



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

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA
TESI DI LAUREA

Pensare l'alternativa

La critica della razionalità tecnologica
e la funzione salvifica dell'arte

Relatore:
Prof. Marcello Ghilardi

Laureanda: Claudia Scattolin
Matricola: 2103074

ANNO ACCADEMICO 2025-2026

INDICE

Introduzione

Capitolo 1. La mercificazione dell'esistenza

1.1 La definizione di bisogno: falsi bisogni e bisogni autentici. Tra

Marcuse e Freud

1.2 Siamo davvero liberi? L'integrazione sistematica dell'individuo

nella società opulenta

1.3 La crisi della soggettività e la neutralizzazione dello spazio.

privato: tra accelerazione temporale e anime perdute

Capitolo 2. La neutralizzazione del pensiero critico e l'assorbimento del dissenso

2.1 L'intrappolamento dialettico

2.2 Il consumatore come protagonista passivo del totalitarismo. Una tolleranza intollerante

2.3 L'irrazionale razionalità tecnologica e il mito del progresso

Capitolo 3. Tra repressione e trascendenza: il ruolo dell'arte

3.1 Il ritorno del represso

3.2 La funzione pre politica dell'arte

3.3 La dimensione estetica come luogo del possibile: il ritorno ad Orfeo

Conclusioni

“L’arte non può cambiare il mondo, ma può contribuire
a cambiare la coscienza e le pulsioni degli uomini e
delle donne che potrebbero cambiare il mondo”.

Herbert Marcuse

Introduzione

La presente trattazione si propone di delineare, pur nella consapevolezza della vastità del tema, un percorso volto a chiarificare l'ampio ed aperto orizzonte di significato di uno dei quesiti fondamentali che attraversano la riflessione umana: quello della libertà. Ci proponiamo dunque di analizzare criticamente la struttura della società industriale avanzata a partire dalle riflessioni di Herbert Marcuse, mettendo in luce i meccanismi attraverso cui essa neutralizza il pensiero critico e integra il dissenso, fino a ridefinire radicalmente le possibilità stesse della libertà individuale e collettiva. La libertà costituisce infatti la cifra fondamentale e la dimensione centrale dell'esistenza umana, attorno alla quale si sono sviluppati tanto i sistemi giuridici quanto le forme della convivenza sociale. Tuttavia, nel contesto della modernità avanzata, essa sembra progressivamente svuotarsi del suo significato più radicale: gli individui, pur avendo conseguito conquiste emancipative non di poco conto, tendono ad adagiarsi entro un orizzonte di possibilità già strutturato, senza metterne in discussione i presupposti.

Nel primo capitolo mostreremo come tale processo affondi le proprie radici nella dimensione dei bisogni umani e nella ridefinizione del rapporto tra individuo e sistema produttivo. Il progressivo sbiadire del confine tra bisogni autentici e bisogni indotti innanzi allo sguardo dell'individuo moderno consente infatti di comprendere come la libertà venga gradatamente ridotta a mera possibilità di scelta all'interno di alternative già date, mentre l'individuo si configura sempre più come elemento funzionale al mantenimento dell'apparato sociale. Dietro ad una patina di benessere e di abbondanza materiale inizia a radicarsi una trasformazione più profonda che investe la natura umana stessa: la sua progressiva riduzione a merce, difficilmente distinguibile da quegli stessi oggetti obsoleti posizionati sugli scaffali, seguendo ora le medesime tecniche di marketing.

A partire da queste premesse, nel secondo capitolo approfondiremo il fenomeno della neutralizzazione del pensiero critico e della facoltà di giudizio, mostrando come la

dialettica del negativo abbia subito una completa ridefinizione, manifestandosi come un meccanismo intrappolante e chiuso piuttosto che un elemento favorevole al darsi del libero ed autentico progresso. L'assorbimento del negativo rende innocua, o meglio, *integrata* l'opposizione reale e conforma il pensiero al meccanismo dominante trasformandolo, nei casi più estremi, in un vero e proprio "non-pensiero". In tale contesto sorge quella che Marcuse definisce una forma di totalitarismo non immediatamente repressivo, bensì subdolo e *sublimato*, compatibile persino con il pluralismo politico e con le istituzioni democratiche. Conseguentemente, anche il soggetto subisce una trasformazione profonda, inserendosi in un circuito produttivo e simbolico che ne determina bisogni, desideri e forme di esistenza. La distinzione tra libertà autentica e libertà formale non è più pensabile: ne deriva una condizione in cui la libertà appare realizzata proprio nel momento in cui viene sostanzialmente negata. Anche l'estetica viene svuotata di contenuto e ridotta a forma vendibile: la critica, l'alternativa, la ribellione vengono immediatamente inglobate dal sistema, trasformate in merci, rivendute sotto forma di oggetti di consumo dalla società stessa. Nella cultura di massa, i mezzi artistici che un tempo denunciavano criticamente alienazione e sofferenza sono oggi banalizzati, commercializzati, mercificati, metabolizzati dal sistema e resi inoffensivi: ridotti a mero intrattenimento.

Il terzo capitolo introduce tuttavia una possibile apertura all'interno di questo scenario apparentemente chiuso, individuando nella dimensione estetica un ambito privilegiato di resistenza e trascendenza. Vedremo come Marcuse attribuisce all'arte una funzione che non è riducibile né a mera espressione ideologica né a semplice strumento politico: essa si configura piuttosto come spazio in cui può riemergere ciò che la società reprime, rendendo pensabile e talvolta *possibile* l'alternativa. L'arte, infatti, attraverso il suo carattere di straniamento, non si limita a riflettere la realtà, ma la trasfigura, aprendo uno scarto tra ciò che è e ciò che potrebbe essere. In questo senso, essa custodisce una dimensione utopica che, pur non traducendosi immediatamente in trasformazione politica, agisce sulla coscienza degli individui, riattivando quella facoltà critica che la società tende a neutralizzare. La funzione dell'arte si rivela dunque "pre-politica": essa prepara le condizioni di possibilità del cambiamento, in virtù del darsi della sensibilità, dell'immaginazione e del ricordo. In tale prospettiva, la liberazione richiede ben prima di una trasformazione economica e politica, una modificazione ancor più radicale che coinvolga la struttura stessa della soggettività. La nozione marcusiana di "nuova

sensibilità” indica precisamente questa esigenza: un mutamento nei modi di percepire, desiderare e pensare, capace di rompere con la razionalità dominante e di aprire lo spazio a forme di vita non subordinate al principio di prestazione. Il “grande rifiuto” dell’ordine in atto emerge grazie al darsi della nuova dimensione sensibile estetica e del definirsi del luogo dell’immaginazione e del ricordo, dimensioni che implementano e sorreggono l’esistenza e l’esigenza di un mondo fittizio. In questo scarto tra realtà e possibilità si gioca la posta in palio dell’intera riflessione: la riattivazione del pensiero critico, il recupero della libertà autentica grazie alla riapertura della dimensione del negativo.

In virtù di quanto detto finora può dunque l’arte essere forma di resistenza? Può ancora indicare l’eccedenza, il possibile, l’alternativa? Se la soluzione, utopica convoglia nella dimensione artistica, ci si chiede se davvero l’artista possa ancora sfidare le convenzioni sociali dominanti, fornendo una via d’uscita dall’unidimensionalità monolitica cui l’essere umano è ridotto nel sistema totalitario della razionalità tecnologica. La forza evocativa della riflessione marcusiana si fa sentire ne *L’immaginazione al potere*, che esprime la tensione tra realtà e possibilità, tra repressione e liberazione, tra ordine costituito e creatività oppositiva, una tensione che si costituisce essa stessa come centro nevralgico del pensiero di Herbert Marcuse. L’appello proposto è quello di tornare a pensare all’alternativa, scardinando la mera dimensione produttiva e univoca, che ad oggi definisce il genere umano per reimmettere in esso la dimensione esistenziale plurivoca. Bisogna tornare a immaginare. Nella dimensione estetica in particolare si rende nuovamente pensabile la possibilità di una trasformazione radicale dell’esistente nell’emergere di una nuova, e più forte, tensione emancipativa.

Capitolo 1

La mercificazione dell'esistenza

1. *L'uomo nelle catene del consumismo*

La presente trattazione prende avvio dalla critica che Herbert Marcuse rivolge alla società industriale avanzata ne *L'uomo a una dimensione* ed in *Eros e civiltà*. Il nostro tempo si configura come il tempo dell'avere, del possesso e dell'appagamento immediato. La dignità dell'essere umano viene sempre più frequentemente misurata in termini quantitativi: produzione, prestazione, competitività. L'individuo risulta così pienamente integrato nella catena del mercato, assorbito e sussunto dalla razionalità economica che permea l'intero tessuto sociale. In questo contesto l'autenticità dell'esistenza umana appare progressivamente svuotata e sostituita dalla centralità dei beni di consumo. È in questa prospettiva che si colloca la critica di Herbert Marcuse, un'analisi della società industriale¹ avanzata che mostra come la riduzione dell'uomo a una sola dimensione passi attraverso la produzione e l'imposizione di bisogni funzionali alla conservazione dell'ordine esistente. L'appello marcusiano al recupero della pluridimensionalità dell'esperienza umana costituisce il punto di partenza della riflessione sviluppata in questo capitolo.

1.1. *La definizione di bisogno: falsi bisogni e bisogni autentici. Tra Marcuse e Freud*

È bene anzitutto, per comprendere pienamente il pensiero di Herbert Marcuse, chiarire la nozione di “bisogno”, categoria chiave nel suo impianto teorico. A più riprese nell'intera trattazione de *L'uomo a una dimensione*, Marcuse analizza la natura profondamente sociale e storica² del bisogno, distinguendone due tipologie fondamentali: i “bisogni primari”

¹ Si fa riferimento in particolare a H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione* (1964), tr. it., Einaudi, Torino 1999.

strettamente legati alle condizioni biologiche e materiali degli individui e i così definiti dall'autore "bisogni indotti" o "bisogni falsi"³, prodotti storicamente dal sistema sociale, nonché funzionali alla sua riproduzione. L'autore pone particolare enfasi su questi ultimi.

La riflessione sui bisogni costituisce da sempre un tema di grande rilevanza teorica e interdisciplinare, suscitando l'interesse non soltanto dei filosofi, ma anche di psicologi, sociologi ed economisti, i quali ne hanno indagato la natura, le origini e le implicazioni da prospettive differenti: comportamenti individuali, collettivi ed analisi delle dinamiche culturali, socio-economiche che strutturano la vita delle società contemporanee. Un esempio noto in ambito psicologico è la gerarchia dei bisogni elaborata da Abraham Maslow⁴. Tuttavia, Marcuse non propone una gerarchia psicologica del bisogno, quanto più una critica sociale del medesimo, elevando dunque ulteriormente il discorso e ponendolo innanzi alla realtà del suo tempo: gli uomini non tendono più semplicemente al soddisfacimento dei bisogni primari, ma volgono la propria brama di possesso verso i falsi bisogni. Questi rappresentano esigenze create artificialmente e codificate dal sistema economico e culturale vigente, per garantire il consenso e la continuità della produzione e del consumo. Attraverso pubblicità, intrattenimento e retoriche persuasive, vengono imposti implicitamente ed esplicitamente modelli di desiderio e di consumo funzionali alla stabilizzazione dell'ordine vigente.

La società opulenta induce gli uomini alla certezza di necessitare ciò che in realtà è sostanzialmente inutile. In questo senso, i bisogni indotti si comportano come parassiti⁵: non soddisfano reali necessità, ma, insinuandosi subdolamente, prosperano nell'organismo ospite. In tal modo il sistema produttivo e la struttura sociale a cui l'individuo si adatta, si nutrono delle sue energie, mantenendo ed accrescendo il proprio potere.

Il tratto distintivo della società industriale avanzata è il modo come riesce a soffocare efficacemente quei

² Marcuse dichiara esplicitamente quali siano "i bisogni umani sono bisogni storici": cfr. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 18. L'autore gioca la propria riflessione su due piani: biologico, proprio dei bisogni naturali, e storicamente determinato, proprio dei falsi bisogni.

³ Cfr. *ivi*, p. 19: "Tali bisogni hanno un contenuto e una funzione che sono determinati da potenze esterne, sulle quali l'individuo non ha alcun controllo".

⁴ A. Maslow propone una teoria della motivazione denominata "olistico-dinamica": cfr. Maslow, *Motivation and personality*, [1954], tr. it., Armando Editore, Roma, 2010, in cui si elabora una distinzione gerarchica tra bisogni fisiologici, alla base della piramide, a seguire verso la cima: di sicurezza, di appartenenza, di stima e di autorealizzazione.

⁵ Marcuse arriva a definire i "falsi bisogni" come "parassiti": cfr. *Intervista a Marcuse*, documento RAI, 1968, <http://intervisteintv.wordpress.com/2011/05/15/anni-%E2%80%999960-incontri-del-telegiornale-herbert-marcuse>.

bisogni che chiedono di essere liberati - liberati anche da ciò che è tollerabile e remunerativo e confortevole - nel mentre alimenta e assolve la potenza distruttiva e la funzione repressiva della società opulenta.⁶

Bisogna specificare già da qui che nonostante Marcuse individui nella tecnica uno strumento atto all'aumento della produttività, in grado di ridurre il tempo di lavoro necessario alla sopravvivenza e di indebolire la repressione legata al lavoro forzato⁷, essa apre solo apparentemente lo spazio per una vita più libera. Si tratterebbe di una vita dedicata a bisogni non strettamente immediati e biologici, dunque non legata esclusivamente a forme di attività meramente produttive, quanto piuttosto umanamente essenziali: "La tecnica ha un effetto negativo sull'utilizzazione repressiva dell'energia, poiché riduce il tempo necessario alla produzione dei mezzi di vita, a vantaggio del tempo necessario allo sviluppo di bisogni al di là del regno della necessità e dello sperpero necessario"⁸.

Si assiste ad un rovesciamento dialettico totale della situazione tale per cui il superfluo è ormai divenuto il necessario, ed il necessario è percepito come superfluo: la produzione e l'orientamento eterodiretto dei desideri sono strutturati in modo da riprodurre il sistema, facendo apparire naturali scelte e comportamenti che sono, in realtà, accuratamente pianificati.

Un elemento decisivo per comprendere la riflessione marcusiana è la tensione tra mancanza e bisogno. Una società liberata *dal* bisogno è sempre stata bramata dall'umanità, in quanto cifra fondamentale per la realizzazione della felicità umana. La libertà si manifesta kantianamente⁹ in negativo come "libertà dal bisogno", esplicitando quindi la dimensione non autonoma, bensì eteronoma della libertà stessa. Marcuse in questo contesto si riferisce al fatto che le precedenti categorie usate per definire le libertà d'un tempo non sono più sufficienti. Tecnologia, produttività ed organizzazione del sociale

⁶ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 21

⁷ Si riferisce a K. Marx e a S. Freud, in particolare: "il lavoro fondamentale, nella civiltà, è non libidico, è fatica, la fatica è "spiacevole" e questo stato spiacevole deve venir imposto" trattando in modo specifico della sottrazione d'energia per il lavoro agli istinti primari (*eros* e *thanatos*); "l'energia necessaria per il lavoro, "spiacevole" va sottratta agli istinti primari" (*ivi*, p. 118).

⁸ H. Marcuse, *Eros e Civiltà* [1955], tr. it., Einaudi, Torino, 2001, p. 127.

⁹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica* [1788], tr. it., Bompiani, Milano 2000, teorema IV, § 8, p. 91: "Quell'indipendenza è dunque è dunque la libertà in senso negativo; questa legislazione autonoma della ragione pura, e come tale pratica, è libertà in senso positivo". Non una libertà in positivo come "libertà di", ma in negativo, come "libertà da".

hanno dato vita a possibilità all'epoca inimmaginabili. Codesti nuovi modi possono venire indicati solo negativamente¹⁰, proprio perché l'autentica libertà equivale alla negazione del modo prevalente; negazione che il sistema economico vigente impedisce, inibendo conseguentemente la realizzazione della libertà effettiva.

Come sottolineato da L. Bovone¹¹ è proprio questa non-libertà a divenire forma di controllo sociale totalizzante, in grado di impedire ogni reale ribellione, nonché di legittimare il lavoro alienato. Si manifesta come liberazione dagli imperativi economici, dalla delega politica passiva e dall'indottrinamento di massa. La felicità, intesa come appagamento dell'oggetto del desiderio, nasce dalla tensione continua tra ciò che manca e ciò che si desidera. Tuttavia, nella società dei falsi bisogni, questa tensione viene deviata verso oggetti e desideri artificiali, privi di reale valore per l'emancipazione individuale. Quanto viene a prodursi è “*un'euforia nel mezzo dell'infelicità*”¹², in grado di sostituirsi subdolamente alla felicità autentica. In altri termini, il controllo viene mantenuto indirizzando desideri e bisogni verso forme di sottomissione, lavoro e consumo.

A tal proposito un'interessante posizione era stata considerata da Marcuse in *Eros e civiltà*. L'autore si pone in dialogo critico, di superamento e di contemporaneo accompagnamento, con la posizione di Sigmund Freud riguardo alla dinamica tra la soggettività individuale e la civiltà¹³. Il libero soddisfacimento dei bisogni individuali appare strutturalmente incompatibile con l'esistenza del collettivo, e dunque, con il darsi della cultura. La felicità autentica sarebbe irrealizzabile nella società civile, dal momento che essa non viene a configurarsi in quanto valore culturale, ma come elemento di cui la subordinazione parrebbe necessaria (qualora si voglia mantenere la civile convivenza). L'uomo storico dunque sacrifica l'uomo naturale. Si tratta dell'adozione di un principio evidentemente rinunciatario, orientato alla riduzione della momentanea gratificazione del bisogno istintuale ed immediato (specificatamente l'Es, il principio del piacere), in favore, di ciò che è volto all'utilità sociale (“ciò che è utile”¹⁴). È il principio di realtà, che impone il differimento (la sublimazione) e la regolazione del soddisfacimento pulsionale

¹⁰ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 19.

¹¹ L. Bovone, *Libertà e utopia in Marcuse e Dahrendorf*, in studi di sociologia edita da Vita e Pensiero, anno 20, fasc. 3-4, luglio-dicembre 1982, p. 278, che cita proprio *L'uomo a una dimensione*.

¹² *Ivi*, p. 18.

¹³ Si propone ora un gioco di specchi tra le due opere principali *L'uomo a una dimensione* ed *Eros e civiltà*, scritte a distanza di un decennio, allo scopo di far notare somiglianze e differenze nell'atteggiamento e nelle considerazioni trattate.

¹⁴ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p. 61.

istantaneo:

L'affermazione di Freud che la civiltà è basata sulla repressione permanente degli istinti umani, è stata accolta senza discussione (...) la libera soddisfazione dei bisogni istintuali dell'uomo è incompatibile con la società civile: la rinuncia e il differimento della soddisfazione sono i prerequisiti del progresso. [...] Un'organizzazione repressiva degli istinti si trova alla base di tutte le forme storiche del principio della realtà nella società civile. Se egli spiega l'organizzazione repressiva degli istinti adducendo l'inconciliabilità esistente tra il principio primario del piacere e il principio della realtà, egli esprime il fatto storico che la civiltà è progredita come dominio organizzato¹⁵.

Da qui emerge una prima implicazione decisiva, relativa al concetto di "libertà". La coincidenza tra libertà e pieno soddisfacimento del bisogno ostacola l'ingresso dell'individuo nella dimensione sociale. È allora evidente come all'accrescimento della civilizzazione e del conseguente progresso (termine che sarà oggetto di ulteriori analisi), corrisponda una decrescita incisiva della felicità. Sembra cioè esservi un rapporto direttamente proporzionale tra implementazione del progresso e decremento della libertà: a fondamento del progresso è posto un meccanismo massimamente coercitivo dettato dal principio di realtà: "Se l'assenza di repressione è l'archetipo della libertà, la civiltà è la lotta contro questa libertà"¹⁶.

In altri termini, l'apparente liberazione cela una più sofisticata organizzazione della repressione. Si anticipa qui una considerazione fondamentale: ciò che appare come libertà è in realtà integrazione ampiamente funzionale. Freud avrebbe infatti definito la "miseria psicologica della massa"¹⁷ indicando la progressiva (e necessaria) abitudine dell'umanità alla repressione, ossia, al prezzo da pagare in cambio della civiltà: la felicità. L'interiorizzazione e dunque l'accettazione di una tale dimensione porterà all'impossibilità di distinguere tra i molteplici condizionamenti ed in virtù di ciò l'uomo verrà a considerarsi pienamente libero.

L'obiettivo di Marcuse diviene il superamento della disincantata prospettiva freudiana, secondo cui eros e civiltà si manifestano nell'aut aut divenendo due elementi tra loro reciprocamente escludentesi. Marcuse pone la soluzione al di là della società capitalistica

¹⁵ *Ivi*, pp. 51 e 79.

¹⁶ *Ivi*, p. 62.

¹⁷ Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà* [1929], tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2012: "Definiremo miseria psicologica delle masse il rischio che minaccia l'individuo contemporaneo di perdere il proprio senso critico e di non riuscire più a distinguere i condizionamenti della civiltà dalle sue nozioni particolari".

avanzata¹⁸, ove come *alternativa* individua la possibilità di ripensare il rapporto esistenziale tra l'uomo, se stesso e la società medesima. Questa stessa repressione, asserisce Marcuse, pare eccedere la sua necessità di base divenendo "repressione addizionale"¹⁹. Freud sarebbe dunque giunto a criticare la società capitalistica, eppure, al tempo stesso, avrebbe legittimato il sacrificio dell'emancipazione autentica: come continua ad evidenziare Marcuse, la repressione sarebbe necessaria alla sopravvivenza della civiltà.

Si anticipano qui i motivi di quella nuova forma di dominio totalitaria solo apparentemente non repressiva e per questo ancora più subdola: gli elementi ideologizzanti sono stati ingeriti, digeriti e così, metabolizzati. Si instaura un circolo vizioso per cui tanto meglio la repressione addizionale è estesa all'intero tessuto sociale, tanto più è razionale e tanto più è razionale tanto meglio viene introiettata.

Il principio di prestazione²⁰, quale forma storica e specifica del principio di realtà vigente nella società capitalistica avanzata, emerge nella sua poscenza sotto mentite spoglie come principio di piacere, quando invece rimane principio di realtà restringente ed esige il sacrificio della libido per perpetrare la logica economica del profitto²¹.

La *libido* è stata deviata per consentire prestazioni socialmente utili e l'individuo lavora per se stesso soltanto in quanto lavora per l'apparato, impegnato in attività che in massima parte non coincidono con le sue facoltà e i suoi desideri²².

Inizialmente dunque Marcuse vorrebbe dimostrare come le condizioni essenziali in grado di concretizzare l'emancipazione siano già pronte, in vista della loro realizzazione. Per questo, come suggerito dai commentatori di Marcuse, è bene considerare la prefazione politica del 1966, la quale segna un punto di svolta evidente nel pensiero marcusiano: in

¹⁸ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p. 53: "In primo luogo la concezione teorica stessa di Freud sembra confutare la sua costante e ferma negazione della possibilità storica di una civiltà non repressiva, in secondo luogo, le conquiste stesse della civiltà repressiva sembrano creare le condizioni preliminari di una graduale abolizione della repressione".

¹⁹ *Ivi*, pp. 79-83 *passim*: "Questi controlli addizionali che provengono dalle specifiche istituzioni del dominio costituiscono ciò che noi chiamiamo repressione addizionale. [...] Gli interessi del dominio imposero repressioni addizionali all'organizzazione degli istinti sotto il principio di realtà". La repressione addizionale si specifica come strumento di controllo sociale attraverso il lavoro non libidico (prestativo).

²⁰ *Ivi*, p. 87: "Gli abbiamo dato il nome di principio di prestazione per dare rilievo al fatto che sotto il suo dominio la società si stratifica secondo le prestazioni economiche (in regime di concorrenza) dei suoi membri". Sottolinea la forma storica del principio di realtà, superando l'aporia freudiana che aveva trattato del principio di realtà non come storicamente determinato, ma come "naturale". A tal proposito si veda p. 79.

²¹ Per un ulteriore approfondimento si veda infatti l'intervento di D. Fusaro, nel commento a *Eros e civiltà*, Ritratti d'Autore, Misano Adriatico, 3 aprile 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=xPn9rer8Yh4>

²² *Ivi*, p. 88.

essa emerge chiaramente come la società industriale avanzata, pur disponendo delle condizioni per garantire una libertà autentica, non riesca a realizzare quanto rimane semplice potenziale, e non effettiva attualizzazione, della sua forza emancipatoria.

Tornando allo scritto del 1964 *L'uomo a una dimensione*, qui definitivamente è possibile asserire che la creazione di nuovi bisogni e il convincimento della loro necessità rappresentino il vero strumento di controllo sociale. Ciò che sembra essere scelta libera e appagamento spontaneo è in realtà già determinato dalla manipolazione attuata dal sistema, che iscrive gli individui in una cornice di desideri e comportamenti funzionali alla sua riproduzione. Persino la ribellione e il dissenso vengono rapidamente neutralizzati, estetizzati o mercificati, trasformandosi in consumo: l'anticonformismo diventa uno stile di vita da acquistare e consumare. Si pone quindi una domanda fondamentale, affrontata nel paragrafo che segue.

1.2. Siamo davvero liberi? L'integrazione sistematica dell'individuo nella società opulenta

Il concetto di libertà viene assunto come fondamento e guida orientativa di teoria e prassi²³. Cosa definisce più profondamente la singolarità dell'essere umano, se non la capacità di discernimento tra alternative differenti? L'orizzonte del possibile, e dunque dell'incerto, nonostante l'inevitabile portato di angoscia esistenziale che esso reca con sé, è categoria umana fondamentale. La finitezza è privilegio della libertà umana eppure, Marcuse fu uno dei primi a comprendere come nella società industriale avanzata quell'essere in grado di progettarsi nel mondo in quanto *ex-sistenza*²⁴ si sia trasformato in un essere semplicemente volto alla produzione del mondo e al consumo costante e angosciato, individuo alienato, prodotto principale della società opulenta, venduto come mera merce sugli scaffali di un grande magazzino chiamato "società".

²³ Per approfondire si veda R. Laudani, *Politica come movimento*, tr., it. il Mulino, 2005. In particolare § 4.2 *Marxismo edonistico: libertà e felicità del comunismo*. Qui Laudani, nel tentativo di reperire di volta in volta nelle varie tematiche della riflessione condotta da Marcuse le figure ontologiche costituenti il movimento dialettico, individua un legame tra la dimensione edonistica e la dimensione della felicità, coniugando felicità, piacere, sensibilità e libertà individuale. Individuando cioè la tematica del bisogno come categoria fondamentale del pensiero di Marcuse, come *desiderio eccedente*, Laudani spiega che per Marcuse l'edonismo avrebbe compreso come i bisogni sensibili dell'uomo debbano e possano essere soddisfatti, legando la felicità, intesa come piacere individuale, alla necessità di realizzazione dell'emancipazione umana.

²⁴ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo* [1927], tr. it., Longanesi, Milano 2006. Si intende La capacità dell'uomo di "porsi al di fuori" di sé.

Tale dinamica della libertà si staglia su un fondo di negatività: al di fuori dall'orizzonte della possibilità, della ricchezza di scelte, della pienezza esistenziale, vi è il nulla, il vuoto dell'impossibile, o, come accade nella società tecno-capitalista la pienezza di una scelta predefinita, predeterminata. L'inganno consta proprio nel fatto che nella società capitalistica avanzata gli uomini ricerchino una felicità "*esuberante*"²⁵, o "*un'euforia*"²⁶. Ogni qualvolta si presenta una mancanza, questa, viene immediatamente soddisfatta. Si instaura una dinamica che definirei "economico-esistenziale", per cui la ricerca della perfezione (intesa come assenteismo del bisogno) combacia con il reperimento dei mezzi atti alla gratificazione del desiderio, resi sempre più disponibili dalla società, nei confronti della quale si finisce per provare gratitudine.

Aggirandosi in uno dei molteplici supermercati labirintici, tra gli scaffali contenenti quantità innumerevoli di marche del medesimo prodotto, e quantità esorbitanti di merci differenti, si sente di avere il futuro nelle proprie mani: è colui che vaga tra i *brand* a scegliere che cosa comprare e che cosa lasciare sullo scaffale. Pare una scelta accurata, pensata, riflettuta, una *sua* scelta, e ben presto il suo bisogno viene soddisfatto. Nel contesto della società industriale avanzata, il bisogno è già pienamente soddisfatto ancor prima che entri in circolo: l'abbondanza materiale, resa possibile dallo sviluppo tecnico-scientifico, ha prodotto un sistema in cui ogni desiderio può trovare una risposta immediata. A una più attenta riflessione ci si accorge del paradosso celato di questa libertà: quel sistema perfettamente funzionante ed integrato è un treno che corre in rettilineo, lungo dei binari da cui non può deragliare e la cui meta è già definita, raggiunta mediante consenso e neutralizzazione intelligente delle forze sovversive. Questo o quello è imposto dal sistema: non si può scegliere di deviare dal percorso.

L'autentica "libertà dal bisogno", un tempo principio fondamentale, ad oggi viene progressivamente sacrificata in favore di una libertà puramente formale, vuota ed apparente. I bisogni indotti dalla società riducono il singolo a mera funzione produttiva e consumistica. Il soggetto contemporaneo si ritrova così "libero" solo entro i confini di un pensiero standardizzato: libero di pensare ciò che è socialmente accettabile, di consumare ciò che è economicamente funzionale, libero di scegliere che cosa consumare, ma non di non consumare nulla²⁷.

²⁵ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p. 89: "Egli è ragionevolmente e spesso perfino esuberantemente felice".

²⁶ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 19: "Il risultato è pertanto un'euforia nel mezzo dell'infelicità".

Sotto il governo di un tutto repressivo, la libertà può essere trasformata in un possente strumento di dominio. Non è l'ambito delle scelte aperte all'individuo il fattore decisivo nel determinare il grado di libertà umana, ma che cosa può essere scelto e che cosa è scelto dall'individuo.²⁸

In definitiva quella che ai singoli appare come una libertà autentica, è in verità falsata. Essa assume le connotazioni di una carta ottriata, proprio in quanto concessa dall'alto. È una libertà "deviata"²⁹, basata sul principio dello scambio: donata a patto di cedere (e in tal senso far cessare, reprimere, sublimare) gli impulsi libidici vitali. Soprattutto, emerge una contraddizione: l'aumento delle possibilità concrete di liberazione dall'antica necessità non conduce automaticamente all'emancipazione; al contrario, rende più urgente l'organizzazione e il mantenimento delle costrizioni, così da garantire la stabilità del potere costituito. Si disvela il vero scopo della civiltà industriale: "la civiltà deve difendersi contro lo spettro di un mondo che potrebbe essere libero"³⁰. In altri termini: nonostante il progresso tecnico consenta di soddisfare i bisogni fondamentali con un impiego di lavoro drasticamente ridotto, le libertà e le gratificazioni promesse dalla società vengono rese in modo ancora più potenziato funzionali al dominio, e si configurano come strumenti di repressione istituzionalizzata³¹. Il meccanismo è il seguente: d'un lato, l'individuo crede di avere pieno controllo sui suoi bisogni e si sente libero di prendere determinate scelte, dall'altro la produttività, il lavoro stesso, divengono mezzi di controllo nonché di manipolazione della coscienza individuale e coazione subdolamente indotta. È evidente la forma d'oppressione che si è venuta a definire e che specificheremo ulteriormente nelle pagine che seguono: il totalitarismo.

In conclusione, se "ogni liberazione dipende dalla coscienza della servitù"³², in questa società siamo ben lontani dall'ottenimento dell'autentica libertà. Sono gli uomini a dover

²⁷ Cfr. *ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. 21.

²⁹ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p. 65

³⁰ *Ivi*, p. 127. L'autore prosegue: "Ma quanto più è vicina la possibilità reale di liberare l'individuo dalle costrizioni giustificate a suo tempo dalla penuria e dall'immaturità, tanto più grande diventa il bisogno di mantenere e di organizzare razionalmente queste costrizioni per evitare che l'ordine del potere istituito si dissolva".

³¹ Per ulteriore conferma della riflessione reperibile negli scritti di Marcuse si veda l'espressione elaborata da H. Marcuse, in *Controrivoluzione e Rivolta* [1972], contenuto in *La dimensione estetica e altri scritti*, trad., it. Guerini e Associati, 2002, cit., p. 173: "progresso tecnico = crescente ricchezza/benessere (il prodotto nazionale lordo che cresce!) = crescente asservimento".

³² H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 21.

dire quali sono i bisogni veri e quali i bisogni falsi, ma com'è possibile se essi stessi sono indottrinati? L'individuo rimane individuo represso e quel che è peggio è che non si accorge di essere tale: la repressione non appare più come tale, ma si integra nell'ordine oggettivo della realtà sociale, che ricompensa l'individuo conforme, *adattato* e, in questo modo, garantisce la continuità e l'auto-riproduzione dell'intero sistema³³.

1.3. La crisi della soggettività: tra accelerazione temporale e anime perdute

In conclusione al paragrafo precedente è stato osservato come sotto la superficie lucente di una libertà individuale apparentemente illimitata, l'esistenza contemporanea si trovi in realtà imprigionata ed iscritta entro un sistema in grado di orientare desideri, linguaggi e comportamenti verso il fine dominante: quello del consumo.

È piuttosto significativo, in linea con la riflessione condotta finora, evidenziare che il sociologo e filosofo Zygmund Bauman ha mostrato come il soggetto della modernità liquida³⁴ non sia chiamato a scegliere in modo autentico e libero secondo il proprio gusto e le proprie volontà, ma a selezionare tra opzioni preconfezionate. Il cittadino impegnato nella politica cede il posto al consumatore, cui obiettivo pare quello di vivificare la propria identità attraverso pratiche di acquisto più che mediante l'azione collettiva o incrementando il pensiero critico³⁵. È, cioè, l'identità stessa a diventare merce: ne deriva una trasformazione radicale della categoria dell'essere. Laddove un tempo si poteva affermare "si è", oggi sembra imporsi la formula "si possiede": l'identità viene commisurata al valore di scambio delle merci, e il prezzo tende a fungere da criterio implicito di valutazione della persona. Marcuse coglie come l'individuo giunga progressivamente a identificarsi con le merci, proiettando in esse un'immagine illusoria di autorealizzazione. Gli oggetti cessano di essere meri strumenti d'uso e si pongono al posto di un'autenticità perduta e sostituita dalla monodimensionalità: la crescita interiore cede il posto alla soddisfazione materiale, mentre l'orizzonte dell'autentico e della creatività si contraggono entro la logica dell'efficienza e del possesso. Il centro di gravità esistenziale si sbilancia verso la mutevolezza del materiale, dell'oggetto, della cosa, generando una ritorsione dell'essere che investe tanto la sfera individuale quanto quella collettiva.

³³ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p. 89.

³⁴ Cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida* [2000], tr. it., Laterza, Roma-Bari, 2011.

³⁵ Cfr. Z. Bauman, *Consumo dunque sono* [2007], tr. it., Laterza, Roma-Bari, 2008.

La sua essenza si perde in oggetti deperibili, a cui si aggrappa con ogni sua forza, finendo tuttavia per diventare altrettanto obsolescente. I beni di consumo divengono modalità d'espressione e di rappresentazione individuale, fungendo da specchio attraverso cui il soggetto si riconosce, si definisce e ai quali e al tempo stesso si assoggetta, consumato dal suo stesso consumo. In questa esistenza la società struttura l'intero orizzonte simbolico entro cui l'individuo si comprende.

A tale proposito l'analisi del sociologo Pierre Bourdieu relativa al "capitale simbolico"³⁶ risulta particolarmente interessante. Il capitale simbolico opera all'interno di uno spazio o "campo" sociale strutturato da regole, ove la lotta per il riconoscimento è specialmente rilevante. Quanto Bourdieu definisce come "habitus", intendendo le disposizioni introiettate dai singoli, atte all'orientamento di pensiero ed azione, si pone allo scopo di far credere che determinati *status quo* siano naturali anziché storicamente e materialmente definiti. La naturalizzazione delle disuguaglianze, come risultato coerente di un simile sistema, esprime la forza preponderante esercitata da coloro che dominano la società. In questi termini, la riflessione condotta da Marcuse in modo particolare ne *L'uomo a una dimensione* è accostabile all'analisi sociologica di Bourdieu: chi possiede capitale simbolico, in termini marcusiani e marxisti, la classe dominante, impone la propria e specifica visione alla società, elevandola universalmente e legittimandola. Coloro che sono sottoposti al sistema, contribuiscono inconsapevolmente alla riproduzione del medesimo. Il capitale simbolico, come accade per l'azione condotta dalla società opulenta mediante cooptazione delle forze critiche, tolleranza repressiva e principio di prestazione (per citarne alcuni), è una forma di potere addolcita, non direttamente coercitiva, operante mediante adattamento e introiezione dello *status quo*. La società della merce e la cultura della mercificazione riempiono l'esistenza cosificata dell'individuo-oggetto.

Concludendo, emerge chiaramente come il tempo in cui vive l'uomo moderno sia il tempo profano, della macchina, dei beni e dei desideri di consumo, determinato dall'ansia dettata dall'*accelerazione*. L'analisi condotta da Hartmut Rosa³⁷ risulta a questo proposito particolarmente pertinente ed è, sia pur indirettamente, legata a doppio nodo alla riflessione di Marcuse, sottolineando in altri termini la necessità di reperire un equilibrio tra la possibilità di vivere un'esistenza autentica e l'accelerazione del tempo moderno. Questa

³⁶ Cfr. P. Bourdieu, *Le capital social: notes provisoires*, in "Actes de la recherche en sciences sociales" n. 31, 1980.

³⁷ Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità* [2010], tr. it., Einaudi, Torino, 2015.

avrebbe persino portato l'uomo a dimenticarsi di vivere e di instaurare relazioni autentiche. In linea con Marcuse, la tecnologia non allevia e non diminuisce la "carestia di tempo"³⁸ permettendo il riposo ma al contrario appesantisce, contribuendo alla corsa contro il tempo e alla "contrazione del presente"³⁹.

Dunque, è inevitabile tornare ancora una volta alla considerazione fondamentale da cui muove la riflessione di Marcuse: all'uomo moderno è stata sottratta la libertà nella gestione e nell'impiego del proprio tempo, come sottolineato da Rosa, e nel dispiegamento di pensiero ed azione; tant'è che lo stesso Rosa definisce, nei medesimi termini in cui ne parla Marcuse, la società moderna come società caratterizzata dalla "penuria di tempo" proprio nonostante il progresso tecnologico⁴⁰. L'attualità del pensiero di Marcuse in questo contesto è acuita ulteriormente: Rosa dichiara in modo esplicito come il principio a fondamento della competizione tra gli uomini, in dialogo con l'accelerazione, sia proprio quella *prestazione*⁴¹ di cui scriveva Marcuse specialmente in *Eros e Civiltà*.

A tale proposito, la sovrastimolazione sensoriale cui sono sottoposti gli individui all'interno delle metropoli induce a quanto Georg Simmel definisce già nel 1903 "atteggiamento *blasé*"⁴²: una forma di indifferenza protettiva che uniforma le differenze qualitative in una tonalità grigia e opaca. L'economia monetaria, penetrando in profondità nell'esperienza, contribuisce a questa omologazione percettiva, riducendo la capacità di reagire con autenticità agli stimoli. Oggi, in un mondo in cui la velocità ansiogena dell'informazione e la comunicazione pubblicitaria pervasiva sono elementi predominanti si assiste all'evidente sottrazione della capacità critica di giudizio e alla contaminazione quasi inevitabile di quell'unica dimensione conformata, ormai parte integrante (se non elemento descrittivo e prescrittivo principale) della vita individuale e collettiva.

³⁸ *Ivi*, p. 30.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 21: "Quindi possiamo definire la società moderna come "società dell'accelerazione", nel senso che è caratterizzata da una velocizzazione dell'andamento della vita (o penuria di tempo) *nonostante* i ritmi notevoli dell'accelerazione tecnologica".

⁴¹ *Ivi*, p. 25: "(...) la prestazione è definita come *lavoro compiuto nell'unità di tempo* (potenza = lavoro fratto tempo, come insegna la fisica) e quindi di velocizzare e risparmiare tempo sono fattori direttamente connessi all'acquisizione di vantaggi competitivi, o al mantenimento della propria posizione, se altri tentano di fare lo stesso".

⁴² Cfr. G. Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito* (1903), tr. it., Armando, Roma, 2014, pp. 35-41, *passim*.

Capitolo 2

La neutralizzazione del pensiero critico e l'assorbimento del dissenso

2.1. L'intrappolamento dialettico⁴³

In virtù di quanto detto precedentemente, sorge un paradosso. Ciò che viene a darsi è una dinamica in cui a regnare sono i bisogni indotti: si è raggiunta cioè una pienezza tale che non vi è più nulla di cui lamentarsi. La sintesi⁴⁴ cui è giunta la società tecnologica ha

⁴³ Per ulteriori approfondimenti si veda *La dialettica sfondata*, §3.1, R. Laudani, *Politica come movimento*, tr., it. il Mulino, Bologna, 2005, ove, attraverso la considerazione hegeliana e poi marcusiana (nell'*Ontologia*) della tematica della "vita", si sottolinea come l'analisi di Marcuse, muovendo da studi hegeliani, sia volta in modo particolare alla dimensione dell'*Aufhebung*, attenzionando la tematica della "scissione", della negazione posta già essa stessa nella figura della tesi, piuttosto che della "conciliazione", della sintesi, dando così particolare importanza al dinamismo del processo stesso e conferendo alla realtà storica la determinazione dialettica. Nell'analisi di Laudani la negazione è intesa come "possibilità" pratica negata (strumento *critico* della rivoluzione) che pone l'input della rivoluzione, appunto, sempre "possibile" a causa dell'impossibilità del reale ad esprimere da sé il ventaglio di possibilità che rimangono, nella dataità storica, negate. In questo modo, tenendo a mente la dinamica della libertà precedentemente analizzata nella nostra tesi, è chiara la pacificazione tra il necessario storico e la contingenza dell'azione. Un accorgimento da tener presente è la distinzione tra il negativo inteso come opposizione, alternativa feconda al darsi del progresso, ed il negativo inteso invece come pura negazione della possibilità.

⁴⁴ È opportuno soffermarsi sul significato del termine "sintesi". Nel corso della nostra trattazione esso viene considerato, in linea con il ragionamento sviluppato, secondo un'accezione negativa (naturalmente da non intendersi in senso morale) in quanto designa una sintesi (apparentemente emblema del progresso realizzato), attualizzata dal meccanismo controllante e pervasivo della società opulenta, che inglobando l'antitesi, momento invece necessario al darsi del progresso, ne neutralizza la funzione critico-progressiva reale. In tal senso, il termine può essere accostato a quello di "totalità" secondo una sua prima accezione, anch'essa negativa, poiché strettamente connessa alla logica del totalitarismo: l'assunzione di un'unica visione del mondo, *monodimensionale*. Questa non lascia spazio all'alternativa ed attualizza le dinamiche che Marcuse definisce in *L'uomo a una dimensione*, "chiusura dell'universo politico" e "chiusura dell'universo del discorso". Questa sintesi, celante il progresso reale e sostituendosi ad esso, pertanto, non coincide con la seconda accezione di "totalità", al contrario, positivamente concepita e ricercata, come compimento di un progresso autentico e complessivo. Paradossalmente dal punto di vista terminologico, il concetto di *negativo* usato in riferimento alla dinamica del *progresso* assume una valenza positiva, poiché indica la funzione dialettica indispensabile al raggiungimento di una totalità sintetica autenticamente progressiva e processuale. In questo senso, il progresso autentico, *qualitativo*, coincide con la sintesi positivamente concepita, secondo l'accezione propria della dialettica di Georg Wilhelm Friedrich Hegel (si veda in modo particolare G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* [1821], tr. it., Laterza, Roma-Bari, 2004; e *La fenomenologia dello spirito* [1807], tr. it., Bompiani, Milano, 2000.). Nella prospettiva hegeliana, alla quale Marcuse stesso si

completamente inglobato qualsiasi possibilità di antitesi, di opposizione. Ad un primo e più superficiale ragionamento si potrebbe pensare che il regno della piena positività sia il livello più elevato cui la storia dell'umanità possa ambire, eppure assorbendo la negazione, decade il processo stesso. Scompare quel soggetto diveniente del cui processo di realizzazione tutto ciò che accade costituisce una manifestazione atta al mantenimento e al darsi del progresso. Senza l'opposizione, non si ha affermazione, e così qualsiasi affermazione che si imponga in quanto tale diviene totalitaria. Si può definire effettiva democrazia quella che siede occupando l'interno parlamento? O forse, nonostante il numero dei membri che ne fanno parte sia tale da ricoprire l'intera comunità, è comunque totalitarismo? La transizione dal pensiero negativo al pensiero positivo è la chiave di volta per comprendere come la società tecnologica abbia sbarrato la strada a qualsiasi possibilità di cambiamento effettivo e reale⁴⁵.

Quello che nella società industriale avanzata viene definito come "progresso", retto dall'implementazione del tecnologico, non è dunque *qualitativamente* tale: a rigor di logica il suddetto progresso si dà nel suo divenire dinamico grazie al ponimento dell'opposizione, solo attraverso la quale è possibile il concepimento della sintesi. Non è dunque detto che ad un avanzamento tecnologico corrisponda un incremento *umano*. È chiaro come la sintesi sia qui una società che sussume teoria e prassi, pensiero e azione; sorretta da una razionalità tecnica mai neutrale, in grado di rendere inammissibile qualsiasi alternativa. Il conformismo dilagante investe qualsiasi tentativo di immaginare un modo distinto da quello dominante, cadendo nell'utopia, talvolta resa persino impensabile. Si assiste dunque a una progressiva banalizzazione e standardizzazione del pensiero.

Non si tratta quindi solamente di un passaggio dal pensiero negativo al pensiero positivo, ma di una sua sostituzione totale con un "non pensiero", organo che collabora a pieno regime con il sistema vigente. Si assiste cioè ad un intrappolamento dialettico da cui

riferisce, la suddetta sintesi rappresenta il momento dell'"in sé e per sé", terzo momento del processo dialettico, che ricomprende in sé gli elementi dei due momenti precedenti, superati ed insieme conservati mediante il movimento dell'*Aufhebung*. Nel caso del progresso falsato qui considerato tuttavia, mancando il momento dell'antitesi, il rientro in sé, teso a determinare l'unità (o totalità) sintetica è impedito. Ciò che si produce è in definitiva una sintesi apparente e falsata, percepita dai soggetti in società come progresso effettivo, mentre si tratta in realtà di un'esistenza cristallizzata in una tesi che non evolve e permane uguale a se stessa, assumendo la forma dell'*ideologia*, intesa come dispositivo di conservazione dello *status quo*.

⁴⁵ Per ulteriori approfondimenti si veda R. Laudani, *Politica come movimento*, Il Mulino, Bologna, 2005, in particolare pp. 150-151. Riferendosi alla liberazione in relazione al desiderio dell'eros si specifica "Essa è la risposta puntuale e molteplice alla violazione o negazione di un bisogno vitale e coincide con l'apertura dello spazio politico in cui le "innumerevoli forme di esistenza che incalzano, si spingono e urgono per avere vita" possono esprimersi liberamente. È in altri termini il suo movimento a farne democrazia".

difficilmente si esce con le sole forze intellettuali e d'azione, a causa della significativa perdita del loro potenziale trasformativo. Il circolo vizioso che viene ad instaurarsi è evidente: l'assuefazione del dissenso causa inibizione del pensiero critico, che rende gli uomini automi definibili secondo il binomio "lavoratori-consumatori". In virtù di ciò è logico supporre che l'autoproduzione e l'incremento del sistema è data dal fatto che se vi è un lavoratore che non svolge il suo ruolo, vi è un consumatore che non consuma, e senza consumatore, non si ha lavoro.

Una riflessione su tutte assume in questo contesto un ruolo centrale, non direttamente tematizzata da Marcuse, ma degna di considerazione, soprattutto in quanto strettamente legata alla disquisizione che segue: se l'uomo fosse concepito come semplice ingranaggio di un sistema, allora la sua eventuale espulsione dal tessuto sociale risulterebbe facilitata dall'organismo, qualora questo non dovesse più svolgere adeguatamente la funzione a lui assegnata. Da ciò derivano due conseguenze fondamentali: da un lato, la nascita del concetto di "devianza"⁴⁶. Questa è sociologicamente definibile come comportamento in opposizione alle norme dominanti e in parte traducibile, in tal senso, nei termini filosofico-marcusiani di "ribellione"⁴⁷. Secondo determinati elementi, infatti, come accade per la ribellione, la devianza si dà nella sua relatività, in quanto non in tutte le società sono devianti i medesimi comportamenti, così come non in tutte le società il principio di realtà assume la medesima forma, essendo, come già approfondito in precedenza, storicamente determinato. Essa diviene rischio potenziale per il sistema sociale, minandone funzionamento e mantenimento. Dal punto di vista delle interpretazioni funzionalistiche e organicistiche⁴⁸ del sociale per le quali la società viene concepita come un tutto funzionale, la devianza assumerebbe una connotazione fondamentalmente negativa. Interessante è a tal

⁴⁶ Cfr., R. K. Merton, *Social Structure and Anomie*. *American Sociological Review*, vol. 3. No. 5, pp. 672-682, [oct. 1938], la cui traduzione italiana è contenuta in *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna, 2000, Merton elabora la teoria della tensione sociale (strain theory), in cui emerge il concetto di devianza. Nel momento in cui una persona interiorizza gli obiettivi imposti dalla società, ma non ha possibilità reali di raggiungerli con mezzi legittimi, si crea una tensione tra obiettivi e mezzi, tensione che porta alla devianza intesa come comportamento non conforme alle norme sociali.

⁴⁷ Si veda inoltre R. Winter, *Resistance as a Way out of One-Dimensionality: The Contribution of Herbert Marcuse to a Critical Analysis of the Present* da *Resistance: Subjects, Representations, Contexts*, transcript Verlag (2017), pp. 71-86. Per ulteriori approfondimenti relativamente al legame instauratosi tra libertà e resistenza.

⁴⁸ Per approfondire si vedano le interpretazioni sociologiche del fenomeno della devianza, elaborate soprattutto dai sociologi R. K. Merton (in *Teoria e struttura sociale*, [1938] tr. It., Il Mulino, Bologna, 2000) e R. Parsons (in *Il sistema sociale* [1951], tr. it., Edizioni di Comunità, Milano, 1981) è bene sottolineare come secondo gli autori della scuola di Chicago la devianza presenti due lati fondamentali, talvolta in opposizione: la devianza concepita come rischio per il sistema sociale, in senso negativo, e la devianza concepita come valvola di sfogo delle tensioni sociali.

proposito la visione del sociologo Talcott Parsons⁴⁹ secondo cui il funzionamento del sistema sociale dipende dal soddisfacimento di una buona quota di bisogni dei singoli individui componenti la comunità, non necessariamente delle necessità di tutti. La società diviene così un sistema organizzato, caratterizzato da *stabilità*, in cui i vari elementi si adattano e collaborano in vista del mantenimento del sociale, similmente a quanto accade per un organismo vivente equilibrato. È chiaro come una simile visione, assumendo il punto di vista di Marcuse, porti semplicemente alla legittimazione della società attualmente esistente, assumendo una funzione giustificatrice e conservatrice, impedendo la critica reale. L'annullamento del progresso in vista della stabilizzazione trasformano in farsa la dimensione dialettica del negativo, mantenuta solo allo scopo di tenere una qualche, illusoria e sempre parziale parvenza di neutralità, che naturalmente non è sostenibile. A discorso inverso, la devianza costituirebbe invece una possibilità di rinascita e mantenimento della tensione oppositiva, un margine di innovazione e di progresso autenticamente reale.

La seconda implicazione si dà nell'evidente inutilità dell'uomo in quanto singolarità individuale agente, determinato da una propria psicologia, pensieri ed azioni. In altre parole, il singolo si perde nel collettivo, divenendo facilmente sostituibile. A tale proposito Marcuse nel saggio *La dimensione estetica* evidenzia gli elementi di criticità propri della considerazione marxista. La soggettività individuale tenderebbe ad essere assorbita nella coscienza di classe, ridimensionata e subordinata alla dimensione collettiva, proprio in virtù dell'interpretazione dell'individuo come prodotto dei rapporti sociali e delle condizioni materiali di esistenza, tralasciando tuttavia il mondo interiore della singolarità dato da passioni, immaginazione e coscienza, che può aprire la strada a una forma di vita autentica capace di mettere in discussione i valori dominanti della società borghese.

La dissoluzione della soggettività nell'oggettività della struttura sociale finisce per ridurre il potenziale trasformativo del singolo. La rivoluzione, infatti, pur essendo concepita come espressione di una classe, dovrebbe necessariamente prendere avvio anche dall'azione e dalla coscienza dei singoli individui. Tale interiorità non rappresenta tuttavia un semplice rifugio individuale: al contrario, essa può trasformarsi in una forza antagonista e liberatrice, capace di uscire dalla dimensione privata e di assumere una valenza rivoluzionaria. Ne deriva una concezione in cui, pur riconoscendo l'influenza della

⁴⁹ T. Parsons, *il sistema sociale* [1951], tr. it., Edizioni di Comunità, Milano, 1981, pp. 50-51, *passim*.

classe sociale di appartenenza, l'individuo non si identifica completamente con essa. Il soggetto conserva infatti una dimensione personale e interiore che eccede i vincoli della sua esistenza sociale e che gli consente di "infrangere la cornice sociale"⁵⁰, affermando la propria libertà. In questa prospettiva, il legame tra libertà, rivoluzione e individuo diviene centrale: il cambiamento sociale non è soltanto il prodotto delle dinamiche strutturali, ma può emergere anche dalla capacità critica e creativa del singolo soggetto.

Concludiamo ora, paradossalmente, considerando le primissime righe del testo *L'uomo a una dimensione*, che Marcuse pone come nucleo nevralgico della sua riflessione; affermazione divenuta, a questo punto dell'analisi, pienamente comprensibile: "Una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà prevale nella civiltà industriale avanzata, segno di progresso tecnico"⁵¹.

2.2. Il consumatore come protagonista passivo del totalitarismo: una tolleranza intollerante

Prima di procedere oltre, è necessario tematizzare con maggiore rigore il concetto di totalitarismo, già richiamato in precedenza. La questione decisiva può essere formulata nei seguenti termini: quale struttura accomuna ogni forma di totalitarismo? Essa risiede nella neutralizzazione integrale della facoltà critica, ossia nella soppressione della capacità dell'individuo di porsi in rapporto riflessivo e oppositivo rispetto all'ordine esistente. Tale processo non si esaurisce in manifestazioni emblematiche come i roghi di libri, ma si realizza più profondamente attraverso una sistematica manipolazione della coscienza e del tempo libero, resa possibile dalla dissoluzione dei confini tra sfera pubblica e privata e dal consolidarsi di ideologie antintellettuali che svuotano il pensiero della sua funzione emancipativa⁵².

Nella società opulenta, esattamente come accade in ogni altra società totalitaria, la capacità critica, posta a fondamento della negazione, deve venire *gradualmente*⁵³ eliminata, sostituita da un'omologazione conforme e sostanzialmente mimetica: "Il risultato non è

⁵⁰ H. Marcuse, *La dimensione estetica. Un'educazione politica tra rivolta e trascendenza* [1978] tr. it., Guerini e Associati, Milano, 2002, cit., pp 16-17 *passim*.

⁵¹ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 15.

⁵² *Ivi*, p. 115

⁵³ Importante è il termine "gradualmente", teso ad indicare come il suddetto processo venga a svolgersi subdolamente in modo costante e per stadi definiti, consequenziali, senza destare sconvolgimenti improvvisi che lascino spazio a una qualsivoglia presa di coscienza.

l'adattamento ma la *mimesi*: un'identificazione immediata dell'individuo con la *sua* società e, tramite questa, con la società come un tutto".⁵⁴ L'intenzione del totalitarismo si esplicita nella creazione di un nuovo individuo, di una nuova identità, che si adatti all'ordine esistente e che ne permetta il buon funzionamento. Così il concetto di totalitarismo delineato da Marcuse, lungi dal diventare sinonimo dei sistemi totalitari nazisti, comunisti e fascisti, ed esservi semplicemente accostato, subisce una ridefinizione: non più regime fondato sulla coercizione manifesta, bensì sistema capace di assorbire e neutralizzare le differenze ideologiche e di integrare le istanze critiche al proprio interno.

"Non soltanto una forma specifica di governo o di dominio partitico producono il totalitarismo, ma pure un sistema specifico di produzione e di distribuzione, sistema che può essere benissimo compatibile con un "pluralismo" di partiti, di giornali, di "poteri controbilancianti" ecc."⁵⁵

Si assiste alla produzione di un effetto paralizzante sulla possibilità di un cambiamento radicale. Ogni antagonismo viene inglobato in una società oltre che totalitaria, totale e totalizzante in quanto coincidente con la totalità dell'essere sociale: non vi sarebbe nulla al di là della possibilità d'esistenza del capitalismo che permea ogni aspetto della vita del singolo, integrandolo. Conseguentemente a ciò la partecipazione politica cede il passo all'inclusione nel circuito economico. Risulta degno di nota come questa nuova forma di totalitarismo non necessiti più di censura esplicita, coercizione diretta o repressione violenta, proprio perché opera attraverso persuasione e produzione del desiderio, programmato ed omologato, entro cui la libertà coincide con la possibilità di scegliere tra varianti di uno stesso modello. Interessante è soffermarsi sul seguente passaggio:

"Nello sviluppo "normale" l'individuo vive "liberamente" la propria repressione come vita propria: egli desidera ciò che si ritiene debba desiderare; le sue soddisfazioni sono vantaggiose per lui e per gli altri; egli è ragionevolmente e spesso esuberantemente felice"⁵⁶.

Il termine "normale" viene appositamente utilizzato per porre l'accento sul fatto che questo sia il naturale darsi degli eventi quotidiani, secondo una direzione già definita dal meccanismo controllante, tanto funzionale da non apparire come un'ingerenza, ma come il

⁵⁴ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 24.

⁵⁵ *Ivi*, p. 17.

⁵⁶ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p. 89.

“normale” corso della vita. La metafora della rana bollita⁵⁷ è a questo proposito particolarmente emblematica: se si getta una rana in acqua bollente, salterà fuori immediatamente; se invece la si mette in acqua fredda e riscaldata gradualmente, l’abitudine al calore impedirà alla rana di rendersi conto del pericolo, e finirà per morire.

Così nel saggio *Critica della tolleranza* Marcuse riporta come chiunque, nella nostra società, sia lasciato libero di dibattere apertamente su qualsiasi tematica (i tabù, d’altronde, sono stati eliminati). Il pluralismo politico è ben accetto, finché non mette in discussione l’ordine vigente: i partiti principali e le istituzioni politiche perdono unicità ed elementi distintivi, convergono verso un oggetto comune consistente nella totale accettazione dello status quo, e tralasciano la reale essenza della democrazia: l’antagonismo positivamente concepito nei termini di libertà e pensiero critico. Anche i cosiddetti movimenti progressisti tendono a svuotarsi: assistono ad un rovesciamento dei loro ideali, ribaltati nella misura in cui, entrando nel sistema, ne accettano le regole⁵⁸. In una società di “amministrazione totale”⁵⁹, l’esercizio dei diritti politici non scardina l’ordine esistente, ma ne consolida la legittimità. La tolleranza è dunque insitamente diversa rispetto a come appariva ai suoi inizi: contrariamente al suo originale obiettivo di porsi come nozione emancipativa, oggi è termine reificato, non più fecondo, ma *immobilizzato* nella società contemporanea, *staticizzato* proprio a causa della neutralizzazione di qualsiasi forma alternativa. Si va incontro ad uno scioglimento della democrazia originaria, viva grazie all’opposizione ed in virtù di essa, in un’unità sintetica, ove l’antagonismo è riassorbito, così che l’unidimensionalità del pensiero sia l’unica alternativa possibile, attestando e assestando l’efficacia del controllo pervasivo. L’estensione dell’amministrazione totale ingloba l’universo politico: la società industriale avanzata riesce così a contenere e integrare le forze che un tempo avrebbero potuto rappresentare una minaccia per l’ordine stabilito: si assiste ad una cooptazione della critica che tollera ed anzi supporta il sistema stesso. Sin dalle primissime righe del saggio *Critica della tolleranza*, Marcuse dichiara esplicitamente come il raggiungimento dello scopo fondamentale della tolleranza reale (quale il ritorno al suo stato originario) “richiederebbe l’intolleranza verso le politiche, gli

⁵⁷ L’esempio della “rana bollita”, frequentemente attribuito a Noam Chomsky, viene solitamente utilizzato per esemplificare il principio della gradualità nei processi di manipolazione attualizzati dall’opinione pubblica e nelle modalità di assoggettamento proprie dei regimi totalitari.

⁵⁸ Come ulteriormente sottolineato da L. Bovone, *Libertà e utopia in Marcuse e Dahrendorf*

⁵⁹ H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, cit., p. 115. Emblematica la terminologia utilizzata sin dal titolo del paragrafo, *La ricerca dell’amministrazione totale*.

atteggiamenti, le opinioni dominanti e l'estensione della tolleranza alle politiche, agli atteggiamenti e alle opinioni che sono banditi o soppressi”⁶⁰.

La tolleranza, insomma, non è più un fine in sé avendo perso il suo carattere di universalità, acquisendo un punto di vista parziale, “partigiano”. È una tolleranza “repressiva” in quanto il suo permissivismo funziona solamente a proposito di ciò che non mette in discussione il sistema stesso. Il dissenso è tollerato solo entro determinati limiti che ne incanalano o svuotano la portata oppositiva: la tolleranza repressiva tollera critiche di facciata, mentre ingloba ogni reale minaccia all'ordine esistente. La negazione è accettata, purché innocua e inoffensiva, in altri termini *efficacemente e razionalmente gestita*⁶¹.

Non semplicemente dunque lo sguardo dell'individuo che si staglia innanzi alla totalità del sociale, ma una macchina ben congegnata che ingloba il singolo nel suo stesso sistema di totale amministrazione, facendolo divenire parte del tutto, adattandolo e producendolo.

A questo proposito, Theodor Adorno⁶² specifica come la società industriale avanzata sia un sistema totalmente adattato, in grado di riprodurre ciecamente se stesso, nonché di perpetrare uno schema di dominio crescente, il quale si fonda sul meccanismo del *survival of the fittest*, in senso darwiniano. L'adattamento trionfante⁶³ anche in tal caso elimina il momento necessario dell'opposizione, bloccando la sintesi di uno spirito che non si riconcilia con se stesso. La società contemporanea è descritta, similmente a come ne parla Marcuse, nei termini di “amministrazione”, per cui nulla sfugge alla pianificazione ed ogni frammento è organizzato in modo apparentemente razionale. Quanto viene a darsi è una pseudorazionalità senza vera mediazione concettuale e critica⁶⁴. Il mondo assume le caratteristiche di una gabbia falsamente vissuta come libertà: un ambiente artificiale e chiuso, in cui i soggetti pseudoformati⁶⁵ credono di essere liberi, ma sono completamente

⁶⁰ H. Marcuse, *Critica della tolleranza* [1965] tr. it., Mimesis, Milano-Udine, 2011, cit., p. 5.

⁶¹ Si veda a questo proposito anche H. Marcuse, *Saggio sulla Liberazione* [1969], contenuto in *La dimensione estetica e altri scritti*, trad., it. Guerini e Associati, Milano, 2002, cit., p. 110.

⁶² Cfr., T. W. Adorno, *Teoria della Halbbildung*, [1959] tr. it., Il nuovo melangolo, Genova, 2010.

Per approfondire in altri termini il confronto si consiglia L. V. Distaso, *Marcuse, Adorno, Percorsi fra estetica e politica*, tr., it. Carocci, Roma, 2022.

⁶³ A questo proposito si veda H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione* 1969, contenuto in *La dimensione estetica e altri scritti*, trad., it. Guerini e Associati, 2002, cit., p. 113: “I valori stabiliti vengono a coincidere con i valori del popolo stesso: l'adattamento si trasforma in spontaneità, autonomia, e la scelta tra le varie necessità sociali appare come libertà. In questo senso il reiterarsi dello sfruttamento non è solamente nascosto sotto il velo tecnologico, ma di fatto viene “trasfigurato””.

⁶⁴ Cfr., T. W. Adorno, *teoria della halbbildung*, [1959] tr. it., Il nuovo melangolo, Genova, 2010, cit., p. 13.

adattati e le loro coscienze *livellate*⁶⁶.

Dalla lettura dei testi di Marcuse si evidenziano due elementi usati a scopo strumentale dal sistema sociale, nonostante il potenziale di liberazione che essi recano con sé, allo scopo di orientare pensiero e azione: il lavoro⁶⁷ e il linguaggio.

Il nuovo tipo d'uomo⁶⁸ plasmato dalla società totalitaria è il binomio lavoratore-consumatore, definizione che non indica una semplice somma di due funzioni, ma una nuova condizione antropologico-universale, determinante l'essenza stessa del singolo. È in questa specifica configurazione che il lavoro, secondo Marcuse, smette di produrre solamente sussistenza (ossia, i mezzi necessari alla sopravvivenza individuale), e inizia a produrre capitale. Il sistema plasma gli uomini, che funzionano *in* società e *per* la società, e così facendo riproduce se stesso. Colui che lavora per l'organismo, diventa organismo estraniandosi da sé. Si dà il concetto di "alienazione", in cui tuttavia è impedito il ritorno in sé⁶⁹.

Si può pienamente notare ora come il blocco dialettico sia duplice, specificandosi dal punto di vista del collettivo e dal punto di vista del singolo. Rispettivamente, d'un lato, il decadimento del processo (fino ad ora analizzato) dato dall'indebolimento del pensiero critico, dall'altro l'impossibilità di raggiungimento di una sintesi individuale, a causa di un'alienazione totale che non prevede alcun rientro in sé. Il lavoratore, per necessità, per il soddisfacimento dei bisogni, accetta condizioni che lo assoggettano. Si tratta di una resa imposta dalla necessità, una forma di servitù volontaria⁷⁰ che garantisce la sopravvivenza

⁶⁵ Adorno ne parla specificatamente nei termini di "Halbbildung", in quanto termine non direttamente traducibile in italiano. Essa è "forma dominante della coscienza contemporanea", come sottolineato in *Teoria della Halbbildung*, cit., p. 8.

⁶⁶ *Ivi*, cit., pp. 20-21.

⁶⁷ Per approfondire si veda R. Laudani, *Politica come movimento*, tr., it. il Mulino, Bologna, 2005. In particolare § 4.1 *Teoria della sovversione: il movimento del lavoro e l'eccedenza della rivoluzione*, pp. 47-49. Qui l'analisi del pensiero marcusiano viene condotta a partire dal punto di vista ontologico. Sulla base di quanto spiegato da Marx, il lavoro si specifica come "attività vitale" in grado di rispecchiare in sé il movimento dinamico della realtà, attraverso il meccanismo dialettico. Il lavoro salariato viene descritto come ciò che intrappola il desiderio vitale, divenendo estraniamento, negazione delle possibilità e cristallizzazione dell'esistente nella necessità.

⁶⁸ A tal proposito si veda F. Grigenti, *Le macchine e il pensiero*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2021, ove viene analizzata la determinazione effettiva di un tale nuovo tipo d'uomo in rapporto alla *macchina*, nella nostra trattazione applicata alla riflessione marcusiana, in modo particolare all'elaborazione concernente *L'uomo a una dimensione* e l'intrappolamento dialettico da essa derivato.

⁶⁹ A questo proposito si veda L. V. Distaso, *Marcuse, Adorno, Percorsi fra estetica e politica*, tr., it. Carocci, Roma, 2022, in particolare il capitolo settimo, *Marcuse nella lettura di Colletti*, ove la questione del lavoro viene analizzata e discussa criticamente soprattutto in relazione alla riflessione condotta da Hegel ne *La fenomenologia dello spirito* [1807], tr., it. Einaudi, Torino, 2008, e ripresa da Marcuse in *Ragione e Rivoluzione* [1941], tr., it. il Mulino, Bologna, 2020; dunque relativamente alla sua determinazione ontologica su cui Marcuse si concentra soprattutto tra gli anni trenta e quaranta del Novecento.

ma consolida la subordinazione e che al tempo stesso, differentemente da quanto accadeva all'epoca di Marx, non viene più direttamente percepita come tale. Quest'ultimo aspetto verrà sottoposto ad ulteriore analisi nel paragrafo che segue: si tratta di una problematica che si fa ancora più rilevante, dichiara Marcuse, a causa della conseguente mancanza di presa di coscienza da parte della classe dominata che finisce per non percepirsi più tale, quando, contrariamente, assoggettata lo è comunque, nonostante i termini del discorso siano cambiati.

All'interno della logica dello scambio, che sussume e assorbe l'individuo, il soggetto trova una rassicurazione momentanea: finché lavora, egli riconosce in quel ruolo il proprio posto nel sistema e ottiene i mezzi per soddisfare i bisogni. Per un lungo periodo storico, come afferma Herbert Marcuse in *Eros e civiltà*:

Gli interessi del dominio e gli interessi dell'insieme coincidono: l'utilizzazione vantaggiosa dell'apparato produttivo soddisfa pienamente i bisogni e le facoltà degli individui. Per la grande maggioranza della popolazione, la misura e il modo della soddisfazione sono determinati dal loro lavoro; ma questo lavoro è lavoro per un apparato che essi non controllano, che opera come un potere indipendente⁷¹.

Lavoro e consumo, produzione e acquisto, si compenetrano così in una logica circolare che sostiene e riproduce il meccanismo complessivo del sistema. Gli individui non vivono autenticamente la propria vita, ma eseguono funzioni prestabilite: "lavorano in uno stato di alienazione"⁷². In tal modo, l'apparato produttivo non si limita a organizzare l'economia, ma struttura l'esistenza stessa, producendo un tipo umano integrato, funzionale e dipendente dalla dinamica del capitale.

Considerando ora un ulteriore termine fondamentale per la comprensione del *modus operandi* del meccanismo totalitario, giungiamo alla riflessione secondo cui il sistema non solo organizza il lavoro, ma agisce nel medesimo modo anche sul linguaggio⁷³, che viene man mano risemantizzato, manipolato ridotto a mera funzione produttiva. Termini quali

⁷⁰H. Marcuse, *Saggio sulla Liberazione* [1969], contenuto in *La dimensione estetica e altri scritti*, trad., it. Guerini e Associati, 2002. Cit., p. 113.

A proposito del concetto di "servitù volontaria", tale figura è stata ben delineata, da R. Laudani in *Politica come movimento*, cit., p. 56. Qui Laudani mostra come tale figura definita da La Boétie rappresenti "una delle tappe più decisive nello sforzo di assolutizzare l'illibertà considerandola costitutiva della stessa libertà umana". Essa diviene dunque abitudine umana, disposizione naturale non più percepita come coercizione attiva.

⁷¹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 88

⁷² *Ibidem*.

⁷³ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 108-114 *passim*.

“libertà”, “democrazia” vengono svuotati di significato e riconcettualizzati, perfettamente incasellati in un tale orizzonte. Il linguaggio dunque diventa anch’esso uno strumento di conformismo e legittimazione del potere esistente.

È un processo simile a quanto descritto nella distopia orwelliana, dove il linguaggio viene utilizzato per manipolare e controllare la realtà. In questa società, la funzione del linguaggio non è più quella di esprimere idee o pensieri critici, ma di rafforzare il consenso e impedire il dibattito reale. Le parole divengono meri accidenti, concetti vuoti, esprimendosi nell’universo politico come assolutizzati. A questo proposito, il discorso politico stesso tende ad assumere le caratteristiche della comunicazione commerciale, tant’è che gli stessi slogan politici vengono costruiti *ad hoc* con l’intento di essere *venduti* al pubblico: il linguaggio pubblicitario penetra nella sfera politica, portando con sé gli strumenti della persuasione atti al confezionamento di immagini e promesse politiche cucite su misura per il pubblico, alla stregua di marchi e *brand* da promuovere.

2.3. Irrazionale razionalità tecnologica e il mito del progresso

Si aggiunge a questo punto un terzo elemento, ancora più pervasivo, orientante e controllante. Questo accompagna i due *strumenti* analizzati nel paragrafo precedente.

Il progresso tecnologico, lungi dal costituire un ambito neutrale di sviluppo, tende a configurarsi come dispositivo di razionalizzazione dell’esperienza, inducendo la ragione ad agire secondo la logica interna del sistema che la ingloba.

La razionalità della società tecnologica avanzata è, sottolinea Marcuse, *tecnocratica* posta al servizio del sistema per cui ogni sua volontà viene presentata come perfettamente razionale, scientifica, dunque indiscutibile e tuttavia non si può parlarne nei termini della migliore alternativa possibile, in quanto presentato come unico modo possibile.

Esemplificativo è il mito prometeico riportato da Marcuse in *Eros e civiltà* ove Prometeo diviene in tal senso il perfetto rappresentante dell’individuo nella società capitalistica in quanto colui che pecca di *hybris*, di tracotanza, rubando il fuoco agli dei e donandolo agli uomini. È simbolo dell’uomo tecnico, che produce, scopre e da buon stacanovista lavora senza sosta. Quanto doveva dunque rappresentare uno strumento di liberazione dell’uomo in vista dell’acquisizione e dell’accrescimento di un potere superiore che gli permettesse di sopravvivere alle avversità della natura, viene invece impropriamente utilizzato per rafforzare il controllo sociale, in vista del mantenimento

dello *status quo*. Come già anticipato nel Capitolo 1, la società industriale moderna è in realtà fortemente contraddittoria: mentre ha il potenziale tecnico per creare libertà, continua a usarlo per rafforzare l'oppressione, organizzando la vita intera intorno alla produttività e al consumo. Questa nuova estraniamento dell'individuo da sé, differentemente da quanto accadeva per il soggetto alienato dell'ottocento, il lavoratore marxista, non si esprime consciamente, ma si dà in una completa coincidenza tra la soggettività agente e l'ambiente sociale con cui essa interagisce. Non è nemmeno più possibile parlarne nei termini di accettazione, in quanto ogni accettazione implica la comprensione della proposta coscientemente considerata. Ad oggi questa non viene più percepita come uno strumento "eteronomo" usato dalla società, ma come coincidente con la stessa ragione e usata (apparentemente) per alimentare il comfort generale: in tal modo chi cerca di opporsi pare quasi un "nevrotico"⁷⁴.

Dunque gli individui si aprono alla propria condizione come completamente naturale, portando a dissoluzione il confine tra finzione e realtà, tra ideologia e verità: il mantenimento dello *status quo* diviene una patina in grado di oscurare il reale rapporto tra gli individui e tra il soggetto e se stesso. Non c'è più alcuna differenza e distanza tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere⁷⁵ o che si dovrebbe sottoporre a critica o negazione poiché la coscienza è ormai parte di quel meccanismo perpetuante e produttore se stesso, continuamente. La tecnologia invade qualsiasi spazio dell'uomo, anche quello privato e più intimo, finendo per divenire parte della sua stessa essenza. Si assiste ad una identificazione immediata, automatica e totalizzante tra l'individuo e la società: "Vi è soltanto una dimensione che si trova dappertutto e prende ogni forma"⁷⁶. Ed ancora: "L'universo totalitario della razionalità tecnologica è l'ultima incarnazione dell'idea di Ragione"⁷⁷.

Tali benefici si estendono alla totalità della società, ossia a tutte le classi: si assiste ad un livellamento delle classi sociali, ora poste sul medesimo piano, eppure l'attutimento della distinzione non è sinonimo di libertà autentica, ed anzi, ha condotto semplicemente ad un'eliminazione della presa di coscienza della divisione tra le classi: l'indottrinamento e l'ideologia insita nel processo di produzione si fa modo di vivere stesso. L'affermazione di Marcuse è diretta, sin dalle prime pagine del testo:

⁷⁴ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 23: "Il rifiuto intellettuale ed emotivo di allinearsi sembra essere un segno di nevrosi e di impotenza".

⁷⁵ Cfr., G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* [1821], tr. it., Laterza, Roma-Bari, 2004.

⁷⁶ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 25.

⁷⁷ *Ivi*, cit., p. 133.

“Nell’epoca contemporanea, tuttavia, i controlli tecnologici appaiono essere l’incarnazione stessa della Ragione a vantaggio di tutti i gruppi ed interessi sociali, in misura tale che ogni contraddizione sembra irrazionale e ogni azione contraria impossibile⁷⁸.”

Il progresso tecnologico avrebbe dovuto garantire ed implementare le tradizionali libertà economiche, di pensiero, di espressione e creatività. Ciò che prima dell’estrinsecarsi di un tale processo volto ad un apparente miglioramento della vita veniva concepito come strumento di emancipazione e di mantenimento democratico del potere, talvolta dunque potenzialmente antagonista rispetto all’ordine costituito, è oggi neutralizzato, riconvertito in dispositivo che contribuisce alla conservazione dell’assetto dominante, si è cioè gradualmente trasformata in una libertà funzionale al sistema stesso ed in esso ben integrata⁷⁹.

Come accennato nel paragrafo precedente, meccanizzazione ed automazione del lavoro riducono in modo significativo la quantità di energia fisica richiesta ai lavoratori nel corso della produzione. Ciononostante la reale emancipazione del lavoratore non è implicata: egli resta asservito all’apparato produttivo ed assume piuttosto la connotazione di “schiavo sublimato”, proprio a causa della subordinazione ad un sistema produttivo che struttura la vita individuale in un’unica dimensione, nonostante la coercizione non sia diretta in modo immediato.⁸⁰ La condizione del lavoratore assume una forma più profonda di integrazione al sistema, ancor più di quanto accadeva per la figura dell’operaio in Marx (come precedentemente accennato), proprio in virtù di quanto esplicitato finora: il fatto che il lavoratore non sperimenti più la stessa negazione radicale descritta da Karl Marx nel proletariato industriale classico. La conseguenza è, ancora una volta, la medesima: la *riduzione del potenziale trasformativo*.

La libertà autentica, nucleo fondamentale da cui è mossa la nostra riflessione, gli uomini della società industriale avanzata se la sono solo apparentemente aggiudicata. La mancanza nel possesso della libertà sostanziale (mancanza esprimentesi come

⁷⁸ Ivi, cit., p. 23.

⁷⁹ H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione* [1969], contenuto in *La dimensione estetica e altri scritti*, tr., it. Guerini e Associati, Milano, 2002, cit., p. 112: “È ancora necessario ripetere che la scienza e la tecnologia sono i grandi veicoli di liberazione e che è unicamente il loro uso e il loro condizionare la società repressiva che fa di esse il veicolo della dominazione”.

⁸⁰ H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, cit., p. 46: “gli schiavi della società industriale sviluppata sono schiavi sublimati, ma sono pur sempre schiavi, poiché la schiavitù è determinata”.

subordinazione dell'individuo all'apparato produttivo), al contrario non scompare, ma viene mascherata dall'ideologia attraverso una serie di benefici materiali, comodità e libertà parziali scambiati per libertà reale. In questo modo il sistema riesce a ottenere consenso e integrazione. La distinzione netta tra falsa ed autentica coscienza è ora priva di contorno:

“Questa è la servitù allo stato puro: esistere come strumento, come cosa. E tale modo di esistere non viene certo abolito se la cosa è animata e si sceglie il proprio cibo materiale ed intellettuale, se non sente di essere cosa, se è graziosa, pulita, capace di movimento”⁸¹.

Si forma un sistema che non necessita più di giustificazioni, essendo perfettamente razionale: gli individui non percepiscono più il bisogno di opporsi al sistema, poiché le forme di falsa emancipazione offerte loro sono sufficienti al soddisfacimento generale. Il progresso tecnologico, insomma, occulta la continuità delle disuguaglianze e dei rapporti di dominio.

La soluzione alla “catastrofe della liberazione”⁸², richiederebbe una rottura radicale, non solo delle istituzioni, ma anche del modo stesso in cui pensiamo e viviamo la tecnologia, il lavoro e i bisogni. L'unica vera libertà resta allora quella di uscire da questa logica, ma chi è disposto a farlo? La risposta, implicita e provocatoria, è già stata compresa: davvero pochi lo sono, perché molti credono, erroneamente, di essere già liberi.

La logica dialettica insiste peraltro, contro il linguaggio dei fatti bruti e dell'ideologia, che gli schiavi devono essere *liberi* per la loro liberazione prima di poter diventare liberi, e che il fine deve già operare nei mezzi disposti per raggiungerlo⁸³.

In tale contesto, l'utopia della liberazione⁸⁴ mediante il progresso tecnico si infrange contro la realtà di un uso della tecnologia orientato al controllo anziché all'autonomia e all'implementazione della coscienza critica. Già Platone aveva compreso: gli uomini rifiutano consciamente di essere liberati⁸⁵, preferendo l'illusione del mondo fenomenico

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ivi*, cit., p. 229

⁸³ *Ivi*, cit., p. 54.

⁸⁴ Cfr., L. Bovone, *Libertà e utopia in Marcuse e Dahrendorf*, per approfondire la dinamica dell'utopia descritta da Marcuse principalmente in *Eros e Civiltà* e in *L'uomo a una dimensione*.

⁸⁵ Cfr., Platone, *Repubblica*, VIII-IX,

all'autenticità del mondo delle idee e considerando il mondo delle immagini ancora inferiore rispetto alla caducità della nostra realtà, eppure, è proprio l'*arte* che, secondo Marcuse, può incrementare negli uomini quella coscienza critica andata perduta.

Capitolo 3

Tra repressione e trascendenza: il ruolo dell'arte.

3.1 Il ritorno del represso

Come si è potuto dedurre dal paragrafo precedente, prefigurare forme di vita distinte da quella in atto pare far parte del regno dell'impossibile. L'esistente è soggiogato dalla patina d'occultamento operata dalla società opulenta, questa talmente razionale da essere in grado di ridurre l'alterità scaturente ad una sua stessa determinazione o modificazione. Come evidenziato da Martin Heidegger⁸⁶ la dimensione tecnico macchinica diviene mezzo in mano alla classe dominante che usufruisce della Terra portando all'apice la *hybris* e quell'ipertrofia moderna del fare in quanto azione umana della manipolazione, del porre, dello sfidare, della provocazione, facendosi modo di sfruttamento, mortificazione, disgregazione e oblio dell'essere autentico. Se, come si è visto, la società opulenta neutralizza la possibilità stessa del dissenso agendo sui bisogni, allora è proprio su questo terreno che deve essere riaperto lo spazio della negazione.

Non è possibile comprendere pienamente il pensiero di Herbert Marcuse se non si assume la funzione decisiva che l'autore attribuisce alla dimensione estetica all'interno del progetto di liberazione. Ciononostante come sottolineato da Douglas Kellner⁸⁷, non sembra possibile svincolare la riflessione estetica sviluppata da Marcuse dalla dimensione politica e filosofica come se si trattasse di un ambito autonomo e separato⁸⁸, tuttavia non è nemmeno possibile concepire l'arte come mero strumento politico, rischiando così una sua dissoluzione nella dimensione del collettivo. Il progetto Marcusiano, soprattutto verso

⁸⁶ Cfr., M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr., it. Adelphi, Milano, 2002.

⁸⁷ D. Kellner, *Marcuse, Art, and Liberation* [2007], published by Routledge.

⁸⁸ Posizione ad esempio sostenuta da C. Reitz, in *Art, Alienation, and the Humanities* Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2000 e citata direttamente da Kellner in *Marcuse, Art and Liberation*.

la fine degli anni Settanta del Novecento⁸⁹, consisteva nel formulare un approccio alla liberazione che coniugasse teoria critica della società e dimensione estetica, mediante attribuzione alla pratica e alla teoria artistico-culturale di un ruolo centrale nella dimensione sociale dinamica in continua trasformazione. La riflessione che pone il legame tra arte e politica diviene un nodo teorico imprescindibile: la dimensione estetica si accompagna dunque al tanto ambito progetto di liberazione e alla speranza di una trasformazione radicale della società. L'arte si pone in una posizione di tensione tra pura idealità artistica e situatività reale, conservando la propria specificità esattamente nella misura in cui resiste a entrambe le riduzioni ed aprendo uno scarto rispetto alla realtà data. È precisamente nell'intreccio tra forma e contenuto che l'arte si configura come fattore sociale. In questo senso diviene inevitabilmente parte della realtà che esprime e, proprio in quanto tale, è anche in grado di opporsi ad essa: l'opera appartiene al mondo storico-sociale e, al tempo stesso, ne prende le distanze, instaurando una tensione critica nei suoi confronti⁹⁰. Essa rende pensabile ciò che, all'interno dell'ordine esistente, appare impossibile.

La necessità che evidentemente viene a manifestarsi è quella di porsi oltre il principio di prestazione, e dunque “al di là del principio di realtà”. Così come esistono strumenti utilizzati dalla società atti alla manipolazione della coscienza umana, vi sono anche strumenti attraverso i quali è possibile produrre una modificazione sostanziale dell'esistenza in atto. Il rifiuto della realtà intesa come dato di fatto costituito e autoponentesi in modo continuativo è dato dai mezzi, definibili nei termini di “anti-reificazione” dell'estetica, categoria di cui fanno parte *arte, immaginazione e sensibilità*. Questi sono in grado di guidare l'uomo al di fuori della mera cristallizzazione del reale, di un'esistenza mortificata, e dunque resa semplicemente utilizzabile a scopi consumistico-produttivi, funzionali alla perpetuazione dello stato dei fatti. Arte, immaginazione e sensibilità si oppongono a quanto avevamo definito in precedenza puro “adattamento”, ossia all'incasellamento dell'individuo nella struttura ontologico-economicizzata del sistema sociale.

In questo senso, l'arte rappresenta per Marcuse una forma di liberazione dalla società

⁸⁹ Ci si riferisce in particolare all'opera di H. Marcuse, *La dimensione estetica*.

⁹⁰ Dinamica che conserva evidentemente una matrice hegeliana, richiamabile nella logica della contraddizione dialettica, mai eliminata completamente ma sempre mantenuta nella sua razionalità e al contempo superata nella sintesi, in tal senso, nella forma estetica. La verità emerge dunque mediante il movimento reso possibile dall'opposizione.

opulenta, nonché strumento di contestazione dell'unidimensionalità dell'uomo moderno. L'arte è il regno del possibile, dell'inedito: uno spazio in cui l'individuo può sottrarsi alla rigidità di una identità imposta, riscoprendo la pluralità delle proprie determinazioni e aprendosi a forme di esistenza non ancora realizzate. L'arte è, in termini marcusiani, espressione del ritorno dell'immagine repressa⁹¹. "Da quando si destò la coscienza della libertà, non esiste opera d'arte genuina che non riveli questo contenuto archetipico: la negazione della non-libertà"⁹²

La seconda parte del testo *Eros e Civiltà* segna una svolta decisiva rispetto al discorso intrapreso finora. In virtù delle considerazioni elaborate da Marcuse a distanza di quattordici anni, con la pubblicazione di *La dimensione estetica*, ai fini della nostra riflessione è bene aggiungere al titolo attribuito dall'autore un ulteriore elemento di specificazione delle modalità di attuazione di questo passaggio: da "Al di là del principio di realtà" a "Al di là del principio di realtà mediante straniamento"⁹³. Per "straniamento" (*Verfremdung*) Marcuse intende una tecnica che costituisce la cifra fondamentale della negazione della suddetta non-libertà da parte della pratica artistica. Essa permette alla verità una sua manifestazione estraniata rispetto all'ordine reale vigente, dando vita ad un differente principio di realtà. Ossia, si trascende il principio di prestazione a partire dal suo stesso terreno (considerando cioè la dimensione storicamente determinata dei rapporti sociali in atto) ma eccedendone le coordinate, fino ad assumere una valenza universale e a dar forma ad un mondo autosufficiente, ed *apparente*. Lo straniamento diviene così scarto necessario al darsi dell'opposizione, da parte dell'opera, nei confronti della realtà esistente. La forma estetica dunque non si limita a organizzare un contenuto già dato, ma lo trasforma radicalmente. Il materiale storico e sociale, lungi dal rimanere invariato, viene mediato e rielaborato, dando luogo a una realtà nuova. In questo processo, il contenuto perde la propria immediatezza e familiarità, venendo trasposto in una dimensione altra che produce uno straniamento capace di modificare la percezione e, potenzialmente, la coscienza del fruitore. L'arte, dunque, non riflette semplicemente il mondo, ma lo ricostituisce in forma tale da renderlo nuovamente visibile nei termini di *possibilità*. In tal senso si pone la questione decisiva: in che modo l'arte può

⁹¹ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p. 171 "l'arte è forse il più visibile "ritorno del represso" non soltanto sul piano individuale ma anche su quello storico e della specie".

⁹² *Ibidem*.

⁹³ H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p. 18.

rappresentare una “differenza qualitativa”, ovvero un altro modo di sentire e pensare il reale, senza tuttavia illudersi di potersi collocare completamente al di fuori di esso? La risposta risiede proprio nella natura della forma estetica, che lungi dal manifestarsi semplicemente come involucro esterno, è il principio costitutivo dell’opera stessa. Forma e contenuto, nell’opera autentica, si compenetrano fino a risultare inseparabili: il contenuto storico-sociale viene spogliato della sua immediatezza e trasposto in una dimensione che, pur restando radicata nella realtà, la trascende criticamente. È bene in ogni caso tener presente i limiti critici dell’arte definita rivoluzionaria: il progetto che assegna all’arte la capacità totale di liberazione mediante la funzione critica da Marcuse attribuita all’arte non è sostenibile. L’arte non possiede direttamente la forza del cambiamento atto alla modificazione della realtà data, quanto piuttosto la possibilità di azione sulla coscienza dei singoli individui, agenti a loro volta sul reale⁹⁴. A tal proposito il concetto di desublimazione repressiva era stato analizzato da Marcuse soprattutto in relazione alla questione della *falsa* libertà dal bisogno (cfr. *supra*, 1.2), presa in esame nei capitoli precedenti. È opportuno richiamare sinteticamente tale nozione. La desublimazione repressiva si presenta alla stregua di uno strumento manovrato dalla società, con cui questa concede un certo grado di liberazione degli impulsi, in modi che tuttavia non si configurino come minaccia aperta nei confronti dell’ordine vigente.

L’accento prevalentemente economico che caratterizza il suddetto concetto lascia spazio, senza naturalmente essere completamente subordinato o sostituito⁹⁵, al concetto di desublimazione estetica⁹⁶. Tale affiancamento risulta particolarmente significativo per lo scopo della seguente analisi, ossia quello di giungere ad una visione globale dell’andamento dell’evoluzione delle riflessioni marcusiane, talvolta più fiduciose, talvolta più disincantate, circa le possibilità emancipative dell’arte. La desublimazione estetica⁹⁷ rappresenta l’espressione dell’atto mediante cui il contenuto empirico dato viene trasformato dalla realtà estetica, non come diretta produzione di un’essenza reale, ma mediante sua sottrazione dall’immediatezza fattuale, sfocandone i contorni precedentemente ben definiti. In questo senso emerge con chiarezza il suo ruolo in qualità

⁹⁴ *Ivi.*, cit., p. 30.

⁹⁵ Si consideri sempre la posizione di D. Kellner in *Marcuse, Art, and Liberation*, per cui è necessario concepire la questione artistica come strettamente legata all’ambito filosofico, sociologico ed economico, anziché come elemento centrale autarchico.

⁹⁶ H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., pp 18-19.

⁹⁷ *Ivi.*, cit., pp. 39-40.

di forza eminentemente sovversiva e riconciliante⁹⁸ al tempo stesso. Attraverso la desublimazione derivata da una simile dinamica, la coscienza del singolo conquista progressiva autonomia dalle norme sociali dominanti: la funzione di riconciliazione, dialetticamente opposta alla funzione sovversiva precedentemente menzionata, rende possibile la sottrazione dalle dinamiche incapsulate nella realtà sociale data, giungendo alla figurazione di un mondo fittizio, armonico e autenticamente libero dalle distorsioni ideologiche. Un mondo che non si configura come tale *nonostante* il suo carattere di dissenso e di denuncia rispetto all'ordine dominante, ma proprio *in virtù* di esso: è infatti attraverso questo dissenso che l'arte riesce, paradossalmente, a disvelarne l'essenza.

3.2 *La funzione pre politica dell'arte*

L'affinità tra arte e rivoluzione è elettiva: entrambe nascono dall'amore per la vita e dalla protesta contro ciò che la distrugge. Come asserito dallo stesso Marcuse, la suddetta analisi critica della società opulenta traina la necessità di una nuova concettualizzazione del modo d'essere del mondo circostante, mediante la richiesta di introduzione di categorie diverse dalle precedenti. Si riferisce specificatamente a categorie morali, politiche, a cui aggiunge la fondamentale dimensione estetica⁹⁹.

La dimensione artistica non rappresenta una negazione della dimensione politica, al contrario essa costituisce un approccio necessario alla fondazione della stessa, nella misura in cui alimenta quella forza critica del pensiero in grado di smuovere le masse e di tradursi in azione. Specificatamente, l'arte diviene espressione di una necessità di rivoluzione che trascende la prassi politica radicale in atto nella modernità. È questa la reale potenzialità di liberazione dell'azione umana a partire da una dimensione estetica che è stata soggetta ad assottigliamento del proprio potenziale critico e della propria forza, divenendo semplice ideologia atta al mantenimento in essere dello *status quo*, infatti non è un caso che l'arte della propaganda sia uno degli strumenti più efficaci utilizzati dai partiti con funzione di indottrinamento e obbedienza all'ordine vigente.

Marcuse ritiene che la reale maturità della società, e dunque il suo autentico progresso, si realizzi attraverso la negazione del principio di realtà, grazie alla quale può emergere

⁹⁸ Bisogna porre attenzione a quanto lo stesso Marcuse ha specificato nel capitolo quinto de *La dimensione estetica*: i limiti dell'arte permangono in quanto la forma estetica, proprio perché riconcilia il dolore nella catarsi, rischia di pacificare ciò che resta inconciliabile.

⁹⁹ H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, cit., p. 109.

una coscienza critica autentica e, con essa, un dinamismo realmente razionale della vita sociale. La natura dell'arte stessa è quella di non conformarsi all'ordine semplicemente dato; mediante sensibilità e immaginazione essa pone in essere l'ossatura ontologica atta a dar forma al "grande rifiuto" del mondo capitalistico. È stato detto che l'arte contribuisce alla modificazione delle coscienze: soprattutto l'arte d'opposizione, rivoluzionaria in senso stretto, priva di forma e mai contenutisticamente definita, può portare ad espressione del grande rifiuto essendo preconditione per la contraddizione, nonché promessa di speranza. Vi è tuttavia da sottolineare che nonostante il tentativo rivoluzionario da parte dell'"antiarte" (ossia, dell'arte avanguardista) d'una dissoluzione totale della forma, definita "illusoria" e dunque dissociata dal reale, che possa al contrario vivificare l'arte costruendo un legame inscindibile con la realtà, la forma in questione si manifesta nuovamente a partire dall'intento stesso di decostruzione: la disgregazione completa, al contrario, implica comunque il darsi della forma. In altre parole, la deformazione è essa stessa forma seppur informe¹⁰⁰.

L'estetica rivoluzionaria incarna la promessa di una società libera, in tal senso profondamente riformativa in virtù della sua stessa contrapposizione a un'esistenza cristallizzata in una forma prestabilita. La nullificazione della coscienza è in teoria annientata dall'arte, sede dell'immaginazione proliferata. La visione di Marcuse è, ad ogni modo, realistica: nella realtà la dimensione artistica si manifesta come zattera di speranza in un mare di male.

"L'immaginazione al potere", slogan divenuto ben noto tra i giovani ed apparso ripetutamente sui muri di Parigi durante il celebre Maggio Francese del 1968¹⁰¹, è infatti una delle più adeguate forme d'espressione della riflessione marcuseana¹⁰². Il potere sovversivo e pratico dell'immaginazione è stato represso dal controllo meccanico della società. Eppure, la nuova sensibilità umana di cui tratteremo in modo più approfondito

¹⁰⁰ H. Marcuse *Saggio sulla liberazione* [1969], contenuto in *La dimensione estetica e altri scritti*, trad., it. Guerini e Associati, Milano, 2002. Cit., p. 133.

¹⁰¹ Per quanto concerne il contesto storico sociale in cui si colloca la filosofia di Marcuse, ci si riferisce in modo particolare a P. Pagani, *Radici Filosofiche del Sessantotto Internazionale*, in "Rivista di Studi Politici Internazionali", Vol. 85, No. 2 (338) (Aprile-Giugno 2018), pp. 249-282; ove si evidenzia come Marcuse abbia offerto le basi teoriche per una contestazione fondata al sistema autoritario vigente negli anni Sessanta e Settanta del Novecento. Non è infatti un caso che Marcuse venne definito dagli studenti universitari il "maestro" della Nuova Sinistra, divenendone il volto di riferimento.

¹⁰² A questo proposito interessante è la riflessione di Herbert Marcuse relativamente al Maggio Francese, per il quale questo sarebbe stato "il primo passo per mettere in crisi la società a una dimensione". Per la dichiarazione intera si veda D. Giachetti, *Giugno 1969: i "caldi" giorni italiani di Herbert Marcuse*, Estratto dal saggio pubblicato sulla rivista "Il Protagonista", n. 4, luglio-dicembre, 2004.

nel paragrafo a seguire, è sensibilità di ribellione nei confronti della razionalità repressiva e strumentale ed anzi, si pone come elemento atto a farsi guidare dall'immaginazione pratica - in tal senso realmente *produttiva* -, mediatrice e riconciliatrice di senso e ragione. In questo modo può avvenire la liberazione della tecnica dal suo essere strumento di dominio e al tempo stesso l'emancipazione dell'uomo dalle catene stringenti della società opulenta. All'accrescimento della liberazione dell'istinto vitale, dunque, si accompagnerebbe una progressiva decrescita dell'aggressività esistente nel tessuto sociale in vista della nascita e della creazione di un contesto libero, armonico e pacifico: una società come opera d'arte, appunto, la cui forma è data dall'arte stessa¹⁰³. Ne deriva, cioè, una società "estetica" ed "est-etica", avendo rideterminato il proprio ethos in tali termini. Torna la possibilità di liberazione dell'Eros come fondamento di autentica emancipazione: l'immaginazione è conservazione del ricordo di una vita pulsionale non repressa e libera di estrinsecarsi nell'agire propriamente umano, in perfetta coerenza con la nuova Forma di società nata dalla potenza rivoluzionaria e costruttiva, insita nella dimensione estetica. Un mondo trasformato dalla sensibilità estetica "potrebbe (in senso letterale!) rappresentare, incorporare le facoltà e i desideri umani a tal punto da farli apparire come parte del determinismo obiettivo della natura coincidenza della causalità operante nella natura e della causalità operante nella libertà"¹⁰⁴.

Come già sottolineato, per l'uomo moderno l'arte che si pone al di là della sua codificazione e accettazione da parte del sistema socio-economico esistente, coincide con l'apparenza, il non vero, eppure è esattamente in quest'apparenza che si svela l'essenza del reale. Paradossalmente, non è l'arte a creare un mondo falsato, ma piuttosto è il sistema tecnologico manipolatorio ad essere inautentico. La funzione estetica diviene la forma di espressione di un'esistenza non alienata, in grado di evocare il *possibile*, una modalità dell'essere contestativa, dinamica, slegata dalle catene del reale determinato. "Che le produzioni dell'immaginazione artistica non siano vere nei termini dell'organizzazione effettiva dei fatti, fa parte dell'essenza della loro verità"¹⁰⁵

In questa frattura, segnante la conquista della forma estetica, il mondo fittizio dell'arte si rivela realtà propriamente autentica: autonoma verità in grado di venir meno alla stasi della realtà data. La "verità" dell'arte permette il sentimento di un'alternativa storica

¹⁰³ H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, cit., p. 126.

¹⁰⁴ *Ivi*, cit., p. 125.

¹⁰⁵ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 175.

qualificatasi nei termini di possibilità di un'umanità che la situazione concreta sembra tuttavia rendere impraticabile¹⁰⁶. L'arte non obbedisce alla strategia politica, ma custodisce un'immagine che la politica dovrebbe un giorno realizzare. Naturalmente essa non traduce direttamente la propria visione nella realtà, come già evidenziato, l'opera resta un mondo fittizio. Nella realtà storica l'ideale resta un fine trascendente la prassi data e realizzabile solo mediante la rivoluzione permanente e la lotta politica.

Lungi dall'essere semplice riproduzione mimetica¹⁰⁷ del mondo, l'arte si specifica nell'elaborazione di forme che rivelano contraddizioni e possibilità latenti. Ne deriva una duplice funzione: da un lato, l'arte si configura come denuncia dell'ingiustizia; dall'altro, come promessa di liberazione. Promessa che tuttavia non può tradursi in una rassicurante garanzia di compimento. La libertà piena non è realizzabile all'interno dell'opera stessa, continua a sottolineare Marcuse, ma si manifesta come apparenza (*Schein*), come immagine di un mondo possibile¹⁰⁸. Anche nei casi in cui si giunga a una forma di riconciliazione, l'unità raggiunta non elimina la tensione, che continua a percorrere l'interezza dell'opera e proprio perché resta irriducibilmente legata alla realtà che rappresenta, l'arte evita di trasformare la propria dimensione utopica in una mera illusione consolatoria. La sua forza risiede invece nella capacità di mantenere aperta la distanza tra ciò che è e ciò che potrebbe essere, rendendo visibile, nella forma estetica, la possibilità di un mondo altro.

“È precisamente in virtù della forma che l'arte trascende la realtà data e nella realtà stabilita opera contro la realtà stabilita; questo elemento trascendente è inerente all'arte, alla dimensione artistica. L'arte modifica l'esperienza ricostruendo gli oggetti dell'esperienza in parole, in toni, in immagini. Perché? Sembra evidente che il “linguaggio” dell'arte debba comunicare una verità, un'oggettività che non è accessibile al linguaggio ordinario e all'esperienza ordinata¹⁰⁹”.

3.3 *La dimensione estetica come luogo del possibile: il ritorno ad Orfeo*

Quando l'opera d'arte assume una propria realtà autonoma, viene sottratta alla datità

¹⁰⁶ H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p. 37

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ivi.*, cit., p. 41

¹⁰⁹ H. Marcuse, *Saggio sulla Liberazione*, cit., p. 132.

della realtà sociale intesa come l'insieme dei rapporti di produzione e delle strutture ideologiche caratterizzanti la vita sociale, mediante acquisizione di una verità propria.

L'arte è cioè in grado di dare forma all'*alternativa*: essa si specifica come dissenso, contrapposizione all'ordine dominante, attualizzante una denuncia nei confronti della società tecnocapitalista: l'arte contesta il dominio della tecnica come unico ambito legittimo e legittimato. Si presenta dunque l'ideale della società come "opera d'arte" (di cui si vedrà a seguire l'attinenza con Schiller) vivificata dall'immaginazione e sottratta alla mortificazione attualizzata dal principio di prestazione. Qui l'individuo coglie ciò che eccede, quanto si pone al di là della realtà costituita, quanto sconfina dall'ordine dato del mondo come tensione insita nell'essere individuale, scaturita dal darsi di una manifestazione altra rispetto alla dimensione sociale determinata. La realtà prestrutturata è ivi intesa nei termini di insieme dei rapporti sociali e dei processi di produzione che pongono il singolo come semplice merce all'interno della catena del valore. In tal senso eccedenza è individualizzazione dell'umano, nella totalità del suo essere sensibile oltre che razionale; contro l'ortodossia delle interpretazioni marxiste che prevedono la dissoluzione del singolo nel tessuto sociale intarsiato dalle trame borghesi¹¹⁰.

Dal coglimento dell'alterità è possibile lo scaturire dell'opposizione data dall'acquisizione di coscienza. L'arte diviene in tal modo uno dei luoghi privilegiati in cui può ancora emergere una tensione nei confronti dell'esistente.

"Il Grande Rifiuto è la protesta contro la repressione superflua, la lotta per la forma definitiva di libertà - "vivere senza angoscia". Ma quest'idea poté venir formulata impunemente soltanto nel linguaggio dell'arte. Nel contesto pluralistico della teoria politica e persino della filosofia, essa fu criticata quasi universalmente e condannata come utopistica"¹¹¹

L'arte diventa autentica e radicale nella misura in cui riesce a trascendere la propria determinazione sociale, ad attualizzare dunque il "grande rifiuto", emancipandosi dalle funzioni e dai significati che l'ordine sociale tende ad attribuirle. La dimensione estetica non si limita cioè ad un mero rispecchiamento della realtà esistente, ma istituisce uno spazio nel quale diventa possibile mettere in questione e sovvertire le forme dominanti dell'esperienza¹¹². Il grande rifiuto in quanto negazione del principio di realtà è

¹¹⁰ Si veda a questo proposito pp. 14-16, de *La dimensione estetica*.

¹¹¹ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 176.

coincidente dunque con le figure mitiche di Orfeo e Narciso, che esprimono la loro potenza creatrice ed emancipativa in contrapposizione alla figura, precedentemente citata, di Prometeo, incarnazione della dimensione tecnico-civilizzante del sociale. Quest'ultimo figura paradigmatica in virtù della sua stessa natura: mostra il ruolo dell'individuo all'interno della società capitalistica, orientato all'operosità, all'imposizione della propria azione sulla natura, alla manipolazione e al dominio del mondo. Prometeo diviene dunque simbolo di un'esistenza e di un'etica fondata sul fare incessante e sulla conseguente valorizzazione eccessiva della produttività. Eppure, in contrasto con tale archetipo Marcuse prefigura altri due modelli esemplificanti l'instaurazione di un rapporto specifico con il mondo circostante. L'esistenza di Orfeo non è orientata alla determinazione di una forma di vita atta alla sopraffazione, bensì alla ricerca della musica, dell'armonia e della pace. L'espressione artistica dunque sostituisce l'agire strumentale. Narciso, dal canto suo, si caratterizza per la contemplazione di sé, della propria bellezza¹¹³ e del piacere, introducendo una dimensione estetica e introspettiva che si sottrae alle logiche produttivistiche, divenendo dunque altrettanto negazione simbolica dell'ordine esistente e conseguente emblema del recupero di un'esistenza autentica.

Come sottolineato da Laudani, l'immagine elaborata da Schiller della "società come un'opera d'arte", è concepita da Marcuse nei termini di vivificazione d'un nuovo principio di realtà, lontano dal principio di prestazione capitalistico¹¹⁴, dando vita ad un ordine nuovo "*l'ordine dei sensi contro l'ordine della ragione*"¹¹⁵. È bene qui sottolineare che Marcuse nel suo capolavoro *Eros e Civiltà* aveva esplicitato la funzione dell'arte nei seguenti termini: "La verità dell'arte è la liberazione della sensibilità attraverso la sua riconciliazione con la ragione"¹¹⁶, ed infatti "la dimensione estetica libererebbe in altri

¹¹² H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p. 17: "*L'arte crea il regno in cui diventa possibile il sovvertimento dell'esperienza che le è proprio*".

¹¹³ Per quanto concerne il concetto di bellezza, Marcuse ne esprime l'ambivalenza a proposito del suo potenziale politico radicale, avente un apparente distacco rispetto al potenziale rivoluzionario. A questo proposito, ai fini della nostra trattazione, è importante chiarificare quanto l'autore dichiara soprattutto ne *La dimensione estetica* al capitolo quinto: la "dialettica del bello" trasfigura la sofferenza senza eliminarla, individuando un nucleo sostanzialmente erotico, nettamente contrapposto al principio di realtà e proprio in quanto espressione di un'armonia non repressiva, il Bello contiene in sé un potenziale di ribellione risiedente nella dimensione sensibile, in grado di preservare la coscienza critica. Ciononostante, l'ambivalenza di un tale potenziale risulta evidente: può servire tanto l'emancipazione quanto il dominio, soprattutto qualora dovesse ridursi a immagine spettacolare in grado di rendere blando l'orrore. Eppure, l'arte stessa è espressione e conservazione del negativo. La bellezza diventa così insieme *ricordo* e speranza, nonostante i rischi che la stessa comporta. In linea con una tale riflessione, si veda anche R. Laudani, *Politica come movimento*, § 4 *Della bellezza come concetto politico: la "dimensione estetica" della politica*.

¹¹⁴ R. Laudani, *Politica come movimento*, cit., p. 151.

¹¹⁵ *Ibidem*. Laudani cita Marcuse in *L'omicidio non è un'arma politica*, pp. 275-276.

termini “le leggi della ragione dalla loro coazione morale” riconciliandole “con l’interesse dei sensi”¹¹⁷. L’estetica diverrebbe dunque *Forma* di una società emancipata dalla repressione, in cui gli uomini possono vivere liberi dalla fatica e dalla povertà; una forma determinata dal *Bello* e dalla sensualità dell’*Eros*.

La necessità primaria che viene dunque a manifestarsi e che costituirà il filo conduttore di questo nucleo tematico consiste nella creazione di una “nuova sensibilità” definita essa stessa “fattore politico” emergente come *prassi* sin dall’apertura del *Saggio sulla Liberazione*. Si intuisce come il *cambiamento* deve muovere dalla natura individuale stessa prima ancora che dalla politica e dall’economia, poiché le categorie politiche ed economiche stesse si danno in concomitanza ai bisogni e agli istinti biologici umani¹¹⁸. Dunque, la rottura totale con questo tipo di società veicolante una determinata e siffatta modalità di percezione della totalità esperienziale, implicherebbe anzitutto una rottura profonda con il senso antecedente la nuova sensibilità, in quanto strettamente legato all’universo ambientale di riferimento: la relazione tra la natura dell’uomo e le condizioni storico-materiali, ricorda quindi Marcuse, è determinante, motivo per cui la reale liberazione e la conseguente riconnessione dell’uomo con l’ambiente circostante (ben lontana dunque dalla visione eminentemente antropocentrica attuante una vera e propria violenza sulla natura) deve avvenire a partire dalla disgregazione della percezione sensibile, definita dal filosofo “ordinaria” nel suo essere quotidiana, e “ordinante” in quanto limitata dalla razionalità umana, fondatrice di concetti atti a categorizzare e, così, cristallizzare il reale. L’intento non è meramente distruttivo: alla dissoluzione precedentemente citata, segue la costruzione d’un nuovo orizzonte di senso, *materiale* ed *intellettuale*: un nuovo “ambiente estetico” ed etico al tempo stesso.

È bene anzitutto collocare qui la critica condotta da Marcuse nei confronti dell’interesse enfatico posto dagli scritti marxisti sull’importanza del progresso e dello sviluppo della cosiddetta “coscienza politica”, interesse che, tuttavia, devia l’attenzione dal fondamento specifico della liberazione umana: i bisogni primigeni, nonché la

¹¹⁶ H. Marcuse, *Eros e Civiltà*, cit., p. 184.

¹¹⁷ R. Laudani, *Politica come movimento*, cit., pp 151-152.

¹¹⁸ È bene specificare che questa nuova sensibilità non rimane legata al piano strettamente biologico di interrelazione e comunicazione non aggressiva tra individuo e ambiente, ma cresce materialmente, come dichiarato esplicitamente da Marcuse nel *Saggio sulla liberazione*, cit., p. 129: “Al di sopra del piano fisiologico, le esigenze della sensibilità si sviluppano storicamente: gli oggetti che i sensi confrontano e apprendono sono i prodotti di un determinato stadio di civiltà e di un determinata società: i sensi, a loro volta, sono vincolati ai loro oggetti”.

sensibilità individuale, ossia, quanto permette ai singoli di recuperare il contatto con loro stessi e con gli altri. L'accento posto sulla sola coscienza sociale reprime in tal senso l'importanza dello sviluppo e della capacità di comprensione della sensibilità personale, eppure, questa stessa coscienza della liberazione deve muovere proprio dal fondamento ontologico sensoriale del soggetto agente in questa società, prima ancora di estrinsecarsi nel suo essere sociale. Dunque, solo un radicale cambiamento implicante il darsi di una nuova dimensione di sensibilità, ben distinta dalla precedente, definita "mutilata" dallo stesso Marcuse in quanto inibente le potenzialità di liberazione sperimentabili dal singolo, permette il transitare verso una nuova società che non riproponga più i meccanismi stringenti e controllanti dello schema dei padroni.

Emerge nuovamente come la verità fondamentale dell'arte consista infatti nella sua capacità di operare come mediazione e distorsione della realtà costituita: essa non riproduce semplicemente il mondo così come appare, ma lo trasforma e lo oltrepassa, rivelando possibilità che eccedono la realtà immediata e data: le possibilità effettive di realizzazione della libertà umana¹¹⁹. Proprio per questo Marcuse si oppone a una concezione strettamente realistica dell'arte, intesa come rappresentazione diretta della realtà, poiché tale approccio rischia di neutralizzare il potenziale critico e sovversivo dell'esperienza estetica, quando l'arte è nella sua stessa essenza denuncia del reale stratificato e potenzialità critica di liberazione¹²⁰. Arte non è dunque porre su carta il modo d'essere specifico ed insito del mondo conosciuto, ma è creazione di una *sensibilità nuova, radicale*¹²¹ in cui i bisogni estetici¹²² per loro stessa natura in netta contrapposizione con le istituzioni che vivono e si alimentano attraverso la negazione dell'appagamento di tali necessità, vengano soddisfatti. In linea con quanto espresso da Laudani, si dà dunque, un' "architettura di un mondo libero"¹²³, determinato dalla mobilitazione delle forze atte alla formazione di una società non più dominata dalla mera produzione e dalle necessità del puro dominio. La liberazione dell'eros è in quest'ambito determinante, in grado di reperire una propria articolazione razionale anche all'interno della produzione stessa. Insomma, la dimensione estetica è strettamente legata alla

¹¹⁹ H. Marcuse, *Controrivoluzione e Rivolta*, cit., pp. 214-215.

¹²⁰ H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p. 17.

¹²¹ H. Marcuse, *Controrivoluzione e Rivolta*, cit., p. 215.

¹²² H. Marcuse, *Saggio sulla Liberazione*, cit., p. 123.

¹²³ R. Laudani, *Politica come movimento*, cit., p. 152, citando Marcuse in *L'omicidio non è un'arma politica*, p. 275.

dimensione sensibile¹²⁴. L'arte è concepibile come sottodimensione della più ampia determinazione estetica, anche per questo abilitata alla conciliazione di sensibilità e ragione, lontana dunque dalla sua moderna riduzione a mera tecnica. Così l'attività dell'eros si dà nei termini di *poiesis*¹²⁵ e dunque di creazione, il cui movimento reca con sé "l'istanza "estetica" repressa dal principio di prestazione". Questa nuova sensibilità in qualità di forza propulsiva incentivante la rivoluzione reale, permette il darsi totale dell'Eros, favorendo al tempo stesso l'involuzione dell'aggressività, della violenza, del senso di colpa e della sua compagna, la vergogna, determinandosi come impulso vitale istintuale volto al progresso effettivo in contrapposizione alla violenza perpetrata dalle guerre e alle ingiustizie.

"Ecco l'emergere di un nuovo Principio di Realtà, in cui una nuova sensibilità e una intelligenza scientifica rigorosa si combinerebbero nella creazione di un ethos estetico", dichiara Marcuse, e prosegue asserendo: "La tecnica, assumendo le caratteristiche dell'arte, trasporterebbe la sensibilità soggettiva in una forma oggettiva, all'interno della realtà"¹²⁶. Eppure, lungi dal giungere ad una effettiva armonizzazione di senso e ragione nel fare artistico, quest'arte non è riuscita a superare le limitazioni imposte dalle istituzioni: non ha cioè assunto i tratti di tecnica in grado di porsi come strumento per la costruzione di una nuova società. O almeno, non ancora. Vi sarebbero infatti dei movimenti in atto nel tessuto sociale tesi a garantire uno spazio non indifferente alla potenza sovversiva e soverchiante dell'arte nel suo darsi come forza negativa e di ribellione.

L'immagine artistica non coincide con il fenomeno che rappresenta, ma lo rielabora e lo trasforma, generando una forma di attenzione capace di mettere in discussione l'immediatezza della percezione antecedente la nuova sensibilità e di creare uno spazio autonomo di significato. In questo senso l'esperienza estetica contribuisce a rinnovare il nostro modo di vedere il mondo, aprendo uno spazio in cui la vita libera può essere abbracciata. Una decostruzione, dunque, della struttura stessa della percezione data dai suoi fondamenti per dar vita a nuove *Forme*¹²⁷ poste dal libero agire dei sensi dis-ordinati.

¹²⁴ Oltre alla dimensione etimologica del termine, si veda anche H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, cit., p. 121: "Il termine "estetico", nella sua duplice connotazione di "legame ai sensi" e "legame all'arte", può essere utile a caratterizzare la qualità del processo produttivo creativo in un ambiente di sviluppo di libertà".

¹²⁵ R. Laudani, *Politica come movimento*, cit., p. 152, citando Marcuse in *L'omicidio non è un'arma politica*, pp. 275.

¹²⁶ H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, cit., p. 121.

Accogliendo poi il cosiddetto “nucleo materialistico dell’idealismo” nella riflessione condotta, Marcuse esplicita come l’”idea” indicante le “forme” delle cose (o essenze) mediante il *ricordo*¹²⁸, indichi “un’immagine che illumina ciò che vi è di falso e distorto nel modo in cui le cose sono “date”, ciò che di esse si perde nella percezione normale, nell’esperienza mutilata che è opera della società”¹²⁹. Ecco dunque emergere la possibilità di reperire un legame insito tra la teoria del ricordo, correlata all’emancipazione dei sensi, e la forma dell’arte. Come sottolineato da Laudani, parafrasando Marcuse in relazione a Hegel:

“È solo con il ricordo dunque che la totalità che è l’esistente presente si rivela nella sua negatività. Ma, nella misura in cui la “negatività” del reale, la sua eccedenza rispetto all’esistenza immediata, è la *potenza* che muove la storia l’*Erinnerung* diventa al tempo stesso la chiave che lega il passato al futuro [...]”¹³⁰.

Ricordo ed arte dunque eccedono la dimensione dell’esistenza siffatta: “questo materiale ricordato è diventato dominio dell’immaginazione e le società repressive l’hanno lasciato all’arte, in qualità di “verità poetica””¹³¹, dichiara Marcuse. Torna la questione di una verità poetica non direttamente agente, eppure, avente in sé capacità sovversiva: tali immagini eccedono l’esperienza, dando vita ad una “soglia” della medesima, esprimendosi come potenzialità di trascendenza rispetto alle forme determinate dalla società opulenta. Dunque, nonostante il ricordo possa concepirsi nei termini di cristallizzazione temporale, questa stessa trappola è in verità positiva: d’un lato, l’identificazione dell’arte nei termini di forma toglie a questa la sua reale capacità rivoluzionaria ma d’altro canto, l’essenza qualitativa di godimento, la *catarsi*, attribuita dal fruitore al contenuto artistico fa sì che questa mancanza di libertà si manifesti e venga negata.

Chiudendo il cerchio tra sensibilità, ricordo, arte e liberazione, la libertà a cui ci siamo finora riferiti è insita nella sensibilità stessa: i sensi si manifestano tanto nella loro

¹²⁷ È bene specificare, la cui determinazione effettiva non è ancora stata reperita. L’arte contemporanea non ha un proprio oggetto certamente delineabile. L’unica certezza è d’un lato l’allontanamento rispetto al noto, al conosciuto, in quanto, ormai, illusorio e dall’altro la ricostruzione di una realtà che in virtù della sua stessa autenticità non può essere data come preconfezionata.

¹²⁸ H. Marcuse, *Controrivoluzione e Rivolta*, cit., p. 220. In relazione alla tematica “romantica” del ricordo (“*Erinnerung*”) come legante di filosofia, estetica e politica in Marcuse si veda R. Laudani, *Politica come movimento*, pp. 159-164.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ R. Laudani, *Politica come movimento*, cit., p. 162.

¹³¹ H. Marcuse, *Controrivoluzione e Rivolta*, cit., p. 220.

passività quanto nella loro attività: l'estetica si collega dunque alla dimensione soggettiva dell'esperienza, emergendo dalla tensione tra l'interno del soggetto e l'esterno che lo colpisce, dando cioè vita a una relazione continua mai impersonale ed oggettivamente codificabile, ma viva, personale, corporea e attiva¹³². Si giunge dunque al nocciolo della questione: la necessità di liberazione di Eros, istinto vitale e sensuale, proprio in quanto nucleo della libertà più autentica.

“In una società basata sul lavoro alienato, la sensibilità umana è ottusa: gli uomini percepiscono le cose solo nelle forme e nelle funzioni nelle quali sono date, fatte, usate dalle società esistenti; ed essi percepiscono solo le possibilità di trasformazione come definite dalla società esistente e limitate alla società esistente”¹³³.

Concludendo, l'arte contribuisce alla formazione della suddetta nuova sensibilità, espressione di una soggettività capace di opporsi all'ordine dominante e di orientarsi verso la trasformazione e la liberazione, permettendo la riconciliazione tra il senso e la ragione. In tal modo, l'esperienza estetica apre una dimensione esperienziale alternativa, che entra in tensione con la forma di razionalità dominante incorporata nella struttura sociale, caratterizzata da processi di reificazione e oggettivazione. Si torna dunque all'asserzione iniziale del paragrafo, fondamento ontologico della riflessione qui considerata: l'arte dà forma all'alternativa, in altri termini, alla potenzialità oppositiva e al recupero della dimensione critica di giudizio; ossia, al dissenso e alla conseguente denuncia nei confronti dell'ordine dominante. Inizia in questo modo a darsi l'importanza della comprensione e dell'accettazione del negativo: la realtà di un singolo punto di vista non è mai realizzazione della realtà totale, eppure, è la mancanza di assolutizzazione della singolare visione - di quell'assolutizzazione invece persistente nei padroni - che permette un ampliamento dello sguardo e l'attualizzazione delle potenzialità effettive di liberazione.

¹³² Si veda la ripresa della teoria approfondita da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* da parte di H. Marcuse, in *Controrivoluzione e Rivolta*. Marcuse qui ripropone il concetto “pre-scientifico” e “metafisico” di natura, antecedente all'elaborazione della matura teoria marxista materialistica, secondo una nuova visione. Esso viene esplicitato come reale “allargamento della base materialistica”, anziché sua contrapposizione. A pagina 218 spiega: “È i suoi sensi [dell'uomo] [...] sono attivi, pratici nella “appropriazione” del mondo oggettivo: esprimono l'esistenza sociale dell'uomo, la usa “oggettivazione”. Non è più “naturalismo” feuerbachiano, è piuttosto l'estensione del materialismo storico a una dimensione destinata ad avere grande importanza per la liberazione dell'uomo”. Sempre naturalmente considerando i limiti oggettivi derivati dalla natura stessa e dalla realtà storica.

¹³³ *Ivi*, cit., p. 221.

Dunque la dimensione estetica assume un ruolo fondamentale nel confronto con quella determinazione di vita che eccede i dispositivi di razionalizzazione propri della società moderna. La realtà sociale dominata dalla razionalità tecnico-strumentale tende infatti a rendere l'esperienza calcolabile, integrabile e funzionale, riducendo progressivamente gli spazi di indeterminazione e di eccedenza che caratterizzano la vita umana. Tale funzione critica dell'arte è fondata sulla forma estetica stessa, determinabile nella trasformazione del suddetto contenuto empirico in una totalità autosufficiente, trasformazione (o *desublimazione*) insitivamente in possesso del potenziale, nella trasformazione stessa attualizzato, di rottura delle catene con la realtà mistificata¹³⁴

L'arte e l'esperienza estetica permettono di fronteggiare la tendenza alla cristallizzazione concettuale e all'incasellamento dell'esperienza, introducendo uno scarto rispetto alla realtà stabilita. In questo senso l'estetica rende possibile l'accesso a dimensioni dell'esistenza che la razionalità dominante tende a reprimere o a neutralizzare. Attraverso di essa si sviluppa una sensibilità capace di mantenere aperta l'eventualità del nuovo e di rendersi disponibile all'incontro con ciò che eccede gli schemi consolidati. In questo senso l'esperienza estetica educa a una disposizione di apertura e accoglienza dell'alterità, contrastando la chiusura e l'omologazione prodotte dalla razionalità dominante. Questa stessa eccedenza si manifesta nella valorizzazione della dimensione emotiva e sentimentale dell'esperienza umana, per cui riacquisisce valore la critica precedentemente citata nei confronti di determinate interpretazioni rigidamente ortodosse del marxismo, le quali intendevano portare a totale dissoluzione la singolarità individuale nel tessuto delle determinazioni sociali, rischiando così l'annullamento del potenziale critico nascente proprio dai singoli agenti. Potenziale, al contrario, preservato, valorizzato e incrementato dall'arte: l'interiorità è fonte di resistenza, resilienza, luogo originario di ribellione e produzione della controcoscienza¹³⁵, in quanto negazione del conformismo cui

¹³⁴ Con cui si intende, marxianamente parlando, una realtà ideologizzata, ossia già interpretata e deformata dall'ideologia dominante, una "falsa coscienza". Si veda K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca* [1846], tr. it., Editori Riuniti, Roma 2018. A proposito del concetto di "ideologia" è bene porre particolare attenzione al duplice significato che questo può assumere. Il primo è riferibile ad un'accezione specifica primariamente attribuibile a Marx secondo quanto appena specificato. La seconda interpretazione concerne l'uso che talvolta viene fatto da Marcuse in riferimento alla pratica artistica: con "funzioni ideologiche" egli intende quelle verità e quella coscienza che appare "astratta" dai rapporti materiali. Riferendosi alla pura terminologia utilizzata, per evitare incomprensioni, faremo uso del termine di "idealità dell'arte", nonostante non sia stato utilizzato da Marcuse, il quale afferma invece che "*il potenziale radicale dell'arte, infatti, risiede proprio nel suo carattere ideologico, nel suo rapporto trascendente con la base materiale*". (*La dimensione estetica*, cit., p. 21). Con idealità non si deve intendere una mera idea rarefatta quanto piuttosto un ideale concretizzabile dalla dimensione artistica stessa, trascendendo (e trasformando) la struttura materiale del sociale.

è ridotta la coscienza sociale reale. L'interiorità individuale non rimane una dimensione empirico-particolare, ma attraverso l'arte si eleva a determinazione universale, trascendendo la singolarità contingente e storicamente determinata, proprio in virtù della funzione critica veicolata dal fare artistico in atto.

Nonostante possa apparire un'asserzione paradossale, Marcuse sottolinea che muovendo dalla liberazione del senso, insito nella soggettività, facentesi prassi concreta, si giunge all'oggettività universale: l'unione di libertà soggettiva, umana, ed oggettiva, base materiale, ha come presupposto l'agire emancipativo, accompagnando la liberazione dei sensi a quella della coscienza, riconciliando ragione e sensibilità in una totalità estetico-razionale debordante i limiti prestrutturati dalla società.

Ogni tematica fino ad ora affrontata acquisisce una propria posizione specifica: il reticolo viene tessuto e tenuto insieme dalla dimensione estetico artistica: *libertà, pensiero dialettico e forza critica* si legano nella controcoscienza, fondandosi sulla capacità dell'opera di liberazione di una verità che riguarda tanto l'individuo quanto la società. Utopisticamente, la libertà acquisisce la sua autenticità e reale felicità liberandosi dai falsi bisogni. Il pensiero dialettico riassume in sé il negativo, rendendo possibile il ritorno in sé nella sintesi autentica e l'allontanamento dalla coscienza infelice. La forza critica finalmente si emancipa, divenendo reale facoltà di giudizio riflettuto e riflettente.

¹³⁵ H. Marcuse, *La dimensione estetica*, cit., p. 20.

Conclusioni

Al termine della nostra trattazione, rimane dunque aperto un ampio ventaglio di questioni sospese, che necessiterebbero di ulteriore approfondimento. Una tra tutte: che cosa rimane oggi dell'eredità di Marcuse? Negli anni Sessanta, Herbert Marcuse prefigurava una società priva di spazi per dissenso e creatività autonoma, non più in grado di immaginare. L'ideologia evidente al tempo di Marx e coscientemente considerata si dissolve nella realtà prestrutturata, portando a completo annullamento della de-coincidenza critica. Inutile negare che si sia fattualmente realizzata l'unidimensionalità di un reale passivamente condiviso e divenuto ormai inscalfibile. Una mono-dimensione di un'inautenticità stringente, individuale e collettiva, privata e pubblica, da cui Marcuse ci aveva messo in guardia. È evidente come la sua analisi offra una chiave di lettura critica della modernità, rivelando la modalità mediante cui le strutture sociali contemporanee sono effettivamente in grado di portare a neutralizzazione del pensiero oppositivo e di sostituire la libertà autentica con una sorta di conformismo funzionale alla riproduzione dell'ordine esistente. Riprendendo il quesito iniziale, chi non vorrebbe vivere in una società liberata dal bisogno? La società avanzata, esito del progresso tecnologico, si presenta oggi ancor più che ai tempi in cui scriveva Marcuse, come un'organizzazione completa, appagante, efficiente e funzionale nella totalità dei suoi processi produttivi, un sistema in cui ogni ingranaggio è perfettamente inserito, intrecciando una trama fitta e complessa, priva di contraddizioni. Eppure, nella frenesia incessante e nel rumore caotico di una società completamente razionale, la soggettività si assottiglia, fino quasi a scomparire, ridotta a galleggiare sulla superficie dell'essere: pura mucillagine, incapace di scendere in profondità. L'uomo sceglie la via del non essere e dell'apparire nella società *opulenta*, nella società della *mananza*, in quanto civiltà in cui manca la mancanza: oggi si ha tutto, in qualsiasi momento, eppure non si ha niente. L'ipotesi di fondo che ha guidato questa indagine è stata la seguente: il progresso tecnico,

lungi dal costituire un fattore unicamente emancipativo, è venuto a configurarsi come strumento di razionalizzazione e controllo, capace di assorbire ogni forma di opposizione all'interno del sistema stesso, producendo un consenso diffuso e difficilmente scardinabile.

L'uomo a una dimensione è prodotto standardizzato della tanto idealizzata società liberata dal bisogno, risultato della più antica aspirazione umana. È l'esito di un presente consumisticamente anestetizzato: saturo di stimoli, eppure privato della possibilità effettiva da parte dei singoli di discernere tra essi esercitando il proprio razioicinio. L'uomo a una dimensione non sente più internamente, vive passivamente: la sua vista è annebbiata e l'atmosfera avvolgente della società capitalistica oscura il senso critico. Non solo dunque egli non è disposto ad accogliere l'eccedenza, l'inedito, ma non è nemmeno consapevole dell'esistenza di altro al di fuori di questa dimensione, in cui è claustrofobicamente ridotto. L'uomo ad una dimensione non pensa più, esegue. Non sceglie più, compra. Ma la domanda fondamentale che rimane aperta e alla quale sempre più si sta dando considerazione adeguata, soprattutto tra i giovani, è si è dunque davvero sicuri che questa sia una società liberata dal bisogno? Oppure, si sta confondendo il soddisfacimento di necessità indotte dal sistema con la realizzazione effettiva della propria libertà? È davvero scelta quella condotta tra molteplici oggetti di consumo offerti dalla società medesima?

La riflessione marcusiana ha intelligentemente anticipato una serie di tematiche oggi ancor più pervasive, pregnanti ed amplificate: la scarsità o *penuria* non è più considerata uno dei termini in gioco del sistema industriale, ma è sostituita dal meccanismo dell'obsolescenza, atto a garantire una domanda pressoché infinita per mantenere in essere il circolo vizioso descritto. Il problema che si manifesta oggi non è produrre abbastanza per soddisfare i bisogni basilari, ma indurre le persone a comprare tutto ciò che viene prodotto (basti pensare al fenomeno dell'acquisto compulsivo dettato dalle sole recensioni degli *influencer* e dei *social media*¹³⁶). In tal modo tutto ciò che il sistema pretende di far consumare viene proposto sotto forma di elemento simbolico indispensabile alla felicità e alla libertà. A questo proposito tecniche di vendita evolute quali, ad esempio, il *neuromarketing*¹³⁷, acquisiscono una rilevanza non indifferente:

¹³⁶ Per ulteriori approfondimenti in merito si veda C. Fuchs, *Herbert Marcuse and Social Media*, da *Critical Theory of Communication: New Readings of Lukács, Adorno, Marcuse, Honneth and Habermas in the Age of the Internet*, University of Westminster Press (2016), pp. 111-152.

divengono sempre più pervasive, quasi intime, in grado di cucire per ogni singolo individuo un abito su misura, avvalendosi anche della profilazione costante di dati raccolti dalle nostre ricerche sul web e, banalmente, dalle nostre attività quotidiane. Sebbene Herbert Marcuse non potesse prevedere lo sviluppo di tali tecnologie, la sua analisi della società industriale avanzata si rivela sorprendentemente attuale, avendo già ampiamente teorizzato l'esistenza di un sistema capace di orientare bisogni e comportamenti condizionati e condizionanti il consumo. L' delle preferenze individuali risulta oggi profondamente influenzato da questi meccanismi, spesso accettati in modo implicito (si pensi, ad esempio, al consenso per l'utilizzo dei *cookies*) che contribuiscono a strutturare un ambiente digitale adattato. In conclusione, la teoria di Marcuse rimane uno strumento critico indispensabile per comprendere l'andamento della realtà contemporanea, le sue radici socio-economiche e tecnologiche, offrendo al contempo le basi per una riflessione su possibili spazi di autonomia e libertà individuale.

Nel quadro delineato, non esiste un'unica soluzione, né una verità univoca o effettivamente conclusiva. D'altronde, una riflessione che si appellasse come filosofica non potrebbe legittimarsi in questi termini, qualora pretendesse di chiudersi in un esito definitivo. L'analisi condotta ha piuttosto mostrato come evidentemente la prospettiva in esame non possa dirsi dicotomica o *monodimensionale*, ma si configuri come intrinsecamente plurivoca. Lo spazio della riflessione è aperto a tutti coloro che avvertano, il *bisogno*, di interrogare criticamente la realtà, di sottoporla a giudizio ed eventualmente di trasformarla o *rivoluzionarla*. Si impone allora una duplice esigenza: d'un lato, il riconoscimento dell'importanza del tempo dell'attesa, del possibile tralucere disvelantesi dell'essere, del tornante, della svolta decisiva¹³⁸, dall'altro lato altrettanto fondamentale, e in linea con l'insegnamento di Marcuse, è il fare effettivo, l'agire pragmatico, capace di tradurre la consapevolezza in prassi e di incidere effettivamente sull'esistente, scardinandolo. La comprensione del mondo in cui viviamo rappresenta certamente una condizione preliminare per un'azione consapevole: essa consente di ristabilire un rapporto non violento né impositivo con la realtà, ma fondato su una

¹³⁷ La prima definizione di *neuromarketing* elaborata dal ricercatore olandese Ale Smidts risale al 2002, e si configura come l'insieme delle tecniche di identificazione dei meccanismi cerebrali orientate a una maggiore comprensione del comportamento del consumatore per l'elaborazione di più efficaci strategie di marketing. Obiettivo del *neuromarketing* è analizzare i processi inconsci emozionali che avvengono nella mente del consumatore nel corso del suo orientamento all'acquisto.

¹³⁸ Cfr. M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. Adelphi, Milano 2002.

rinnovata connessione con essa. In questo senso una delle possibili declinazioni della suddetta “soluzione” assume un carattere insieme filosofico e pedagogico: si tratta di apprendere a immaginare l’alternativa, a pensare criticamente il reale, a sfuggire all’indottrinamento, piuttosto che limitarsi all’acquisizione di competenze funzionali all’inserimento nel processo economico, al quale anche l’educazione rischia di essere ridotta.

Bibliografia

Testi di Herbert Marcuse

Eros e Civiltà, tr. it., Einaudi, Torino 1964

L'uomo a una dimensione, tr. it., Einaudi, Torino 1967

Critica della Tolleranza, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2011

La dimensione estetica e altri saggi. Un'educazione politica tra rivolta e trascendenza, tr. it., Guerini e Associati, Milano, 2002

Testi della Scuola di Francoforte

Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it., Einaudi, Torino 1966

Adorno, Theodor W., *Teoria della Halbbildung*, tr. it., il Melangolo, Genova, 2010

Rosa, Hartmut, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, tr. it., Einaudi, 2015

Testi su Marcuse e la Scuola di Francoforte

Andrew, Edward, *Work and Freedom in Marcuse and Marx*, Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique, Vol. 3, No. 2 (Jun., 1970), pp. 241-256.

Bovone, Laura, *Libertà e utopia in Marcuse e Dahrendorf*, in "Studi di Sociologia", Anno 20, fasc. 3-4 (Luglio-Dicembre 1982), pp. 273-296

Carini, Leonardo, *Eros e Utopia*, tr. it., Carocci, Roma, 1999

Distaso, V. Leonardo, *Marcuse, Adorno, Percorsi fra estetica e politica*, tr., it. Carocci, Roma, 2022

Fuchs, Christian, *Herbert Marcuse and Social Media*, da *Critical Theory of Communication: New Readings of Lukács, Adorno, Marcuse, Honneth and*

Habermas in the Age of the Internet, University of Westminster Press (2016), pp. 111-152

Giachetti, Diego, *Giugno 1969: i “caldi” giorni italiani di Herbert Marcuse*, Estratto dal saggio pubblicato sulla rivista “Il Protagora”, n. 4, luglio-dicembre, 2004.

Kellner, Douglas, *Marcuse, Art, and Liberation*, published by Routledge, 2007

Laudani, Raffaele, *Politica come movimento*, tr., it. il Mulino, Bologna, 2005

Pagani, Paolo, *Radici filosofiche del sessantotto internazionale*, in “Rivista di Studi Politici Internazionali”, Vol. 85, No. 2 (338) (Aprile-Giugno 2018), pp. 249-282

Risconti, Gian Enrico, *Teoria Sociale e Teoria Critica*, in “Studi di Sociologia”, Anno 5, Fasc. 4 (Ottobre-Dicembre 1967), pp. 311-330

Winter, Rainer, *Resistance as a Way out of One-Dimensionality: The Contribution of Herbert Marcuse to a Critical Analysis of the Present* da *Resistance: Subjects, Representations, Contexts*, transcript Verlag (2017), pp. 71-86

Testi classici

Freud, Sigmund, *Il disagio della civiltà*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2012

Hegel, Georg W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2004

Heidegger, Martin, *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it., Milano, Adelphi 2002

Heidegger, Martin, *Sentieri interrotti*, tr. it., La nuova Italia, Firenze 1968

Altri testi

Bauman, Zygmunt, *Modernità liquida*, tr. it., Laterza, Roma-Bari, 2011

Bauman, Zygmunt, *Compro dunque sono*, Laterza, Roma-Bari, 2008

Beck Ulrich, *Conditio Humana*. Il rischio nell'età globale, Laterza, Roma-Bari, 2008

Bernays Edward L. *Cristallizzare l'opinione pubblica*, Lupetti, Milano 2013

Carmagnola, Fulvio. *Il consumo delle immagini: Estetica dei beni simbolici*, tr. it., Bruno Mondadori, Milano, 2006

Debord Guy, *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano 1997

Gorz André, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2003

Grigenti Fabio, *Le macchine e il pensiero*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2021

Simmel Georg, *La metropoli e la vita dello spirito*, tr. it., Armando, Roma, 2014