critique”, 115, 2012, p. 70.

⁷¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di A. M. Carpi, Newton Compton, Roma, 2018, p. 61.

⁷² *Ivi*, pp. 61-62.

dominio, aprendo nuove dimensioni razionali per l'individuo sociale. In un saggio su *Eros e civiltà* in rapporto alle teorie narcisistiche più recenti, C. Fred Alford definisce in questo senso l'amore di sé come "eretico": «L'amore di sé è eretico perché è fonte di sovversivo individualismo che sfida la società e l'autorità. In particolare, l'amore di sé sfida tutte le forze che alienano l'individuo da sé stesso, che minacciano l'autentica pienezza ed interezza individuale».⁷³

Accostando Marcuse a Nietzsche se ne esalta la subordinazione del *logos* all'Eros, l'inglobamento della ragione astratta e speculativa nella concretezza del corpo erotico. Letizia Michielon rileva questa tendenza in *Eros e civiltà*, là dove Marcuse si presenta come "lettore" di Schiller: secondo la Michielon, Marcuse ipertrofizza l'impulso sensuale schilleriano (sensibilità) nei confronti di quello formale (ragione), mentre per Schiller non vi dev'essere tale supremazia, in quanto è sempre necessaria l'armonia fra i due impulsi.

La lettura di Marcuse mira a esaltare «la qualità esplosiva della concezione di Schiller»: una volta diagnosticata «la malattia della civiltà come il conflitto tra i due impulsi umani fondamentali (quello sensuale e quello della forma) o meglio come la "soluzione" violenta di questo conflitto» (cioè «l'instaurazione della tirannide repressiva della ragione sulla sensualità»), «la libertà andrebbe cercata nella liberazione della sensualità anziché nella ragione, nonché nella limitazione delle facoltà "superiori" a favore di quelle "inferiori"». Quest'interpretazione estremizza certe espressioni schilleriane in favore della sensibilità deformandone però la portata, visto che per Schiller, se l'impulso sensibile è da rivalutare, non deve per questo giungere a una supremazia su quello formale.⁷⁴

Ma in verità Marcuse, filosofo concreto, è ben consapevole, come visto, dell'imprescindibilità del *logos* in dialogo con l'Eros. A partire dall'Eros liberato – liberazione che avviene proprio attraverso la comprensione conoscitiva e disvelante del *logos* psico-socio-filosofico –, la nuova ragione erotica è sempre un'armonia tra le due forze, e non un annichilimento della razionalità nel corpo erotico, come nello *Zarathustra* di Nietzsche. In una lettera di risposta a Perroux, Marcuse ricorda l'importanza di tale equilibrio, arrivando quasi a spostare l'asse verso il *logos*:

⁷³ C. Fred Alford, "Eros and Civilization" after Thirty Years: a Reconsideration in Light of Recent Theories of Narcissism, in "Theory and Society", XIV, 6, 1987, p. 885.

⁷⁴ L. Michielon, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller. Bildung e creatività*, Il Poligrafo, Padova, 2022, p. 179; cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 209.

[...] Eros non è opposto al *logos*. Al contrario, nella sua autosublimazione e autotrascendenza verso la creazione di un ambiente “estetico”, Eros dipende dal *logos*, diventa *logos*, benchè del tutto differente dalla razionalità che regge le società oppresse: il *logos* del “Principio del rendimento”. Eros è una forza che crea la vita, che unifica la vita, che protegge la vita. Questo significa: una volta diventato un’energia sociale liberatrice Eros spinge allo sforzo, all’“opera collettiva”, sola via tramite cui si possono creare le istituzioni e l’“ambiente” d’una società libera.⁷⁵

L’eros liberato è creatività liberata. Per esprimere e realizzare tutta la sua potenza poetica, la ragione erotica ha bisogno di un ambiente non repressivo, aperto all’accoglimento delle sue “immagini”, che combinate creativamente producono la fantasia. Andando oltre Marcuse, Winnicott analizza l’essere-creativo ambientale con la lente psicanalitica. Lo spazio ambientale della creatività, se presente fin dall’infanzia, dona senso al vivere dell’individuo adulto, al suo “valere la pena”. Scrive Winnicott:

Vediamo che o gli individui vivono creativamente e trovano che la vita vale la pena di essere vissuta oppure che non possono vivere in maniera creativa e mettono in dubbio l’importanza di vivere. Questa variabile negli esseri umani è direttamente in rapporto alla qualità ed alla quantità dell’apporto ambientale all’inizio o nelle prime fasi dell’esperienza di vita di ciascun bambino.⁷⁶

La libera creatività è sempre ambientalmente situata, “gettata”, storica e sociale. Winnicott rileva l’importanza, per le teorie sulla creatività, di considerare l’individuo nel suo essere-sociale concreto, e mai in un suo ipotetico (e, come visto, costituzionalmente irrealizzabile) isolamento a-sociale. Scrive lo psicanalista: «[...] Nel punto in cui la creatività arriva a esistere oppure non esistere (o, in alternativa, va perduta), uno studioso di teoria deve prendere in considerazione l’ambiente, e nessuna formulazione che riguardi l’individuo isolato può toccare questo problema centrale dell’origine della creatività».⁷⁷

L’impulso razional-erotico creativo è onnipresente nell’esistenza umana. Esso è uno sguardo non ritualizzato sul mondo e nel mondo, eccedente, trascendente, ribelle, rivoluzionario. Esso non soccombe alle catene reificanti e mercificanti della società contemporanea: lotta invece per le alternative. Ci avviamo verso la conclusione con queste intense righe di Winnicott, che volano tra le vette della filosofia psicanalitica:

⁷⁵ F. Perroux, *Herbert Marcuse*, cit., p. 149.

⁷⁶ D. Winnicott, *Gioco e realtà*, cit., p. 121.

⁷⁷ *Ibidem*.

[...] L'impulso creativo è, pertanto, qualcosa che si può considerare come una cosa in sé, qualcosa che, naturalmente, è necessaria se l'artista deve produrre un'opera d'arte, ma anche come qualcosa che è presente quando chiunque – lattante, bambino, adolescente, adulto, vecchio – guarda in maniera sana una qualunque cosa o fa una qualunque cosa deliberatamente, quale può essere pasticciare con le feci, o continuare a piangere solo per sentirne il suono. È presente altrettanto nel vivere momento-per-momento di un bambino ritardato che è contento di respirare, come lo è nell'ispirazione di un architetto che improvvisamente sa che cosa vuole costruire e si mette a pensare ai materiali che si possono usare nella realtà, così che l'impulso creativo possa prendere forma e il mondo ne possa essere testimone.⁷⁸

La nuova ragione erotico-creativa rompe l'iper-razionalità omologata operativa, calcolante e prestazionale della società contemporanea a una dimensione, plasma il *modus vivendi* dell'essere-umano, donando un nuovo senso all'esistenza. Attraverso la restaurazione dell'immaginazione e della fantasia del soggetto, essa ridona vita alle dimensioni del possibile nella realtà, nel suo essere-sociale e civile. Giungiamo così all'analisi di due *topoi* nei quali la ragione erotica può concretizzarsi, che sono anche imprescindibili strumenti, vettori di autenticità e liberazione: l'*arte* ed il *gioco*. Essi sono strettamente connessi tra loro in quanto si muovono, assieme alla filosofia ed in parte alla psicanalisi, nella *dimensione estetica* dell'esistenza. A partire dalle analisi di Marcuse ci si addentrerà poi in quelle di Schiller, Goethe, Gianni Vattimo e Winnicott, che ne danno importante sviluppo e integrazione.

3. *La dimensione estetica. Autenticità e libertà*

Il compito filosofico di mediare, nella dimensione estetica, tra sensualità e ragione, rappresenta quindi un tentativo di riconciliare le due sfere dell'esistenza umana che furono divise violentemente da un principio della realtà repressivo.⁷⁹

Secondo Marcuse, la nuova ragione erotica, per potersi compiutamente realizzare nella sua armonia erotico-razionale, dev'essere guidata dalla filosofia nella *dimensione estetica*.

Il filosofo tedesco simboleggia con Orfeo, dio del canto, e Narciso, dio della bellezza, le manifestazioni mitologiche dell'Eros libero; le loro "realtà", i loro *logoi*, vengono comprovati nella sola dimensione estetica. Scrive Marcuse: «L'Eros orfico trasforma l'essere: vince la

⁷⁸ *Ivi*, p. 117.

⁷⁹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 200.

crudeltà e la morte con la liberazione. Il suo linguaggio è canto e la sua opera è *gioco*. La vita di Narciso è una vita di *bellezza*, e la sua esistenza è contemplazione. Queste immagini ci portano a quella *dimensione estetica* che è la dimensione nella quale i loro principio della realtà va ricercato e comprovato».⁸⁰

Per Alfredo De Paz, l'Eros orfico-narcisitico di Marcuse rappresenta l'esperienza estetica di *unio mystica* con la natura, che rifiuta ("Grande Rifiuto") ogni repressione libidica da parte della realtà, superandola esteticamente. Parafrasando De Paz, tale esperienza è il trionfo dell'istinto di vita e della sua realizzazione nella perfetta identità di principio di piacere e principio di realtà. Scrive il filosofo italiano:

L'esperienza orfico-narcisistica del mondo nega ciò che il mondo del principio di prestazione sostiene, superando l'opposizione tra uomo e natura, soggetto e oggetto. L'esistere viene inteso come soddisfazione che unisce uomo e natura, in modo che la realizzazione dell'uomo sia allo stesso tempo la realizzazione, senza violenza, della natura. Nell'Eros orfico-narcisitico gli oggetti della natura diventano liberi di essere ciò che sono. [...] Le immagini orfico-narcisistiche sono le immagini del Grande Rifiuto. Del rifiuto di accettare la separazione dell'oggetto (o soggetto) libidico.⁸¹

L'"unione orfico-narcisistica" può dunque concretizzarsi, accadere, soltanto nel *topos* estetico. Marcuse, rievocando la *Critica del giudizio* kantiana, scrive: «Per Kant la dimensione estetica è la dimensione intermedia nella quale sensi e intelletto si incontrano. La mediazione viene compiuta dall'immaginazione [...]. Inoltre la dimensione estetica è anche la dimensione intermedia nella quale si incontrano natura e libertà».⁸² Per la filosofia l'estetica è dunque, essenzialmente, «il termine [che] designa un settore che conserva la verità dei sensi e concilia, nella realtà della libertà [...] sensi e intelletto, piacere e ragione».⁸³

La società contemporanea relega la dimensione estetica e le sue verità filosofiche al non-reale: tale spostamento, come visto con l'"utopia della filosofia" e l'"obsolescenza della psicanalisi", è secondo Marcuse stabilito dalla natura repressiva e culturalmente unidimensionale del sistema sociale, in quanto l'estetica e la sua dimensione trascendono i

⁸⁰ *Ivi*, p. 193.

⁸¹ A. De Paz, *La dialettica dell'estetica. Saggio sul pensiero estetico di Herbert Marcuse*, Ponte Nuovo, Bologna, 1972, p. 22.

⁸² H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 200; si veda I. Kant, *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Bari, 1997.

⁸³ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 194.

limiti del principio di rendimento e *performance*. Scrive il filosofo: «[Nella società a una dimensione] [...] i valori estetici possono avere una funzione nella vita come ornamento o elevazione culturale, e come passatemi privati [...]. Davanti al tribunale della ragione teorica e pratica che ha formato il mondo del principio di prestazione, l'esistenza estetica è condannata. [...] Questa concezione dell'estetica [...] [è] il risultato di una “repressione culturale” di contenuti e verità ostili al principio di prestazione».⁸⁴

Riprendendo la concezione kantiana dell'estetica, De Paz sottolinea come la duplice mediazione della dimensione estetica (sensi-intelletto e natura-libertà, attraverso l'immaginazione) sia concretamente necessaria, in quanto la civiltà della ragione repressiva – *logos* di massa livellato e uniformato, elevato a “facoltà superiore” – insabbia sempre più i sensi e l'Eros – relegati invece a “facoltà inferiori” –. La nuova ragione erotica perciò, per completarsi, necessita della *riconciliazione estetica*. Scrive De Paz:

Tale duplice mediazione è resa necessaria dall'invasione del conflitto, generato dal processo di civiltà, tra le facoltà inferiori e quelle superiori dell'uomo. Questo progresso fu raggiunto mediante il soggiogamento delle facoltà sensoriali alla ragione e mediante la loro utilizzazione repressiva a scopi sociali. La *riconciliazione estetica* implica [...] un rafforzarsi della sensualità contro la tirannide della ragione e, in definitiva, esige la liberazione della sensualità dal dominio repressivo della ragione.⁸⁵

3.1. *L'arte concreta*

Oltre alla filosofia, il *topos* per eccellenza dove la dimensione estetica “si fa razionale” – si fa cioè “presente”, rendendosi afferrabile dal “mente-corpo” – è l'*arte*, in tutte le sue forme. Anch'essa infatti, secondo Marcuse, ha una sua logica, una sua ragione, che però non è più quella repressiva, bensì quella della soddisfazione. La sua è perciò una logica erotica, una razionalità erotica e un erotismo razionale: è questa, per Marcuse, la *verità dell'arte*.

La verità dell'arte è la liberazione della sensualità mediante la sua riconciliazione con la ragione. [...] L'arte rappresenta una sfida al principio di realtà corrente: rappresentando l'ordine della sensualità, essa invoca una logica repressa – la logica della soddisfazione contro quella della repressione.⁸⁶

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ A. De Paz, *La dialettica dell'estetica*, cit., p. 28, corsivo nostro.

⁸⁶ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit, pp. 203-204.

Questa funzione sociale dell'arte sancisce anche la sua capacità pratica politico-trasformativa. Nella sua ultima opera, *La dimensione estetica*, Marcuse universalizza tale funzione politica dell'arte, in quanto connaturata alla sua più autentica *substantia*: l'arte è sempre politica, in se stessa e per se stessa. Marcuse devia quindi dall'ortodossia estetica marxista, che concepisce la funzione politica dell'arte nei rapporti storico-materiali della classi sociali – nel rappresentare, rendere-visibili le loro ideologie, le loro *Weltanschauungen* –. L'arte è, in questo senso riduttivo, lo strumento di liberazione della classe operaia.

[...] [L'ortodossia dell'estetica marxista] afferma che l'opera d'arte rappresenta in modo più o meno preciso gli interessi e la visione del mondo di particolari classi sociali. [...] [Essa] vede l'arte nel contesto dei rapporti sociali prevalenti e attribuisce all'arte una funzione e un potenziale politico. [...] Io [invece] vedo il potenziale politico dell'arte nell'arte stessa, nella forma estetica in quanto tale.⁸⁷

Il *telos* dell'arte è perciò universale, “al-di-là” di ogni metamorfosi “di classe”. Questo universale è l'umanità. Continua Marcuse: «L'universalità dell'arte non può essere fondata sul mondo e sulla prospettiva del mondo di una classe particolare, perché l'arte ha di mira un universale concreto, l'umanità (*Menschlichkeit*), che nessuna particolare classe sociale può impersonare, nemmeno il proletariato, la “classe universale” di Marx».⁸⁸

Nella società a una dimensione, la *praxis* estetico-politica dell'opera artistica, in qualsiasi forma si concretizzi, ha perciò carattere rivoluzionario. L'arte temporalizza nel *kairos* la sua *pars destruens* e *pars construens*: è uno strumento di liberazione, di espressione dell'autentico, in quanto rappresenta la repressione civile che “pietrifica” l'individuo, mostrandogli al con-tempo – “kairologico” – le possibilità di liberazione. Scrive Marcuse:

[...] Un'opera d'arte può essere chiamata rivoluzionaria se, in virtù dell'elaborazione estetica, essa rappresenta nel destino esemplare degli individui la mancanza di libertà prevalente e le forze di ribellione, irrompendo nella realtà sociale mistificata (e pietrificata) e schiudendo l'orizzonte del mutamento (liberazione).⁸⁹

Anche nel suo essere-rivoluzionaria, l'arte, precisa Marcuse, trascende la materializzazione storica “di classe”. La sua realizzazione storica trasferisce un contenuto universale in una forma particolare: l'arte è rivoluzionaria in-quanto-tale. Marcuse, portando come esempio la

⁸⁷ H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p. 11.

⁸⁸ *Ivi*, p. 22; si veda ad esempio K. Marx, *Arte e lavoro creativo. Scritti di estetica*, a cura di G. Prestipino, Newton Compton, Roma, 1976.

⁸⁹ H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p. 12.

letteratura, scrive: «[...] La letteratura non è rivoluzionaria perché scritta per la classe operaia o per “la rivoluzione”. La letteratura può essere chiamata a buon diritto rivoluzionaria solo in riferimento a se stessa, come contenuto che è diventato forma».⁹⁰ In generale quindi «[...] l’arte può realizzare la sua funzione rivoluzionaria soltanto se non diventa essa stessa parte di qualsiasi Istituzione, compresa l’Istituzione rivoluzionaria».⁹¹

La potenza trasformativa e sotterrica dell’arte è dunque costituzionale alla sua natura, e non *funzionale* ad altro. Sentenza Marcuse: «Il potenziale politico dell’arte sta solo nella sua dimensione estetica».⁹²

L’arte ha in sé la potenza del negativo: le sue immagini, i suoi scritti, i suoi “monumenti”, nell’immediatezza del loro manifestarsi, negano *razionalmente* l’univocità dimensionale del pensiero reificato. È questo il “Grande Rifiuto” dell’arte. Scrive Marcuse: «Ritualizzata o no, l’arte contiene la razionalità della negazione. Nelle sue posizioni più avanzate, essa rappresenta il Grande Rifiuto, la protesta contro ciò che è».⁹³ Questo Grande Rifiuto dell’arte ha natura politica: esso nega e protesta concretamente contro l’ordine repressivo imposto. «[...] Oggi, in un mondo in cui il senso e l’ordine, il “positivo”, debbono essere imposti con tutti i mezzi possibili di repressione, le arti assumono di per se stesse una posizione politica: una posizione di protesta, negazione e rifiuto».⁹⁴

Possiamo sostenere che l’arte, “affermando il negativo”, libera il *logos* erotico (conscio ed inconscio) dal positivo-repressivo che lo incatena, sviluppando le costellazioni psichiche dell’individuo che sono assopite nella quotidianità del *Man*, conducendolo a un “risveglio protestante” contro di essa. Con Marcuse:

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ H. Marcuse, *L’arte nella società a una dimensione*, trad. it. di C. Camporesi, in H. Marcuse, *Critica della società repressiva*, cit., p. 137.

⁹² H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p. 13.

⁹³ H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, cit., p. 76.

⁹⁴ H. Marcuse, *L’arte nella società a una dimensione*, cit., p. 138; si veda anche E. Tebano, *Estetica e rivoluzione: la funzione politica dell’arte in Herbert Marcuse (1945-1955)*, in L. Casini (a cura di), *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., p. 153: «[...] Marcuse attribuisce all’arte il compito di conservare la tensione tra esistente e possibile, ovvero di difendere l’individuo dalla colonizzazione [repressiva] della propria interiorità ad opera della società». La natura politica del “rifiuto” artistico sta dunque nel difendere l’individuo dal *positum* della società repressiva e nel ridestare in lui il *ricordo del possibile*, concretizzabile nel superamento dell’esistente – il principio di prestazione unidimensionale –.

Se lo sviluppo della coscienza e dell'inconscio ci conduce a vedere cose che non vediamo [...], a parlare e ad ascoltare un linguaggio che non parliamo e che non ascoltiamo, [...] e se questo sviluppo concerne proprio la forma dell'arte stessa – allora l'arte, con tutta la sua forza affermativa, farebbe parte del potere liberatore del negativo e servirebbe a liberare l'inconscio e la coscienza, entrambi mutilati, che rafforzano le Istituzioni repressive.⁹⁵

Attraverso la sublimazione estetico-artistica, si attua una desublimazione dall'unidimensionalità alienante e reificante (che a sua volta aveva desublimato repressivamente l'Eros). Nasce una *nuova soggettività critico-artistica*, che per Marcuse è la “rinascita della soggettività ribelle”:

La trascendenza della realtà immediata manda in frantumi l'oggettività reificata dei rapporti sociali costituiti e apre a una nuova dimensione dell'esperienza: la rinascita della soggettività ribelle. Così, sulla base della sublimazione estetica, si attua una desublimazione nella percezione degli individui, dei loro sentimenti, giudizi, pensieri; un'invalidazione delle norme, dei bisogni e dei valori dominanti [unidimensionali].⁹⁶

Il Grande Rifiuto dell'arte «è forse il più visibile “ritorno del represso” [...]. L'immaginazione artistica dà forma al “ricordo inconscio” della liberazione che fallì, della promessa che fu tradita».⁹⁷

⁹⁵ *Ivi*, p. 148.

⁹⁶ H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p. 17; si veda anche L. Mandara, *Tra rottura e ritorno alla normalità*, cit., p. 25: «[...] [Per Marcuse] l'arte mira a un soggetto qualitativamente diverso, capace di essere negativo e critico rispetto a quanto prodotto e riprodotto quotidianamente nelle pratiche di dominio che innervano il tessuto sociale». Sulla *soggettività ribelle* contemporanea, che oltre alla dimensione estetica dell'arte, rappresenta la nuova ragione erotica della filosofia e della psicologia concrete, si veda ad esempio E. Jünger, *Trattato del ribelle*, trad. it. di F. Bovoli, Adelphi, Milano, 1990. Scrive Jünger: «Il motto del Ribelle è: “Hic et nunc” – essendo il Ribelle uomo d'azione, azione libera e indipendente. Abbiamo constatato che questa tipologia può comprendere solo una frazione delle masse, e tuttavia è qui che si forma la piccola élite capace di resistere all'automatismo e di far fallire l'esercizio della forza bruta [il dominio repressivo]. È l'antica libertà in veste moderna: la libertà sostanziale, elementare [...]. Non è una libertà che si limita a protestare o emigrare: è una libertà decisa alla lotta» (pp. 93-94).

⁹⁷ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 171; si veda anche A. De Paz, *La dialettica dell'estetica*, cit., p. 15: «La forma estetica contiene, in sé almeno potenzialmente, la repressa armonia tra sensualità e ragione, l'eterna protesta contro l'organizzazione e la subordinazione della vita da parte della logica del dominio, la critica radicale al principio della realtà in quanto principio di prestazione. L'arte si pone pertanto come il più evidente ritorno del represso».

Il negativo dell'arte è dunque il custode del *ricordo della libertà* perduta. L'arte, manifestando al soggetto la sua attuale perdita di libertà, ne riattiva parallelamente l'"antica" memoria. Scrive Vaccaro:

[...] La visione artistica della possibilità della felicità, affidata alla sensibilità, è contenuta nella memoria di una felicità passata [...]. L'arte dunque, conservando il ricordo della libertà, riflette l'assenza di libertà degli individui nella società, e nel contraddirla raggiunge la sua autonomia e ritrova la sua legge nella negazione del principio di realtà [...].⁹⁸

La dimensione estetica dell'arte, mentre nega il principio di realtà prestazionale-repressivo, ne manifesta le possibili alternative. Questo circolo è bidirezionale, coimplicato, sincronico: come già visto infatti, ogni opera artistica, in qualsiasi forma essa si realizzi, ha sempre in sé, endogena, l'unione di *pars destruens* e *pars construens*. Come la filosofia e la psicologia, anche l'arte è dunque, fundamentalmente, *concreta*.

È per questo che «la logica interna dell'opera d'arte sfocia nell'emergere di un'altra ragione, di un'altra sensibilità che sfidano la razionalità e la sensibilità incorporate nelle istituzioni sociali dominanti».⁹⁹ La nuova ragione erotico-artistica che Marcuse ha in mente è quindi una *nuova ragione sensibile*, un "sentire-altrimenti", un meta-sentire che trascende i canoni conformistici livellati, che spostano tale sentire dall'ardore del corpo erotico alla glacialità della mente funzional-calcolante, in una sorta di ipercognitivismo di massa a una dimensione.

L'arte concreta, oltre alla percezione dell'individuo, plasma anche il suo linguaggio, incatenato nella contemporaneità nel suo essere-operativo, immediato, calcolante. Un nuovo linguaggio è infatti strumento cardinale per una nuova realtà, e quello dell'arte è sempre un linguaggio trascendente, che offre una nuova realtà, mentre nega quella attuale. Scrive Marcuse: «La trasformazione estetica si attua mediante un rimodellamento del linguaggio [...] volto a svelare l'essenza della realtà nella sua apparenza: le potenzialità represses dell'uomo e della natura. In questo modo l'opera d'arte ri-presenta la realtà mentre la denuncia».¹⁰⁰

Questa potenza concreta e rivoluzionaria dell'arte produce *straniamento* nell'individuo: diversamente da quello scaturente dalla sudditanza al controllo dell'apparato amministrativo-

⁹⁸ G. Vaccaro, *Antropologia e utopia*, cit., p. 150.

⁹⁹ H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p. 17.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 17-18.

totalizzante (straniamento “alienato”), esso è “sano”, in quanto conduce alla visualizzazione di nuove verità e realtà. La comprensione “cognitiva” dell’opera d’arte avviene solo attraverso l’esperienza di straniamento. Scrive Marcuse: «La verità dell’arte consiste nella sua capacità di infrangere il monopolio della realtà costituita (cioè di coloro che l’hanno costituita) e di definire cosa è reale. [...] Il mondo dell’arte è quello di un altro principio di realtà, dello straniamento, e solo come straniamento l’arte svolge una funzione cognitiva».¹⁰¹

Per Freud l’opera artistica riattiva e soddisfa i bisogni istintuali più profondi dell’individuo, repressi nel suo vivere quotidiano come necessarie rinunce “per la civiltà”. Nella dimensione estetica, l’ideale erotico narcisistico-primario viene razionalizzato, manifestando la fantasia liberata del soggetto contemporaneo. L’arte concreta è quindi, innanzitutto, la realizzazione “esistenziale” dell’Eros liberato.

[...] L’arte offre soddisfacenti sostitutivi per le più antiche e tuttora più profondamente sentite rinunce imposte dalla civiltà, e contribuisce perciò come null’altro a riconciliare l’uomo coi sacrifici da lui sostenuti per questa. [...] Le creazioni dell’arte giovano [...] al soddisfacimento narcisistico, allorché raffigurano le realizzazioni di quella particolare civiltà [liberata] e alludono in modo efficace ai suoi ideali.¹⁰²

La nuova ragione erotica trova compimento nella dimensione estetico-artistica: essa rende visibili gli ideali dell’Eros orfico-narcisistico. Marcuse: «L’arte è affidata alla sensibilità; nelle forme artistiche, i bisogni biologici e istintuali repressi trovano la loro rappresentazione – diventano “oggettivati” nel progetto di una realtà differente».¹⁰³ La dimensione estetico-sensibile dell’arte è perciò, costituzionalmente, quella dell’Eros, dei sensi erotizzati: «[...] L’arte scopre e libera il regno della forma sensibile, il piacere della sensibilità, contro tutto ciò che vi è di falso, di informe e di brutto nella percezione, fattori tutti questi repressivi della verità e del potere della sensibilità, della dimensione sensitiva come dimensione erotica».¹⁰⁴

L’arte concreta si ribella contro il rumore ottundente della “chiacchiera” (*Gerede*) quotidiana, ricercando le verità del silenzio. L’Eros orfico-narcisistico, attraverso l’opera

¹⁰¹ *Ivi*, p. 18; sullo straniamento artistico come esperienza-ponte di una nuova esistenza, si veda anche E. Tebano, *Estetica e rivoluzione*, cit., p. 170: «Marcuse si serve dell’arte per mostrare la possibilità di un principio di realtà alternativo e migliore di quello costituito: l’arte costituisce [...] l’esperienza, per quanto transitoria [straniante], di una diversa condizione esistenziale».

¹⁰² S. Freud, *L’avvenire di un’illusione*, cit., p. 154.

¹⁰³ H. Marcuse, *L’arte nella società a una dimensione*, cit., p. 141.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 140.

artistica, cerca la quiete che da sempre brama: il Nirvana, la completa pace dei sensi, il rovesciamento erotico-estetico di *Thanatos*, in un vuoto che è pienezza di vita. La dimensione estetica è perciò lo spazio del silenzioso ascolto anamnastico, dell'essere-presente come infinito accoglimento, della fuoriuscita dall'indaffaramento del negozio (e dell'ozio) prestazionale contemporaneo. Potremmo dire che in essa le filosofie "occidentali" e "orientali" colludono, se non collimano.

Mi sembra che l'arte come conoscenza e anamnesi dipenda in grande misura dal potere estetico del silenzio. [...] Il rumore è dovunque, il compagno dell'aggressione organizzata. L'Eros narcisistico, primo livello di tutta l'energia erotica ed estetica, cerca soprattutto la quiete [principio del Nirvana]. Questa è la quiete in cui i sensi riescono a percepire ed ascoltare ciò che è soppresso dagli affari e dal divertimento quotidiano, in cui possiamo realmente vedere, udire e percepire la forma fenomenica nostra e delle cose.¹⁰⁵

La ragione erotica artistica deve mantenersi sempre in dialogo con quella filosofica e psicanalitica di impronta critico-sociale. Nelle speculazioni di Marcuse, il "salto qualitativo" per il compimento dell'Eros nella dimensione estetica dell'arte avviene quando esso incontra la dimensione inconscia della psicanalisi (di Freud). La sensibilità erotica assume così una natura critico-sociale, ed entra nella *filosofia della storia*.

Se in *Some remarks on Aragon* Marcuse delinea brevemente una teoria del ruolo dell'arte nella liberazione, è solo con l'interpretazione di Freud che questo diventa centrale. La psicanalisi, infatti, permette a Marcuse di fare dell'estetico il nucleo [...] della critica al capitalismo. [...] Il concetto di sensibilità racchiude un progetto storico-sociale di liberazione, diventa la cifra della filosofia della storia marcusiana.¹⁰⁶

L'essenza politica dell'arte concreta non può essere la diretta legiferazione e modifica ecologica economico-sociale; essa risiede invece nella rivoluzione psichica del nuovo soggetto liberato, che "farà" politica, con una nuova coscienza sensibile. Scrive Marcuse:

Certamente il concetto di "arte politica" è mostruoso, e l'arte da sola non potrebbe mai compiere questa trasformazione, ma potrebbe liberare la percezione e la sensibilità occorrenti alla trasformazione. E dal momento che fosse avvenuto un cambiamento

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 141.

¹⁰⁶ E. Tebano, *Estetica e rivoluzione*, cit., p. 156; si veda H. Marcuse, *Some remarks on Aragon. Art and politics in the totalitarian era*, in H. Marcuse, *Technology, war, and fascism*, a cura di D. Kellner, Routledge, London, 1998, pp. 199-214.

sociale, l'arte, la forma dell'immaginazione, potrebbe guidare la costruzione della nuova società [...].¹⁰⁷

3.2. *L'arte e il gioco dell'immaginazione*

L'arte concreta mira a liberare l'esistenza dell'individuo rappresentando i suoi "oggetti" – di qualsiasi natura essi siano – nella loro forma pura, non più contaminata dalla mercificazione e dalla reificazione. È questa purezza che sta alla base della (vera) bellezza artistica. Tale processo "kalo-catartico" può avvenire solo quando la ragione erotico-artistica *gioca* liberamente con la sua immaginazione. Scrive Marcuse: «Un oggetto rappresentato nella sua forma pura è "bello". Questa rappresentazione è opera (o piuttosto gioco) dell'immaginazione».¹⁰⁸

Il libero gioco dell'immaginazione crea quindi la possibilità di rappresentare, artisticamente, un oggetto nella sua essenza. Il mostrare-l'essenza dell'arte simboleggia l'armonia degli opposti, l'Uno-Tutto che accoglie in sé ogni particolare, l'unità del molteplice: è questa la *bellezza* dell'esistenza, che l'arte riproduce. Continua Marcuse:

Questa esperienza [artistico-estetica] che rende all'oggetto la sua "libera" esistenza, è opera del libero gioco dell'immaginazione. Soggetto e oggetto diventano liberi in un senso nuovo. Da questo mutamento radicale dell'atteggiamento verso l'esistenza, risulta una nuova qualità di piacere, generato dalla forma nella quale ora l'oggetto si rivela. La sua "forma pura" suggerisce un'"unità del molteplice", un accordo di movimenti e relazioni che opera sotto leggi proprie – la pura manifestazione del suo "esserci", della sua esistenza. Questa manifestazione è la bellezza.¹⁰⁹

L'immaginazione artistica è il manifesto del Grande Rifiuto. Le combinazioni creative delle libere immagini della ragione erotica producono la fantasia artistica. Essa ha carattere

¹⁰⁷ H. Marcuse, *L'arte nella società a una dimensione*, cit., p. 142; si veda anche E. Tebano, *Estetica e rivoluzione*, cit., pp. 171-172: «Marcuse dunque riconosce tanta importanza all'arte perché la ritiene radicata nella struttura istintuale, legata all'Eros. [...] La dimensione estetica serve a mostrare la possibilità di una società non repressiva, fornisce il modello della costituzione psichica dell'individuo liberato [...]».

¹⁰⁸ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, p. 198.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 199; si veda anche A. De Paz, *La dialettica dell'estetica*, cit., p. 15: «Nell'arte la realizzazione delle verità dell'immaginazione si attuano quando la fantasia assume forma, quando crea un universo di percezione e di comprensione, un universo che è al contempo soggettivo e oggettivo».

erotico-concreto, in quanto anela a una *nuova realtà erotica*. Il gioco dell'immaginazione artistica è perciò sempre progettuale: guarda a una nuova civiltà futura, più libera, autentica e felice. L'immaginazione e la fantasia dell'arte sono perciò, sempre, un "gioco serio e una serietà giocosa" che vuole storicamente concretizzarsi. Scrive De Paz:

[...] Il carattere erotico della fantasia va al di là delle espressioni perverse mirando a una realtà erotica dove gli istinti di vita troverebbero pace in una realizzazione senza repressione. È questo il contenuto più profondo del processo di fantasia nella sua opposizione al principio della realtà ed è in virtù di questo contenuto che la fantasia ha una funzione, unica nel suo genere, nella dinamica psichica. Il valore di verità dell'immaginazione non si riferirebbe così soltanto al passato, ma anche al futuro, in quanto le forme di libertà e felicità che essa invoca pretendono di liberare la realtà storica. La funzione critica dell'immaginazione risiede nel suo rifiuto di accettare come definitive le limitazioni che il principio di realtà [prestazionale] impone alla libertà e alla felicità, nel suo rifiuto di dimenticare ciò che può essere.¹¹⁰

La già accennata esperienza di straniamento, a cui l'arte sottopone l'individuo per liberarlo – per dischiudergli, attraverso le immagini della fantasia, la reale possibilità di un nuovo principio di realtà –, si manifesta in innumerevoli forme artistiche. Marcuse porta come esempio l'evento straniante del *teatro*, in particolare quello di Bertolt Brecht. Secondo il drammaturgo, l'opera teatrale deve produrre uno iato tra lo spettatore e l'attore, tramite straniamento. Lo spettatore può così trascendere con l'immaginazione lo spettacolo del palcoscenico, per coglierne la verità artistica. Dissociandosi dalla "datità" della messa-in-scena, l'individuo ne coglie le leggi causali. Il vissuto straniante del teatro libera-mostrando le verità della società contemporanea:

[...] [Secondo Brecht] per insegnare ciò che il mondo contemporaneo veramente è, dietro il velo ideologico e materiale, e come può essere cambiato, il teatro deve spezzare l'identificazione dello spettatore con gli eventi che si svolgono sul palcoscenico. Non empatia e sentimento si richiedono, ma distacco e riflessione. Tocca all'effetto d'estraniamento (*Verfremdungseffekt*) produrre questa dissociazione in cui il mondo può essere riconosciuto per ciò che è. [...] Ciò che è "naturale" deve assumere i caratteri dello straordinario. Soltanto in questa maniera si possono rivelare le leggi di causa ed effetto.¹¹¹

¹¹⁰ A. De Paz, *La dialettica dell'estetica*, cit., p. 18.

¹¹¹ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 80; sull'effetto di straniamento del teatro secondo Brecht, si veda B. Brecht, *Scritti teatrali I: Teoria e tecnica dello spettacolo (1918-1942)*, trad. it. di C. Pinelli et al,

Il teatro rappresenta nella sua scena il divenire del mondo contemporaneo, nelle sue possibilità di negazione. Il suo è un gioco di ruoli che stimola, tramite straniamento, l'immaginazione e la fantasia dello spettatore, il suo psichismo ludico-erotico. Lo spettatore deve perciò straniarsi-divertendosi, *giocando col reale*: solo così può comprenderne le serietà, le verità.

[Secondo Brecht] il mondo contemporaneo può essere rappresentato soltanto se viene rappresentato come un mondo soggetto a mutare, come lo stato negativo che dev'essere negato. Questa è dottrina che va imparata, compresa, e seguita nella pratica; ma il teatro è e dovrebbe essere divertimento, piacere. Tuttavia il divertirsi e l'imparare non sono opposti; divertirsi può essere il modo più efficace di imparare.¹¹²

Il gioco dell'immaginazione artistica "apre" alla comprensione e al superamento della serietà del reale: solo eccedendo – con sguardo "spettatore" – e giocando – nella *praxis* dell'"attore" – con le leggi fisiche e morali del principio di realtà, se ne colgono i limiti e le possibilità di trascendenza. Il cammino della ragione erotica liberata deve quindi passare attraverso il gioco estetico dell'arte.

Per Marcuse, l'esperienza estetica del gioco delle facoltà psichiche soggettive spezza le catene del lavoro alienato. Il lavoro diventa così "giocos", creativo, eccedente; calcolabilità, serializzazione, razionalizzazione del lavoro, taylorismo e fordismo, lasciano il posto ad un *nuovo lavoro erotico ludico-artistico*. La rottura "giocosa" artistico-politica della "serietà" delle meccaniche lavorative alienanti è la *conditio sine qua non* della libertà dell'individuo contemporaneo. «La realtà», osserva Marcuse, «perde la sua serietà quando bisogni e

Einaudi, Torino, 1975, pp. 177 sgg.; secondo Brecht «l'effetto di straniamento consiste nel portare a comprensione una cosa usuale, nota, sempre sott'occhio, richiamando l'attenzione su di essa in modo da farla apparire speciale, sorprendente, inattesa. L'ovvio viene reso, in certo qual modo, incomprensibile – ma unicamente perché risulti molto più comprensibile dopo. Perché una cosa nota possa venire riconosciuta, deve uscire dalla sua inapparisenza. [...] Un semplice effetto di straniamento lo si può ottenere domandando a qualcuno: "Hai mai guardato bene il tuo orologio?"» (p. 187). Brecht sottolinea come la tecnica teatrale dello straniamento crei un atteggiamento *critico* (costruttivo) nello spettatore: «[...] L'effetto di straniamento trasforma l'atteggiamento di adesione, di immedesimazione dello spettatore, in un atteggiamento critico» (p. 193), e individua nel teatro epico la forma teatrale "ideale" per l'applicazione dello straniamento critico-artistico: «Uno dei principi teorici fondamentali del teatro epico è che l'atteggiamento critico può essere anche un atteggiamento artistico. La critica dello spettatore [straniato] è duplice: è diretta all'interpretazione dell'attore (la sua interpretazione è la giusta?) e al mondo che egli rappresenta (deve rimanere così?)» (p. 192).

¹¹² H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., pp. 79-80.

necessità possono essere soddisfatti senza lavoro alienato. L'uomo diviene allora libero di giocare con le sue facoltà e potenzialità e con quelle della natura. Soltanto giocando con esse egli è libero»;¹¹³

Marcuse sottolinea opportunamente come l'esperienza estetica farebbe cessare la produttività violenta e sfruttatrice che ha trasformato l'uomo in uno strumento di lavoro. Tuttavia egli non verrebbe riportato a condizioni di passività dolorosa. [...] L'attività umana, al di là del bisogno e dell'angoscia diventerebbe libero gioco, libera manifestazione di potenzialità.¹¹⁴

Il gioco dell'immaginazione connette l'arte all'Eros, producendo la fantasia artistica che libera l'istintualità erotica dalle catene repressive della civiltà contemporanea. Scrive Tebano: «L'immaginazione [...] è la facoltà della creazione e fruizione artistica e con il proprio carattere sensibile fa sì che l'arte si basi su quella parte della struttura istintuale cui inerisce Eros, e venga così sottratta al principio di realtà».¹¹⁵

La verità delle immagini dell'inconscio si ridestano nell'atto artistico. Esso è custode delle memorie eudaimonistiche dell'Es, anzitutto della sua esuberanza di vita: Eros. È questa la verità e la realtà dell'immaginazione. Continua Tebano: «L'immaginazione, proprio perché estranea al principio di realtà, preserva il ricordo [reale] della soddisfazione pulsionale, l'aspirazione dell'Es ad una pienezza di vita [...]».¹¹⁶ La fantasia dell'immaginazione estetica connette dunque ragione e sensi, coscienza e inconscio. «L'arte, grazie all'immaginazione estetica, è vista come il veicolo della comunicazione altrimenti repressa tra coscienza e inconscio, ragione e sensibilità».¹¹⁷

Giungiamo così all'analisi della dimensione estetica attraverso Schiller e Goethe. Costoro intravedono in tale dimensione creativa una vera e propria *Bildung* per l'essere umano, una formazione educativa e trasformativa che libera-completando il Sè autentico dell'individuo sociale, infrangendo i vitrei vincoli materialistici del suo quotidiano e affermandosi come una vera e propria *pedagogia estetica*.

¹¹³ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 207.

¹¹⁴ A. De Paz, *La dialettica dell'estetica*, cit., p. 32.

¹¹⁵ E. Tebano, *Estetica e rivoluzione*, cit., pp. 169-170.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 170.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 171.

3.3. *Pedagogia estetica. Schiller e il gioco armonico dell'esistenza*

Secondo Schiller, la “ferità della civiltà” sta nell’aver lacerato l’originaria armonia tra la dimensione sensibile e quella razionale, tra la “natura” – il contenuto-reale nel suo incontrovertibile mutare – e la “libertà” – la forma-ideale nella sua assoluta identità –. Tale rottura “civile” riguarda anche gli impulsi-istinti che guidano tali dimensioni antagoniste: quello sensuale e quello formale. Scrive Marcuse:

La ferita è causata dal rapporto antagonistico tra le due dimensioni polari dell’esistenza umana. Schiller descrive questo antagonismo in una serie di coppie di concetti: sensualità e ragione, materia e forma (spirito), natura e libertà, particolare e universale. Ognuna di queste due dimensioni è governata da un impulso fondamentale: l’impulso sensuale e l’impulso di forma.¹¹⁸

Il *polemos* tra le due dimensioni e i due impulsi è esistenziale, meta-civile, connaturato alla vita stessa, insomma: metafisico. Ma la società civile «[...] anziché conciliare i due impulsi rendendo razionale la sensualità e sensuale la ragione, [...] ha fatto soggiogare la sensualità da parte della ragione in misura tale che la prima, per riaffermarsi, deve farlo in forme distruttive e selvagge, mentre la tirannide della ragione impoverisce e imbarbarisce la sensualità».¹¹⁹ Perciò – continua Marcuse “lettore” di Schiller – «poiché è stata proprio la civiltà che ha inferto questa ferita all’uomo moderno, soltanto una nuova forma di civiltà può guarirla».¹²⁰

Nelle *Lettere*, Schiller specifica che «l’oggetto dell’istinto sensibile [...] si chiama *vita*, nel suo più ampio significato; un concetto che significa tutto l’essere materiale e tutto ciò che è immediatamente presente nei sensi. L’oggetto dell’istinto formale [...] si chiama *forma* [...] un concetto che include tutte le qualità formali delle cose e tutte le relazioni delle medesime con le forze del pensiero».¹²¹

La questione fondamentale per il poeta-filosofo è dunque quella di sanare la ferita tra i due istinti-impulsi esistenziali, di riconciliare l’azione reciproca di sensi e ragione, di unire natura e libertà, vita reale e forma ideale. Tale ri-armonizzazione può avvenire soltanto nella

¹¹⁸ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 205; si veda F. Schiller, *Lettere sull’educazione estetica*, cit., pp. 155 sgg. (lettera XII).

¹¹⁹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 206.

¹²⁰ *Ivi*, p. 205.

¹²¹ F. Schiller, *Lettere sull’educazione estetica*, cit., p. 170 (XV).

dimensione estetica (o “stato estetico”), attraverso un’*educazione estetica* dell’uomo al *bello*, «[...] il cui supremo ideale, dunque, deve essere cercato nella più perfetta possibile unione ed equilibrio della realtà e della forma».¹²² Un cammino verso la bellezza che riconcili l’umanità dell’individuo civilmente represso, ridondandogli la pienezza di vita che gli appartiene, in una nuova realtà “civile”. Scrive Marcuse: «Schiller, nelle sue *Lettere sull’educazione estetica dell’uomo* [...], tende a una riforma della civiltà in virtù delle forze liberatrici della funzione estetica, e considera che quest’ultima contenga la possibilità di un nuovo principio di realtà».¹²³

Come mostrato in precedenza, nella dimensione estetica l’uomo trascende le rigide necessità materiali del principio di realtà prestazionale, comprendendone i limiti e visualizzandone le possibili alternative. Solo elevandosi al di sopra del reale unidimensionalmente imposto si dischiudono per l’individuo le sue verità esistenziali. Scrive Schiller: «Noi tendiamo a una salda base di conoscenza, che niente più deve scuotere, e colui che non osa elevarsi al di sopra della realtà non conquisterà mai la verità».¹²⁴

Nella dimensione estetica le verità che si disvelano comprendono anche quelle sensuali dell’Eros, non più incatenato nelle meccaniche del principio di rendimento, ma libero di esprimersi esteticamente. In tale dimensione, dunque, l’individuo viene educato allo sviluppo della sua ragione erotica. Così Schiller: «Nella casta quiete dell’animo educa la vittoriosa verità, proiettala fuori di te nella bellezza, di modo che non solo il pensiero le renda omaggio, ma anche il senso con *amore* accolga la sua apparizione».¹²⁵

È solo nello stato estetico che la sensibilità può essere pensata, e il pensiero può concretizzarsi “sensibilmente”. L’uomo pratico-morale, razionale e sensibile, per essere autenticamente tale, deve disporsi liberamente nella dimensione estetica, divenendo uomo “est-etico”. Scrive Michielon:

Per passare dalla sensazione al pensiero è necessario allora attraversare una «disposizione intermedia, in cui sensibilità e ragione sono contemporaneamente attive, ma appunto per questo superano reciprocamente la loro forza determinante [...]». Questa “disposizione libera” è lo stato estetico che [...] rappresenta [...] «la necessaria condizione alla quale

¹²² *Ivi*, p. 176 (XVI).

¹²³ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 200.

¹²⁴ F. Schiller, *Lettere sull’educazione estetica*, cit., p. 149 (X).

¹²⁵ *Ivi*, pp. 142-143, corsivo nostro.

soltanto possiamo pervenire ad una conoscenza e ad un sentimento morale». Schiller non usa mezzi termini: «Non c'è nessun'altra via per far funzionare l'uomo sensibile, se non quella di farlo, anzitutto, estetico». ¹²⁶

Lo stato estetico rappresenta dunque un *metaxy* che armonizza lo stato fisico e lo stato morale. Esso accade nell'equilibrio tra i due stati antagonisti: «Lo stato estetico non può collocarsi pertanto dopo lo stato fisico né prima dello stato morale perché consiste, al contrario, nella loro compresenza. [...] Lo stato estetico non risolverebbe [...] un punto d'arrivo proiettato nel futuro, ma un evento che accade ogni volta che gli altri due stati riescono a equilibrarsi». ¹²⁷

Negri, nella sua introduzione alle *Lettere*, definisce lo stato estetico di Schiller come “libertà anti-borghese”. In esso, infatti, la sensibilità non viene più repressa per una “necessità borghese” di civiltà, ma viene liberata e conciliata con la ragione: «[...] La libertà antiborghese [...] può caratterizzarsi [...] come il privilegio di una sensibilità che non ha bisogno di essere schiacciata: non ha bisogno, dice anche Schiller, di repressione (*Unterdrückung*)». ¹²⁸

La necessità borghese di civiltà, repressiva della sensibilità, dell'*animalitas* dell'essere umano, è per Schiller la rigida morale “barbara” che rende l'individuo schiavo, ancor più dell'anarchica istintualità dello stato “selvaggio” non civilizzato. L'*humanitas* dell'individuo è perciò minacciata dall'uomo-barbaro, borghesemente civilizzato, ancor più che dall'uomo-selvaggio dello stato di natura. Scrive infatti:

L'uomo [...] può essere opposto a se stesso in duplice modo: o come selvaggio, quando i suoi sentimenti dominano sui suoi principi; o come barbaro, quando i suoi principi distruggono i suoi sentimenti. Il selvaggio disprezza l'arte e riconosce la natura come sua assoluta sovrana; il barbaro deride e disonora la natura, ma, più spregevole del selvaggio, molto spesso continua ad essere schiavo del suo schiavo. ¹²⁹

¹²⁶ L. Michielon, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller*, cit., p. 184, cfr. F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica*, cit., pp. 196 (XX) e 209 (XXIII).

¹²⁷ *Ivi*, p. 191.

¹²⁸ A. Negri, *Introduzione*, in F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica*, cit., p. 36; cfr. F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica*, cit., pp. 177 (XVI).

¹²⁹ F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica*, cit., pp. 119-120 (IV).

Per Negri «la “barbarie” borghese è nata dal bisogno di portare l’uomo fuori dallo stato selvaggio, ma con un risultato estremamente disumanizzato, perché estremamente antiestetico».¹³⁰

L’antieстетicità della “barbarie” civile è data perciò dalla repressione della sfera sensibile-sensuale dell’uomo – dunque anche di quella erotica –. Nella società del dominio (borghese) a una dimensione, la “verità” dell’*homo aestheticus* viene emarginata e soffocata. Continua Negri:

L’antieстетicità della “barbarie” borghese si ha [...] quando la legge toglie la scala della natura di sotto i piedi dell’uomo, quando pretende la soppressione, da parte dell’uomo, della sua natura animale [istintuale] [...]. Non si crede alla possibilità dell’avvento di un terzo uomo, né selvaggio né barbaro, dell’uomo colto o educato, senza far violenza alla sua natura animale, senza schiacciare la sua sensibilità. In questo, invece, mostra di credere Schiller: «L’uomo colto (*der gebildete Mensch*) si fa amica la natura e ne rispetta la libertà, semplicemente frenandone l’arbitrio».¹³¹

L’educazione estetica è quindi rivoluzionaria, in quanto libera-governando non repressivamente la sensibilità istintuale dell’uomo. La *rivoluzione estetica* è innanzitutto la pedagogia di un nuovo “sentire”: «Educare esteticamente significa frenare l’arbitrio della natura, della natura animale si intende, e non spegnerne la libertà. Il programma [estetico di Schiller] della rivoluzione totale del modo di sentire dell’uomo [...] [è] antilluministico e antimoralistico».¹³² La pedagogia estetica di Schiller è perciò un’«educazione della capacità di sentire” che si pone come il “bisogno più urgente del tempo, [...] perché stimola al miglioramento dell’intelligenza”».¹³³

Le riflessioni di Schiller appaiono quanto mai attuali. Livellato e disperso nella pubblicità produttivo-consumistica quotidiana, l’uomo “barbaro-borghese” contemporaneo porta nel mondo la fiaccola di un’*estetica del brutto*, di una dimensione sensibile repressa da una ragione morale unidimensionale operativa e calcolante, funzionale all’apparato amministrativo di dominio. L’individuo contemporaneo è frammentato e atomizzato nel *Man*, una scheggia di esso, mai “uomo totale”, formatore di mondo.

¹³⁰ A. Negri, *Introduzione*, cit., p. 37.

¹³¹ *Ibidem*; cfr. F. Schiller, *Lettere sull’educazione estetica*, cit., p. 120 (IV).

¹³² A. Negri, *Introduzione*, cit., p. 38.

¹³³ L. Michielon, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller*, cit., p. 241; cfr. F. Schiller, *Lettere sull’educazione estetica*, cit., p. 139 (VIII).

Ciò che maggiormente, della civiltà borghese, in quanto civiltà dell'uomo "barbaro", disgusta Schiller, è lo spettacolo della bruttezza, come assenza di bellezza, di libertà nel sensibile e del sensibile. [...] Questo si presenta come spettacolo dell'assenza dell'umanità totale (*ganze Menschheit*), della totalità dell'essere umano [...]. L'uomo moderno, l'uomo barbaro, l'uomo borghese, è ridotto ad un frammento di sé.¹³⁴

L'educazione estetica mira a ricucire l'originaria ferita "narcisistica" dell'essere umano. In principio infatti, per l'infante, non v'è distinzione tra Io e Non-io; egli non è separato dal mondo, nella sua *praxis* quotidiana la sfera soggettiva e quella oggettiva si con-fondono, in una totalità organica unitaria. L'infante fagocita tutto a sé, lo spazio e il tempo si comprimono nella sua percezione – che non è mai appercezione, in quanto egli è ancora privo di autocoscienza –: ogni istante del suo quotidiano è un *kairos* onnicomprensivo, e ogni cosa che egli incontra è il "Se-stesso" (ma non ancora il "Sè"). Crescendo però, l'infante sperimenta – *in primis* nei confronti della madre, l'ancestrale *telos* della sua libido narcisistico-primaria – che esiste un mondo al di fuori di sé, che non gli appartiene e che non può far suo. È questa la "grande scissura", la traumatica scoperta dell'altro-da-sé, della dimensione oggettiva dell'esistenza, perennemente sfuggente, inafferrabile, incontrollabile. La dimensione estetica tenta perciò di armonizzare questa ineluttabile spaccatura, conservando nell'individuo adulto la percezione – che ora, tramite il *logos*, è appercettiva, autocosciente, consapevole di sé – dell'unione organica col Tutto, concordanza della sfera soggettiva con quella oggettiva. Negri, citando Herbert Read, scrive:

L'educazione estetica vuole [...] evitare il rischio della frattura tra infanzia e maturità, tra coscienza unitaria e coscienza lacerata, tra esperienza organica e visione particolare, logicamente stagnante; conservare, cioè, la «totalità organica dell'uomo e delle sue facoltà mentali, in modo che, passando dall'infanzia alla maturità, dallo stato primitivo al civile, esso possa conservare l'unità della coscienza, che è la sola sorgente dell'armonia sociale e della felicità individuale». Si vuole, in altri termini, perpetuare il sentimento estetico dell'individuo nell'età della ragione: un robusto colpo di piccone alla visione logico-razionalistica del mondo, alla lettura adialettica della vita.¹³⁵

¹³⁴ L. Michielon, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller*, cit., p. 241.

¹³⁵ A. Negri, *Introduzione*, cit., p. 69; cfr. H. Read, *Educare con l'arte*, a cura di G. C. Argan, Milano, 1954, p. 61.

Per Negri «educare esteticamente significa non deviare l'individuo dal suo sviluppo naturale; e la legge di questo sviluppo non bisogna trovarla nella distanza mentale di un'ideologia astratta, ma nella natura stessa dell'uomo». ¹³⁶

La riconciliazione pedagogico-estetica dell'individuo con l'unitarietà dell'esistenza, non può prescindere dall'uso dell'*immaginazione*, dal libero sviluppo della creatività, proiettata nella “costruzione” del mondo (*poiesis*). È nell'opera d'arte e nelle sue “immagini” (forme) che l'educazione estetica trova la sua realizzazione suprema. Tra l'artista-“costruttore” e lo spettatore-“ascoltatore”, l'arte compie un vero e proprio esercizio ascetico-“asketico”. La produzione fantasioso-concreta del primo infatti, scuote e contatta l'immaginario del secondo, donandogli una quiete trascendente, un “assaggio” di Nirvana. Ecco dunque una chiara funzione pedagogico-trasformativa dell'arte. Come afferma Michielon, «quando, guardando un'opera artistica, giungiamo a provare “elevazione” e “calma”, significa che essa è giunta alla sua meta suprema; è riuscita cioè, grazie all'azione dell'artista creatore, a mettersi in comunicazione con la nostra immaginazione per mezzo di una “scossa elettrica”». ¹³⁷

L'artista libera, attraverso il risveglio dell'immaginazione, l'uomo-frammento tecnocratico contemporaneo, riequilibrandolo e “ricomponendolo” in una nuova armonia che lo faccia divenire – creativamente – ciò che è. La pedagogia dell'arte è dunque, sempre, pratico-sociale. Continua Michielon: «[...] L'artista [...] svolge un importantissimo ruolo sociale [...] poiché aiuta l'uomo moderno, che è uomo diviso, ad armonizzarsi, costringendolo, tramite il potere dell'immaginazione, a seguire il proprio percorso creativo». ¹³⁸

La forma d'arte privilegiata da Schiller è la poesia. Il suo compito è quello di concretizzare l'ideale della bellezza nel reale “civilmente indaffarato” quotidiano: una specie di “discesa che libera”, equilibrando lo scontro tra reale e ideale, risanando la frattura tra l'impulso sensuale e quello formale, in un nuovo principio di realtà desigillato dall'unidimensionalità e dall'“uniattività” imposta:

¹³⁶ A. Negri, *Introduzione*, cit., p. 69.

¹³⁷ L. Michielon, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller*, cit., p. 235; in questo passo sull'effetto “ascetico” dell'opera d'arte, attraverso la liberazione dell'immaginazione, Michielon parafrasa delle righe di W. von Humboldt, *Scritti di estetica*, a cura di G. Marcovaldi, Sansoni, Firenze, 1934, pp. 54 e 63.

¹³⁸ L. Michielon, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller*, cit., p. 235; anche qui, sulla funzione “autentico-sociale” dell'arte, Michielon parafrasa da W. von Humboldt, *Scritti di estetica*, cit., p. 90.

Schiller pone come compito da realizzare alla poesia moderna «un idillio che rappresenti quell'innocenza pastorale anche in soggetti civilizzati, ricchi della vita più attiva e fervente, del pensiero più evoluto, dell'arte più raffinata, del più alto perfezionamento sociale [...]». Un tale genere poetico tematizza «l'ideale della bellezza attuato nella vita reale»: in esso «il contrasto [lo scontro] della realtà con l'ideale» deve apparire «assolutamente risolto» e si deve produrre un sentimento di «quiete» che scaturisce «dall'equilibrio e non dalla paralisi delle forze».¹³⁹

Per Schiller, l'armonizzazione dei due impulsi (o istinti) fondamentali che avviene – attraverso l'immaginazione – nella dimensione estetica, dev'essere guidata da un nuovo e terzo impulso: quello del *gioco*. Esso è l'impulso “mediatore”, che tende all'ideale della bellezza e della libertà, concretizzate nel reale quotidiano. Scrive Marcuse: «Schiller definì questo terzo impulso mediatore come l'*impulso del gioco*, il suo obiettivo come bellezza, e la sua meta come libertà».¹⁴⁰

Questo terzo impulso mediatore “gioca” con le divergenze, con le conflittualità di ideale e reale, equilibrandole e facendole convergere attraverso le sue immagini, calate nella *praxis*. Attraverso il gioco delle facoltà di immaginazione dell'individuo, concretizzate nella serietà dell'agire quotidiano, il possibile incontra il necessario. Scrive Schiller, in intense righe delle sue *Lettere*:

Ugualmente libero dal vano affaccendamento che nel fuggevole istante vorrebbe imprimere la propria orma e dall'impaziente spirito visionario che al misero parto del tempo applica la misura dell'assoluto; lasci all'intelletto, che è qui di casa, la sfera del reale, ma aspiri a produrre l'ideale dall'unione del possibile con il necessario. E questo ideale imprima nell'illusione e nella verità, lo imprima nei giochi delle sue capacità di immaginazione e nella serietà delle sue azioni, lo imprima in tutte le forme sensibili e spirituali e tacitamente lo proietti nel tempo infinito.¹⁴¹

¹³⁹ L. Michielon, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller*, cit., p. 246; per l'“idillio della poesia” Michielon cita da F. Schiller, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, trad. di E. Franzini e W. Scotti, SE, Milano, 1986, pp. 75-76. Sul carattere “total-armonizzante” dell'“idillio della poesia” secondo Schiller, si veda anche L. Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1950. Tale idillio, scrive Pareyson, «[...] riunisce in sé la poesia ingenua e sentimentale, in quanto le supera entrambe, perché non esprime solo l'armonia naturale o solo la scissura della civiltà, ma l'armonia ideale che è il culmine dell'umanità» (p. 298).

¹⁴⁰ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 206.

¹⁴¹ F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica*, cit., pp. 141-142 (IX).

L'impulso del gioco unisce il tempo della sensibilità – il divenire, il mutamento – all'astrazione meta-temporale della ragione – l'assoluta identità statica –. Continua Schiller:

L'istinto sensibile vuole che ci sia mutamento, che il tempo abbia un contenuto; l'istinto formale vuole che il tempo sia annullato, che non ci sia mutamento. Quell'istinto, dunque, in cui entrambi congiuntamente agiscono [...] [è] l'istinto del gioco. [...] [Esso] sarebbe diretto ad annullare il tempo nel tempo, a conciliare il divenire con l'essere assoluto, il mutamento con l'identità.¹⁴²

Unendo le costrizioni fisiche e morali in un'unica dimensione "giocosa", l'impulso del gioco libera l'individuo dalle coercizioni che esse impongono nel loro singolo temporalizzarsi quotidiano. Tale impulso trasforma la fugacità dell'attimo presente in *kairos*, in un istante che è un "tutto-oppurtuno", annullamento di ogni contingenza. Esso guida quindi al *topos* estetico della libertà fisica e morale: «L'istinto del gioco [...] eserciterà sull'animo una costrizione morale e fisica ad un tempo; e, poiché annulla ogni contingenza, annullerà anche ogni costrizione e metterà l'uomo in libertà, sia fisica che morale».¹⁴³

Perciò, «nella stessa misura in cui esso toglierà ai sentimenti e agli affetti la loro influenza dinamica, li metterà in armonia con le idee della ragione e, nella stessa misura in cui toglierà alle leggi della ragione la loro costrizione morale, le concilierà con l'interesse dei sensi».¹⁴⁴

Per Schiller la trasformazione artistica è sempre pratica, sociale, *politica*. Essa, attraverso il gioco estetico, "apre" a un nuovo principio di realtà, a una nuova possibilità di civiltà, fondata sulla bellezza e sulla libertà.

¹⁴² *Ivi*, p. 167 (XIV).

¹⁴³ *Ibidem*; si veda anche L. Michielon, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller*, cit., p. 172: «Poiché l'istinto sensibile esercita costrizione fisica mentre quello formale una necessità morale, l'istinto del gioco, che vede agire nel proprio interno entrambi, eserciterà sull'animo una costrizione morale e fisica a un tempo; le due costrizioni si equilibreranno vicendevolmente, rendendo libero l'uomo».

¹⁴⁴ F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica*, cit., p. 168 (XIV); si veda anche A. De Paz, *La dialettica dell'estetica*, cit., pp. 30-31: «[Per Schiller] la libertà dell'uomo si fonda sulla libertà da costrizioni esterne e interne, fisiche e morali, quando non subisce costrizioni da parte di leggi o di necessità. Tuttavia queste costrizioni sono la realtà. La libertà si delinea quindi, in senso stretto, come libertà dalla realtà costituita. Solo quando la realtà perde la sua serietà e quando la sua necessità diventa lieve, l'uomo può dirsi libero [...]»; si veda, infine, anche H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 207: «In una civiltà umana genuina, l'esistenza umana sarà più gioco che fatica, e l'uomo vivrà più in uno stato di libertà espansiva che sotto le limitazioni della necessità»; in una siffatta civiltà «l'uomo è libero di giocare con le sue facoltà e potenzialità e con quelle della natura, e soltanto giocando con esse, egli è libero».

[...] Si tratta di ricercare la soluzione di un problema politico: la liberazione dell'uomo da condizioni esistenziali non umane. Per poter risolvere il problema politico, secondo Schiller, è necessario passare attraverso quello estetico, in quanto è la bellezza che conduce alla libertà. Il tramite di questa liberazione è l'impulso del gioco. Non il giocare con qualcosa bensì piuttosto il gioco della vita stessa, al di là del bisogno e di costrizioni esterne, la manifestazione di un'esistenza senza paura e senza angoscia, la manifestazione della libertà stessa.¹⁴⁵

Anche Casini rimarca il ruolo trasformativo politico-sociale che Schiller attribuisce al gioco dell'armonia estetica:

[...] In Schiller la forma estetica si fa progetto di trasformazione della società, in cui il libero gioco delle facoltà si sostituisce alle rigidità tradizionali e dell'incipiente industrializzazione. La "libertà di giocare" introdurrà un nuovo elemento ludico che consentirà agli uomini la libera espansione delle loro facoltà, creerà un mondo regolato dall'ordine della bellezza in cui la facoltà estetica potrà essere estesa a tutti gli uomini e al mondo oggettivo, alla natura, liberandola dal dominio e dallo sfruttamento violento, sconfiggendo la penuria e la fatica.¹⁴⁶

L'impulso del gioco estetico trasforma anche il lavoro umano, rendendolo creativo. Marcuse ricorda che «[...] gioco e libera espansività, come principi di civiltà, non implicano una trasformazione del lavoro, ma la sua assoluta subordinazione al libero evolversi delle potenzialità dell'uomo e della natura».¹⁴⁷ Il gioco è inoltre un canale pedagogico fondamentale per la trasmissione delle verità dei principi esistenziali: esso le ammorbidisce nella loro serietà, le alleggerisce, rendendole accessibili ai molti. Scrive Schiller: «La serietà dei tuoi principi li farà allontanare atterriti da te, ma nel gioco essi li supporteranno ancora».¹⁴⁸

La mediazione nella dimensione estetica da parte del gioco dell'immaginazione mira a disvelare all'individuo la *bellezza* dell'unione armonica tra sensualità e forma ideale, Eros e *logos*, istinti di vita e razionalità, impulso sensuale e impulso formale. Mentre, come visto, l'oggetto dell'impulso sensuale è la vita, e quello dell'impulso formale la forma, l'oggetto dell'istinto del gioco è per Schiller la bellezza come *forma vivente*: «L'oggetto dell'istinto del gioco [...] potrà chiamarsi forma vivente: un concetto che serve per la designazione di tutte le

¹⁴⁵ A. De Paz, *La dialettica dell'estetica*, cit., p. 30.

¹⁴⁶ L. Casini, *La società come opera d'arte*, cit., p. 74.

¹⁴⁷ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 213.

¹⁴⁸ F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica*, cit., p. 143 (IX).

qualità estetiche dei fenomeni e, in una parola, di tutto ciò che si chiama, nel più ampio significato, bellezza».¹⁴⁹

Riassumendo con Schiller: «Dall'azione reciproca di due istinti opposti e dall'unione di due opposti principi abbiamo visto nascere il bello, il cui supremo ideale, dunque, deve essere cercato nella più perfetta possibile unione ed equilibrio della realtà e della forma».¹⁵⁰ La bellezza è dunque forma viva e «[...] l'uomo con la bellezza deve unicamente giocare, e deve giocare unicamente con la bellezza».¹⁵¹

La pedagogia estetica educa l'uomo a divenire *totale*, a giocare liberamente con la sua immaginazione e con la bellezza, trasformando la realtà delle costrizioni, dei bisogni fisici e morali, in libertà. Scrive Michielon: «Solo un popolo educato ad avere un carattere "totale" può trasformare lo "Stato del bisogno" nello "Stato della libertà", regno ideale in cui "l'uomo deve apparire all'uomo unicamente come forma, stargli di fronte unicamente come oggetto del libero gioco" e ove la legge fondamentale è "dare la libertà attraverso la libertà"».¹⁵²

L'uomo totale è dunque, sempre, "giocosissimo". Schiller è categorico: «[...] L'uomo gioca unicamente quando è uomo nel senso pieno della parola, ed è pienamente uomo unicamente quando gioca».¹⁵³

In conclusione, un passo de *Gli artisti* di Schiller, che sintetizza "poeticamente" – dunque artisticamente – quanto trattato.

Lo spirito per la prima volta gode,
ristorato da gioie più serene
che lo diletano solo di lontano,
che la sua brama non fa proprie con violenza,
che nel godere non si estinguono.

[...]

Delle passioni l'impeto selvaggio,
i giochi senza regole del caso,
il vincolo dei doveri e degli istinti

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 170 (XV).

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 176 (XVI).

¹⁵¹ *Ivi*, p. 173 (XVI).

¹⁵² L. Michielon, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller*, cit., p. 188; cfr. F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica*, cit., pp. 120 (IV) e 240 (XXVII).

¹⁵³ F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica*, cit., p. 174 (XV).

voi disponete con sentire attento
con dura regola secondo il fine.¹⁵⁴

3.4. *Pedagogia estetica bis. Goethe e il romanzo come strumento di formazione*

Mi persi in profonde riflessioni e dopo quella scoperta fui più tranquillo e insieme più inquieto di prima. Dal momento che avevo appreso qualcosa, mi pareva di non sapere assolutamente niente, e avevo ragione, perché mi mancava il *nesso*, e in realtà è da questo che tutto dipende (I, 4).¹⁵⁵

Ne *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, Goethe, attraverso il suo personaggio narrativo – Wilhelm, un artista di teatro –, narra del cammino di formazione dell'individuo “gettato” nella società moderna borghese, del suo costante sforzo (*Streben*) alla realizzazione (est-etica) di sé che determina un urto (*Anstoß*) inesorabile contro un principio di realtà indomabile e soverchiante. Wilhelm non riesce a forgiare un nesso autentico con il principio di realtà, che doni davvero un senso alla sua esistenza. Scrive Franco Moretti: «All'inizio come alla fine del romanzo, il problema di Wilhelm è sempre lo stesso: non riesce a costruire un nesso, a dare alla sua vita la forma di un anello, e saldarlo. E se ciò non avviene, la sua esistenza rischia di restare incompiuta – anzi, peggio: insensata, giacché senso e nesso, nel *Meister*, sono una cosa sola –».¹⁵⁶

Questo nesso (*Zusammenhang*) che Wilhelm va cercando, è la giuntura tra il suo tempo e quello del principio di realtà sociale. Il *Wilhelm Meister* è perciò un *romanzo di formazione* (*Bildungsroman*) che tenta di unire in sé le due temporalità esistenziali fondamentali dell'essere umano – quella interiore e quella esteriore del suo “essere-sociale” – in un tempo autentico e organico, completo, pieno, “sensato”: «*Zusammenhang*: la doppia valenza di questo termine è un'ottima introduzione alla logica narrativa del *Bildungsroman*. Esso ci dice

¹⁵⁴ F. Schiller, *Gli artisti*, in F. Schiller, *Poesie filosofiche*, a cura di G. Pinna, Feltrinelli, Milano, 2014, pp. 21 e 23.

¹⁵⁵ J. W. Goethe, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, trad. it. I. Bellingacci, Mondadori, Milano, 2022, pp. 16-17, corsivo nostro.

¹⁵⁶ F. Moretti, *Il romanzo di formazione*, Einaudi, Torino, 1999, p. 20.

che un'esistenza è sensata se la concatenazione interna della temporalità individuale [...] è al tempo stesso apertura all'esterno, reticolo sempre più fitto di rapporti [sociali] [...]].¹⁵⁷

Il *Bildungsroman* sposta l'oggetto dell'"arte narrativa" dalle grandi gesta di re, principi ed eroi, a quelle del singolo essere umano nella sua quotidianità sociale: esso è una scrittura pedagogica, è il racconto della formazione e dello sviluppo della personalità individuale, dalla "giovinezza" verso la conquista della tanto agognata "maturità". Il percorso di emancipazione, sperimentazione e realizzazione di sé dell'individuo è alla costante ricerca di un nesso, di un anello di congiunzione con la società in cui vive. La conoscenza deve connettersi all'esperienza del reale-sociale, sincronizzarsi con esso, per dare un senso esistenziale all'individuo: è questo il *telos* pedagogico del *Bildungsroman*.

[...] [Il romanzo di formazione è] una delle più armoniose soluzioni mai offerte a un dilemma connaturato alla civiltà borghese moderna: il conflitto tra l'ideale dell'autodeterminazione e le esigenze, altrettanto imperiose, della socializzazione [...]; come far coabitare la tensione verso l'individualità con la tensione opposta alla normalità [...] della socializzazione.¹⁵⁸

Nel *Wilhelm Meister* Goethe cerca di trasmettere l'importanza del *sensu di appartenenza* nel cammino esistenziale dell'individuo. È questo ciò che Wilhelm cerca ardentemente di conquistare. Scrive Moretti: «Bisogna innanzitutto apprendere, come Wilhelm, a indirizzare la trama della propria vita in modo che ogni momento rinsaldi il proprio senso di appartenenza ad una più vasta comunità».¹⁵⁹

Nel *Bildungsroman* perciò «la certezza del senso risiede nella partecipazione [del protagonista] al tutto, non nello scontro»;¹⁶⁰ esso «esige un protagonista plasmabile: non più solo, e men che meno in lite con il mondo, egli sarà il prisma ben sfaccettato in cui le mille sfumature del contesto sociale si comporranno in una personalità armoniosa».¹⁶¹

¹⁵⁷ *Ibidem*; sul nesso tra interiorità ed esteriorità come fonte di senso, si veda anche W. Dilthey, *Esperienza vissuta e poesia*, a cura di N. Accolti Gil Vitale, Istituto Editoriale Italiano, Milano, 1947, pp. 198-199: «La genialità dei più grandi poeti [e Goethe è uno di questi] consiste nel prospettare l'avvenimento in guisa tale che da esso si irradii la luce del rapporto tra la vita e il suo senso. La poesia ci apre così all'intelligenza della vita. Con gli occhi di un grande poeta noi scopriamo il valore e il nesso delle umane cose».

¹⁵⁸ F. Moretti, *Il romanzo di formazione*, cit., pp. 17-18.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 21.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 22.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 23.

È proprio questa “propulsione armonizzatrice” del romanzo di formazione che ne decreta l’omo-teleologia estetica dell’“educazione” schilleriana. Esso mira a forgiare un individuo organico, totale, “sensibilmente” felice nel suo essere razional-sociale. Moretti parla di un “appaesamento” estetico, e cita una lettera di Schiller a Goethe.

[Il *Bildungsroman*] raffigura, e fa rivivere alla lettura, un rapporto con la totalità sociale permeato da quell’intimo e dolce benessere, da quel senso di limpido e fiducioso appaesamento di cui Schiller scrisse a Goethe durante la composizione del *Meister*: «Mi spiego questo senso di benessere con la chiarezza, la tranquillità, la finitezza e la trasparenza che nel romanzo dominano dappertutto, perfino in quei minimi particolari che potrebbero lasciare l’animo insoddisfatto e irrequieto, non forzando mai i suoi moti più di quanto sia necessario per ravvivare e conservare nell’uomo la gioia della vita». ¹⁶²

Il romanzo di formazione goethiano può essere perciò “letto” come l’ideale estetico schilleriano concretizzato nell’essere-sociale organico e sociomorfo dell’individuo. «[Il *Bildungsroman*] risponde, come l’ideale dello stato estetico, alle esigenze di un’epoca storica in cui lo spirito del tempo richiedeva “l’immanenza del senso in una totalità organica”, ossia il bisogno di integrazione dell’individuo nell’ambito sociale». ¹⁶³

Come visto in Schiller, l’educazione estetica può ricucire-armonizzando la ferita tra Io e Non-io, tra individuo e realtà sociale. In questo senso il *Wilhelm Meister*, come romanzo di formazione, ha il medesimo *telos* socio-pedagogico: esso può essere considerato la concretizzazione narrativo-letteraria della dimensione estetica schilleriana.

Per portare armonia nel singolo e nella società, l’educazione estetica [...] istituisce una nuova area dell’esistenza [la dimensione estetica]; [...] questa zona è organizzata secondo i dettami della bellezza e del gioco ed è pervasa dalla felicità del singolo. Il *Bildungsroman* è la sua esplicitazione narrativa. ¹⁶⁴

¹⁶² *Ivi*, p. 26; lettera di Schiller a Goethe del 7 gennaio 1795.

¹⁶³ L. Michielon, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller*, cit., p. 197; cfr. F. Moretti, *Il romanzo di formazione*, cit., p. 75; si veda anche in Moretti, pp. 18-19: «La formazione dell’individuo come individuo in sé e per sé coincide senza crepe con la sua integrazione sociale in qualità di semplice parte di un tutto. [...] Più che raffigurare [queste] due opposte tensioni dell’esistenza moderna come coestensive e isomorfe, la vocazione sintetica del *Bildungsroman* consiste nel presentarle come complementari, in organico equilibrio [...], proprio perché profondamente diverse e lontane tra loro»; si veda infine, sempre in Moretti, p. 72: «La totalità del *Bildungsroman* [...] vuol dimostrare che i principi organici non-borghesi posseggono una capacità di coesione sociale sconosciuta alla cultura che s’ispira all’autonomia critica individuale».

¹⁶⁴ F. Moretti, *Il romanzo di formazione*, cit., p. 36.

Anche Goethe, come Schiller, è alla “ricerca” dell’unione organica col Tutto-sociale, perduta nella frammentazione repressiva della società “capitalistico-borghese”: «Il fascino delle *Lettere* o del *Meister* nascerebbe insomma [...] da un’armonia perduta. L’organicità estetica, e la felicità che la accompagna [...] sopravvivono anche nei tempi moderni»;¹⁶⁵ «[...] l’eroe del *Bildungsroman* vuole una vita libera da conflitti, vuole sentirsi bene nel mondo così com’è. La sua bussola è la felicità personale, e la trama che gli permetterà di raggiungerla si organizza secondo il modello – antitetico a quello conflittuale [capitalistico-borghese] – dell’integrazione organicistica».¹⁶⁶

Sulle congruenze tra Goethe e Schiller, Michielon aggiunge che «il romanzo goethiano tematizza [...] la figura dell’uomo politico attivo, esaltato dalle *Lettere sull’educazione estetica*, la cui personalità “multilaterale e prismatica” considera ogni attività un semplice strumento del proprio sviluppo».¹⁶⁷

Il principio di realtà al quale Wilhelm deve adeguarsi, nel quale deve divenire-sociale, è quello del “mercato” liberal-borghese. Questo sistema non permette però all’individuo di creare un autentico nesso con il reale sociale, in quanto lo atomizza-specializzandolo, per poi disperderlo nella grande massa produttivo-consumistica. Ogni soggetto diventa una scheggia del tutto-unidimensionale, sempre slegato, fluttuante, mai armonicamente e organicamente integrato socialmente. Goethe, attraverso Werner – l’alter-ego di Wilhelm, un perfetto “funzionario” del grande mercato borghese – esalta l’aspetto reificante e mercificante della società moderna, del suo quotidiano iper-calcolo razionale, del vivere in esso come in una “contabilità perenne”. La realtà sociale di Wilhelm gli offre un inautentico nesso e un’illusione di senso tramite il suo “feticismo delle merci”. Così Werner a Wilhelm:

Comincia a visitare un paio di grandi città commerciali, qualche porto e di certo ne rimarrai affascinato. Quando vedrai quanti uomini vi lavorano, da dove arrivano e dove vanno tutte quelle merci, sicuramente anche a te farà piacere pensare che passino tra le tue mani. Vedrai anche la merce più insignificante in rapporto con tutto il commercio, e proprio per questo nulla ti parrà più di scarsa importanza, perché tutto fa aumentare quella circolazione da cui la tua vita trae alimento (I, 10).¹⁶⁸

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 39.

¹⁶⁷ L. Michielon, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller*, cit., p. 197.

¹⁶⁸ J. W. Goethe, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, cit., p. 38.

In questo passo viene dunque esaltato il mercato come dispensatore di senso, fonte di un nesso sociale per l'individuo, capace di forgiare l'anello, di chiudere il cerchio dell'esistenza del soggetto. Moretti: «Il meccanismo del mercato non viene elogiato per i suoi meriti economici, ma come il sistema più adatto per scoprire il nesso che lega tra loro le più disparate attività umane: per attribuire un significato anche alle cose più trascurabili e insignificanti».¹⁶⁹

Ma il mercato – “indaffarato”, competitivo, prestazionale –, specializzando e isolando l'individuo, gli impedisce in realtà ogni possibilità di armonica coesione sociale. Wilhelm questo lo percepisce, e ne rifiuta la divinizzazione di Werner. Attraverso il romanzo, Goethe vuole trasmettere la costituzionale inconsistenza e inautenticità della realtà sociale moderna. Il poeta e filosofo tedesco è perciò, fondamentale, contrario al lavoro umano all'interno del sistema repressivo capitalistico-borghese.

Questa trama, questo punto di osservazione [di Werner sul “mercato”], Wilhelm la rifiuta. E, cosa molto più importante, li rifiuta Goethe: l'eroe della *Bildung* non sarà Werner, ma appunto Wilhelm. [...] Il processo di formazione-socializzazione è collocato ostentatamente al di fuori dell'attività lavorativa [capitalistico-borghese]. Non è lavorando [repressivamente] che ci si forma.¹⁷⁰

Attraverso il personaggio di Werner, potremmo dire che Goethe vuole risaltare un certo “erotismo della merce” della civiltà moderna. In essa, la sensualità e il piacere sono circoscritti ad un “operazionismo dello scambio”, ad una “dopamina dell'affare”. La fortuna moderna aiuta gli audaci borghesi edonisticamente reificati. L'Eros e i sensi sono incatenati e ridotti alla dimensione del mercato quotidiano.

[Werner a Wilhelm]: Il guadagno non si palesa solo nelle cifre, amico mio; la fortuna è la dea dei viventi, e per sentire realmente il suo favore bisogna vivere e vedere gli uomini darsi da fare con ardore e godere con tutti i loro sensi (I, 10).¹⁷¹

L'inautentica “*Bildung* borghese” non compie mai, in verità, la necessaria chiusura del “cerchio pedagogico” dell'individuo;¹⁷² è questo un altro messaggio intrinseco del *Meister-Bildungsroman* di Goethe. Il “capitale”, per sua natura, tende al suo accumulo iperbolico,

¹⁶⁹ F. Moretti, *Il romanzo di formazione*, cit., p. 28.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 28.

¹⁷¹ J. W. Goethe, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, cit., p. 39.

¹⁷² Cfr. F. Moretti, *Il romanzo di formazione*, cit., p. 29: «Una *Bildung* è veramente tale solo se, a un certo punto, può dirsi conclusa: solo se la gioventù trapassa in maturità, e lì si ferma».

illimitato: la “formazione” dell’individuo nella società capitalistica – la “via del successo”, il “viaggio del mercante” – è perciò drammaticamente destinata all’incompletezza, a una “crescita” infinita, senza sosta.

Il capitale, per la sua natura puramente quantitativa, e la concorrenza cui è soggetto [principio di prestazione], può rappresentare una fortuna solo in quanto cresce. Deve crescere senza posa [...], non fermarsi mai. [...] Il “viaggio” del mercante [...] non potrà mai fermarsi nello spazio [...] e non potrà mai concludersi nel tempo.¹⁷³

La *Bildung* borghese è incontrovertibilmente destinata a rimanere incompiuta; la personalità dell’individuo non sarà mai completa, integrata, totale, in quanto la società gli richiede di frammentarsi e specializzarsi, per poter “funzionare” in essa. Wilhelm (cioè Goethe) è lapidario: «Un borghese può acquistarsi del merito e al limite educare il suo spirito; ma la sua personalità andrà perduta, può girare le cose come vuole» (V, 3).¹⁷⁴

L’isolamento-specializzante, da parte della società moderna, delle facoltà dell’individuo, produce effetti iperproduttivi per il suo funzionamento e ipertrofici per l’“identità di massa” del singolo, che può così primeggiare nella sua mansione esistenziale imposta. Ma tale riduzionismo reprime profondamente la sua autentica formazione, lo sviluppo e la costruzione di una personalità olistica e armoniosa, felice; la realizzazione di sé come gioco est-etico di tutte le sue forze “spirituali”. Il *Bildungsroman* dunque:

[...] Non si cura degli uomini straordinari, nè degli “scopi mondiali” o di ciò che è vantaggioso alla totalità del mondo. Suo compito è invece quello di creare uomini felici e perfetti, perchè “temperati”, non “unilaterali”, liberi da quella disarmonica specializzazione che, agli occhi di Wilhelm, costituisce la maledizione specifica del borghese.¹⁷⁵

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ J. W. Goethe, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, cit., p. 311.

¹⁷⁵ F. Moretti, *Il romanzo di formazione*, cit., p. 35; cfr. anche L. Michielon, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller*, cit., p. 198; si veda J. W. Goethe, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, cit., (V, 3), p. 312. Afferma Wilhelm: «[L’uomo borghese] [...] deve eseguire e produrre; deve sviluppare singole capacità per essere utile, e si dà già per scontato che nella sua persona non ci sia, né ci debba essere, alcuna armonia, perché per rendersi utile in una certa maniera, deve trascurare tutto il resto». Sulla specializzazione borghese che reprime l’armonico sviluppo della personalità totale dell’individuo, della sua autentica realizzazione come piena felicità, si veda anche F. Schiller, *Lettere sull’educazione estetica*, cit., pp. 130-131: «L’unilateralità nell’esercizio delle forze porta, certo, l’individuo inevitabilmente all’errore, ma la specie alla verità. Unicamente perché raccogliamo tutta quanta l’energia del nostro spirito in un solo punto focale e tutto quanto il nostro essere

Il Werner di Goethe è il simbolo dell'ultra-affaccendarsi umano nel suo "negoziato" quotidiano. Per Werner l'*otium* è sempre deprecabile: egli non sa *immaginare* una realtà che trascenda quella della mercificazione e del lavoro alienato. Werner è "borghesemente reificato", represso nel suo essere-creativo. Il *Bildungsroman* tenta perciò di ridestare la creatività perduta del lettore, oltre l'unidimensionalità capitalistico-mercantile; di agganciarlo a una (nuova) realtà meta-reificata. La connessione con il reale deve avvenire autenticamente, dalla sua interiorità spirituale, e non da un'esteriorità funzionale, "cosale".

Per far questo, Goethe, a differenza di Schiller, tenta un "compromesso" con la civiltà borghese: non più un puro ideale est-etico da realizzare in una nuova civiltà, bensì un cammino per l'individuo-Wilhelm guidato dalle norme e dai valori etici della "Società della Torre", un «[...] organo della conciliazione tra la cultura formale dell'aristocrazia e la cultura morale della borghesia, un'associazione di nobili e borghesi illuminati»,¹⁷⁶ una società elitaria di alto valore umanistico, fondata sulla cultura e sulla spiritualità. Il *nuovo lavoro* della Società della Torre produrrebbe non più merci, ma "cose armoniose", che "riempirebbero" non solo la società, ma anche il lavoratore stesso. Da una società dell'"avere", a una dell'"essere":

I personaggi del *Meister* non sono degli oziosi. Se a Werner fanno questa impressione, la ragione è che, da buon mercante, egli non sa immaginare attività lavorativa che non comporti rinuncia e ascesi: sacrificio. Ma la grande scommessa della "Società della Torre" [...] è che si possa dar vita a un lavoro che non sia finalizzato all'avere, bensì all'essere. Un lavoro che non produca merci, bensì [...] "cose armoniose": oggetti che tornino a chi li ha creati, permettendogli di riappropriarsi interamente della propria attività.¹⁷⁷

Il lavoro non repressivo della "Torre" è per Goethe un fondamentale "collante sociale", un vero e proprio strumento per l'espressione socio-ambientale del proprio Sé autentico. Scrive

concentriamo in una sola forza, mettiamo, per dir così, ali a questa singola forza e la portiamo artificialmente molto al di là dei confini che la natura sembra le abbia posti. [...] Per quanto vantaggio possa derivare alla totalità del mondo da questo perfezionamento frammentario delle forze umane, non è da negare che gli individui, che esso tocca, soffrono per la maledizione di questo fine mondiale. [...] La tensione delle singole forze spirituali può sì produrre uomini straordinari, ma unicamente l'armonica temperanza di tutte [le forze spirituali] può produrre uomini felici e perfetti».

¹⁷⁶ G. Baioni, *Saggio introduttivo*, in J. W. Goethe, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, cit., p. V.

¹⁷⁷ F. Moretti, *Il romanzo di formazione*, cit., p. 32.

Moretti: «In questo senso, come lavoro non-capitalistico, il lavoro nel *Meister* è fondamentale. È strumento impareggiabile di coesione sociale. [...] Dà una patria all'individuo. Rinsalda i legami tra l'uomo e la natura; l'uomo e gli altri uomini; l'uomo e se stesso».¹⁷⁸ Tale lavoro è perciò «finalizzato alla formazione dell'individuo. È, nella sua essenza, pedagogia».¹⁷⁹

Il nuovo lavoro secondo il *Bildungsroman* goethiano trascende le coercizioni dell'*economicos* capitalista, e connette la sfera interiore del soggetto (sensibile e razionale) con la realtà della civiltà moderna. Esso svolge tale funzione conciliatrice in una dimensione non è quella reificata borghese, bensì “estetica”, tendente al “bello socio-spirituale”. Il nuovo lavoro del *Bildungsroman* è perciò, fondamentalmente, un *lavoro artistico*.

L'armonia che caratterizza il lavoro del *Meister* nasce dal fatto che esso non obbedisce a una logica propriamente economica, [...] indifferente alle aspirazioni soggettive del singolo lavoratore. Anziché scindere a viva forza un'oggettivazione alienata e un'interiorità incapace di estrinsecarsi, il lavoro del *Bildungsroman* crea una continuità tra interno e esterno, tra la parte più intima e migliore dell'anima e l'aspetto pubblico dell'esistenza. È ancora una volta la coincidenza di formazione e socializzazione. Ma c'è di più: giacché un lavoro così definito, è di fatto indistinguibile da ciò che larga parte della cultura tedesca dell'epoca chiama “arte”.¹⁸⁰

L'arte prediletta da Goethe è la poesia. Il poeta infatti «sa restituire unità e armonia a ciò che è dissonante e diviso»;¹⁸¹ per Wilhelm:

[...] L' unica speranza che gli è concessa di educare in modo armonioso la propria persona è allora riposta nella poesia: solo la poesia può purificarlo dalla legge dell'efficienza e del profitto e solo nella poesia può evadere dalla privatezza del piccolo mondo borghese per diventare poeta, attore, regista ed esser poi, nella finzione della rappresentazione artistica, “uomo pubblico” [...].¹⁸²

Ma il *Wilhelm Meister* di Goethe diventerà poi la “confessione”, prima di tutto auto-confessione, di come la dimensione estetica del lavoro artistico-poetico – già non più “giocosamente” libero e creativo (Marcuse e Schiller), bensì adeguato alla modernità della

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 33.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ G. Baioni, *Saggio introduttivo*, cit., p. VIII.

¹⁸² *Ivi*, p. VI.

“Torre” – non basti per la “chiusura del cerchio” esistenziale socio-pedagogico di Wilhelm. L’adeguamento con il principio di realtà imposto dalla “Torre” deve essere sigillato attraverso il *matrimonio*. A differenza di Schiller dunque, nel *Meister-Bildungsroman* Goethe compie un drastico “esame di realtà”, aderendo alla cruda *Ananke* quotidiana sociale. La *Bildung* dell’individuo, per completarsi, deve scendere al compromesso, non può essere “puramente” est-etica: Wilhelm deve adeguare la sua “follia” poetico-artistica alle norme sociali “illuminate”.¹⁸³ La realtà dell’“economia” nobile e aristocratica, trionfa così sull’ideale della poesia e dell’arte:

Come convincere l’individuo moderno (libero) a limitare di buon grado la propria libertà? [...] Dal tardo Settecento in poi, il matrimonio diviene il modello di un nuovo tipo di contratto sociale: non più stretto da forze che si situano al di fuori del singolo [...], ma fondato sul suo senso di obbligazione individuale. [...] [Questo] ci aiuta a capire come mai il *Bildungsroman* debba sempre concludersi con dei matrimoni.¹⁸⁴

Con il matrimonio dunque «il cerchio si chiude, l’ordine e l’armonia sono restaurati. Wilhelm sposa Natalie»,¹⁸⁵ donna anti-estetica per eccellenza, iper-razionale, serva indefessa del principio di realtà.

Eppure le ultime righe del *Wilhelm Meister* sembrano riaprire alla dimensione estetica, come completamento eudaimonistico del cerchio formativo del soggetto. La felicità aristocratica raggiunta da Wilhelm, suggellata dal matrimonio, sembra ora volere una sua astrazione e fissazione oltre la realtà del “regno” della Torre:

Non so quanto valga un regno, [...] ma so che ho raggiunto una felicità che non mi merito e che non vorrei scambiare con nulla al mondo (VIII, 10).¹⁸⁶

L’anelito finale di Wilhelm è artistico, “giocosso”, *naïf*: egli, nel suo profondo, desidera l’immutabilità, l’eternizzazione della sua felicità in uno stato estetico senza tempo, che trascenda anche la *praxis* “nobile” quotidiana. Il *Bildungsroman* di Goethe, come trionfo pedagogico della maturità individuale, sembra infine dover intrinsecamente consolidarsi nella narrazione estetico-ideale della *fiaba*.

¹⁸³ Baioni, forse esasperando l’esegesi di Goethe, afferma che «[...] *Gli anni di apprendistato* sono il più radicale ripudio dell’avventura estetica di Wilhelm» (G. Baioni, *Saggio introduttivo*, cit., p. IX).

¹⁸⁴ F. Moretti, *Il romanzo di formazione*, cit., p. 25;

¹⁸⁵ G. Baioni, *Saggio introduttivo*, cit., p. XII.

¹⁸⁶ J. W. Goethe, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, cit., p. 660.

[...] L'anello si è chiuso, la vita ha trovato il suo senso: è il momento del cerchio, figurato di un tempo che raggiunto il suo scopo continuerà sì a scorrere, ma senza più né scosse né mutamenti. Figura dell'abolizione del tempo: Wilhelm, affermando «una felicità che non merito e che non vorrei scambiare con nulla al mondo», se ne augura con ingenuità infantile la pura e semplice scomparsa. Possibile mai che la maturità parli il linguaggio della fiaba?¹⁸⁷

3.5. *Estetica e derealizzazione. Gianni Vattimo e i mass media come strumento di liberazione*

La società contemporanea “mondiale” è quotidianamente inondata da un'enorme circolazione di informazioni di ogni forma, su scala globale, generale, di *massa*. Tale flusso costante, di immediata ricezione, istantaneo, simultaneo, è *mediato* da “tecnologie comunicative” sempre più avanzate e diffuse, diventate un elemento familiare, perfino “naturale”, endogeno al vivere quotidiano degli esseri umani. Questi “mezzi di comunicazione generalizzata” sono i cosiddetti *mass media*.

I mass media si servono di tecnologie informatico-elettroniche sempre più d'avanguardia e capillari. Secondo Gianni Vattimo, il *sema* principale dell'impetuosa metamorfosi tecnologica della società contemporanea è il passaggio da una fase “moderna” meccanico-industriale, ad una “post-moderna” elettronico-informatica, ed anche «la filosofia e la sociologia critica hanno dovuto prendere atto della trasformazione tecnologica dalla fase meccanica alla fase elettronica o informatica».¹⁸⁸

Questa transizione è contraddistinta da una rivoluzione copernicana in termini di “biopotere tecnocratico”: il passaggio da una “torre di Babele” (tecnologia di potere meccanico-verticale) ad una “Rete” (tecnologia di potere elettronico-informatica orizzontale). Vattimo riporta l'esempio della *pubblicità* contemporanea quale rete relazionale orizzontale tra mass media e “massa umana” (audience):

[...] La transizione dall'egemonia, o centralità, della tecnologia meccanica a quella della tecnologia elettronica porta con sé l'emergere del modello della rete al posto di quello dell'ingranaggio mosso da un unico centro. La pubblicità [...] non può fare a meno di un

¹⁸⁷ F. Moretti, *Il romanzo di formazione*, cit., pp. 21-22; si veda anche L. Michielon, *Il gioco delle facoltà in Friedrich Schiller*, cit., p. 205: «Anche sotto l'aspetto dell'organizzazione temporale il *Bildungsroman* richiama l'adiacronicità del “gioco” e dello stato estetico schilleriano».

¹⁸⁸ G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano, 2000, p. 103.

riferimento all'audience; la quale, per quanto manipolata e manipolabile, rappresenta tuttavia sempre un interlocutore non totalmente prevedibile e condizionabile.¹⁸⁹

In questo “essere-orizzontale” sta proprio l'essenza “mediatica” delle comunicazioni generalizzate. L'oggetto della mediazione orizzontale tra l'organo d'informazione ed il pubblico è sempre “culturale”. Secondo John Albert Walker, «l'espressione “mass media” denota certi moderni sistemi di comunicazione e distribuzione che mediano tra gruppi relativamente piccoli e specializzati di produttori culturali e un numero molto ampio di consumatori culturali»;¹⁹⁰ «dal momento che i mass media sono veicoli o canali capaci di trasmettere informazioni preesistenti, essi possono trasmettere esempi di cultura di qualsiasi livello – alta, media o bassa. Tuttavia, i mass media sono destinati a raggiungere audience vastissime [...], per cui il loro contenuto culturale è preminentemente di carattere medio-basso».¹⁹¹

Questo “sdoganamento” culturale, questo render-accessibile ogni tipo di conoscenza – su scala globale e in maniera simultanea – fino ai livelli più “poveri” della gnosi umana, alimenta l'essenza pluralistica del “reale contemporaneo”. La nostra società, causa ed effetto di una realtà sempre più “liquida”, lungi dall'esser “trasparente”, cela invece nei suoi innumerevoli substrati sempre maggiori possibilità informativo-culturali per l'indagine del reale, che si fa sempre più complesso e policromatico, liquido, annichilendo ogni tentativo di *reductio ad systema*. Scrive Vattimo:

I mass media, che teoricamente rendono possibile una informazione in tempo reale su tutto quello che accade nel mondo, potrebbero sembrare una specie di [...] perfetta autocoscienza di tutta l'umanità, la coincidenza tra ciò che accade, la storia e la consapevolezza dell'uomo. [...] Ma la liberazione delle molte culture e delle molte *Weltanschauungen* resa possibile dai mass media ha invece smentito proprio l'ideale di una società trasparente: che senso avrebbe la libertà di informazione [...] in un mondo in cui la norma fosse la riproduzione esatta della realtà, la perfetta obiettività, la totale identificazione della mappa con il territorio? Di fatto, l'intensificazione delle possibilità di informazione sulla realtà nei suoi più vari aspetti rende sempre meno concepibile la stessa idea di *una* realtà.¹⁹²

¹⁸⁹ *Ivi*, pp. 103-104.

¹⁹⁰ J. A. Walker, *L'arte nell'età dei mass media*, trad. it. di S. Barboni, Eri, Torino, 1987, p. 22.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 23.

¹⁹² G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., pp. 13-14.

Secondo Klaus Bruhn Jensen, i mass media sono «[...] forme tecnologiche istituzionalizzate che producono e fanno circolare il significato all'interno delle società moderne».¹⁹³ Questa mastodontica circolazione globale di “significati” sancisce la possibilità, da parte di ognuno, di *interpretazione* della realtà. Tale dinamica “esistenziale” desta – e deve destare – l'interesse della filosofia, e più precisamente, della “filosofia dell'interpretazione”: l'ermeneutica. «Il mondo della comunicazione mediatica», scrive Vattimo, «appare all'ermeneutica come il mondo della libertà delle interpretazioni».¹⁹⁴

Secondo la corrente ermeneutica, le interpretazioni non sono – platonicamente – il cammino della moltitudine di *doxai* verso l'univocità del “reale”, la verità dell'*episteme*: sono invece *esse stesse* la verità del reale, nel suo essere molteplice, mutabile, diveniente, insomma: interpretabile. È per questo che, “ermeneuticamente”, «le immagini del mondo che ci vengono fornite dai media [...] costituiscono l'obiettività stessa del mondo, non solo interpretazioni diverse di una realtà comunque data. Non ci sono fatti, solo interpretazioni, secondo il detto di Nietzsche [...]».¹⁹⁵

Vattimo sottolinea come la natura interpretativa, secondo l'ermeneutica, della realtà, non può essere metafisicamente assolutizzata, staticizzata, eternizzata, in quanto contraddirebbe la verità che sostiene – che tutto è mutevolmente interpretabile –. L'ermeneutica è piuttosto la filosofia “storicamente adeguata” alla “liquida” società contemporanea mass-mediatica:

La tesi [di Nietzsche] che “non ci sono fatti, solo interpretazioni” è ovviamente essa stessa un'interpretazione (si contraddirebbe se si presentasse come la descrizione oggettiva di un fatto); la sua sola possibilità di rivendicare una validità, di farsi preferire ragionevolmente ad altre teorie, consiste nel presentarsi come risposta dialogicamente “adeguata” a un appello, come modo di reagire “a tono” a un evento o a una catena di eventi, che si identificano con lo stesso sviluppo della società moderna come società della comunicazione. [...] L'ermeneutica non può essere una filosofia metafisica che afferma la struttura eternamente interpretativa dell'essere e della realtà; può solo presentarsi come la filosofia che cor-risponde alla situazione del mondo della comunicazione generalizzata. [...] Se in situazioni storiche diverse, in cui la rappresentazione della realtà era monopolio di una o due istituzioni (la Chiesa, l'Impero; nella modernità: la scienza sperimentale...), si poteva e si doveva essere “realisti”, oggi la sempre più visibile e

¹⁹³ K. B. Jensen, *Semiotica sociale dei media*, trad. it di P. Bertetti, Meltemi, Roma, 1999, p. 93.

¹⁹⁴ G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 105.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 38.

vertiginosa pluralità delle “agenzie interpretative” ha portato con sé una consapevolezza acuta e diffusa [...] del carattere interpretativo della stessa nozione di realtà e di verità.¹⁹⁶

Questa verità del reale come libero *gioco* di interpretazioni, è il processo in corso di ciò che Vattimo chiama *derealizzazione*: «Che il mondo [contemporaneo] sia un gioco di interpretazioni e niente di più lo sappiamo più o meno esplicitamente tutti. È questo che qui chiamo *derealizzazione*».¹⁹⁷ Perciò, continua Vattimo, l’ermeneutica:

[...] Se vuole davvero essere una filosofia del dialogo inteso come momento non riducibile a puro strumento, provvisorio e in fondo inessenziale, per la scoperta di una verità oggettiva (a cui corrisponde l’ideale monologico di un soggetto perfettamente trasparente) non può che seguire fino in fondo la deriva “derealizzante” [...]. Solo a questa condizione l’ermeneutica si può presentare come la filosofia della società della comunicazione generalizzata; e questa è, del resto, la sua sola possibilità di argomentarsi come teoria in qualche modo vera.¹⁹⁸

La *derealizzazione* contemporanea in corso è guidata dall’estetizzazione generale dell’esistenza da parte dei mass media, che plasmano costantemente – esteticamente ed “ermeneuticamente” – il principio di realtà sociale. L’estetizzazione *derealizzante* mass-mediatica è, secondo Vattimo, il culmine di un processo sociale profetizzato, nella dimensione estetica, dall’*arte*. In quanto “estetizzanti”, anche i mass media, dunque, devono essere considerati come forma d’arte, nella sua impetuosa metamorfosi tecnologica.

Ciò che chiamiamo *derealizzazione*, e di cui cerchiamo i limiti è quell’insieme di fenomeni che si chiama anche estetizzazione. L’estetizzazione generale dell’esistenza – dalla pubblicità alla prevalenza dello status symbol sull’uso, all’informazione confezionata ecc. – è solo il punto di arrivo di un processo, che coincide con la modernità stessa, nel quale proprio ciò che è accaduto nell’ambito dell’esperienza estetica ha anticipato, o almeno rappresentato, in modi emblematici trasformazioni che si sarebbero verificate al livello più generale della vita sociale. [...] È l’arte che, nella modernità, condensa, rappresenta, anticipa – non solo nei suoi contenuti, ma nel suo stesso modo di essere sociale – le trasformazioni che stanno avvenendo o stanno per avvenire

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 108; si veda in merito anche P. Bonetti, *Etica e “mass media”*, in “Nuova Antologia”, DLXIV, 1990. Secondo Bonetti, nella società contemporanea, «la libertà non si presenta più nelle vesti rassicuranti di un “nuovo ordine”, di un universalismo della ragione capace di unificare tutte le differenze, ma in quelle, assai più inquietanti, dell’ambiguità e dell’oscillazione fra comportamenti e principi talora antitetici» (pp. 317- 318).

¹⁹⁷ G. Vattimo, *La società trasparente*, pp. 108-109.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 107.

nell'insieme della cultura collettiva. [...] Questa funzione emblematica dell'arte [...] si spiega da ultimo con il fatto che le trasformazioni che in essa si annunciano culminano nell'estetizzazione e derealizzazione che caratterizzano la nostra esistenza tardo-moderna o post-moderna.¹⁹⁹

L'estetizzazione tecno-derealizzante dei mass media non rappresenta però la concretizzazione di un – come visto in Schiller – “idillio artistico”: «L'estetizzazione generale dell'esistenza che caratterizza le società industriali avanzate non si riduce a stendere su tutta l'esperienza il colore rosa [...], come se derealizzare volesse dire che la realtà è stata sostituita da un mondo di forme ideali [...];²⁰⁰ essa mette invece radici come elemento di rappresentazione delle profonde conflittualità della vita post-moderna: «Se dunque la derealizzazione che avviene nel mondo della comunicazione massificata va analizzata come estetizzazione, si dovrà tener presente che l'esperienza estetica della tarda modernità ha i caratteri dello shock e del conflitto».²⁰¹

La principale critica alla derealizzazione estetico-mass-mediatica dell'esistenza è quella di essere, ancor oggi, un vissuto livellante, omologante e impoverente. Questo perché essa è ancora contaminata e manipolata dalle richieste del “mercato”. Invece di sviluppare esteticamente le possibilità di orizzontalità della “rete”, le autentiche interpretazioni “culturali” della molteplicità del reale contemporaneo, i mass media seguono le istanze mercificanti e reificanti del profitto di mercato. In questo senso, rievocando Marcuse, potremmo definire l'estetizzazione mass-mediatica come una “derealizzazione repressiva addizionale”:²⁰² una mera riproduzione “artistica”, ingannevolmente pluri-dimensionale, del principio di realtà ad una dimensione.²⁰³ Tale derealizzazione repressiva annichilisce la

¹⁹⁹ *Ivi*, pp. 109-110.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 111.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² Si veda *ivi*, p. 116: «Da Marcuse possiamo prendere l'idea che oggi il mondo sarebbe tecnologicamente in condizione di assicurare un'esistenza caratterizzata più in termini di fruizione qualitativa che in termini di produzione quantitativa; e che se ciò non avviene è perché si impone ancora una specie di “repressione addizionale”, una residuale intrusione del principio di realtà, che [...] si può identificare con le leggi del mercato».

²⁰³ Si veda inoltre J. A. Walker, *L'arte nell'età dei mass media*, cit.; Walker riassume le critiche agli aspetti repressivi “sociali” della derealizzazione mass-mediatica, quale produttrice di una “cultura di massa” che è in realtà – secondo il termine coniato dalla Scuola di Francoforte – un’“industria culturale”: «I mass media [...]

colonna portante dell'autentica esperienza estetica – il libero gioco che armonizza il “contraddittorio” dell'esistenza –, insabbia la potenza negativa dell'arte, la sua capacità di costruire nuove realtà, facendo scaturire il bisogno, sempre più diffuso, di porre un “limite” alla derealizzazione in corso. Scrive Vattimo: “Nella estetizzazione generalizzata del mondo mediatico sentiamo la derealizzazione come una perdita solo perché in esso scompaiono le distinzioni, la drammaticità delle scelte, la contrapposizione tra affermazione e negazione, la possibilità di impegnarsi in un giudizio»;²⁰⁴

[...] ciò che sto cercando di argomentare è che, nell'estetizzazione diffusa, quello che ci colpisce negativamente e ci fa sentire il bisogno di un “limite della derealizzazione” è l'assenza di ogni conflittualità; e che questa assenza ha una spiegazione, che complessivamente possiamo riassumere sotto il termine di “esigenze del mercato”. È la preoccupazione di servire al mercato (delle merci vere e proprie; ma anche, per esempio, del consenso politico, nel caso della propaganda), ciò che impedisce ai mass media di accogliere in tutta la sua portata, e con la sua conflittualità, l'esperienza estetica come si è di fatto configurata nelle arti del nostro secolo.²⁰⁵

L'irrealtà dei mass media ha perciò bisogno di esser limitata in quanto troppo “pregna” di realtà mercificata: «Ciò che non va nel mondo della irrealtà mediatica non è la perdita del riferimento al reale, ma il fatto che, in essa, il reale [repressivo, mercificante e reificante] si fa ancora troppo, e indebitamente, valere».²⁰⁶

riproducono l'ideologia dominante e sono perciò una forza conservatrice e controrivoluzionaria; essi incoraggiano la passività e l'apatia; il potere è concentrato nelle mani di poche persone motivate da interessi personali, dal profitto privato e/o dal controllo sociale; la cultura associata ai mass media tende ad essere di bassa qualità, leggera, disimpegnata, standardizzata, stereotipata, conformista e frivola. In breve, la cultura di massa [l'“industria culturale”] è vista come oppio dei popoli, e tramite essa le classi lavoratrici sono manipolate e intrattenute nelle ore libere in vista del loro lavoro quotidiano in fabbriche e uffici, o come compensazione alla disoccupazione» (p. 25); si veda infine G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 112: «L'esteticità massificata [...] copre come un grande velo rosato il mondo delle merci, delle informazioni addomesticate, della “réclame dell'esistente” [Adorno]».

²⁰⁴ G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 112.

²⁰⁵ *Ivi*, pp. 113-114;

²⁰⁶ *Ivi*, p. 114; si veda inoltre J. A. Walker, *L'arte nell'età dei mass media*, cit., riguardo la questione dello “specialista mass-mediatico” e della sua creatività unidimensionalmente repressa dal principio di realtà prestazionale, mercificante e reificante. Scrive Walker: «I prodotti dei mass media sono l'opera di gruppi di specialisti che operano in équipe per rispondere a direttive, commesse o istruzioni dettagliate impartite da datori

Un altro “baluardo” della critica ai mass media è quello, di impronta più “fenomenologica”, dell’assenza di un “corpo inter-relazionale” tra i soggetti della comunicazione di massa. Solo il *soma*, con tutte le sue “forze” – Eros *in primis* – può davvero rendere “inter-attiva” e completa la comunicazione interpersonale.

La comunicazione di massa [...] non è interattiva poiché il flusso di comunicazione [...] non permette ai membri del pubblico di fornire, o al comunicatore di massa di ricevere, una risposta completa [...]. Il comunicatore di massa non sa cosa il pubblico stia facendo, pensando o sentendo, e il pubblico non può esprimere perplessità, tristezza, rabbia, eccitamento o qualsiasi altra reazione [“somatica”] verso la fonte. Questa è tradizionalmente una delle principali caratteristiche [critiche] delle comunicazioni di massa.²⁰⁷

Per gli “apologeti del corpo”, l’estetizzazione mass-mediatica è perciò un’esperienza costituzionalmente inautentica, incompleta, illusoria, una dinamica derealizzante che restituisce una falsa immagine del reale, insomma: un’ombra della caverna di Platone.

[Per i critici] [...] il mondo delle comunicazioni di massa [...] [è] del tutto simile alla caverna platonica, dove gli uomini giacciono incatenati, prigionieri di un mondo di ombre, e senza alcun sentore di quella verità che splende al di fuori della caverna. Il potere delle immagini preclude all’umanità la visione della realtà e la pratica del bene.²⁰⁸

Parallelamente a queste “criticità” sinteticamente mostrate, e tralasciandone altre di natura prettamente psicologica – per citarne solo alcune: l’iper-stimolazione di *bias* cognitivi; la riduzione del pensiero a “stereotipie” ed “etichette” di massa; l’aumento del rischio di isolamento sociofobico e agorafobico; oppure di quello “dissociativo”; in generale, l’aumento di ansie e paure infondate (“catastrofizzazione”) –, i mass media portano in grembo la possibilità di liberazione dell’individuo.

Si diceva in precedenza di come i mass media facciano globalmente ed “esteticamente” circolare “significati”. Essi sono perciò uno strumento “semiotico”-culturale, in quanto capace

di lavoro o clienti. [...] C’è certamente spazio per la creatività e l’immaginazione individuale nel campo dei mass media – e in verità l’originalità, la qualità artistica e il richiamo estetico sono essenziali al loro funzionamento – ma l’indipendenza e la libertà artistica degli specialisti sono limitate [repressivamente] nei confronti di quella di cui “godono” gli artisti» (pp. 25-26).

²⁰⁷ M. L. DeFleur, S. J. Ball-Rokeach, *Teorie delle comunicazioni di massa*, trad. it. di B. Fenati, Il Mulino, Bologna, 1995, p. 365.

²⁰⁸ P. Bonetti, “*Etica e mass media*”, cit., p. 314.

di produrre “significanti”, comportamenti e azioni sociali che modificano la realtà quotidiana. Anche i mass media, dunque, lungi dal rimanere mere astrazioni iper-reali, sono invece strumenti sociali pratici e *concreti*, ad alta capacità trasformativa (anche “negativa”, come si è visto). Scrive Jensen: «[I mass media sono] [...] forme estetiche di rappresentazione, stimoli comportamentali e [...] risorse per l’azione sociale»;²⁰⁹

[...] si possono definire “pratiche” le attività portatrici di significato o, per essere precisi, quelle forme di azione sociale che sono ricontestualizzate in determinati contesti come portatrici di significato. Esse costituiscono il quotidiano e rigenerano il sistema sociale, a volte apportando dei cambiamenti. L’azione sociale articola dunque l’agire stesso e mette in atto la struttura in forma significativa [...]. Le comunicazioni di massa sono una pratica culturale che rende possibili altre azioni sociali.²¹⁰

Ad esempio la televisione, come *medium* di massa, esercita la sua azione sociale – la sua pratica culturale portatrice di significato – in quanto “pubblicizza” (rende-pubblico) il privato. Essa può perciò alimentare il processo di “trasparenza” sociale – anche se, come visto, in quanto “ermeneutica”, mai esaurirne le verità –:

[...] I media possono ridisegnare i confini tra sfera pubblica e sfera privata della società [trasparenza]. [...] La televisione ha portato nelle case nuove immagini della vita sociale, istituendo così una nuova pratica culturale: il consumo privato di immagini pubbliche di quelle che, in precedenza, erano vite private.²¹¹

La concretezza dei mass media sta dunque nel loro esser-significanti, nel loro lasciar-traccia, segno. Essi consolidano perciò, semioticamente, anche l’esser-significante dell’individuo: sono attivi costruttori dell’uomo-segno: «Le comunicazioni di massa contribuiscono al mantenimento di un uomo-segno sul quale si incentra l’azione sociale, così come l’inconscio e le forme pratiche di conoscenza».²¹²

Il linguaggio e i *logoi* dei mass media sono di natura concreta, in quanto plasmano e ricreano la *praxis* sociale quotidiana. Non è difficile cogliere l’enorme possibilità, anche per il *logos* filosofico, di liberare l’individuo “usandoli” come canali mediatici. «I discorsi dei *mass media* costituiscono i componenti mediali della semiotica sociale. In termini semiotici essi

²⁰⁹ K. B. Jensen, *Semiotica sociale dei media*, cit., p. 117.

²¹⁰ *Ivi*, p. 108.

²¹¹ *Ivi*, p. 110.

²¹² *Ivi*, p. 109.

sono i segni i cui interpretanti predispongono i vari pubblici ad agire all'interno del loro contesto storico e sociale».²¹³

I mass media si posizionano in una dimensione estetico-ambientale concreta e “mediale”. Tale *ambiente mediale* è il tecno-topos costituito dalle molteplici tecnologie di massa contemporanee, nel quale l'individuo ha la possibilità di agire attivamente, di essere “tecnicamente creativo”. L'ambiente mediale dei mass media è, secondo Jensen, “integrato”, in quanto formatore di pratiche culturali: «[...] I contesti quotidiani dell'uso dei media costituiscono sempre più degli ambienti mediali integrati. L'espressione suggerisce che i media disponibili stabiliscono le condizioni della pratica culturale, in maniera analoga all'ambiente culturale, ma in una forma storica e sociale particolare».²¹⁴

Si è visto come i limiti da porre alla derealizzazione mass-mediatica siano “sentiti” fortemente “necessari”, in quanto tale derealizzazione è, ancor oggi, repressivamente guidata dalle leggi economiche di mercato. Vattimo ricorda in merito che «quando ci poniamo il problema di trovare dei limiti alla derealizzazione, cerchiamo solo un principio per discriminare ciò che va e ciò che non va nel mondo dei media; ma questo principio, scopriamo alla fine, può essere solo quello di liberare la derealizzazione dai residui ostacoli “realistici” che il mercato le impone».²¹⁵

La proposta di Vattimo è perciò quella di una nuova, autentica, “derealizzazione estetico-mediatica di massa”, che sia strumento di liberazione in quanto “distruttore” degli asservimenti mediatici all'economia, e “costruttore” di un nuovo principio di realtà fondato sulla pluri-dimensionalità ermeneutica, in quanto capace di accogliere – estetizzando e derealizzando, ora “illimitatamente” – le conflittualità del reale contemporaneo.

La tesi che intendo proporre è che nella società dei media, al posto di un ideale emancipativo modellato sull'autocoscienza tutta spiegata, sulla perfetta consapevolezza di

²¹³ Ivi, p. 108; si veda anche a p. 117, dove Jensen afferma che «[...] il *flusso*, ovvero l'insieme dei discorsi interrelati, sembra essere una caratteristica distintiva delle moderne comunicazioni di massa».

²¹⁴ Ivi, p. 117.

²¹⁵ G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 114; sempre a p. 114, Vattimo specifica che «la derealizzazione che è resa possibile dalle nuove tecnologie della comunicazione incontra un limite in quell'agente realistico che è il mercato; l'insoddisfazione che proviamo di fronte al mondo delle immagini dei mass media non manifesta, perciò, probabilmente, un bisogno di trovare limiti alla derealizzazione, ma scontento per il fatto che questa derealizzazione non viene lasciata attuarsi liberamente [il libero gioco armonico dell'esperienza estetica], perché si oppongono ad essa i limiti ancora realistici come il mercato e le leggi dell'economia».

chi sa come stanno le cose [...], si fa strada un ideale di emancipazione che ha alla propria base, piuttosto, l'oscillazione, la pluralità, e in definitiva l'erosione dello stesso "principio di realtà".²¹⁶ [...] Se c'è un esito "positivo" – emancipativo, liberante, desiderabile – del processo di derealizzazione inaugurato dalla nascita della società dei mass media, questo non può essere che la liberazione delle pluralità delle interpretazioni e l'estetizzazione tendenzialmente totale dell'esperienza umana del mondo.²¹⁷ [...] Il *telos* della estetizzazione illimitata [...] non dà affatto luogo a una posizione passiva o neutrale. Ha un significato emancipativo, nella cultura di massa costruita e distribuita dai media, ciò che procede verso una sempre più completa riduzione del dominio "realistico" dell'economia.²¹⁸

Le congruenze con il pensiero di Herbert Marcuse sono lampanti. Ma tra l'estetizzazione derealizzante mass-mediatica e la dimensione estetico-erotica di Marcuse, vi è una fondamentale differenza: la prima pro-muove un'esperienza estetica di natura "ermeneutico-conflittuale", mentre la seconda un'estetizzazione più vicina alla dimensione "idealistico-naturale". Scrive Vattimo: «L'idea di derealizzazione è affine a quella di riscatto estetico dell'esistenza che Marcuse perseguiva, con la sola differenza che qui, nella nozione di esteticità, si accentua di più il carattere necessariamente conflittuale dell'esperienza estetica [...]».²¹⁹ E prosegue:

La sola differenza, forse, che ci separa da Marcuse è che il suo ideale emancipativo era ancora troppo legato a una concezione "classica" dell'esperienza estetica, mirava alla restaurazione di una specie di soggetto "naturale", reso bensì possibile dalla tecnologia moderna, ma non sostanzialmente modificato da essa. Noi siamo probabilmente in condizione di attribuire all'estetizzazione un significato meno "rousseauiano", più avventuroso e, nello stesso tempo, più conforme alle concrete trasformazioni storiche nelle quali siamo coinvolti.²²⁰

²¹⁶ *Ivi*, p. 15; si veda anche P. Bonetti, *Etica e "mass media"*, cit., p. 317: «Vattimo contrappone al mito di una società trasparente e più illuminata la constatazione che la società post-moderna, nella quale i media esercitano un ruolo determinante, appare sempre più come una società complessa e perfino caotica, anche se, alla fine, per Vattimo proprio in questo relativo caos risiedono le nostre speranze di emancipazione».

²¹⁷ G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., pp. 117-118.

²¹⁸ *Ivi*, p. 118.

²¹⁹ *Ivi*, p. 116.

²²⁰ *Ivi*, pp. 118-119.

Rimane il fatto che, secondo Vattimo, l'“*odos* estetico” tracciato da Marcuse, il suo *fil rouge* filosofico, resta quello da seguire. La “tecnica” (le tecnologie), lungi dal reprimere addizionalmente l'umanità asservendo le istanze capitalistiche, deve invece liberarla anzitutto dalle penurie materiali, e poi, soprattutto, dalle nevrosi sociali, estetizzandone l'esistenza; ed oggi, le tecnologie estetiche mass-mediatiche possono, e devono, liberarla culturalmente derealizzando dal principio di realtà unidimensionale, per un'autentica “realtà delle differenze”:

[...] Resta anche per noi valida l'intuizione di Marcuse [...]: oggi l'umanità deve innalzarsi al livello delle sue possibilità tecnologiche, immaginare un ideale di uomo che tenga conto e utilizzi fino in fondo queste possibilità. Che, per noi come per Marcuse [...], consistono in una *radicale estetizzazione dell'esistenza*, alla quale si oppongono resistenze residuali, nostalgie realistiche, bisogni nevrotici di orizzonti rassicuranti e disciplinanti.²²¹

Il compito della filosofia è perciò, secondo Vattimo, quello di mostrare la possibilità concreta – culturale, *politica* – di liberazione dell'essere umano intrinsecamente presente nella derealizzazione estetica mass-mediatica, per la creazione di una nuova realtà “esteticamente illimitata”:

[...] L'estetizzazione illimitata [...] [è un] *telos* emancipativo concretamente perseguibile nella società tardo-moderna. Un *telos* che appare qui meno astratto e utopico di come appariva in Marcuse. La filosofia non può certo adempiere da sola a questo compito; può però aiutare a prepararne le basi nella cultura di oggi, introducendo l'idea che la derealizzazione non è una perdita a cui reagire con la nevrosi di un lutto insuperabile, ma un evento di cui cogliere tutte le chances di emancipazione.²²²

Il rischio rimane quello di un'estetizzazione mass-mediatica dell'esistenza che dia vita a un'iperbolica liquidità etico-valoriale, alla distruzione di ogni (necessario) argine nel fiume della *Lebenswelt* quotidiana; di una società che squarciando la mono-differenza del principio di realtà repressivo, e aprendosi all'autentica pluri-differenza del reale contemporaneo, ne diventi, infine, in-differente. Come scrive Bonetti, è necessario quindi «[...] non passare dalla

²²¹ *Ivi*, p. 119, corsivo nostro; si veda anche P. Bonetti, *Etica e “mass media”*, cit., p. 318: «[...] Attraverso i mass media [...] passa e prende forma il mondo intero, con la sua enorme e sconcertante pluralità di messaggi: non c'è più alcun potere, neppure il mitico potere della cosiddetta “industria culturale”, che sia in grado di controllarli e uniformarli tutti».

²²² G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 120.

cultura delle differenze all'etica dell'indifferenza, non tramutare la suggestiva varietà [...] in una pericolosa fragilità della coscienza morale, che mette sullo stesso piano la libertà e la non-libertà».²²³

L'umanità è pronta a una derealizzazione mass-mediatica "felice"?

3.6. *Il gioco come scoperta di sé. Una panoramica psicanalitico-filosofica con Donald Winnicott*

Si è visto come il "gioco" della dimensione estetica sia in grado di armonizzare le conflittualità dell'esistenza, connettendo, "creativamente", l'interiorità (liberata) dell'individuo con l'ambiente esterno. Analizziamo ora, sinteticamente, la potenza creativa, conoscitiva e integrativa del gioco in chiave psicanalitica.

Per parlare di "gioco", Winnicott compie una profonda archeologia del rapporto bambino-madre, constatando come, in età neonatale, la *Welt* del neonato sia ancora in un'identità assoluta con la sua "soggettività" – tecnicamente non ancora esistente, in quanto non v'è ancora "oggettività" –; l'infante si muove in un ambiente, in uno spazio, che potremmo definire "pre-transizionale", «[...] uno strano luogo dove nulla è stato ancora distinto come non-me, cosicché non c'è ancora un non-me: [...] nulla è noto come esterno al proprio Sé, né la madre, né alcun oggetto; e anche questo modo di esprimersi è errato, perché non c'è ancora un Sé».²²⁴

Successivamente, questa "inintegrazione" del Sé-germinale incomincia, nel corso del primo anno di vita, a "frantumarsi": per l'infante è iniziato il cammino dell'integrazione con l'*Umwelt*, l'ambiente circostante, attraverso la (tramautica) realizzazione che la madre è *anche* qualcosa di oggettivo, altro-da-sé, separato:

L'infante passa da un rapporto con un oggetto concepito soggettivamente a un rapporto con un oggetto percepito oggettivamente. Questa modificazione è strettamente legata al suo passaggio dallo stato di simbiosi con la madre alla separazione da lei, o al rapporto con lei in quanto persona separata e non-me.²²⁵

²²³ P. Bonetti, *Etica e "mass media"*, cit., p. 319.

²²⁴ D. W. Winnicott, *La famiglia e lo sviluppo dell'individuo*, trad. it. di C. Mazzantini, Armando, Roma, 1982, p. 28.

²²⁵ D. W. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente*, trad. it. di A. Bencini Bariatti, Armando, Roma, 1979, p. 52.

È in questa fase che il bambino inizia a fare uso di ciò che Winnicott chiama “oggetti transizionali”, qualcosa che per l’infante non è più “parte di sé” ma che, al contempo, non appartiene nemmeno, ancora, a una “realtà-alterità” esterna, distinta e distaccata. Così Alfredo Lombardozi:

[...] Osservando le attività di un bambino nel corso del primo anno di vita si nota che, soprattutto al momento di andare a dormire, inizia a usare, stringendolo in mano o ciucciandolo, un qualsiasi oggetto come un batuffolo di lana, un pezzo di coperta, un orsacchiotto o un bambolotto, come difesa contro l’angoscia. Questo oggetto è definito da Winnicott “oggetto transizionale”.²²⁶

L’uso dell’oggetto transizionale da parte dell’infante avviene in uno *spazio intermedio* che sta tra il suo auto-erotismo orale (“ciucciare il dito”) e l’oggetto esterno, non ancora pienamente concepito come “diverso-da-sé”. Continua Lombardozi:

L’oggetto transizionale è trattato con affetto, non deve essere mai cambiato, non proviene dall’esterno, ma nemmeno dall’interno, non viene dimenticato ma con il tempo perde valore. I fenomeni transizionali sono diffusi in uno spazio intermedio tra l’erotismo orale del bambino che ciuccia il dito e il vero rapporto oggettuale con l’oggetto esterno concepito come non-me.²²⁷

Winnicott rileva come l’oggetto non sia transizionale di per sé, ma che esso “stia-per”, cioè rappresenti per il bimbo la transizione in corso da uno stato “idilliaco pan-soggettivistico-narcisistico”, che ingloba e fagocita tutto a sé – prima di tutto la madre –, a uno stato “dinamico-relazionale” nel quale quest’ultima è riconosciuta come “altra”. Scrive lo psicanalista: «Non è l’oggetto, naturalmente, che è transizionale. L’oggetto rappresenta la transizione del bambino dallo stato [pan-soggettivistico] di essere fuso con la madre allo stato di essere in rapporto con la madre in quanto esterna e separata».²²⁸

L’oggetto transizionale non è, però, un simbolo. Esso è, propriamente, un *primo possesso*: «L’oggetto transizionale non è propriamente un simbolo, in quanto nel simbolo il bambino già distingue tra fantasia e realtà, tra oggetti interni ed oggetti esterni. L’oggetto transizionale in

²²⁶ A. Lombardozi, *Pensiero affettivo e oggetti*, in “La ricerca folklorica”, 16, 1987, p. 78; per lo studio di Winnicott degli oggetti transizionali, si veda ad esempio D. W. Winnicott, *Gioco e realtà*, cit., pp. 12 sgg.

²²⁷ A. Lombardozi, *Pensiero affettivo e oggetti*, cit., p. 78.

²²⁸ D. W. Winnicott, *Gioco e realtà*, cit., p. 34.

sé costituisce una sorta di primo possesso»,²²⁹ qualcosa di oggettivo – ma non ancora percepito come tale – che entra nella sfera di dominio dell’infante.

Per essere posto fuori di sé, l’oggetto, paradossalmente, dev’essere inconsciamente – nella fantasia pre-razionale del bambino –, *distrutto*. Per Winnicott «è la distruzione dell’oggetto che pone l’oggetto fuori dall’area del controllo onnipotente del soggetto».²³⁰ Se l’oggetto – *in primis* la madre “sufficientemente buona”, che sa dosare con equilibrio il “gioco” di illusioni (fantasia) e disillusioni (realtà)²³¹ – si lascia distruggere e “sopravvive” alla distruzione, può allora, e solo allora, avere inizio un autentico “scambio” relazionale:

[...] A causa della sopravvivenza dell’oggetto, il soggetto può ora cominciare a vivere una vita nel mondo degli oggetti, e così il soggetto comincia ad avvantaggiarsi in modo incommensurabile; ma il prezzo da pagare sta nell’acceptare la distruzione continua, nella fantasia inconscia, relativa al rapporto con l’oggetto.²³²

Winnicott esalta il potere costruttivo della distruttività “thanato-rabbiosa”, la sua capacità “illeico-poietica” di riconoscere un “Tu-terzo” che squarcia l’esclusività del rapporto *ego-ego*: «La distruttività, con in più il sopravvivere dell’oggetto alla distruzione, collocano l’oggetto al di fuori dell’area stabilita dai meccanismi mentali proiettivi del soggetto. In tale modo viene creato un mondo di realtà condivisa, che il soggetto può usare, e che può restituirgli un contenuto *altro-da-me*».²³³

Attraverso l’oggetto transizionale, l’infante impara a riconoscere il principio di realtà come altro da sé, e a giocare, attraverso la sua immaginazione, con esso, distruggendolo e ricreandolo costantemente. Questa dinamica viene poi riprodotta in adolescenza fino all’età adulta, permettendo di conoscere e ri-conoscere sempre più “oggettività” del mondo inquanto-tale. Questo *gioco* avviene in un’“area intermedia di esperienza”, neutra e “indiscussa”, in quanto donatrice di “sollievo” dalle perenni incongruenze tra piacere (in) e realtà (out). Essa è *metaxy* tra il soggettivo e l’oggettivo, una dimensione che li armonizza, li connette profondamente: è lo *spazio transizionale del gioco*, presente fin dall’infanzia quale

²²⁹ A. Lombardozi, *Pensiero affettivo e oggetti*, cit., p. 78.

²³⁰ D. W. Winnicott, *Gioco e realtà*, cit., p. 150.

²³¹ Cfr. *ivi*, p. 27.

²³² *Ivi*, p. 151; cfr. anche p. 157: «L’oggetto è sempre in via di essere distrutto. Questa distruzione diventa il sottofondo inconscio dell’amore per l’oggetto reale; vale a dire, un oggetto al di fuori dell’area del controllo onnipotente del soggetto».

²³³ *Ivi*, p. 158.

“perdita” creativa di sé, e che si protrae durante tutta la vita dell’essere umano. Scrive Winnicott:

Il compito di accettazione della realtà non è mai veramente completato, nessun essere umano è libero dalla tensione di mettere in rapporto la realtà interna e la realtà esterna e il sollievo da questa tensione è dato dall’area intermedia di esperienza che non viene messa in discussione [...]. Questa area intermedia è in diretta continuità con l’area del gioco del bambino piccolo, che si “perde” nel gioco.²³⁴

Il gioco è sempre iper-stimolante, “eccitante”, in quanto con-fonde e mantiene “aperto” l’*interplay* tra realtà interiore ed esteriore, da controllare e dominare: «Il gioco è enormemente eccitante. È eccitante, sia beneinteso, non perché primariamente siano coinvolti gli istinti. La cosa importante del gioco è sempre la precarietà dell’interrelazione (*interplay*) tra la realtà psichica personale e l’esperienza di controllo degli oggetti reali».²³⁵

Il gioco è *concreto* in quanto plasma il vivere quotidiano, il *modus vivendi* dell’individuo, attraverso l’immaginazione e la fantasia. Il gioco è poietico, “formatore di mondo”: «Il gioco è un’esperienza, è sempre un’esperienza creativa, è un’esperienza in un *continuum* spazio-temporale, è una forma fondamentale di vita».²³⁶ In senso psicanalitico, la sua concretezza risiede nel fatto che, nel suo atto creativo, esso permette a quello che Winnicott chiama “vero Sé”²³⁷ di disvelarsi e prendere forma, smascherando e detronizzando l’inautentico “falso Sé” costruito, perlopiù, sulle istanze super-egoiche genitoriali e della società, del principio di realtà, quale *immagine ideale di sé* da realizzare.

Winnicott utilizza il *setting* psicoterapico come esempio di “gioco” tra le parti (terapeuta e paziente), di “collusione creatrice”. Il paziente, bambino o adulto che sia, nel *topos* del *setting*, ha la possibilità di “giocare” con il terapeuta, in un ambiente che è “creativo” in quanto privo di rigidità repressivo-controllanti situazionali. Solo giocando la terapia, la cura, la liberazione ha *davvero* inizio, in quanto solo giocando il paziente può essere se stesso (vero Sé) e spezzare gli antichi “schemi” inconsci che limitano l’espressione della sua autenticità:

[...] La psicoterapia si fa nella sovrapposizione di due aree di gioco, quella del paziente e quella del terapeuta. Se il terapeuta non sa giocare, non è adatto a questo lavoro. Se il

²³⁴ D. W. Winnicott, *Gioco e realtà*, cit., p. 32.

²³⁵ *Ivi*, p. 84.

²³⁶ *Ivi*, p. 89.

²³⁷ Si veda D. W. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente*, cit.

paziente non sa giocare, bisogna fare qualcosa per mettere il paziente in condizione di essere capace di giocare, dopo di che la psicoterapia può avere inizio. La ragione per cui è essenziale giocare sta nel fatto che è giocando che il paziente può essere creativo.²³⁸

La rottura delle “antichità” stagnate e incistate nel profondo, il riemergere dei rimossi (Marcuse direbbe i “repressi”) avviene, nell’ambiente giocoso del *setting*, in quei momenti significativi, “copernicani”, nei quali il paziente – bambino o adulto-“bambino interiore” che sia – *sorprende* se stesso: «Il momento significativo è quello nel quale il bambino sorprende se stesso», sentenza Winnicott.²³⁹

Nel *setting* come nella vita, il gioco è un fondamentale strumento di autenticità, cardinale nel processo del divenire ciò che si è. Esso permette di contattare le sfumature più profonde del proprio *ethos*. Giocare permette di “usare”-riconoscendo l’interezza della propria personalità, sviluppandola nella sua pienezza e totalità. Per Winnicott solo nell’essere-creativi si può conoscere (davvero) se stessi: il gioco è, innanzitutto, la scoperta di sé.

È giocando, e solo giocando, che il bambino o l’adulto è in grado di essere creativo e di usare per intero la sua personalità, ed è solo quando è creativa che una persona può scoprire il proprio sé.²⁴⁰

L’autentico “cercare” può avvenire secondo Winnicott solo nello spazio transizionale del gioco, una dimensione de-coincidente, “oceanica”, «senza uno scopo preciso, dove si possa aggirarsi in una specie di area non integrata della personalità [...], uno stato come “essere informe” [...]»,²⁴¹ nel quale l’individuo possa colludere creativamente con l’altro-da-sé e – se questi, persona od “oggetto” che sia, non ne reprime le fantasie thanato-poietiche – riconoscere se stesso, “individuarsi” (*principium individuationis*) e iniziare davvero ad *existere* (star-fuori):

Il cercare può emergere solo dal funzionamento frammentato informe o forse da una modalità rudimentale di gioco, come se avvenisse in una zona neutra. È solo lì, in questo

²³⁸ D. W. Winnicott, *Gioco e realtà*, cit., p. 94; si veda anche p. 98: «In queste condizioni altamente specializzate [*setting*] l’individuo può mettere insieme se stesso ed esistere come unità, non come una difesa contro l’angoscia ma come espressione di io sono, sono vivo, sono me stesso. Da questa posizione ogni cosa è creativa». Lo spazio del gioco “apre” dunque la possibilità di unità e integrità dell’*ego sum*, dell’Esserci autentico, fondamento di ogni vera *poiesis* all’interno dell’*Umwelt*.

²³⁹ *Ivi*, p. 90.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 95.

²⁴¹ *Ivi*, p. 96.

stato non integrato della personalità, che può comparire ciò che descriviamo come creativo. Questo, se viene rispecchiato, ma solo se viene rispecchiato, diviene parte della personalità organizzata dell'individuo, e alla fine questa esperienza, ripetendosi, fa sì che l'individuo sia, e sia trovato: e, infine, sia in grado di postulare l'esistenza del sé.²⁴²

²⁴² *Ivi*, p. 109; si veda anche A. Lombardozi, *Pensiero affettivo e oggetti*, cit.; Lombardozi sottolinea l'importanza dell'essere-decoincidente del gioco quale libera "possibilità di movimento", presupposto necessario per l'instaurarsi della *fiducia*: «[Per Winnicott] le caratteristiche di questo spazio potenziale [lo spazio transizionale del gioco] si oppongono a quelle della realtà psichica interna e della realtà esterna oggettivamente con-divisa, in quanto queste hanno una variabilità relativa. La possibilità di muoversi nell'area del gioco crea la possibilità della fiducia e dell'attendibilità» (p. 79).

CONCLUSIONE

L'obiettivo di questo lavoro è stato quello di mostrare, attraverso un'analisi filosofica e socio-psico-pedagogica, gli aspetti repressivi della società contemporanea e i possibili strumenti di liberazione per l'essere umano, per l'espressione della sua autentica personalità e la realizzazione di una vera felicità individuale e sociale, di una civiltà migliore.

È emerso come per Marcuse il carattere repressivo della nostra civiltà sia solo una forma specifica realizzatasi nella storia, non necessaria al naturale con-essere umano e superabile in nuove forme non oppressive. Per il pensatore tedesco anche la teoria civile universale e "biologico-istintuale" di Freud è in fin dei conti storico-sociale, endogena agli schemi del dominio totalitario. Si è mostrato come secondo Freud e Marcuse la nostra civiltà si radichi principalmente nell'inibizione istintuale, nel lavoro alienato e nell'incistamento del senso di colpa da parte del "padre-patriarca", attraverso la fondazione della morale sociale. Attraverso tali "meccaniche", la società civile repressiva ha potuto mantenersi in vita nel corso della storia.

Successivamente, attraverso le analisi di Marcuse, si è mostrato come la società contemporanea sia costituzionalmente caratterizzata dall'unidimensionalità del principio di realtà che il "progresso" della civiltà "totalitaria" ha costituito nel corso della storia: quello di *prestazione*. In esso, la politica è neutralizzata nel funzionamento iper-operativo dell'apparato economico-amministrativo, e l'autentico *daimon* dell'individuo, il suo "vero Sé", è omologato, livellato e "massificato" in favore della "produttività" quotidiana, vivendo – come sostiene Freud – in una grande "ipnosi" quotidiana, sorvegliato "h24" dal controllo panoptico dell'apparato. L'uomo-massa "gettato" in tale società deve *funzionare* durante le sue ore di lavoro (*negotium*) come in quelle di svago e divertimento (*otium*), entrambe rese ultra-competitive e prestazionali. Si è dimostrato come in tale società il tempo dell'essere umano – dunque l'individuo stesso – sia operativamente alienato e *reificato*, al pari del suo linguaggio quotidiano. Tutte le "richieste" del principio di realtà sociale prestazionale sono per Marcuse una repressione "addizionale", in quanto ulteriori, non necessarie, create *ad hoc* da una società civile storicamente specificatasi – quella capitalistica –, al fine di mantenersi in vita. Così oppresso, oggetto e ingranaggio della macchina economico-amministrativa, l'uomo a una dimensione non è mai, infine, realmente se stesso.

Abbiamo poi messo in luce, sempre sulla scorta di Marcuse, come la repressione addizionale più “profonda” della società a una dimensione riguardi la sfera dell’Eros, istinto e potenza di vita, che viene socialmente incatenato e *repressivamente desublimato* in favore del funzionamento dell’apparato economico-amministrativo. L’Eros, la totalità del corpo erotico (*Leib*), è costantemente “desessualizzato” in favore del “primato della genitalità”; parallelamente, la sessualità viene “desensualizzata” dalla sua tendenza poli-amorosa, imprigionata nell’ermetismo della relazione uno-a-uno. Si è dimostrato come tale processo miri al consolidamento “unidimensionale” della famiglia mono-amorosa monogamico-patriarcale – la struttura familiare che meglio aderisce alle istanze del dominio economico –, e alla canalizzazione delle forze libidiche nel lavoro prestazionale-funzionale. La potenza di Eros è innanzitutto una forza creativa, poetica, “formatrice di mondo”: così annichilita, essa non può più condurre l’individuo al pieno sviluppo della sua personalità, a diventare ciò che è.

Si è successivamente passati all’individuazione analitica delle possibili alternative, degli strumenti di liberazione e di autenticità necessari per fondare un nuovo individuo e una nuova civiltà, non più basata sulla repressione. Il primo strumento proposto è stata la *filosofia*. Si è dimostrato come il *logos* filosofico, astraendosi dal reale “positivo” – in quanto in-posto (*positum*) – del principio di prestazione, ne costituisca il fondamentale “negativo”, il contraddittorio che può romperne le catene repressive. Si è constatato assieme a Marcuse come la filosofia, per liberare davvero l’individuo, debba necessariamente svilupparsi in critica sociale, plasmando il vivere collettivo quotidiano. La vera filosofia è per Marcuse sempre *concreta*, pratica, politica; il vero filosofo è “militante”, pubblico, concretamente attivo a partire dall’inautentica “pubblicità” quotidiana in cui anch’egli è gettato, e nella quale ha il compito di liberare gli altri individui dalle catene, dalle ombre della “caverna” socio-civile repressiva.

Si è poi affermata l’imprescindibile comunione che il *logos* filosofico deve avere con quello psicanalitico, “esploratore” dell’inconscio umano. È la psicanalisi, dunque, il secondo strumento di autenticità individuato. Essa permette la ri-emersione “razionale” di antichi schemi “sommersi”, “rimossi” (Freud), “repressi” (Marcuse), profondamente incistati nell’inconscio umano, per risolverli-armonizzandoli in una (nuova) personalità più consapevole di sé, autentica, integrata. Si è dimostrato come la psicanalisi – quale strumento di comprensione delle dinamiche psichiche dell’uomo nei loro effetti storico-sociali e

“scintilla” che ridesta la fantasia e le istanze oppresse dell’inconscio, in particolare quelle dell’Eros – abbia anch’essa una fondamentale essenza *concreta* in quanto, attualizzandosi storicamente e politicamente, trasforma l’interiorità dell’individuo e il suo essere-sociale, plasmando infine i meccanismi più profondi della società civile.

Ne è conseguito che l’Eros psicanaliticamente liberato si allontana dal riduzionismo “prestazional-genitale” (“genitofugalità”), dirigendosi verso la sua tendenza fondamentale, che per Marcuse è quella culturale, attraverso la metamorfosi da un *Leib* libidico-erotico a un *Körper* “civilmente” e “storicamente” concretizzato. La libera unione del *logos* e dell’Eros attraverso i due strumenti di emancipazione fondamentali, la filosofia e la psicanalisi, rappresenta l’alba di una *nuova ragione erotica*, di una creatività, un’immaginazione e una fantasia nuovamente libere di esprimersi e di donare senso e felicità all’esistenza umana.

Si è così giunti all’analisi di altri due strumenti di libertà e autenticità per l’individuo, due “spazi” dove la ragione erotica può esprimersi e realizzarsi e che, assieme alla filosofia e in parte alla psicanalisi, si muovono e si intrecciano nella *dimensione estetica* dell’esistenza: l’*arte* ed il *gioco*.

L’arte, attraverso le sue opere e rappresentazioni, temporalizza e armonizza nel *kairos*, il momento presente e “opportuno”, gli aspetti “negativi” della società e le sue possibilità di trascendenza, di emancipazione. Essa, custodendo il “ricordo della libertà” perduta dell’individuo, dà vita secondo Marcuse a quella “soggettività ribelle” che rifiuta (“Grande Rifiuto”) le meccaniche oppressive unidimensionali. Si è definita la razionalità rivoluzionaria dell’arte come *nuova ragione sensibile*. Nell’arte, l’Eros e l’immaginazione possono liberamente giocare con il reale, innalzandosi verso una realtà più completa, più vicina alla bellezza. L’arte è in grado di produrre, ad esempio nel teatro, un effetto di straniamento nello spettatore che lo porta ad eccedere il reale messo-in-scena, comprendendolo criticamente: l’ordinario si fa straordinario, le ovvietà unidimensionali vengono messe in discussione, la chiacchiera zittita. Anche l’arte è perciò concreta, politica, in quanto capace di trasformare l’individuo e il suo essere-sociale.

Abbiamo poi analizzato la dimensione estetica attraverso Schiller e Goethe. Per entrambi, seppur con “percorsi” differenti, essa rappresenta lo strumento educativo e formativo – cioè la formazione, la *Bildung* – per l’armonizzazione dell’esistenza e la realizzazione di sé dell’individuo. Si è visto come per Schiller la “barbarie” borghese abbia spezzato l’antica

unione di sensibilità e forma ideale, dell'impulso sensuale con quello formale, della natura "fisica" con la libertà morale. Solo un'educazione estetica dell'uomo può risanarli. Essa è perciò una radicale esperienza "anti-borghese", sociale, politica e rivoluzionaria – in una parola: concreta –, in quanto creatrice di un nuovo principio di realtà fondato sulla bellezza e sulla libertà. Il "lavoro" estetico-pedagogico avviene secondo Schiller attraverso un terzo impulso mediatore: quello del gioco. Il suo oggetto unisce quello dell'impulso sensuale – l'esperienza sensibile, la vita – a quello dell'impulso formale – la forma ideale –: esso è la forma vivente, ossia la *bellezza*, che unisce, organicamente, l'individuo col Tutto. Si è dimostrato come la pedagogia estetica di Schiller sia una vera e propria rivoluzione del "sentire" che educa l'uomo a divenire "totale" giocando liberamente con la sua immaginazione e con la bellezza, e trasformando la rigida realtà delle costrizioni, dei bisogni fisici e morali, in una nuova esistenza armonica fondata sulla libertà "d'essere".

Giunti a Goethe, abbiamo mostrato come egli cerchi, attraverso il romanzo del *Meister*, di narrare il cammino di formazione dell'individuo, alla ricerca di un *nesso* – donatore di senso – tra la propria interiorità e la realtà sociale esterna. Il *Bildungsroman* funge da vero e proprio strumento pedagogico per il lettore, strumento che si colloca anch'esso nella dimensione estetica dell'esistenza in quanto mira alla costituzione di un individuo organico, integro, connesso con l'ambiente e "sensibilmente" felice nel suo essere razional-sociale. In questo senso il romanzo di formazione goethiano può essere "letto" come la realizzazione narrativo-letteraria della dimensione estetica schilleriana, del suo ideale estetico concretizzato in un nuovo essere-sociale. L'arte narrativa, attraverso la sua propulsione pedagogico-armonizzatrice, trascende la realtà repressiva "borghese" e naviga concretamente verso un "appaesamento estetico" creatore di un nuovo, autentico, nesso con la (nuova) realtà. Si è infine affermato come il romanzo di formazione di Goethe, cammino pedagogico diretto verso un "compromesso maturo" con il reale, sembri infine tendere a una staticizzazione della felicità anti-borghese attraverso l'estetizzazione narrativo-fiabesca dell'esistenza: una pedagogia, dunque, che si "fa" pienamente estetica.

Si è poi indagata, attraverso il pensiero di Vattimo, la potenza estetico-emancipatoria dei mass media. Essi sono uno strumento semiotico ed ermeneutico, in quanto creatore e "promotore" dell'interpretazione di significati. La loro capacità estetizzante e *derealizzante* risiede infatti, secondo Vattimo, nel libero gioco di interpretazioni a loro intrinseco: essi sono

perciò una vera e propria forma d'arte, uno strumento concreto creatore di “significanti” che trasformano la *praxis* sociale. I mass media sono però, ancor oggi, asserviti alle meccaniche di dominio: la loro cultura rimane, perlopiù, un'esperienza livellante e impoverente. Si è così dimostrato come i mass media, liberati da tale “schiavitù”, possano derealizzare il principio di prestazione in una nuova pluridimensionalità che ne disvela i meccanismi reificanti e che attesta, al contempo, un nuovo principio di realtà fondato sulle verità di una libera cultura diffusa e “accessibile” e su una “rete sociale” più “umana” e felice.

Abbiamo infine analizzato, sinteticamente, la dimensione del *gioco* con la lente psicanalitica e filosofica di Winnicott. Fin dall'infanzia, attraverso gli oggetti *transizionali* l'essere umano si colloca in uno “spazio-ponte” che non è né soggettivo, né ancora oggettivo: è questa l'area neutra, intermedia e transizionale del gioco, nella quale l'individuo – infante o adulto che sia – può creativamente “perdersi” e liberare la sua personalità piena e completa, la sua unicità. Si è sostenuto come anche il gioco sia un imprescindibile esercizio concreto, in quanto – attraverso l'uso dell'immaginazione e della fantasia – capace di plasmare il *modus vivendi* quotidiano del soggetto, dunque anche quello sociale. Secondo Winnicott, solo giocando e “sorprendendosi di sé” può avvenire la vera scoperta interiore, solo nel gioco si pratica un autentico “cercare” e l'essere umano esiste davvero, si “individua” nel suo Esserci autentico. Per questo abbiamo affermato, in conclusione, come il gioco sia una fondamentale esperienza di *senso*.

Con la presente trattazione si è dimostrato che solo un essere umano armonicamente e “creativamente” consapevole di sé, solo una coscienza razionale (*logos*) integrata con le istanze e con le “immagini” dell'inconscio, con le sue spinte vitali (*Eros*), esteticamente posizionata e realizzata, capace di essere “giocosa”, può fondare una nuova società “civilmente” felice.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Herbert Marcuse citate e di riferimento (in ordine cronologico):

On Concrete Philosophy, 1929, trad. it. di A. Solmi, *Sulla filosofia concreta*, in H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, Einaudi, Torino, 1975, pp. 5-29.

Philosophie und kritische Theorie, 1937, trad. it. di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow e F. Cerutti, *Filosofia e teoria critica*, in H. Marcuse, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino, 1969, pp. 87-108.

Zur Kritik des Hedonismus, 1938, trad. it. di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow e F. Cerutti, *Per la critica dell'edonismo*, in H. Marcuse, *Cultura e società*, cit., pp. 109-145.

Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory, 1941, trad. it. di A. Izzo, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, Il Mulino, Bologna, 1997.

Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud, 1955, trad. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 2001.

Trieblehre und Freiheit, 1956, trad. it. di L. Ferrara degli Uberti, *Teoria degli istinti e libertà*, in H. Marcuse, *Psicanalisi e politica*, Laterza, Bari, 1968, pp. 9-57.

One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, 1964, trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1999.

Remarks on a Redefinition of Culture, 1965, trad. it. di C. Camporesi, *Note su una nuova definizione della Cultura*, in H. Marcuse, *Critica della società repressiva*, Feltrinelli, Milano, 1968, pp. 24-44.

Socialist Humanism?, 1965, trad. it. di C. Camporesi, *Umanismo socialista?*, in H. Marcuse, *Critica della società repressiva*, cit., pp. 45-55.

The Individual in the Great Society, 1966, trad. it. di C. Camporesi, *L'individuo nella "grande società"*, in H. Marcuse, *Critica della società repressiva*, cit., pp. 69-96.

Art in the One-Dimensional Society, 1967, trad. it. di C. Camporesi, *L'arte nella società a una dimensione*, in H. Marcuse, *Critica della società repressiva*, cit., pp. 135-148.

Repressive Tolerance, 1969, trad. it. di T. Belotti, *Tolleranza repressiva*, in H. Marcuse, *La dimensione estetica e altri scritti. Un'educazione politica tra rivolta e trascendenza*, a cura di P. Peticari, Guerini e Associati, Milano, 2002, pp. 75-100.

An Essay on Liberation, 1969, trad. it. di L. Lamberti, *Saggio sulla liberazione*, Einaudi, Torino, 1969.

Obsolescence of Psychoanalysis, 1969, trad. it. di F. Cerutti, *L'obsolescenza della psicoanalisi*, in *Cultura e società*, cit., pp. 223-242.

Counterrevolution and Revolt, 1973, trad. it. di S. Giacomini, *Controrivoluzione e rivolta*, Mondadori, Milano, 1973.

Der deutsche Künstlerroman, 1978, trad. it. di R. Solmi, *Il "romanzo dell'artista" nella letteratura tedesca*, Einaudi, Torino, 1985.

The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics, 1978, trad. it. di L. Gatti, *La dimensione estetica*, in H. Marcuse, *La dimensione estetica e altri scritti*, cit., pp. 9-50.

(opera postuma) *The Rationality of Philosophy*, 2016, trad. it. di L. Mandara, *La razionalità della filosofia*, in H. Marcuse, *Lezioni americane (1966-1977)*, a cura di L. Mandara, Mimesis, Milano-Udine, 2021, pp. 35-44.

(opera postuma) *Some Remarks on Aragon. Art and Politics in the Totalitarian Era*, 1998, in H. Marcuse, *Technology, war, and fascism*, a cura di D. Kellner, Routledge, London, 1998, pp. 199-214.

Saggi e studi su Herbert Marcuse citati e di riferimento (in ordine alfabetico):

R. BASCELLI *Per una filosofia concreta. Alle radici del pensiero di Marcuse*, Clinamen, Firenze, 2018.

G. BEDESCHI *La critica dell'organizzazione industriale del mondo moderno*, in L. Casini (a cura di), *Eros, Utopia e Rivolta. Il pensiero e l'opera di Herbert Marcuse*, Franco Angeli, Milano, 2004, pp. 29-37.

L. CASINI *La società come opera d'arte*, in L. Casini (a cura di), *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., pp. 61-89.

A. DE PAZ *La dialettica dell'estetica. Saggio sul pensiero estetico di Herbert Marcuse*, Ponte Nuovo, Bologna, 1972.

C. FRED ALFORD *"Eros and Civilization" after Thirty Years: a Reconsideration in Light of Recent Theories of Narcissism*, in "Theory and Society", XIV, 6, 1987, pp. 869-890.

- C. HOLMAN *Marcuse's Affirmation: Nietzsche and the Logos of Gratification*, "New German Critique", 115, 2012, pp. 67-111.
- G. JERVIS *Introduzione*, in H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., pp. 9-31.
- L. MANDARA *Tra rottura e ritorno alla normalità. Herbert Marcuse e la trasformazione radicale della società*, in H. Marcuse, *Lezioni americane*, cit., pp. 11-32.
- G. MARRAMAO *Ontologia della libertà. Una rilettura di Herbert Marcuse*, in L. Casini (a cura di), *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., pp. 90-103.
- G. PALOMBELLA *Ragione e immaginazione. Herbert Marcuse 1928-1955*, De Donato, Bari, 1982.
- G. PALOMBELLA *Istituzioni e trascendenza in Herbert Marcuse*, in L. Casini (a cura di), *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., pp. 47-60.
- F. PERROUX *Herbert Marcuse. Filosofia e teoria critica della società*, trad. it. di G. Mura e M. Grieco, Città Nuova, Roma, 1970.
- P. PERTICARI *Oltre l'imperativo. Herbert Marcuse tra rivoluzione e trascendenza*, in H. Marcuse, *La dimensione estetica e altri scritti*, cit., pp. 281-296.

- S. PETRUCCIANI *Felicità e ragione. Il contributo di Marcuse all'idea di teoria critica*, in L. Casini (a cura di), *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., pp. 138-151.
- E. TEBANO *Estetica e rivoluzione: la funzione politica dell'arte in Herbert Marcuse (1945-1955)*, in L. Casini (a cura di), *Eros, Utopia e Rivolta*, cit., pp. 152-172.
- G. VACCARO *Antropologia e utopia. Saggio su Marcuse*, Mimesis, Milano-Udine, 2022.
- Altre opere citate e di riferimento (in ordine cronologico):
- T. HOBBS *Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, Rizzoli, Milano, 2011.
- F. SCHILLER *Gli artisti*, in F. Schiller, *Poesie filosofiche*, a cura di G. Pinna, Feltrinelli, Milano, 2014, pp. 10-37.
- I. KANT *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Bari, 1997.
- F. SCHILLER *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo. Callia o della bellezza*, a cura di A. Negri, Armando, Roma, 1984.
- F. SCHILLER *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, trad. di E. Franzini e W. Scotti, SE, Milano, 1986.

- J. W. GOETHE *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, trad. it. I. Bellingacci, Mondadori, Milano, 2022.
- W. VON HUMBOLDT *Scritti di estetica*, a cura di G. Marcovaldi, Sansoni, Firenze, 1934.
- F. NIETZSCHE *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di A. M. Carpi, Newton Compton, Roma, 2018.
- K. MARX *Il capitale*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Milano, 2017.
- K. MARX *Arte e lavoro creativo. Scritti di estetica*, a cura di G. Prestipino, Newton Compton, Roma, 1976.
- G. LE BON *Psicologia delle folle*, trad. it. di G. Villa, Longanesi, Milano, 1970.
- W. DILTHEY *Esperienza vissuta e poesia*, a cura di N. Accolti Gil Vitale, Istituto Editoriale Italiano, Milano, 1947.
- S. FREUD *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, trad. it. di M. Dogana, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, pp. 9-32.
- S. FREUD *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, trad. it. di C. L. Musatti, in S. Freud, *Il*

- disagio della civiltà e altri saggi*, cit., pp. 35-62.
- S. FREUD *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, trad. it. di E. A. Panaitescu, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., pp. 65-142.
- S. FREUD *L'avvenire di un'illusione*, trad. it. di S. Candreva ed E. A. Panaitescu, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., pp. 145-196.
- S. FREUD *Il disagio della civiltà*, trad. it. di E. Sagittario, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., pp. 199-280.
- S. FREUD *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*, trad. it. di P. C. Bori, G. Contri ed E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- G. LUKÁCS *Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, Pgreco, Roma, 2022.
- F. KAFKA *Il castello*, a cura di U. Gandini, Feltrinelli, Milano, 2015.
- M. HEIDEGGER *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2019.
- C. SCHMITT *Il concetto di "politico"*, trad. it. di P. Schiera, in C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*.

- Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 2013, pp. 101-165.
- C. SCHMITT *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, trad. it. di P. Schiera, in C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, cit., pp. 167-183.
- C. SCHMITT *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna, 2017.
- B. BRECHT *Scritti teatrali I: Teoria e tecnica dello spettacolo (1918-1942)*, trad. it. di C. Pinelli et al, Einaudi, Torino, 1975.
- E. FROMM *Psychoanalysis and Religion*, Yale University Press, New Haven, 1950.
- L. PAREYSON *Estetica dell'idealismo tedesco*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1950.
- E. JÜNGER *Trattato del ribelle*, trad. it. di F. Bovoli, Adelphi, Milano, 1990.
- D. W. WINNICOTT *La famiglia e lo sviluppo dell'individuo*, trad. it. di C. Mazzantini, Armando, Roma, 1982.
- D. W. WINNICOTT *Gioco e realtà*, trad. it. di L. Tabanelli, Armando, Roma, 2020.

- D. W. WINNICOTT *Sviluppo affettivo e ambiente*, trad. it. di A. Bencini Bariatti, Armando, Roma, 1979.
- M. FOUCAULT *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino, 2014.
- H. MARCUSE, K. POPPER *Rivoluzione o riforme? Un confronto*, a cura di F. Stark, Armando, Roma, 1977.
- P. HADOT *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, trad. it. di A. C. Peduzzi e L. Cremonesi, Einaudi, Torino, 2008.
- G. VATTIMO *La società trasparente*, Garzanti, Milano, 2000.
- Altri saggi e studi citati e di riferimento (in ordine alfabetico):
- G. BAIONI *Saggio introduttivo*, in J. W. Goethe, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, cit., pp. V-XIII.
- P. BONETTI *Etica e "mass media"*, in "Nuova Antologia", DLXIV, 1990, pp. 312-319.
- M. L. DEFLEUR, S. J. BALL-ROKEACH *Teorie delle comunicazioni di massa*, trad. it. di B. Fenati, Il Mulino, Bologna, 1995.
- K. B. JENSEN *Semiotica sociale dei media*, trad. it. di P. Bertetti, Meltemi, Roma, 1999.

J. A. WALKER

L'arte nell'eta dei mass media, trad. it. di S.
Barboni, Eri, Torino, 1987.