

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di Laurea triennale in filosofia

IL PIACERE E LA CRITICA DELLA SOCIETÀ IN
MARCUSE

Relatore:

Chiar.ma Prof.ssa

Marialuisa BALDI

Elaborato finale di

Alessio DOSSI

Matr. 722662

Anno Accademico 2009-2010

Ai miei genitori e al loro sudore

Indice

Introduzione	4
1. Marcuse nella Scuola di Francoforte	8
2. Spunti dalla psicoanalisi	13
3. La nascita della repressione	15
3.1. L'origine dell'individuo represso	15
3.2. L'origine della civiltà repressiva	21
4. L'evoluzione della repressione fino alla civiltà attuale	27
5. Il <i>Logos</i> del dominio nella storia della filosofia occidentale	31
6. Verso la realizzazione dell'utopia	43
6.1 Orfeo e Narciso: immagini di un ordine non repressivo	53
6.2 Il ruolo dell' <i>estetica</i> nella filosofia e nella politica	55
6.3 La sessualità si trasforma in Eros	59
6.4 Eros e la lotta contro Thanatos	63
7. La critica del revisionismo neofreudiano	67
8. Cosa salvare di Marcuse oggi	70
9. Bibliografia	77

Introduzione

La possibilità di massimizzare il piacere dell'individuo nel contesto di una società tecnologica avanzata è il dilemma centrale dell'opera di Marcuse *Eros e civiltà* (1955): il sistema sociale contemporaneo, fondato sul *principio di prestazione*, impedisce all'uomo di condurre la propria vita in conformità al *principio di piacere*.

Come noto, all'interno della teoria critica della Scuola di Francoforte, l'apporto di Marcuse si è caratterizzato per una specifica attenzione rivolta alla problematica della soddisfazione dei bisogni istintuali nella società capitalista avanzata, una soddisfazione impedita dal dominio onnipervasivo che la produzione esercita sugli uomini. Il tema era già presente in Horkheimer, ma si deve a Marcuse un'analisi più articolata e più chiara nelle sue varie implicazioni. La riflessione di Marcuse si caratterizza per l'aspirazione a costruire una società che abbia a proprio fondamento la razionalità: attraverso di essa è possibile pianificare la nascita di una civiltà il cui obiettivo sia la soddisfazione delle pulsioni istintuali umane.

In questo senso gli studiosi, mi riferisco in particolare a S. Petrucciani, hanno riconosciuto a Marcuse il merito di aver offerto un contributo essenziale per quella che è stata definita una *rifilosofizzazione*¹ della teoria critica: si tratta di una integrazione teorica che ha consentito di superare, o quanto meno di arricchire, la prospettiva di ricerca per lo più storico-sociologica della Scuola così come era stata impostata proprio da Horkheimer. Se la ragione deve essere lo strumento per la realizzazione di una nuova società in grado di liberare finalmente gli uomini dall'ingiustizia e dalla miseria, la complessa strategia per arrivare a questo risultato deve passare da una maggiore attenzione posta alla psicologia individuale

¹ S. PETRUCCIANI, *Felicità e ragione. Il contributo di Marcuse all'idea di teoria critica*, in L. CASINI (a cura di), *Eros, Utopia e Rivolta. Il pensiero e l'opera di Herbert Marcuse*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 144.

nell'analisi delle dinamiche sociali. Marcuse si inserisce così in quel filone di ricerche che ritiene possibile un connubio tra marxismo e psicoanalisi. Nella psicoanalisi infatti egli vede uno strumento essenziale di indagine, e quindi anche di denuncia, dei meccanismi di interiorizzazione del dominio all'interno della società contemporanea improntata alla massimizzazione del profitto e all'estraneazione del lavoro.

Proprio in ragione di questo particolare interesse per la psicoanalisi, Marcuse fa di Freud il principale riferimento teorico in *Eros e civiltà*; ed è appunto su questo testo e sul contributo freudiano in esso presente che mi sono principalmente soffermato nel mio lavoro. Bisogna peraltro sottolineare da subito come l'utilizzo che Marcuse fa delle posizioni freudiane non sia del tutto neutro: di frequente la sua interpretazione di Freud si è dimostrata funzionale alle tesi che intende esporre.

L'esigenza di un confronto con il fondatore della psicoanalisi nasce contemporaneamente dalla condivisione di vedute riguardo alle pulsioni fondamentali umane e dalla differente valutazione del loro ruolo nella costruzione della civiltà. Mentre per Freud la repressione istintuale imposta dal sistema è necessaria per l'esistenza della società, Marcuse ritiene che essa sia una contingenza storica superabile grazie ai progressi tecnologici che permettono una maggiore quantità di risorse disponibili: in questa situazione non sarebbe più inevitabile una limitazione dell'istintualità umana, poiché l'abbondanza dei beni necessari per ciascuno renderebbe inutile ogni eventuale abuso volto ad appropriarsi di quelli altrui. In una simile circostanza anche la sessualità subirebbe un mutamento fondamentale, per cui l'intero corpo si trasformerebbe in un mezzo per provare piacere, in uno strumento di gioioso godimento nel rapporto con il mondo.

La realtà attuale è però ben diversa: in essa gli uomini si trovano dominati da un Logos che richiede loro prestazioni ormai eccessive rispetto

alle reali necessità della vita. L'origine storica di questa repressione, operata dal dominio sia a livello sociale sia a livello individuale, è descritta da Marcuse nella parte di *Eros e civiltà* in cui egli sembra concordare maggiormente con le posizioni freudiane: attraverso il mito dell'orda primordiale e appoggiandosi alle categorie di Es, Io e Super-Io di Freud, Marcuse giunge a mostrare come si sia arrivati alla repressione istintuale a cui la società attuale costringe. Tuttavia questa repressione è solo una parte di quella a cui l'individuo che vive nella società opulenta è sottoposto. Marcuse ritiene infatti, allontanandosi in questo dalle posizioni freudiane, che nella società capitalistica vi sia una *repressione addizionale* rispetto a quella presente in qualsiasi altra affermazione storica del *principio di realtà*. Per questa ragione la liberazione dalla repressione risulta ancor più difficile nella contemporaneità: la continua produzione di lussi e di falsi bisogni da soddisfare serve a stordire gli uomini e a renderli inconsapevoli di trovarsi in una situazione in cui sarebbe possibile realizzare una civiltà fondata sul *principio di piacere*. Questo è l'obiettivo marcusiano, una società in cui l'uomo possa godere con gli altri uomini del proprio essere al mondo; egli propone quindi un nuovo sovvertimento della scala dei valori (dopo quello che aveva portato alla glorificazione del lavoro, operato quando vi era necessità di sopperire alla penuria di risorse) in cui il piacere torni al vertice. In questa conclusione Marcuse supera la posizione freudiana mostrando come sia a suo giudizio possibile una società libera da ogni repressione istintuale.

Un'ultima considerazione. Il contributo di Marcuse è generalmente interpretato come una sorta di «alternativa ottimistica»² alle analisi assai più negative, decisamente pessimistiche o anche solo scettiche e criticamente dubbiose, di altri autori della Scuola. Mi è parso tuttavia significativo che in alcuni punti, proprio dove sottolinea l'importanza del piacere, Marcuse

² Cfr. l'introduzione di E. Donaggio in E. DONAGGIO (a cura di), *La Scuola di Francoforte*, Einaudi, Torino 2005, p. XLII.

riservi un'attenzione particolare a Schopenhauer, un autore notoriamente associato al pessimismo; per questa ragione ho deciso di approfondire la ricerca di possibili nessi tra i due. Tra Marcuse e Schopenhauer non vi è una connessione diretta, ma un'influenza indiretta mediata da Freud: la produzione freudiana è stata influenzata da Schopenhauer ed è divenuta a sua volta fonte di ispirazione diretta per Marcuse. I punti di contatto tra Marcuse e Schopenhauer riguardano temi importanti, dalla centralità delle pulsioni istintuali, al ruolo dell'arte nella liberazione dalla sofferenza, al tentativo di raggiungere una condizione in cui siano annullate tutte le tensioni umane. Ma soprattutto entrambi condividono il desiderio di realizzare una filosofia che sia in grado di contenere il dolore e che si offra al singolo come via di salvezza, di liberazione dall'asservimento a un dominio storicamente o metafisicamente determinato (del lavoro estraneato nel caso di Marcuse, o della parcellizzazione della volontà nel mondo della rappresentazione nel caso di Schopenhauer). Sono elementi importanti, anche se non consentono di annullare le differenze fondamentali che sussistono tra i loro pensieri, maturati del resto in contesti diversi.

1. Marcuse nella Scuola di Francoforte

Per comprendere a pieno l'opera di Marcuse è bene cercare di contestualizzare il suo lavoro, che si svolge all'interno della *Scuola di Francoforte*.

La figura centrale di questo movimento culturale, noto ufficialmente come *Istituto per la ricerca sociale*, è Max Horkheimer. Egli diviene direttore dell'Istituto nel 1931 e cerca di dare sin da subito una linea precisa alle ricerche che vengono svolte al suo interno. L'idea fondamentale è quella di utilizzare la razionalità come strumento di critica della società, attraverso studi multidisciplinari in cui sono coinvolti filosofi, sociologi, economisti, storici e psicologi. Contemporaneamente la *teoria critica* – così viene chiamata questa ricerca sociale – ha come obiettivo quello di essere «il lato intellettuale del processo storico di emancipazione»³ dell'umanità. Dunque non vi è solo un'analisi critica, ma anche la speranza concreta che si «instauri una situazione razionale concepita nella forma di un'associazione di individui liberi dall'ingiustizia e dalla miseria»⁴.

Delineata così l'idea di fondo che anima l'Istituto per la ricerca sociale è possibile individuare, come ha fatto E. Donaggio⁵, i principali nodi problematici trattati, per comprendere poi come Marcuse si rapporti ad essi e quale peso abbia la sua riflessione nello sviluppo della teoria critica.

Il primo nodo problematico individuato da Donaggio è quello relativo alla critica di scienza, metafisica e filosofia. Questo primo aspetto porta alla luce immediatamente l'importante apporto filosofico di Marcuse all'interno della Scuola di Francoforte: egli ritiene che la ragione sia la categoria fondamentale del pensiero filosofico, «l'unica per mezzo della quale questo

³ Cfr. M. HORKEHEIMER, *Traditionelle und kritische Theorie*, in «*Zeitschrift für Sozialforschung*», VI (1937), cit. in E. DONAGGIO (a cura di), *op. cit.*, pp. XXV-XXVI.

⁴ Cfr. l'introduzione di E. Donaggio in E. DONAGGIO (a cura di), *op. cit.*, pp. XXVI-XXXII.

⁵ *Ibid.*

si mantiene legato al destino dell'umanità»⁶. Attraverso di esso la filosofia è in grado di delineare «il *vero*, il *bene*, il *giusto*»⁷ e per questo risulta essere in grado di incidere sulla realtà e, in questo senso, di legarsi al destino dell'umanità.

Come sostiene anche S. Petrucciani⁸, già Horkheimer aveva teorizzato qualcosa di simile in un articolo del 1937⁹. In esso egli poneva, tra gli obiettivi dell'Istituto, non solo la critica della «società di mercato capitalista, dove l'anarchia del mercato e la produzione fine a se stessa dominano gli uomini anziché essere da essi dominate»¹⁰, ma anche l'aspirazione a costruire una società che avesse a proprio fondamento la razionalità, «dove la produzione è coscientemente pianificata e orientata alla soddisfazione dei bisogni umani»¹¹. Tuttavia, come argomenta Petrucciani, questa tematica non viene portata a piena chiarezza da Horkheimer, che non ne sviluppa tutte le possibili implicazioni in quanto egli rimarrà sempre legato a una prospettiva di ricerca di carattere storico-sociologico.

In questo senso risulta essere importante il lavoro svolto da Marcuse: egli sposta decisamente l'accento sull'aspetto filosofico della questione, tanto da poter parlare di una *rifilosofizzazione*¹² della teoria critica rispetto alle posizioni di Horkheimer. Questa posizione, che per altro Horkheimer non fatica ad accettare e a fare propria, insiste nuovamente sul concetto di ragione. Marcuse, allontanandosi dall'impianto storico-materialistico di Horkheimer, lo invita ad andare oltre la «prospettiva storicistica o di critica dell'ideologia»¹³. L'obiettivo della teoria critica non può ridursi ad

⁶ Cfr. H. MARCUSE, Philosophie und kritische Theorie, in «Zeitschrift für Sozialforschung», VI (1937), cit. in S. PETRUCCIANI, *op. cit.*, p. 144.

⁷ *Ivi*, p. 141.

⁸ *Ivi*, pp. 139, 140.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ivi*, p. 145.

¹³ *Ivi*, p. 144.

un'analisi multidisciplinare della realtà, la quale, per quanto utile, non è in grado di andare oltre se stessa e progettare una società in cui «regni un effettivo dominio degli uomini sulla propria vita, oltre che sulla natura»¹⁴. Marcuse sembra qui raccogliere l'idea della ragione che viene dalla tradizione idealista tedesca (in particolare da Hegel) e fa di questa razionalità lo strumento per la costruzione della nuova società.

Un secondo nodo problematico individuato da Donaggio è quello relativo al connubio tra marxismo e psicoanalisi, che egli descrive come una delle mosse più geniali dell'Istituto. L'idea di collegare queste due teorie nasce dalla necessità di dare il giusto peso, nelle dinamiche sociali analizzate dal marxismo, alla psicologia dell'individuo. Il marxismo si presenta piuttosto lacunoso da questo punto di vista e la sua integrazione con la psicoanalisi rende la critica della società più completa, evitando il ricorso a quelle «nozioni sfumate come *falsa coscienza*, *ideologia* e *coscienza di classe*»¹⁵. Questo spiega la scelta di Marcuse di appoggiarsi a Freud, ai suoi termini e alle sue teorie (per quanto reinterperate¹⁶) per esporre la propria posizione in *Eros e Civiltà*.

Il terzo nucleo intorno a cui si possono raccogliere diversi articoli della «*Zeitschrift für Sozialforschung*»¹⁷ è la critica dell'arte e della cultura di massa. Questo tema fu affrontato con maggiore attenzione da altri esponenti dell'Istituto, come Löwenthal o Adorno; tuttavia esso compare anche in

¹⁴ E. DONAGGIO, *op. cit.*, p. XXVI.

¹⁵ *Ivi*, p. XXVII.

¹⁶ L'utilizzo che fa Marcuse di Freud non è propriamente un utilizzo neutro. Diverse teorie e posizioni freudiane che compaiono in *Eros e Civiltà* sono modellate sulle necessità teorico/argomentative di Marcuse. Oltre a differenze importanti nel ruolo assegnato ad Io e Super-Io e all'impostazione del mito primordiale, una differenza fondamentale è quella relativa al valore di Eros e Thanatos: mentre per Freud queste due pulsioni, pur avendo un'origine storicamente determinata, si costituiscono poi su un piano biologico che non permette loro altri cambiamenti, per Marcuse l'istinto di morte è un prodotto storico contingente, superabile da una civiltà che elimini la repressione. Da questo punto di vista si può dire che «Marcuse è riuscito a fare della struttura istintuale umana un problema politico». Si veda E. TEBANO, *Estetica e rivoluzione: la funzione politica dell'arte in Herbert Marcuse (1945-1955)*, in L. CASINI (a cura di), *op. cit.*, pp. 152-172.

¹⁷ L'organo attraverso cui la Scuola di Francoforte ha reso pubblica la propria ricerca tra il 1932 e il 1941.

Marcuse, per il quale la società come opera d'arte è l'*utopia realizzabile* a cui la teoria critica deve portare. In *Eros e Civiltà* «la dimensione estetica serve a mostrare la possibilità di una società non repressiva»¹⁸. Questa idea matura in Marcuse anche grazie al confronto con un classico tedesco che fu fondamentale per la sua formazione intellettuale: Schiller. Da quest'ultimo Marcuse recupera l'idea di un'arte che può farsi politica, che può impegnarsi nella trasformazione dell'essere e che può essere ciò che mantiene «viva l'immagine della libertà in una realtà che la nega»¹⁹

Marcuse sembra intervenire anche sull'ultimo blocco tematico della Scuola di Francoforte individuato da Donaggio, ovvero quello legato a questioni di critica dell'economia politica e diagnosi del totalitarismo. La posizione diffusa all'interno dell'Istituto e portata avanti in primis da Horkheimer, prevede la nascita di uno stato autoritario in grado di porre totalmente sotto il proprio controllo, attraverso una burocrazia pianificata e attraverso i partiti, tutte le contraddizioni, che vengono così disinnescate in modo definitivo²⁰. Questa posizione sembra richiamare quella che vedrà la luce ne *L'uomo ad una dimensione* di Marcuse. In essa tutte le contraddizioni interne alla società, che denoterebbero una reale libertà di pensiero ed azione, vengono annullate; la società perde la propria multidimensionalità di vedute e si riduce ad avere un'unica dimensione: quella voluta dal dominio. In questo processo, l'aspetto più grave è l'inconsapevolezza di trovarsi in una situazione tale da parte degli individui i quali, nella loro presunta libertà, accettano passivamente ogni limitazione imposta dal sistema ad essa.

Considerati questi aspetti della Scuola di Francoforte pare si possa concludere che Marcuse rivesta un ruolo non secondario nella definizione di molti aspetti della teoria critica. La figura dominante dell'Istituto rimarrà

¹⁸ E. TEBANO, *op. cit.*, pp. 171-172.

¹⁹ Cfr. R. ASCARELLI, *Marcuse e i classici tedeschi*, in L. CASINI (a cura di), *op. cit.*, p. 135.

²⁰ Cfr. E. DONAGGIO, *op. cit.*, p. XXXI.

sempre Horkheimer, il quale fu colui che ne decise le sorti, arrivando anche ad escludere dalla Scuola coloro i quali sembravano allontanarsi troppo dalla linea di ricerca dettata da lui stesso. Tuttavia, soprattutto nel definire l'idea stessa di teoria critica, il contributo di Marcuse sembra essere importante da un punto di vista filosofico e l'apprezzamento del suo lavoro da parte di Horkheimer né è la prova più evidente.

2. Spunti dalla psicoanalisi

In *Eros e civiltà* la domanda da cui sorge la riflessione di Marcuse nasce anche dal confronto teorico con gli scritti di Freud. Come si è accennato in precedenza la psicoanalisi fornisce infatti gli strumenti necessari per integrare gli aspetti psicologici individuali in una critica sociale di stampo marxista.

L'opera a cui Marcuse fa qui maggior riferimento è *Il disagio della civiltà*. È in essa che Freud espone in maniera esaustiva le proprie teorie sulla civiltà; tuttavia sono numerosi gli spunti presi anche da altre opere di Freud²¹.

Egli ritiene che la possibilità della costruzione della civiltà sia legata ad una necessaria repressione degli istinti umani. Senza un'adeguata limitazione delle pulsioni che in condizioni normali si manifestano nell'uomo, la convivenza civile sarebbe impossibile. In termini freudiani il *principio di piacere*, ovvero la possibilità di dare libero sfogo ad ogni nostra pulsione, deve essere messo da parte in favore del *principio di realtà*: questo è l'unico principio su cui può essere fondata una civiltà, un principio in cui i nostri istinti sono repressi in nome dei vantaggi derivanti dalla convivenza civile. Marcuse descrive così la posizione freudiana:

«Il principio della realtà si sovrappone al principio del piacere: l'uomo impara a rinunciare ad un piacere momentaneo, incerto e distruttivo, in favore di un piacere soggetto a costrizioni, differito, ma sicuro»²².

Questo sacrificio – nota Marcuse – è un sacrificio che ha una resa, in termini di benessere creato, molto alta. Grazie alla rinuncia ai nostri istinti possiamo creare una società le cui forze sono in grado di giungere ad una conquista e ad un dominio sulle forze della natura che è quasi totale. Questo

²¹ I riferimenti più frequenti sono alle seguenti opere: *Al di là del principio di piacere*; *L'Io e l'Es*; *Introduzione allo studio della psicoanalisi*; *Mosè e il monoteismo*.

²² H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001, p. 61.

implica naturalmente un miglioramento sensibile delle condizioni di vita umane.

Si può quindi dire che vi sia anche una giustificazione economica del principio di realtà in Freud: la penuria di risorse insegna agli uomini che non è possibile vivere sotto il principio di piacere poiché non si possiedono mezzi sufficienti a garantire a tutta la popolazione ciò di cui si ha bisogno per stare in vita. Risulta così inevitabile ricorrere al principio di realtà che devia le energie dalla soddisfazione delle attività sessuali verso il lavoro.

È qui che Marcuse si pone una questione che è per lui fondamentale: non è possibile ipotizzare in alcun modo una civiltà che non ponga come condizione necessaria per la propria fondazione la repressione degli istinti umani?

Già in *Eros e civiltà* ma soprattutto ne *L'uomo ad una dimensione* Marcuse riconosce nell'avanzamento tecnologico una possibile via per la liberazione dal principio di realtà. Il lavoro per Freud necessario per via della penuria, può essere svolto in massima parte dalle macchine, rendendo nuovamente disponibile all'uomo l'energia e il tempo che prima dovevano essere investiti nel lavoro. Un'impostazione sociale simile renderebbe sicuramente meno utopica la possibilità di un ritorno ad una vita impostata sul principio di piacere.

3. La nascita della repressione

Poste queste premesse, è necessario per Marcuse cercare di ricostruire come venne e viene tuttora accettata dall'uomo la necessità del principio di realtà. In *Eros e civiltà* questa ricerca viene portata avanti sotto due aspetti differenti nella prima parte dell'opera, denominata *Sotto il dominio del principio della realtà*: da un lato si analizza l'origine dell'individuo represso (ontogenesi), dall'altro si analizzano le origini della società repressiva (filogenesi). Come del resto tutta l'opera, anche questi aspetti vengono trattati attraverso un confronto continuo con Freud.

3.1. L'origine dell'individuo represso

Come si è accennato, in *Eros e civiltà* Marcuse parte con la ricerca dell'origine dell'individuo represso, cercando di comprendere come individui all'inizio totalmente liberi di esprimere le loro pulsioni si siano ritrovati ad accettare le limitazioni del principio di realtà.

I primi aspetti che vengono toccati nelle osservazioni che Marcuse compie su Freud sono quelli relativi ai concetti di *Eros* e *Thanatos*, comparsi nella fase finale della produzione di Freud, in *Al di là del principio di piacere*²³. Eros rappresenta per Freud l'istinto di vita mentre Thanatos, il suo contrario, rappresenta l'istinto di morte. Questi due istinti sono connaturati all'uomo e si tratta di comprendere quale dei due prevalga o se, sotto qualche aspetto, si possano identificare. Marcuse ritiene che questa questione rimanga abbastanza oscura in Freud²⁴: l'istinto di vita

²³ S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

²⁴ Freud stesso, nella sua opera *Al di là del principio di piacere*, ammette di trovarsi nell'impossibilità di ottenere un sapere certo riguardo alle cose ultime come la vita, la morte e la sessualità. Per certi aspetti, che risultano impossibili da approfondire in questa sede, l'istinto di morte sembra essere la meta di ogni vita (prova ne è il meccanismo della *coazione a ripetere*); tuttavia, se fosse l'istinto di morte la meta della vita non si spiegherebbero le pulsioni sessuali: esse rappresentano la tendenza all'immortalità da parte dell'individuo, che tenta di realizzarla nella

potrebbe essere identificato con il principio del piacere, per cui potremmo definirlo come un istinto che cerca di soddisfare ogni tensione generata dai nostri desideri di provare piacere, portandoci così a serenità e tranquillità psicofisica una volta che questi siano stati soddisfatti. Per ciò che riguarda l'istinto di morte, Thanatos, per Marcuse potrebbe essere visto come il desiderio dell'uomo di ricreare quella condizione di pace che esisteva solo prima della nascita nel grembo materno; ancora una volta dunque, ciò che l'uomo ricerca è l'estinzione di quella tensione continua che si genera nella vita nel tentativo di soddisfare necessità e desideri. Siamo di fronte ad una sorta di Nirvana o di pace totale che la morte sembra promettere. Risulta così chiaro come questi due istinti che dovrebbero essere opposti per ciò che rappresentano, possono essere assimilati in quanto entrambi fanno tendere l'uomo verso la ricerca di una pace interiore, verso l'assenza di mancanza.

Eros e Thanatos sono dunque le pulsioni fondamentali (che sembrano coincidere) di ogni uomo. Per Marcuse, mettere in luce questi aspetti è molto importante poiché, persino nella società più repressiva, essi giocheranno sempre un ruolo importante all'interno degli equilibri sociali e saranno sempre presenti, anche se dovessero rimanere solo nell'inconscio.

Descritta la situazione istintuale dell'uomo sottolineando il carattere storico delle pulsioni, Marcuse mostra con Freud come nasce la repressione nell'individuo, attraverso i concetti di *Es*, *Io* e *Super-Io*.

Lo strato fondamentale della struttura psichica umana è quello dell'*Es*. Esso lotta esclusivamente per la soddisfazione dei propri bisogni istintuali in accordo con il principio di piacere²⁵ e non conosce «né valori, né bene e male, né moralità»²⁶.

specie attraverso la riproduzione. La questione in Freud rimane aperta e per questa ragione Marcuse la definisce oscura.

²⁵ Cfr. H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 75.

²⁶ *Ibid.*

L'Io si forma direttamente dall'Es attraverso l'influenza del mondo circostante. L'io si pone come intermediario tra il mondo intimo dell'Es e quello esterno: l'Es, con il suo cieco desiderio di realizzazione dei propri appetiti non valuta il rischio di soccombere alla superiorità delle forze esterne²⁷. Il ruolo dell'Io è proprio quello di valutare la realizzabilità delle istanze dell'Es in considerazione della situazione del mondo esterno. Il principio di piacere che domina le dinamiche dell'Es viene sostituito da un più moderato principio di realtà, che per la prima volta compare all'interno della psiche umana.

Il passo successivo lo si ha con la nascita del Super-Io. Questa entità psichica ha origine durante il periodo di dipendenza del bambino dai genitori. In questa fase, attraverso l'educazione, i genitori impongono al bambino una serie di restrizioni affinché egli cresca in accordo ad alcune convenzioni sociali generalmente condivise. Queste restrizioni aumentano con il tempo anche attraverso influenze sociali e culturali esterne alla famiglia. Il risultato finale di questo processo è una conseguente introiezione di queste norme imposte dall'esterno che vengono fatte proprie dalla persona sottoforma di *coscienza*. Da questo momento in poi, l'eventuale trasgressione di norme introiettate sarà punita con la generazione di un senso di colpa.

Ora risulta facile capire come le pulsioni originarie – Eros e Thanatos – che determinerebbero totalmente l'atteggiamento dell'individuo in una condizione psichica in cui domina l'Es, risultino invece represses dal Super-Io e dalle sue necessità sociali.

Come è stato accennato precedentemente, le ragioni della nascita del principio di realtà sono legate anche a fattori di ordine economico come la penuria. L'esistenza umana si svolge in un mondo troppo povero per garantire a tutti sostentamento senza dover lavorare. Il lavoro è inevitabile e

²⁷ *Ibid.*

Marcuse ne ha piena consapevolezza. Non risulta in nessuna fase del suo pensiero l'idea di una civiltà senza lavoro²⁸: che siano gli uomini o le macchine a svolgerlo, esso deve essere presente perché i luoghi in cui viviamo non sono in grado di mantenerci in vita senza lavoro. Nonostante esso sia necessario, questo non significa che sia per l'uomo piacevole o che sia in accordo con il principio di piacere:

«Per tutta la durata del lavoro, che praticamente occupa tutta l'esistenza dell'individuo maturo, il piacere è "sospeso" e predomina la pena. E poiché gli istinti fondamentali lottano per il predominio del piacere e per l'abolizione del dolore e della pena, il principio del piacere è incompatibile con la realtà e gli istinti devono sottomettersi ad un regime repressivo»²⁹.

Fino a questo punto, si potrebbe dire che Marcuse accordi alle riflessioni di Freud la capacità di descrivere in maniera corretta la realtà. È un errore invece per Marcuse ritenere che ogni tipo di dominio, qualsiasi esso sia, implichi la medesima quantità di repressione delle pulsioni istintuali e del piacere. Le varie declinazioni storiche del principio di realtà introducono controlli e limitazioni addizionali a quelle indispensabili all'esistenza di una comunità civile. Questa quantità di repressione ulteriore che dipende dalla forma storica che il principio di realtà assume è chiamata da Marcuse *repressione addizionale*. Risulta dunque chiaro come, a seconda della tipologia di istituzione che domina la civiltà in un dato momento storico si avrà una maggiore o minore repressione addizionale rispetto a quella strettamente necessaria.

Nella società contemporanea ci ritroviamo di fronte ad una forma del dominio che Marcuse chiama *principio di prestazione*, dando così rilievo al

²⁸ È importante sottolineare questo aspetto: Marcuse ritiene realizzabile una società in cui gli uomini possano non lavorare per dedicarsi solo ad attività piacevoli, ma questo non significa sia possibile abolire il lavoro in senso assoluto. Grazie allo sviluppo della tecnologia le macchine possono raggiungere un livello tale di efficienza ed automazione per il quale non si rende più necessario il lavoro umano. Tuttavia, seppur svolto dalle macchine, il lavoro resta una componente ineliminabile della vita sociale.

²⁹ *Ivi*, p. 80.

fatto che «sotto il suo dominio la società si stratifica secondo le prestazioni economiche (in regime di concorrenza) dei suoi membri»³⁰. Il successo nel lavoro è per lo più la misura della soddisfazione degli uomini nella società dominata da questo principio. Tuttavia non ci si rende conto come questo lavoro non sia volto direttamente alla soddisfazione dei propri bisogni ma sia soprattutto un lavoro alienato. L'individuo lavora per se stesso solo in quanto lavora per l'apparato e tutte le sue energie pulsionali, tutta la sua *libido* viene deviata per consentire prestazioni socialmente utili. La maggior parte delle ore della giornata di un lavoratore sono impegnate in un lavoro alienante che raramente è totalmente soddisfacente per l'individuo e che, per questo, risulta essere penoso.

In questo modo, reinvestendo le energie sottratte alla libido nel lavoro si ha un doppio vantaggio: da un lato si reprimono gli istinti erotici legati al principio di piacere che renderebbero impossibile la vita civile; dall'altro lato si ottiene ricchezza e benessere che risolvono il problema della penuria. Con questa apparente perfetta razionalità il sistema convince i propri membri della propria necessità ed inevitabilità e si mostra come una legge oggettiva esterna. Questo spinge l'uomo a non vedere nel sistema un'imposizione ma piuttosto una necessità ontologica e, aggiunge Marcuse:

«l'autorità della società è assorbita dalla coscienza e dall'inconscio dell'individuo e opera sotto forma dei suoi propri desideri, della sua moralità e delle sue soddisfazioni. [L'individuo] vive liberamente la propria repressione come vita propria»³¹.

Attraverso questo processo l'uomo si ritrova a desiderare ciò che si ritiene si debba desiderare, che è poi ciò che la società è in grado di dare in cambio, ovvero un certo grado di benessere. Per questo l'uomo, in una società così delineata, si ritrova spesso ad essere anche molto felice: egli

³⁰ *Ivi*, p. 87.

³¹ *Ivi*, p. 89.

domanda l'unica cosa che può essere offerta. E attraverso questa felicità gli uomini riescono a portare avanti la loro vita in un sistema che in realtà nega alla base i loro desideri e istinti più forti, che sublima in attività imposte l'energia pulsionale a disposizione. Le ore libere, in cui potremmo dedicarci totalmente alle attività che desideriamo fare, sono in realtà ore dedicate per lo più al rilassamento passivo e alla ri-creazione di energie per altro lavoro.

Uno degli effetti più evidenti del principio di realtà è quello di una contrazione degli istinti sessuali. La sessualità era intesa, prima dell'avvento della civiltà, come un principio che governava l'intero organismo e non si riduceva affatto alla funzione procreativa. La sessualità passa ora dall'aver la funzione di ottenere piacere da zone del corpo ad essere una funzione al servizio di quella riproduttiva³². Originariamente l'istinto sessuale non conosce limitazione alcuna che riguardi il proprio oggetto; Marcuse definisce questa sessualità originaria come «perversa-polimorfa»³³. L'organizzazione sociale degli istinti sessuali bolla invece come *perversione* praticamente ogni manifestazione che non sia immediatamente finalizzata alla funzione procreatrice e reindirizza in maniera socialmente costruttiva la libido. Questa non è però una condizione naturale: sotto il principio di piacere, la sessualità ricopriva ogni aspetto della vita umana e il corpo era in ogni suo aspetto il mezzo attraverso cui provare piacere. Sotto il principio di realtà questa situazione muta per rendere possibile la convivenza civile e il nostro corpo nella sua interezza perde quel ruolo di mezzo per il piacere che aveva precedentemente. Le parti del corpo deputate a provare piacere vengono ridotte ai soli genitali e la sessualità non è più l'ottenimento di piacere da zone del corpo ma viene subordinata alla funzione riproduttiva.

È dunque importante seguire lo sviluppo della sessualità sotto il principio di prestazione perché essa è per Marcuse una delle manifestazioni

³² *Ivi*, p. 91.

³³ *Ibid.*

più evidenti dell'aumento della repressione delle pulsioni fondamentali all'interno della società: osservando l'evoluzione sessuale umana abbiamo una prova dell'incremento della repressione derivante da una determinata tipologia storica del dominio.

3.2. L'origine della civiltà repressiva

Dopo aver mostrato l'origine dell'interiorizzazione individuale del dominio, Marcuse ne mostra la genesi a livello sociale. Per fare ciò egli si appoggia al mito dell'orda primordiale presente anche in Freud per spiegare la nascita della civiltà. Marcuse sottolinea chiaramente come per lui questo mito abbia una valenza esclusivamente *simbolica*³⁴; tuttavia esso è un modo per introdurre la dimensione storica nell'analisi della nascita del dominio. Si tratta di una mossa teorica fondamentale per Marcuse, perché il suo obiettivo non solo in questo punto ma, in generale, in *Eros e civiltà* è mostrare come la repressione all'interno della civiltà non sia necessaria per l'esistenza di questa. Il mito, ai suoi occhi, mette in luce come il dominio non sia una condizione inevitabile per l'esistenza della società: il dominio nasce per contingenze storiche determinate che per Marcuse non sono prestabilite od obbligate. Per questo il principio di realtà, costituito com'è nella sua forma attuale, perde il carattere di necessità che riveste in Freud. Come mostrerò più avanti, anche in questa circostanza le differenze rispetto al mito di Freud sono numerose e risultano anche in questa occasione necessarie per lo sviluppo del discorso teorico di Marcuse.

Il primo gruppo umano è dominato da un'unica figura, che riesce ad imporsi su tutti gli altri: il *padre*. Il padre amministra il proprio dominio sulla donna e sui figli. La donna, rappresentante del piacere supremo, diviene appannaggio esclusivo del padre; i figli sono invece costretti a

³⁴ *Ivi*, p. 100.

rinunciare alla madre, che anche per loro rappresenta l'oggetto di piacere principale. Le energie istintuali così risparmiate vengono incanalate dal padre verso il lavoro, del quale i figli sono i soli ad occuparsi.

Già all'inizio di questo mito si evidenziano le prime differenze rispetto a Freud. Come mostra anche E. Tebano³⁵, per Freud la distribuzione dei doveri e dei piaceri così come viene impostata dal padre è una necessità legata alle condizioni di penuria. Per Marcuse invece essa non è affatto una necessità naturale, ma solo una delle possibili forme di organizzazione. È in questo passaggio che risulta evidente la differenza fondamentale tra Freud e Marcuse: per il secondo l'organizzazione sociale come dominio non è una necessità, ma solo una delle possibilità.

In questa prima parte del mito si può notare una seconda rilevante differenza tra le due interpretazioni³⁶: Marcuse aggiunge un elemento che non è presente nel testo freudiano, ovvero che «il divieto della soddisfazione sessuale serv[e] a risparmiare l'energia istintuale che, in forma sublimata, deve essere usata nel lavoro»³⁷. Si tratta di un'aggiunta che ha un valore teorico importante per Marcuse poiché mostra come il dominio convogli l'energia istintuale, che sarebbe totalmente disponibile per l'uomo in una società in cui vigesse il principio di piacere, verso le fatiche del lavoro. Questo permetterà poi un altro passaggio: nel momento in cui i progressi della tecnologia riescono a sostituire l'uomo nel mondo del lavoro, egli potrà ridivenire padrone delle proprie energie istintuali e potrà indirizzarle esclusivamente e legittimamente verso attività che gli portano piacere.

Infine vi è un'ultima differenza³⁸, riguardante il ruolo della donna nell'orda primordiale. In Marcuse la donna ha una doppia valenza relativamente alle pulsioni umane di Eros e Thanatos e ne consente

³⁵ E. TEBANO, *op. cit.*, p. 160.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ivi*, p. 161.

l'unione: da un lato la madre è oggetto del desiderio sessuale in quanto donna, dall'altro lato la madre è l'oggetto che ricorda ai figli la possibilità di un annullamento di tutte le tensioni della vita, proprio come avveniva nell'ambiente uterino prenatale. Al contrario, in Freud la donna rimandava unicamente al principio di piacere e non anche a quello di morte; legare la madre a Thanatos serve a Marcuse per «sostenere la sua tesi della dipendenza dell'istinto di morte dal grado e dalla qualità del soddisfacimento istintuale in una data società»³⁹. Ciò significa che nella creazione di una civiltà che tiene conto di tutte le pulsioni fondamentali umane deve entrare in gioco anche l'istinto di morte, altrettanto connotato all'uomo dell'istinto erotico. Si giustifica così la scelta marcusiana di far divenire la madre simbolo sia di Eros sia di Thanatos.

Ciò che preme far osservare a Marcuse in questa prima parte di mito è quindi che a seguito dell'originale scarsità materiale (penuria) si è creata un'organizzazione sociale che «si è oramai depositata nella costituzione psichica, condizionandola anche quando la situazione storica che l'ha determinata è da tempo superata»⁴⁰.

Il mito prosegue mostrando la ribellione dei figli all'ordine repressivo costituito dal padre. Così viene descritta da Marcuse:

«[...]l'odio culmina nella ribellione dei figli esiliati, che uccidono e divorano collettivamente il padre, per costituire il clan fraterno che a sua volta deificerà il padre assassinato e introdurrà quei tabù e quelle costrizioni che, secondo Freud, faranno nascere la morale sociale»⁴¹.

La civiltà vera e propria comincia con questo atto dei fratelli a cui si associa l'evento psicologico del *senso di colpa*: «esso introietta negli

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 102.

individui, e quindi sostiene, le principali proibizioni, costrizioni e differimenti della soddisfazione, dalle quali dipende la civiltà»⁴².

Anche qua vi sono delle differenze⁴³. Per Freud il senso di colpa per l'atto commesso nasce da una situazione di ambivalenza emotiva verso il padre: l'odio che nasceva dalla repressione imposta viene sfogato con l'omicidio; questo permette ai sentimenti positivi legati al padre di prendere il sopravvento (amore, ammirazione, identificazione)⁴⁴ e di generare il conseguente senso di colpa per la sua uccisione. Da quest'ultimo si sviluppa l'introiezione dei divieti paterni i quali divengono la base della morale sociale che rende possibile la civiltà. Per Marcuse invece l'introiezione nasce a seguito del riconoscimento da parte dei figli del carattere di garante della società del padre e non per via dell'ambivalenza emotiva; questo significa che la morale sociale nasce per un effettivo riconoscimento della necessità delle regole imposte dal padre al fine di rendere possibile la civiltà. Il senso di colpa difende così i fratelli dalla tentazione di porre fine ad ogni società, cosa che avverrebbe se accettassero le tentazioni di Eros e Thanatos. È così che viene interiorizzato il principio gerarchico che si intendeva sopprimere con l'omicidio; questo principio risulta anzi rafforzato dalla morte del padre, poiché essa imprime al dominio «un suggello di sacralità»⁴⁵.

In qualche modo, dunque, i fratelli commettono un errore di valutazione agli occhi di Marcuse, perché riconoscono come necessaria una forma di dominio che in realtà non è tale. Da questo momento in poi, a causa della profonda interiorizzazione e della sacralità di cui si ricopre il dominio, diviene difficile riconoscere come possibile un ordine sociale fondato sul

⁴² *Ivi*, p. 103.

⁴³ E. TEBANO, *op. cit.*, p. 162.

⁴⁴ Cfr. E. TEBANO, *op. cit.*, p. 162.

⁴⁵ *Ivi*, p. 163.

principio di piacere. Marcuse osserva che «i parricidi ribelli tradiscono la promessa della loro azione – la promessa della libertà»⁴⁶

Tra filogenesi e ontogenesi della repressione vi è un collegamento che è rappresentato dal *ritorno del represso*. Esso non è nient'altro che la rievocazione nella vita di ogni individuo delle sensazioni che hanno portato i fratelli a desiderare di uccidere il padre nell'orda primordiale. Vi sono eventi ed esperienze così simili al contenuto represso che sono in grado di ridestarlo, ad esempio certi processi durante la pubertà. In essi si genera un forte desiderio sessuale nei confronti dei genitori del sesso opposto, che deve essere represso poiché «cozza contro le istituzioni e le ideologie del dominio (famiglia, scuola, officina, lo stato, la legge, la filosofia e la morale vigenti)»⁴⁷.

Ora, non importa che in questo caso il padre non venga ucciso realmente, anche perché nel principio di realtà attuale il dominio non è più personificato solo in lui; ciò che importa per Marcuse è che, in ogni caso, nonostante il desiderio di cedere al principio di piacere, non lo si faccia. Attraverso la morale interiorizzata si rispettano tutte le volontà imposte dal dominio; l'eventuale trasgressione verrebbe anche qui punita, come è avvenuto nell'orda primordiale, con un senso di colpa. Marcuse comunque rileva come la repressione sia più tollerabile ora di quanto non lo fosse nell'orda primordiale:

«La famiglia monogamica, con i suoi obblighi imponibili al padre, limita il monopolio che quest'ultimo ha sul piacere; l'istituzione della proprietà privata ereditabile, l'universalizzazione del lavoro, giustificano nel figlio l'attesa di un proprio piacere sanzionato e proporzionato alle sue prestazioni socialmente utili. [...] Poi il figlio abbandona la famiglia patriarcale e se ne va per il mondo a diventare lui stesso padre e padrone»⁴⁸.

⁴⁶ H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 105.

⁴⁷ *Ivi*, p. 112.

⁴⁸ *Ivi*, p. 113.

Nella teoria del represso la genesi storica della repressione entra in contatto e si fonde con la genesi individuale. In fasi della vita come quella dell'adolescenza si ripropongono in forma simile gli avvenimenti mitici dell'orda primordiale. Il ritorno del represso rappresenta il punto di contatto tra filogenesi e ontogenesi del dominio che permette di spiegare a tutto tondo l'origine dell'individuo represso nella società attuale.

4. L'evoluzione della repressione fino alla civiltà attuale

Le origini della repressione sono state mostrate; ora *Eros e civiltà* tenta di comprendere come la disposizione individuale e quella sociale al dominio si evolvano nel corso della storia e come si sia giunti alla situazione attuale di repressione.

Inizialmente il discorso marcusiano si costruisce ancora appoggiandosi a Freud. I fratelli, dopo l'uccisione del padre, hanno interiorizzato le sue imposizioni, tra cui la divisione del lavoro. La necessità di investire energie istintuali nell'attività lavorativa è un elemento presente in tutta la storia: tuttavia sin da subito Marcuse fa notare come, anche per Freud, essa non possa essere considerata piacevole, ma penosa: «non esiste nell'uomo un istinto di operosità originale o un originale istinto di padroneggiare la materia»⁴⁹.

Il lavoro si è reso sicuramente necessario nel corso dei secoli per via della penuria, ma in ogni caso per Marcuse «il lavoro fondamentale, nella civiltà è non-libidico⁵⁰, è fatica; la fatica è spiacevole, e questo stato spiacevole deve venire imposto»⁵¹. Chiaramente si potrebbe obiettare, e più avanti Marcuse lo farà, che esistono attività lavorative che paiono non essere spiacevoli (una su tutte quella artistica). Tuttavia sarebbe sufficiente far notare, per far cadere l'obiezione, che quei lavori sarebbero veramente liberi e non repressivi solo se fossero praticati come giochi anziché come lavori. La necessità di un'azione, per quanto piacevole essa sia, impedisce

⁴⁹ H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 118.

⁵⁰ Con la tesi della non naturalità del lavoro, Marcuse prende le distanze da uno dei suoi principali riferimenti filosofici: Marx. Come osserva anche G. Badeschi, (G. BADESCHI, *La critica dell'organizzazione industriale del mondo moderno*, in L. CASINI (a cura di), *op. cit.*, pp. 29-37) per Marcuse il lavoro «è sempre e comunque estraneazione, una sottomissione dell'uomo a ciò che è altro dalla vita, un asservimento alla cosa». (*Ivi*, p. 31). Per Marx l'estraneazione dell'individuo non era nell'oggettivazione, ovvero nella produzione dell'oggetto in sé stessa, ma piuttosto in quel particolare tipo di lavoro che è il lavoro salariato; solo in questo caso il lavoro diviene alienazione del lavoratore. La ripugnanza di Marcuse si indirizza invece proprio verso l'oggettivazione, ritenuta con Freud un elemento non connaturato all'istintualità umana ma imposto dalla necessità dovuta alla penuria.

⁵¹ H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 118.

di poter definire l'azione stessa come libero indirizzamento delle energie istintuali dell'individuo.

Se dunque, come dice Freud, non esiste un istinto di operosità originale, l'energia per il lavoro (spiacevole) va sottratta agli istinti primari Eros e Thanatos. Questo significa che se la civiltà è possibile solo se si supera la penuria attraverso le fatiche lavorative, allora ogni civiltà richiede come necessaria la sottrazione di energia agli istinti sessuali e distruttivi. Per questo motivo possiamo definire la società come un luogo di *sublimazione* continua degli istinti originari: essi vengono continuamente dirottati sul lavoro per rendere possibile la civiltà.

Posta la sublimazione ininterrotta nella realtà storica, si tratta di comprendere per Marcuse quanta parte della repressione attuale sia filogeneticamente necessaria e quanta sia addizionale, legata all'attuale forma storica del dominio. Egli espone la questione così:

«questa distinzione equivale a quella tra le fonti biologiche e quelle storiche della sofferenza umana. Delle tre “fonti della sofferenza umana” che Freud enumera – e precisamente “la forza superiore della natura, la tendenza al deperimento dei nostri corpi, e l'inadeguatezza dei metodi usati per regolare i rapporti umani nella famiglia, nella comunità e nello stato” – almeno la prima e l'ultima sono fonti *storiche* in senso stretto; la superiorità della natura e l'organizzazione delle relazioni nella società sono cambiate in modo essenziale nello sviluppo della civiltà»⁵².

Per comprendere il peso della repressione addizionale è necessario per Marcuse cercare di analizzare nel dettaglio le modalità attuali di esistenza della repressione istintuale. Le autorità istituzionalizzate della società odierna creano un dominio sempre «più impersonale, oggettivo, universale e anche sempre più razionale, efficace, produttivo»⁵³. Questa sempre maggiore efficacia della repressione si rende tanto più necessaria quanto più

⁵² *Ivi*, p. 123.

⁵³ *Ivi*, p. 124.

la crescita della tecnica apre uno spiraglio per liberare l'individuo da quelle costrizioni giustificate a suo tempo dalla penuria.

Nelle società attuale – chiamata da Marcuse *opulenta* – sembra esserci una variazione nelle modalità di introiezione forzata della repressione negli individui. In precedenza, come ho detto, le rinunce pulsionali venivano imposte dal padre all'interno della famiglia; ora invece, il nucleo familiare sembra perdere importanza nella formazione del Super-Io. Nella società capitalista «l'organizzazione repressiva degli istinti sembra essere divenuta *collettiva*. [...] Già prima dell'età scolastica, la vita in gruppo, la radio e la televisione stabiliscono il modello del conformismo e della ribellione»⁵⁴. Sembra così delinearsi una società in cui gli uomini hanno desideri, pensieri e comportamenti predeterminati dal sistema di dominio; è questa la società ad una dimensione a cui Marcuse si riferisce nell'opera del 1964.

L'aspetto forse più sinistro di questo processo è la totale spersonalizzazione del dominio. Superata la figura del padre repressore, per Marcuse agli inizi del capitalismo vi era comunque la possibilità di vedere il datore di lavoro come il rappresentante del principio di realtà. Ma queste figure sono oramai scomparse e sono state sostituite nel loro ruolo repressivo dalle istituzioni. Al suo culmine il dominio sembra essere diventato anonimo:

«tutti, perfino sul gradino più alto, sembrano impotenti di fronte ai movimenti e alle leggi dell'apparato stesso. [...] I padroni sadici, i capitalisti sfruttatori si sono trasformati in membri salariati d'una burocrazia. [...] Gli impulsi aggressivi si perdono nel vuoto – o si può dire piuttosto che l'odio incontra colleghi sorridenti, concorrenti occupatissimi, funzionari obbedienti e assistenti sociali soccorrevoli, e tutti fanno il loro dovere e sono vittime innocenti»⁵⁵.

⁵⁴ *Ivi*, p. 131.

⁵⁵ *Ivi*, p. 132.

Addirittura, in un apparato così saldamente gestito dalle forme di dominio, vi è anche la possibilità di una parziale diminuzione della repressione sessuale. Una maggiore libertà di questo tipo favorisce il sistema stesso poiché rende possibili alcuni lievi sfoghi pulsionali che diminuiscono la tensione interna al sistema. In questo modo si ottiene un individuo ancora più mansueto, poiché queste lievi concessioni innocue per l'apparato fanno sentire l'individuo libero e quindi lo rendono non pericoloso. Questa dinamica è chiamata da Marcuse *tolleranza repressiva*⁵⁶: attraverso concessioni che non mettono a repentaglio gli equilibri preesistenti, si riesce a rendere il dominio ancora più saldo.

Un altro elemento che rende gli individui sempre più asserviti a questo principio di realtà è il benessere che esso è in grado di offrire: «i beni e i servizi comperati dagli individui controllano i loro bisogni e pietrificano le loro facoltà. [...] Il migliorato tenore di vita è viziato dal controllo che invade tutta la vita e che fa divergere la loro attenzione da quella che dovrebbe essere l'unica vera conclusione: rendersi conto che potrebbero lavorare meno e determinare i loro bisogni e le loro soddisfazioni da sé»⁵⁷.

L'alienazione dai propri bisogni reali è qui totale, ma senza dubbio l'aspetto più grave di questo sovvertimento dei propri desideri è l'inconsapevolezza con cui esso si realizza. Tuttavia è nello sviluppo tecnologico continuo, che la sempre maggiore richiesta di benessere pretende, che Marcuse vedrà uno spiraglio per il sovvertimento del principio di realtà e la sua trasformazione in principio di piacere.

⁵⁶ Si veda H. MARCUSE, *La tolleranza repressiva*, in E. DONAGGIO (a cura di), *La Scuola di Francoforte*, Einaudi, Torino 2005, pp. 328 sgg. In realtà in questo saggio Marcuse si riferisce ad una tolleranza repressiva di pensiero e parola, ma la dinamica è la medesima anche in un contesto sessuale.

⁵⁷ H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 133.

5. Il *Logos* del dominio nella storia della filosofia occidentale

Si inserisce ora in *Eros e civiltà* una riflessione su quanto la filosofia stessa abbia contribuito alla crescita di una logica di dominio.

Marcuse è convinto che la capacità dell'uomo di migliorare le proprie condizioni di vita attraverso «la trasformazione razionale dell'ambiente umano e naturale»⁵⁸ lo facciano essere un soggetto essenzialmente aggressivo nei confronti di ciò che lo circonda. La natura, comprendente ogni oggetto (inclusi noi stessi), deve essere dominata per poter ricavarne il massimo benessere possibile. Poiché questo atteggiamento ha portato effettivamente i frutti sperati, la logica del dominio e della lotta alla natura è divenuta la modalità normale di approccio dell'uomo a ciò che lo circonda.

In termini storico-filosofici generali, Marcuse fa risalire a Platone questo tentativo di dominio da parte del *Logos* sulla naturalità. Il primo aspetto naturale che la logica umana così impostata tenta di dominare sono le facoltà «inferiori» dell'individuo: le facoltà sensorie e appetitive. La loro sottomissione «è considerata un elemento costitutivo della ragione umana, che è quindi repressiva in virtù della sua stessa funzione. La lotta culmina nella conquista della natura esterna, che va aggredita, vinta e sfruttata per essere messa al servizio dei bisogni umani»⁵⁹.

Il *Logos* viene inteso come l'essenza stessa dell'essere e, a partire dalla logica aristotelica, viene visto come ragione che «ordina, classifica e domina»⁶⁰. Tutti gli aspetti connaturati all'uomo in quanto vivente e per questo radicati nel principio di piacere, vengono valutati come «l'irragionevole e l'irrazionale che vanno conquistati e frenati per poter servire al progresso della ragione»⁶¹.

⁵⁸ *Ivi*, p. 142.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ivi*, p. 144.

⁶¹ *Ibid.*

La concezione greca del Logos, nella sua sistematizzazione aristotelica, diviene dominante nella filosofia occidentale, fino a sostenere l'identificazione hegeliana di realtà e razionalità. Per circa due millenni – afferma Marcuse – la verità è coincisa con la razionalità, mentre le pulsioni umane originarie (esterne alla sfera del razionale) non hanno rappresentato un aspetto importante e da tenere in considerazione nella filosofia.

Ricerca l'origine filosofica della logica del dominio e seguirne, sia pur a grandissime linee, l'evoluzione nella storia del pensiero, serve a Marcuse per mostrare come la filosofia stessa abbia contribuito all'instaurazione del principio di realtà. Essa, invece di essere la negazione di un Logos repressivo che impedisce il raggiungimento della vera felicità all'uomo, è la sua più grande difesa, arrivando a costruire intorno a questa logica grandi sistemi filosofici che intendono dare ragione della realtà intera.

La filosofia di Hegel è dunque il compimento e l'apice filosofico della repressione operata dal Logos. Tuttavia, onde evitare fraintendimenti, è bene ricordare come Marcuse non sia un detrattore *tout court* della razionalità hegelianamente intesa: egli apprezza il metodo dialettico e lo ritiene lo strumento adatto per arrivare a comprendere in maniera corretta la realtà. Ciò che Marcuse non condivide è l'utilizzo di questo metodo in maniera tendenziosa, volta non ad una critica serrata del dominio, ma ad una sua giustificazione filosofica che fa coincidere la realtà con la razionalità.

Dopo Hegel – dice Marcuse – «la corrente principale della filosofia occidentale si estingue. Il Logos del dominio ha costruito il suo sistema. [...] La filosofia sopravvive come una funzione speciale nelle accademie»⁶². È in questa fase che nascono filosofie che si fondano su un principio di realtà diverso, in cui l'essenza dell'essere non è più concepita

⁶² *Ivi*, p. 149.

come Logos. Tutte queste filosofie però si sviluppano fuori dalle istituzioni accademiche in cui continua a mantenersi dominante la filosofia come esaltazione della logica di dominio. Queste nuove filosofie riconoscono la necessità di sfidare il Logos come finora è impostato per permettere all'uomo di comprendere la verità che sta sotto il velo offuscante della logica occidentale.

Tuttavia queste filosofie sembrano mantenere un profilo minoritario all'interno del mondo culturale, il che spiegherebbe la loro incapacità di incidere fortemente sul mondo sovvertendo il principio di realtà esistente e sostituendolo con un nuovo principio, sicuramente più vicino al principio di piacere.

Le filosofie a cui Marcuse fa riferimento sono collegate tra loro da un obiettivo teorico comune: quello di andare oltre l'apparente capacità della razionalità di spiegare il mondo e di arrivare a mostrare ciò che l'uomo è veramente; questo proposito implica inevitabilmente anche una sfida alla logica del dominio. I pensatori che Marcuse ritiene vadano in questa direzione sono Schopenhauer, Nietzsche e lo stesso Freud, autori che non vengono legati tra loro dal solo Marcuse⁶³.

Da un punto di vista cronologico Schopenhauer è stato il primo a mettere in atto il programma filosofico del rifiuto del dominio. Egli ritiene che l'essenza dell'essere non sia il Logos, ma la *voluntas*. L'intimità dell'essere si mostra non nella rappresentazione della realtà che fondiamo sulla logica, ma nei «bisogni insaziabili» che corrono sempre uguali nei diversi livelli del reale. Nell'uomo l'unica possibilità di placare questo desiderio continuo di realizzazione dei propri voleri non è il tentare di realizzarli tutti per sempre (il che sarebbe impossibile per via della costituzione stessa della realtà che mai permette una realizzazione totale dei

⁶³ Cfr. S. GARDNER, *Schopenhauer, will and the unconscious*, in *The Cambridge companion to Schopenhauer*, a cura di C. JANAWAY, Cambridge 1999, p. 375.

voleri individuali) ma è la loro negazione assoluta. L'allontanamento definitivo di ogni pulsione e di ogni desiderio è la sola possibilità che l'uomo ha di giungere ad una quiete definitiva. Il Nirvana, pace dei sensi e assenza di tensioni e desideri, è «l'immagine» dell'unico «principio di piacere» realizzabile per Schopenhauer. Per la prima volta dunque, Schopenhauer ci mostra come l'obiettivo della filosofia debba essere andare oltre l'apparente ordine logico con cui sembra si possa spiegare ogni cosa, poiché la Verità si trova al di sotto.

Marcuse si limita ad un rapido cenno alla filosofia di Schopenhauer, volto a mostrare il momento della nascita di un pensiero indipendente dal Logos del dominio. Tuttavia ritengo sia importante approfondire il ruolo di Schopenhauer, anche in virtù dei numerosi nessi che si possono individuare tra la sua opera e quella di Freud, da cui Marcuse è direttamente influenzato.

Come fa notare anche T. Mann in un suo importante saggio⁶⁴ del 1938, per Schopenhauer il vero elemento primordiale e predominante nell'uomo è la sua volontà di vita e non l'intelletto. Quest'ultimo è al limite un prodotto derivato, una creazione della *voluntas* con il fine di realizzare con maggiore efficacia i propri desideri; una sorta di potente mezzo utilizzato dalla volontà per meglio raggiungere i propri scopi.

La formulazione del concetto di *voluntas* fa di Schopenhauer «il padre della moderna psicologia»⁶⁵. Egli getta uno sguardo oltre l'apparente e raggiunge un mondo interiore psichico che era rimasto fino ad allora in gran parte inesplorato in cui si mostrano le vere pulsioni umane e la natura più intima dell'uomo. A giudizio di T. Mann (ma anche per lo stesso Marcuse), da Schopenhauer, «passando per il radicalismo psicologico di Nietzsche, muove una linea che arriva fino a Freud e a coloro che la sua psicologia del

⁶⁴ T. MANN, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Mondadori, Milano 1980.

⁶⁵ *Ivi*, p. 52.

subcosciente applicarono alla cultura»⁶⁶. Prova di questo nesso tra Schopenhauer e Freud, è la possibilità da un lato di mettere in relazione «l'oscuro regno della volontà di Schopenhauer con l'inconscio, con l'*Es* freudiano; [...] dall'altro lato far corrispondere l'intelletto schopenhaueriano all'*Io* di Freud, a quella parte di anima rivolta verso il mondo esterno»⁶⁷.

Se il nesso sottolineato da T. Mann tra Schopenhauer e Freud consente di stabilire una relazione indiretta tra Marcuse (che legge con attenzione Freud) e lo stesso Schopenhauer, la critica recente ha offerto in questo senso ulteriori spunti di riflessione.

R.K. Gupta⁶⁸ ritiene si possano stabilire importanti parallelismi tra il pensiero freudiano e quello schopenhaueriano sulla base della comune polemica contro la sopravvalutazione del ruolo dell'intelletto e della ragione nell'uomo. R.K. Gupta ribadisce poi il nesso tra *voluntas* ed *Es* suggerito da T. Mann: «like the will, the id does not think; it only wishes or acts. Like the will, again, it is insatiable – an endless, restless, tormented striving for satisfaction. [...] And just as Schopenhauer's will is amoral, so is Freud's id, which obeys the inexorable pleasure-principle»⁶⁹. Tuttavia R. K. Gupta non trascura di segnalare anche delle differenze importanti tra i due. In primo luogo, mentre l'*Es* freudiano è collocato all'interno della personalità individuale, la *voluntas* è invece una forza naturale presente ovunque e non solo nell'uomo. In secondo luogo, e questa è una differenza sostanziale rispetto alla lettura di T. Mann, mentre l'*Es* viene protetto e limitato dall'*Io*, la volontà non è limitata in alcun modo e non ha bisogno di alcuna protezione; anzi, è essa ad avere una grande capacità di determinare la vita dell'individuo. In realtà, su questo punto, la posizione

⁶⁶ *Ivi*, p. 53.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ R.K. GUPTA, *Freud and Schopenhauer*, in *Schopenhauer: his philosophical achievement*, a cura di M. FOX, Sussex 1980, pp. 226-235.

⁶⁹ *Ivi*, p. 227.

schopenhaueriana è più sfumata e sembra dare ragione all'idea di T. Mann secondo cui è possibile mettere in correlazione, oltre che Es e *voluntas*, anche Io ed intelletto. Come fa notare anche G. Gurisatti ⁷⁰, nel primo volume dei *Supplementi*⁷¹, Schopenhauer delinea il rapporto tra volontà ed intelletto con una metafora significativa, in cui il cieco robusto (la volontà) porta sulle spalle il paralitico veggente (l'intelletto): risulta evidente come entrambi siano necessari perché l'uomo possa proseguire nel proprio cammino. Dunque, a giudicare da questa metafora, non sembra che la volontà sia così libera come R.K. Gupta la descrive e quindi si può concludere che è appropriato il parallelismo realizzato da T. Mann, in cui vengono messi in relazione non solo Es e *voluntas* ma anche Io e intelletto, rafforzando così ancor di più il nesso tra il filosofo di Danzica e Freud.

Schopenhauer ha dunque il merito di aver aperto una strada che sarà seguita dallo stesso Freud. Su di essa continuerà Marcuse, tentando una rifondazione sociale che soddisfi il più possibile il mondo interiore e nascosto svelato per la prima volta da Schopenhauer. Sarebbe però un errore accomunare acriticamente Marcuse a Schopenhauer. Se entrambi ritengono fondamentale assegnare nella loro filosofia un ruolo primario alle pulsioni, ai desideri e alle volontà, ben diverso è il punto di vista su come ci si deve rapportare ad esse. Quando Schopenhauer sostiene che l'obiettivo dell'uomo debba essere placare in ogni sua forma la *voluntas*, per rendersi indipendente da essa e raggiungere il Nirvana, sta affermando l'impossibilità di un marcusiano sistema sociale fondato sul principio di piacere. Per Schopenhauer l'utopia di Marcuse sarebbe irrealizzabile non tanto per ragioni sociali, ma piuttosto per ragioni di carattere ontologico: per come la realtà stessa è costituita, il piacere non può esistere se non come cessazione momentanea di una privazione, di un dolore. La volontà richiede

⁷⁰ Cfr. G. GURISATTI, *Caratterologia, metafisica e saggezza*, Il Poligrafo, Padova 2002.

⁷¹ A. SCHOPENHAUER, *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, Laterza, Roma-Bari 1986.

continuamente il proprio appagamento e di conseguenza l'uomo si trova costantemente in una condizione di mancanza; in una situazione del genere non può nemmeno esistere un principio di piacere, poiché l'appagamento di un desiderio è seguito dalla nascita di una nuova mancanza e così via, senza possibilità di arrivare ad una soddisfazione definitiva. Il principio di piacere marcusiano sarebbe dunque, secondo Schopenhauer, sempre incompleto, momentaneo, effimero e quindi su di esso non si potrebbe mai fondare una società o alcunché di stabile. L'unica possibilità di salvezza dal dolore e dalla mancanza è riposta da Schopenhauer nell'annullamento della *voluntas* attraverso la negazione di ogni desiderio. Qui Marcuse e Schopenhauer appaiono diametralmente opposti: per il primo le pulsioni originarie vanno assecondate e l'intera società deve essere costruita per assicurarne la libera espressione; per il secondo le pulsioni vanno invece negate in quanto il tentativo di soddisfarle non fa altro che prolungare il dolore. Freud, punto di connessione teorica tra Schopenhauer e Marcuse, sembra trovarsi più vicino alle posizioni del primo, poiché ritiene che la repressione di certe pulsioni sia necessaria; tuttavia è bene notare che le limitazioni agli istinti sono giustificate per Freud solo da una necessità di tipo sociale e non di tipo ontologico (come avviene in Schopenhauer).

Dunque, se è vero che Marcuse è debitore nei confronti di Schopenhauer della scoperta di un mondo interiore che fino a quest'ultimo era stato trascurato a favore del Logos ordinatore, tuttavia egli si distacca nettamente dalle teorie schopenhaueriane in merito al tipo di rapporto che l'uomo deve cercare di costruire con queste pulsioni originarie.

Dopo Schopenhauer, Nietzsche è per Marcuse il secondo fondamentale passo che la filosofia occidentale fa verso la liberazione dalla logica di dominio. Come noto, secondo Nietzsche, con il trionfo della morale cristiana gli istinti di vita e le pulsioni originarie furono pervertite,

imprigionate⁷², definite come cattiva coscienza e come «colpa contro Dio». Marcuse riporta le parole stesse di Nietzsche: «connaturate agli istinti umani erano l'ostilità, la ribellione, l'insurrezione contro il "padrone", il "padre", l'antenato primordiale e origine del mondo»⁷³.

Nietzsche smaschera un aspetto molto importante per Marcuse, ovvero la trasformazione «di fatti in essenze e di condizioni storiche in condizioni metafisiche»⁷⁴. Una morale impostata sulla rinuncia alle proprie pulsioni è un evento storico non una verità metafisica; per questo motivo essa può essere stata anche un "errore di valutazione" umano e quindi può essere soggetta a cambiamento. La morale cristiana su cui si è sviluppata tutta la storia occidentale è una morale che non tiene conto degli istinti vitali dell'uomo. La possibilità del cambiamento passa per la distruzione della «tirannide del divenire sull'essere» a vantaggio dell'esperienza dell'«essere come fine a se stesso», della gioia e del godimento.

Come afferma Marcuse stesso, «Nietzsche parla in nome di un principio della realtà fondamentalmente antagonista rispetto a quello della civiltà occidentale»⁷⁵. Anche T. Mann ricorda come per Nietzsche la coscienza, la scienza e la morale siano nemiche mortali e distruttrici della vita e della cultura, la quale è invece arte e istinto⁷⁶. L'unica cosa che impedisce la realizzazione totale ed immediata di un principio di realtà nietzscheanamente inteso è la finitezza del tempo; dunque, perché l'uomo possa divenire se stesso, è necessario che l'eternità si faccia presente, qui ed ora. Questa idea di Nietzsche è espressa attraverso l'immagine dell'«eterno ritorno»: esso ci mostra come l'eternità sia immediatamente alla nostra portata. Fino ad ora e anche grazie alla morale cristiana, l'eternità è stata legata ad un mondo trascendente, in uno spazio diverso da quello della

⁷² H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 150.

⁷³ *Ivi*, p. 151.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ivi*, p. 152.

⁷⁶ Cfr. T. MANN, *op. cit.*, p. 79.

nostra vita. Questo ha portato la nostra vita ad essere solo un preambolo di qualcos'altro in vista di cui la vita stessa è stata sacrificata e repressa insieme ai suoi istinti fondamentali; solo così facendo si ottiene la vita vera dell'al di là. Nietzsche invece mette l'eternità a disposizione della nostra vita e ci spinge verso una posizione *erotica* nei confronti dell'esistenza, nella quale si deve tentare di vivere secondo il principio di piacere. La descrizione dell'eterno ritorno che Nietzsche espone in *Così parlò Zarathustra*, riportata anche da Marcuse in *Eros e civiltà*, aiuta nel comprendere cosa intenda Nietzsche con questo concetto:

«Tutto passa, tutto ritorna; eterna gira la ruota dell'Essere. Tutto muore, tutto rifiorisce, eterno è l'anno dell'Essere. Tutto si spezza, tutto si risalda; in eterno la casa dell'essere si ricostruisce qual era. Tutto si separa, tutto si ricongiunge; in eterno l'anello dell'essere riposa in se stesso. In ogni Ora, l'Essere comincia; intorno ad ogni Qui gira la sfera del Là. Il centro è dappertutto. Curvo è il sentiero dell'eternità»⁷⁷.

La vita dell'uomo assume in sé il carattere dell'eternità in quanto «rinascita reale» di tutto ciò che è stato prima della morte sulla Terra. Da questa vita dobbiamo cercare di ottenere il quantitativo massimo di piacere e per questo è importante tentare di vivere il più possibile in conformità con il principio di piacere, senza aspettare un al di là che non verrà.

Questa posizione è naturalmente funzionale alla critica di Marcuse al principio di realtà attuale. I nostri istinti fondamentali, Eros e Thanatos devono essere liberati per rendere l'uomo il più felice possibile nell'unica vita che egli ha a disposizione. Obiettivo della società dovrebbe così essere sempre quello di produrre un ordine che massimizzi la possibilità di godere della propria vita e non un ordine che reprima (anche in nome di un al di là in cui si dovrebbero riporre le proprie speranze).

⁷⁷ Cfr. H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 152.

Nietzsche si presenta dunque come un continuatore di quella sfida al principio di dominio cominciata con Schopenhauer e a cui Marcuse sembra essere riconoscente in quanto spezza la monotona esaltazione del Logos ordinatore.

Freud, l'autore a cui si appoggia Marcuse per esporre le proprie argomentazioni in *Eros e civiltà*, è posto in questo intermezzo filosofico marcusiano sulla stessa linea di Schopenhauer e Nietzsche, per quanto l'inclusione del suo nome non manchi di qualche problematicità, se si considera che per Freud la repressione degli istinti è una necessità inevitabile per la costituzione di una civiltà.

La spiegazione di Marcuse sul perché Freud possa essere inserito tra questi autori è data in un capitolo successivo di *Eros e civiltà*, per cui si approfondirà questo aspetto più avanti. Per ora basti dire che Marcuse ritiene che per Freud *essere* sia essenzialmente lotta per il piacere. A livello umano la fonte istintuale della civiltà è «l'impulso erotico a combinare la sostanza in unità sempre maggiori»⁷⁸. Più tardi però, per gestire al meglio gli equilibri all'interno della civiltà, nasce il principio di realtà. Tuttavia il motore che sta alla base della civiltà e del vivere comune è comunque l'Eros. È per questo che Marcuse accosta Freud a Schopenhauer e Nietzsche, perché ritiene che anche in lui sia presente l'idea che sotto la superficie sociale dominata dal Logos repressivo, vi sia quel collante sociale senza il quale la civiltà stessa non potrebbe esistere: l'Eros.

Questo rapido intermezzo filosofico di *Eros e civiltà* si completa con le indicazioni presenti nel più tardo *L'uomo a una dimensione* (1964), dove il Logos repressivo si perfeziona nella logica formale, in continuità con la logica classica. In quest'ultima i termini del sillogismo sono lontani dalla

⁷⁸ *Ivi*, p. 155.

realtà concreta tanto da poter essere sostituiti con una qualsiasi lettera dell'alfabeto in modo equivalente. Questo ci dà idea della distanza della logica classica dalla realtà concreta e dalla logica dialettica, apprezzata da Marcuse stesso. Quest'ultimo tipo di logica «non può essere formale poiché è determinata dal reale, che è concreto»⁷⁹. Anche in essa sono presenti «leggi generali che costituiscono la razionalità del reale, [tuttavia essa è una] razionalità della contraddizione, dell'opposizione di forze, tendenze, elementi, che costituisce il movimento stesso del reale»⁸⁰. È una visione completamente diversa della logica che nasce non dall'astrazione dal reale ma dal confronto continuo con esso. In questo aspetto l'influenza su Marcuse della dialettica di Hegel e di Marx è evidente.

Ma l'idea di una logica formale, slegata dal reale e che può prescindere da esso, non è scomparsa con Aristotele: essa si è mantenuta viva per tutto il corso della storia della filosofia fino alla sua massima espressione nella logica formale contemporanea, che costituisce un baluardo del Logos repressore nella filosofia attuale. In essa, come in quella classica, scompare il negativo, l'elemento contraddittorio che è l'aspetto fondamentale della logica dialettica e del reale stesso; rimane una sola dimensione, quella del Logos repressivo.

In sintonia con il formalismo logico troviamo la filosofia del linguaggio che «indica quale suo principale interesse lo sgonfiamento dei concetti trascendenti, assumendo come quadro di riferimento l'uso comune delle parole»⁸¹. Già in questo aspetto essa si differenzia radicalmente da quelle filosofie «che hanno elaborato i loro concetti in tensione, ed anche in contraddizione, con l'universo prevalente di discorso»⁸², i cui termini racchiudono un universo di significati non riducibili a quelli dell'uso comune. L'obiettivo della filosofia del linguaggio è per Marcuse quello di

⁷⁹ H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999, p. 149.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ivi*, p. 178.

⁸² *Ibid.*

andare oltre ciò che l'uomo crede di dire e scoprire ciò che sta dicendo realmente, scomponendo in maniera analitica ogni frase, termine per termine. Ma questo tentativo non tiene conto della «*storia* come dimensione occulta del significato»⁸³, la quale rende impossibile chiarire ogni termine richiamandosi al suo uso comune; la dimensione storica della lingua crea sfumature di significato nei termini che rimangono indicibili. Per questo motivo il metodo di lavoro della filosofia del linguaggio contiene un rischio per Marcuse: «a forza di classificare e distinguere i significati, e di tenerli distinti, essa purga il pensiero ed il linguaggio da ogni contraddizione, illusione e trasgressione»⁸⁴. La filosofia del linguaggio libera il mondo empirico da quegli aspetti che turbano l'equilibrio del Logos repressivo, negando la «generale ambiguità ed oscurità dell'universo stabilito dall'esperienza»⁸⁵.

Filosofia del linguaggio e filosofia positivista negano dunque ogni concetto metafisico e «convergono nel medesimo rifiuto o deprezzamento di quegli elementi di pensiero e di discorso che trascendono il sistema di validazione in voga»⁸⁶, ovvero che si situano fuori dalla logica del dominio presente in un determinato periodo storico. Così queste filosofie contribuiscono all'instaurarsi della società ad una dimensione verso cui, secondo Marcuse, ci si sta dirigendo: una società in cui il contraddittorio è negato e in cui esiste un'unica verità, quella del Logos repressivo.

Come è possibile notare, una buona parte della filosofia contemporanea contribuisce al mantenimento del principio di realtà vigente. Tuttavia, seguendo il filone richiamato in *Eros e civiltà*, che parte da Schopenhauer e arriva a Freud, è possibile per Marcuse creare lo spazio per una filosofia in grado di mettere a nudo i limiti di questo Logos e in grado di creare una nuova civiltà fondata sul principio di piacere.

⁸³ *Ivi*, p. 188.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ivi*, p. 189.

⁸⁶ *Ivi*, p. 191.

6. Verso la realizzazione dell'utopia

Inizia ora la seconda parte di *Eros e civiltà*, intitolata *Al di là del principio di piacere*. Se la prima parte dell'opera può essere intesa come *pars destruens*, nella quale Marcuse analizza l'origine del dominio e ne smaschera le dinamiche, questa seconda parte può essere vista come *pars costruens*, dove l'obiettivo è descrivere come sia possibile realizzare una società fondata sul principio di piacere.

Il primo passo di Marcuse consiste nell'affrontare un'obiezione che gli verrebbe mossa per primo da Freud. Come egli stesso nota, «se la sessualità è nella sua essenza antisociale e asociale, se la distruttività è la manifestazione di un istinto primario, l'idea di un principio della realtà non repressivo è soltanto un'oziosa speculazione»⁸⁷.

Tuttavia Marcuse si pone una domanda: siamo certi che le pulsioni originarie abbiano una necessaria ed inevitabile tendenza antisociale? Egli ritiene di no, sottolineando anzi come l'antisocialità di Eros e Thanatos sia dovuta alla contingenza storica della «mancanza di mezzi e risorse sufficienti a una soddisfazione integrale, non dolorosa e non faticosa, dei bisogni istintuali»⁸⁸. Dunque l'organizzazione repressiva delle pulsioni umane è dovuta a fattori esterni alla natura stessa degli istinti, legati piuttosto alle condizioni storiche specifiche sotto cui gli istinti si sono sviluppati. Di conseguenza, nel momento in cui si rende possibile porre le pulsioni originarie in un contesto storico adatto a farle sviluppare secondo il principio di piacere, queste perdono la loro componente antisociale e rendono possibile una società fondata su un differente principio di realtà.

Si tratta ora di comprendere meglio come reagirebbero Eros e Thanatos in un nuovo contesto storico in cui la penuria, limitata dal progresso tecnologico, fosse ridotta. Per fare questo Marcuse si confronta direttamente

⁸⁷ H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 160.

⁸⁸ *Ibid.*

con la teoria freudiana, partendo dall'istinto di morte. Esso pare «sfidare ogni ipotesi di una società non repressiva»⁸⁹ in quanto la sua presenza implica immediatamente limitazioni alla libertà, perché sia possibile l'esistenza della civiltà. Questa necessità si spiega con la descrizione dell'origine dell'impulso di morte che Freud dà: egli ritiene che esso sia nato «nel tempo in cui la vita si generò dalla materia inanimata, [quando] si creò una forte “tensione” e il giovane organismo tentò di liberarsene ritornando alla condizione inanimata»⁹⁰. L'istinto di morte nasce quindi da un desiderio dell'essere animato di tornare alla materia inorganica, situazione in cui non vi era alcuna tensione, e non vi erano bisogni da appagare. Inizialmente, la distanza tra materia organica e inorganica era poca e la strada verso la morte per l'essere animato era breve. Successivamente, attraverso l'evoluzione, questa strada si è allungata ma l'anelito verso la morte è rimasto inalterato. L'evento biologico della nascita della vita genera in maniera inevitabile la comparsa dell'istinto di morte, del desiderio di una regressione ad una situazione meno dolorosa come quella della vita inorganica.

Se è così che compare l'istinto di morte, Marcuse ritiene non sia possibile eliminarlo o ridurlo quantitativamente e questo convalida la tesi freudiana dell'antisocialità di questa pulsione. Tuttavia, sebbene sia impossibile modificare l'istinto di morte, è possibile contrapporgli un “potenziato” istinto di vita che sia in grado di superare da un punto di vista quantitativo l'antisocialità di Thanatos. Fino ad ora Eros è rimasto schiacciato e limitato nelle sue potenzialità da un principio di realtà repressivo, che imponeva l'indirizzamento delle energie istintuali verso il lavoro, fatica necessaria per via della penuria. Ma nel momento in cui vi è la possibilità di eliminare la penuria ecco che si apre la possibilità di mantenere le proprie energie istintuali erotiche per sé, dando origine ad una

⁸⁹ *Ivi*, p. 163.

⁹⁰ *Ivi*, p. 164.

società fondata sul principio di piacere. La totale soddisfazione della pulsione erotica in un nuovo ordine sociale è in grado di coprire poi i derivati asociali dell'istinto di morte, rendendo così realizzabile non un tipo qualsiasi di società, ma proprio quello auspicato da Marcuse: una civiltà fondata sul principio di piacere, in cui l'asocialità di Thanatos è superata dall'impulso sociale erotico.

Si tratta ora di capire concretamente come è possibile sviluppare la libido in maniera non repressiva. Secondo Marcuse questo è possibile attraverso quelle «forze psichiche che [...] rimangono [per loro stessa essenza] libere dal principio della realtà, e trasportano questa libertà nel mondo della coscienza matura»⁹¹.

L'attività psichica fondamentale che si conserva libera da qualsiasi principio di realtà è l'*immaginazione*. Marcuse riprende questa idea direttamente da Freud, il quale ritiene che:

«con l'introduzione del principio della realtà, un certo tipo di attività di pensiero fu scisso e separato dal resto: esso fu tenuto libero dall'esame della realtà e rimase subordinato al principio di piacere stesso. Questo è l'atto del *fantasticare*, che comincia già con i giuochi infantili e che più tardi, come *sogno ad occhi aperti*, si stacca dalla sua dipendenza da oggetti reali»⁹².

Esiste dunque un momento in cui il pensiero umano si scinde in due componenti, con obiettivi e ruoli radicalmente diversi. Prima dell'introduzione del principio di realtà l'Io «veniva guidato e spinto dall'insieme della sua energia psichica»⁹³; ora le cose non stanno più così e gli obiettivi, i valori e le norme dell'Io sono stabiliti soltanto da quella parte della psiche che si conforma al principio di realtà. Essa diviene «l'unica

⁹¹ *Ivi*, p. 166.

⁹² *Ivi*, p. 168.

⁹³ *Ivi*, p. 169.

depositaria del giudizio, della verità e della razionalità»⁹⁴ e solo essa viene identificata come ragione. Al contrario, la seconda parte, la fantasia, viene relegata nel campo dell'irrazionale, dell'illogico ed è resa incapace di incidere in maniera concreta sulla realtà. La ragione – dice Marcuse – vince⁹⁵ e, per quanto possa risultare spiacevole all'individuo, essa è «utile e corretta»⁹⁶, mentre la fantasia, per quanto piacevole, diviene «inutile, un puro gioco e un sogno ad occhi aperti»⁹⁷. Ma è anche grazie a questo ruolo marginale impostogli dal principio di realtà che la fantasia mantiene la propria affinità e il proprio legame con il principio di piacere e con l'Es che sta sotto l'Io.

Marcuse ritiene dunque di aver trovato un luogo psichico in cui persiste la vocazione originaria dell'uomo verso il principio di piacere. L'immaginazione ha attraversato intatta, relegata in un angolo della psiche umana, tutta la Storia. Essa è rimasta inalterata e «conserva [ancora] la “memoria” del passato sub-storico, di quando la vita dell'individuo era la vita della specie [e di quando vi era] unità immediata tra l'universale e il particolare»⁹⁸.

Il ruolo dell'immaginazione è quello della riconciliazione dell'individuo con il tutto, un ruolo che porta all'abbattimento del *principium individuationis* attraverso il quale è nata la «realtà umana antagonistica»⁹⁹. È forse in questo punto che si rende più evidente la dipendenza dell'immaginazione dal mondo dell'Eros, in quanto anch'esso ha come obiettivo la fusione delle individualità, che si legano tra loro per portare avanti la specie nel suo insieme.

Questa fusione dell'individuo con il tutto, che si scontra con il *principium individuationis*, è sempre stata relegata dal principio di realtà nel

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ivi*, p. 170.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ivi*, p. 171.

mondo dell'utopia; per l'immaginazione invece questa possibilità deve divenire realtà e ciò avviene in prima istanza con l'*arte*. Essa è espressione dell'immaginazione e concretizzazione della fantasia¹⁰⁰; in questo suo ruolo l'arte «opponesse alla repressione istituzionalizzata l'immagine dell'uomo come soggetto libero»¹⁰¹, che crea liberamente in accordo esclusivo con il principio di piacere. Come afferma anche R. Ascarelli¹⁰² Marcuse attinge, nella formazione di queste sue opinioni estetiche, dalle opere di altri membri della Scuola di Francoforte e in particolar modo da Adorno. Infatti egli concorda con quest'ultimo nel dire che l'arte contenga «un ineliminabile elemento di protesta contro l'utile che governa il mondo [...] e permette, nel gioco della creazione, la progressiva emancipazione dell'umanità»¹⁰³.

La fantasia e l'arte hanno dunque un ruolo fondamentale, poiché tengono vivo nella memoria dell'uomo il ricordo di un principio di realtà non repressivo. Esse non si limitano esclusivamente a vagheggiare un diverso ordine sociale, ma pretendono di realizzarlo concretamente: in questo senso Marcuse può affermare che «l'arte si allea con la rivoluzione»¹⁰⁴.

¹⁰⁰ È possibile individuare, nell'importante ruolo affidato all'arte, un ulteriore nesso tra Marcuse e Schopenhauer. Per entrambi gli autori essa ha la capacità fondamentale di liberare l'uomo da ciò che lo fa soffrire. Naturalmente esistono delle evidenti differenze: mentre per Marcuse la sofferenza nasce da un ordine sociale che reprime gli istinti, per Schopenhauer essa sorge dalla costituzione ontologica della realtà. Questo significa che per il primo la sofferenza è estirpabile dalla vita dell'uomo, mentre per il secondo è connaturata ad essa ed ineliminabile. Queste differenze portano i due ad intendere l'arte come rimedio in maniere diverse: in Marcuse essa mostra un ordine sociale possibile antitetico a quello fondato sul principio di realtà, svelandoci come quest'ultimo non sia necessario ed inevitabile; in Schopenhauer essa è invece una delle possibili vie per annullare gli effetti della volontà desiderante. In conseguenza di ciò si può dire anche che per il primo l'arte agisce nella dimensione sociale, mentre per il secondo opera nella sfera individuale.

Come si vede, non si intende dire che Marcuse e Schopenhauer affidino all'arte un ruolo identico; le differenze sono importanti, tuttavia mi sembra si possa sottolineare un nesso nel momento in cui entrambi intendono l'arte come ciò che può salvare da quelle condizioni che fanno nascere la sofferenza nell'uomo.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Cfr. R. ASCARELLI, *op. cit.*, p. 133.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 175.

Fino ad oggi le aspirazioni di immaginazione ed arte sono rimaste relegate nel mondo dell'utopia e a questo ha contribuito anche la situazione di penuria delle risorse. Ma, come è già stato sottolineato più volte, *Ananke*¹⁰⁵ è ritenuta da Marcuse una contingenza storica riducibile dal progresso tecnologico.

Egli introduce ora un'analisi di alcuni aspetti relativi alla progettazione della società non repressiva, in cui emergono elementi concreti su cui si dovrebbe agire per vedere realizzata questo tipo di civiltà. Certo non si può dire che Marcuse scenda nei particolari o affronti la questione in maniera analitica e accurata: egli, come sostiene anche F. Cerutti¹⁰⁶, rimane sempre superficiale nel descrivere come in concreto dovrebbe strutturarsi la realizzazione dell'utopia. Marcuse fa solo accenni di carattere generale, sfiora appena questioni che meriterebbero un approfondimento sicuramente maggiore e lascia nell'ombra altri aspetti che sarebbe interessante affrontare, come ad esempio quello delle istituzioni nella nuova società non repressiva¹⁰⁷.

Egli ritiene che nelle condizioni ideali e di massimo sviluppo della civiltà industriale matura si possa avere un'«automatizzazione generale del lavoro e [una] riduzione al minimo della durata del lavoro»¹⁰⁸.

Il primo aspetto che Marcuse sottolinea è proprio quello del tempo di lavoro: la durata della giornata lavorativa è «essa stessa uno dei principali fattori repressivi imposti dal principio della realtà al principio del piacere»¹⁰⁹. Per questo bisogna puntare alla massima riduzione possibile delle ore della giornata lavorativa affinché «il puro tempo lavorativo non blocchi più lo sviluppo umano»¹¹⁰.

¹⁰⁵ Termine con cui Marcuse alle volte definisce la penuria di risorse.

¹⁰⁶ Cfr. F. CERUTTI, *Tecnica e politica, un problema del Novecento*, in L. CASINI (a cura di), *op. cit.*, p. 38.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 44.

¹⁰⁸ H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 178.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

Il secondo aspetto a cui Marcuse fa riferimento è direttamente collegato al precedente, poiché una riduzione delle ore della giornata lavorativa porta inevitabilmente ad una diminuzione della produzione e dunque anche ad un abbassamento del tenore di vita. Ma questa maggiore sobrietà che si determina non è in alcun modo una regressione della civiltà, anzi: come dirà Marcuse ne *L'uomo ad una dimensione* essa è, nel peggiore dei casi, una liberazione da falsi bisogni «che perpetuano la fatica, l'aggressività, la miseria, l'ingiustizia»¹¹¹. Per Marcuse è un errore determinare il livello di progresso di una civiltà «in termini di automobili, apparecchi televisivi, aeroplani e trattori. [Al di là del principio di prestazione] il livello di vita verrebbe misurato con altri criteri: la soddisfazione universale dei bisogni umani fondamentali, e la libertà dalla colpa e dalla paura – da quella interiorizzata come da quella esterna, da quella istintuale come da quella “razionale”»¹¹².

Dunque, i due aspetti sopra citati si rendono possibili a vicenda: una riduzione della produzione porta ad una diminuzione della presenza di oggetti superflui e quindi ad un *modus vivendi* più sobrio; quest'ultimo a sua volta, poiché richiede meno produzione, rende possibile la riduzione in termini di ore della giornata di lavoro. In questa duplice diminuzione (di ore lavorative e di bisogni fittizi) chi ci guadagna è l'individuo, poiché può concentrare le proprie energie istintuali esclusivamente sul proprio piacere e non sul lavoro o su falsi bisogni.

Un ulteriore passo in avanti da questo punto di vista è reso possibile dall'automatizzazione del lavoro e dai progressi della tecnologia. Attraverso essi è possibile ridurre l'alienazione generata dal lavoro e aumentare conseguentemente il potenziale di libertà; per Marcuse «l'*optimum* sarebbe un'automatizzazione totale»¹¹³ che permetterebbe all'uomo di dedicarsi

¹¹¹ H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 19.

¹¹² H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 178.

¹¹³ *Ivi*, p. 181.

esclusivamente alla realizzazione dei propri desideri istintuali e renderebbe immediatamente possibile la realizzazione di una società non repressiva.

Possiamo notare come Marcuse, sebbene abbia come obiettivo dichiarato una società totalmente liberata dal lavoro alienante, ritenga che inizialmente ci si possa accontentare di passi provvisori e di miglioramenti parziali che riducano almeno in parte la repressione del dominio, come la riduzione della giornata lavorativa e una maggiore sobrietà individuale. È abbastanza evidente come queste proposte stridano con la logica della *produttività* del capitalismo e come, di conseguenza, appaiano normalmente inattuabili nel mondo odierno. Ma questo avviene proprio perché la logica con cui si affronta la questione è la logica stessa del dominio a cui l'individuo è subordinato in maniera inconsapevole. Per questo motivo sembra impossibile rinunciare a certi oggetti, che appaiono come fondamentali e irrinunciabili, o immaginarsi più sobri. Ma nel momento in cui ci si rendesse conto che questa sobrietà porterebbe maggiore libertà e renderebbe gli uomini più padroni di indirizzare dove più desiderano le loro energie istintuali, allora diventerebbe facilmente realizzabile una società meno repressiva.

Dunque per Marcuse l'utopia stenta a realizzarsi proprio perché serve un'opera di convincimento delle masse della situazione di non-libertà in cui si trovano; questo è infatti il senso stesso del lavoro di Marcuse: smascherare le dinamiche repressive del dominio e invitare ad una sovversione del principio di realtà in favore del principio di piacere che, grazie alla riduzione della giornata di lavoro, grazie ad una maggiore sobrietà e grazie all'ausilio della tecnologia, non è più solo utopia ma diviene realtà concreta¹¹⁴.

¹¹⁴ Anche qua pare si possa sottolineare una somiglianza tra la posizione marcusiana e quella di Schopenhauer. Quando Marcuse parla della nascita della civiltà fondata sul principio di piacere ha come referente principale la società nel suo intero; tuttavia è innegabile che quest'ultima nel suo complesso sia formata dall'insieme degli individui che la compongono. In questo senso, si può dire che Marcuse si occupi anche del miglioramento individuale delle condizioni che fanno soffrire

Può, a questo punto, sorgere un dubbio legittimo: se le masse sono davvero così condizionate dalla repressione generata dal dominio, come si può pensare che l'utopia marcusiana sia in grado di trasformarsi in realtà? Come è possibile che gran parte della popolazione riconosca le limitazioni alla libertà che subisce e si ribelli ad esse se la *forma mentis* di ciascun individuo è condizionata in maniera da non essere nemmeno consapevole di queste limitazioni?

Marcuse sembra fiducioso nella costruzione della propria utopia e ritiene che essa, in determinate condizioni, possa effettivamente divenire realtà. Ma sembra esserci appunto una condizione, e forse la più importante, che non si potrà mai verificare: la presa di coscienza da parte di intere masse delle limitazioni alla libertà che il sistema – in maniera subdola, silenziosa e per questo più difficile da riconoscere – impone.

Il libro stesso di Marcuse, che vuole essere una chiara denuncia della repressione generata da questo principio di realtà, non riesce a incidere sulle masse in maniera significativa. La possibilità che gran parte della popolazione riconosca come vere le tesi di *Eros e civiltà* e passi quindi ad una sovversione totale dell'ordine costituito in favore del principio di piacere sembra qualcosa di destinato a rimanere relegato nel mondo dell'utopia.

In realtà sarebbe storicamente ingiusto non ricordare come Marcuse sia riuscito ad avere un certo peso teorico nello sviluppo del movimento del Sessantotto: in particolar modo *L'uomo a una dimensione* divenne un manifesto del fermento culturale e politico di quegli anni. In questo senso

l'uomo. Questo interesse nei confronti della sofferenza dell'individuo è anche uno degli aspetti centrali della filosofia di Schopenhauer e dunque sembra sia lecito teorizzare un nesso in questa direzione. Naturalmente, ancora una volta, le differenze sono sostanziali: Marcuse si occupa della sofferenza che l'individuo prova a causa della società in cui vive, mentre per Schopenhauer il dolore del singolo nasce da condizioni di carattere ontologico. Inoltre, mentre l'interesse per l'individuo in Marcuse è secondario e sempre funzionale alla critica della società nel suo intero, per Schopenhauer la dimensione sociale non ha rilevanza e la battaglia per la liberazione dalla *voluntas* si gioca esclusivamente a livello individuale.

non si può negare a Marcuse una certa influenza e capacità di incidenza sul reale: la sua opera riesce a fornire le parole e gli argomenti adatti ad un intero movimento. Tuttavia è importante sottolineare due aspetti: in primis, *L'uomo a una dimensione* è un'opera decisamente meno fiduciosa nella possibilità di realizzazione dell'utopia descritta solo nove anni prima in *Eros e Civiltà*; come sostiene anche L. Casini, essa è «attraversata [...] da una visione pessimistica, plumbea di una società oramai ridotta a una dimensione»¹¹⁵, nella quale l'arte e la fantasia sembrano perdere ogni possibilità di porsi come forze liberatrici, venendo riassorbite anch'esse nella monodimensione culturale creata dall'ideologia capitalistico-tecnologica. Quindi, anche se effettivamente Marcuse incide su un intero movimento, è importante dire che lo fa con un'opera in cui le convinzioni utopiche precedenti sono nettamente ridimensionate. In secondo luogo, seguendo la logica marcusiana stessa, eventi come quelli del Sessantotto possono essere visti come una piccola valvola di sfogo che il sistema è disposto a concedere per riassetarsi su un equilibrio più stabile e quindi ancor più repressivo. Come Marcuse stesso sottolinea, parziali concessioni sono in grado di mantenere più docile chi è sottomesso al dominio, rendendo quindi quest'ultimo più stabile e duraturo. Da questo punto di vista sembra che non si possa parlare quindi di effettiva efficacia storica delle teorie di Marcuse, poiché non vi è stata una vera sovversione dell'ordine repressivo in nome del principio di piacere; al contrario i miglioramenti parziali che essa è riuscita ad indurre non hanno fatto che rendere paradossalmente più accettabile, digeribile e quindi più duratura, la repressione portata dal dominio.

In conclusione, i condizionamenti mentali a cui sono sottoposte le masse sembrano non poter permettere la realizzazione dell'utopia marcusiana che, per divenire realtà, necessiterebbe di un'apertura mentale

¹¹⁵ Cfr. L. CASINI, *La società come opera d'arte*, in L. CASINI (a cura di), *op. cit.*, p. 77.

che l'analisi stessa della repressione sociale delineata da Marcuse mostra come qualcosa di impossibile da ottenere su vasta scala. Per questa ragione sembra difficilmente giustificabile l'ottimistica speranza di Marcuse presente in *Eros e civiltà* di vedere realizzata nella pratica la propria utopia nella sua totalità.

6.1 Orfeo e Narciso: immagini di un ordine non repressivo

Marcuse decide a questo punto di ricercare nella mitologia classica delle immagini di quel principio di piacere che desidera vedere realizzato nella società. Queste figure mitologiche sono sopravvissute nella storia al principio di prestazione attraverso le favole, la letteratura e l'arte, ma sono riuscite in questo solo perché su di esse non si è mai ritenuto di poter costruire realmente un diverso principio di realtà. Ma la loro stessa esistenza mostra come la repressione del dominio non sia sempre stata completa e come dunque, anche ora, si possa pensare di liberarsi almeno di una parte delle limitazioni imposte e ritornare ad una maggiore presenza del principio del piacere nella società. Per questa ragione Marcuse richiama queste immagini e le inserisce in questo punto della sua opera usandole per mostrare come l'utopia possa tornare ad essere realtà.

Le immagini a cui Marcuse si riferisce principalmente sono quelle di Narciso ed Orfeo. Questi personaggi si mostrano molto diversi dall'eroe civilizzatore per eccellenza: Prometeo; egli è «il simbolo della produttività, dello sforzo incessante di dominare la vita; ma nella sua produttività, maledizione e benedizione, progresso e fatica sono collegati inestricabilmente»¹¹⁶. Narciso ed Orfeo sono invece personaggi molto diversi, che esprimono una realtà differente da quella prometeica poiché «la loro è un'immagine di gioia e compimento: la voce che non comanda ma

¹¹⁶ H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 185.

canta; il gesto che offre e riceve; l'azione che è pace e che conclude il lavoro di conquista; la liberazione dal tempo, che unisce l'uomo al dio, l'uomo alla natura»¹¹⁷.

Nelle immagini di Orfeo e Narciso si fondono Eros e Thanatos, istinto di vita ed istinto di morte, grazie alla «redenzione del piacere, [al]l'arresto del tempo, [al]l'assorbimento della morte; silenzio, sonno, notte, paradiso – il principio del Nirvana non come morte, ma come vita»¹¹⁸. Per esprimere questo ordine sociale che nascerebbe seguendo le immagini orfiche e narcisistiche, Marcuse stesso si appoggia a dei versi di Baudelaire:

Là, tout n'est qu'ordre et beauté,
Luxe, calme, et volupté.

In questa poesia, la parola ordine assume un significato completamente diverso rispetto al solito poiché ci troviamo in un differente principio di realtà; essa perde il suo carattere repressivo e si riferisce ad un ordine di soddisfazione creato dall'Eros libero. Esso, come dice Marcuse, «risveglia e libera potenzialità che sono reali in oggetti animati e inanimati, nella natura organica e inorganica – reali ma rimossi, in una realtà non-erotica. Queste potenzialità circoscrivono il *telos* inerente in esse come “non essere altro che quello che sono”, “esserci”, esistere»¹¹⁹. Orfeo e Narciso negano con la loro vita un'opposizione tra uomo e natura, tra soggetto e oggetto; «l'esistere è inteso come soddisfazione che unisce uomo e natura, in modo che la realizzazione dell'uomo sia allo stesso tempo la realizzazione, senza violenza, della natura»¹²⁰.

Le immagini di Narciso ed Orfeo ci aiutano a fare luce su quel tipo di sessualità originaria che Marcuse aveva descritto in precedenza come perversa-polimorfa e che tornerà più avanti nel corso dell'opera. Il

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ivi*, p. 187.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 188.

¹²⁰ *Ibid.*

narcisismo primario non si riduce all'autoerotismo; per Marcuse «esso assorbe l'ambiente integrando l'Io narcisistico col mondo oggettivo»¹²¹. In questo punto egli non fa altro che riprendere direttamente le teorie freudiane secondo cui originariamente l'Io include ogni cosa, abbraccia l'universo ed esprime una connessione inseparabile con il mondo esterno¹²².

È recuperando una forma simile di sessualità e di rapporto io-mondo che si può pensare di realizzare una società fondata sul principio del piacere. È per questo motivo che Marcuse decide di rispolverare immagini classiche come quelle di Narciso ed Orfeo; queste, più di ogni altro simbolo, descrivono il tipo di realtà sociale che si creerebbe se trionfasse il principio di piacere.

6.2 Il ruolo dell'*estetica* nella filosofia e nella politica

Nella sua essenza «non-realistica»¹²³, l'estetica, in quanto studio del bello (anche artistico), ha conservato la sua «libertà dal principio di realtà»¹²⁴.

Il termine estetica compare nella sua accezione attuale con Baumgarten verso la metà del Settecento, il quale spostò il significato della parola da “pertinente ai sensi” e quindi relativo alla conoscenza che si ottiene attraverso i sensi, a “pertinente alla bellezza e all'arte”. La nascita di questa disciplina proclama, come afferma Marcuse stesso, «l'ordine dei sensi»¹²⁵ contro l'ordine della ragione»¹²⁶.

¹²¹ *Ivi*, p. 190.

¹²² S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

¹²³ H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 194.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Il termine *sensi* potrebbe apparire ambiguo: in che modo Marcuse segue la scia di Baumgarten se parla di un ordine dei sensi contrapposto all'ordine della ragione? Parlare in termini di *ordine dei sensi* sembra significhi legarsi più alla vecchia concezione di estetica che non a quella baumgarteniana. In realtà, con questa espressione, Marcuse non intende la modalità di ordinamento del reale da parte dei sensi, ma piuttosto l'ordine espresso dalle pulsioni fondamentali umane, di cui fantasia e arte (e quindi l'estetica stessa di Baumgarten come materia di studio di

Il primo dei due autori su cui egli si sofferma per valutare la loro interpretazione del ruolo dell'estetica è Kant. L'idea è quella di utilizzarlo come appoggio per sostenere il ruolo centrale dell'estetica (e quindi anche dell'arte) come connessione tra sensualità e ragione. Marcuse, in quella che comunque egli stesso definisce come una «sintesi grossolana»¹²⁷, sottolinea come Kant assegni alla dimensione estetica una posizione mediana tra sensibilità e moralità, tra natura e libertà. Questo perché, secondo Kant, il bello è l'espressione *simbolica* della libertà che la morale esprime. Detto in altri termini, un'azione è morale solo in quanto è totalmente disinteressata e quindi non soggiace al principio di causalità della ragione teoretica. La vera libertà esiste dunque solo nel mondo della moralità, poiché è solo con l'azione morale che l'uomo dimostra di essere libero, scegliendo di fare il bene a prescindere da ogni utile che da esso potrebbe derivare. Il bello, da questo punto di vista, ha degli aspetti simili a ciò che è morale e buono: anch'esso sembra esistere in maniera totalmente disinteressata, sembra avere come fine unicamente se stessa e l'oggetto bello ci piace senza che ci sia in nessun modo utile. In questo senso, per Kant, il bello è in *analogia* con il bene e con la morale, ne è il simbolo. Per questo motivo è possibile assegnare all'estetica un ruolo di mediazione tra il sensibile e la moralità: il bello unisce con il suo disinteresse il mondo della sensibilità da cui è costituito con la libertà tipica della moralità.

Tuttavia la riflessione kantiana si ferma ad un giudizio teorico sul valore dell'estetica, mentre per Marcuse il ruolo dell'arte deve essere anche traducibile sul piano sociale: la nuova civiltà va costruita sul principio di realtà che essa esprime.

Per questa ragione Marcuse sposta la propria attenzione da Kant a Schiller il quale, nelle sue *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*,

questi oggetti) sono dirette espressioni; sono queste ultime ad essere in contrapposizione con l'ordine della ragione.

¹²⁶ *Ivi*, p. 201.

¹²⁷ *Ivi*, p. 195.

propone una riforma della civiltà secondo le forze liberatrici dell'estetica. Egli ritiene che l'arte non si limiti ad essere uno sfogo in cui vagheggiare un principio di realtà utopico, irrealizzabile; essa, come già detto, diviene invece alleata della rivoluzione e si propone come ordine sociale concretamente realizzabile. Sotto il dominio repressivo del razionalismo, la funzione conoscitiva dell'arte è sempre stata minimizzata; ma per Schiller, e Marcuse condivide, essa ha un ruolo conoscitivo fondamentale, tanto importante da saper prospettare un ordine sociale non repressivo in cui si realizzerebbero liberamente le potenzialità umane. Questa nuova forma sociale è realizzabile quando gli *impulsi sensuali* e *gli impulsi di forma*, termini schilleriani per indicare di nuovo sensualità e ragione, vengono uniti da un terzo impulso chiamato *impulso del gioco*. Quest'ultimo ha come obiettivo la bellezza e come meta la libertà¹²⁸ ed è «la manifestazione di un'esistenza senza paura e senza angoscia, e quindi la manifestazione della libertà stessa»¹²⁹. In questo modo si può instaurare un nuovo ordine sociale libero, conforme al mondo dell'arte in cui, parole schilleriane, «la realtà perde la sua serietà [...] e diventa leggera»¹³⁰.

In questa ipotetica rifondazione sociale la natura e il mondo oggettivo non sarebbero più intesi come dominatori dell'uomo o come entità da dominare da parte dell'uomo, ma sarebbero semplici oggetti di contemplazione. Secondo Schiller, «la natura sarebbe [...] liberata dalla propria brutalità e libera di sviluppare la piena ricchezza della sue forme "inutili", che esprimono la vita interna dei suoi oggetti»¹³¹.

Questa posizione schilleriana coincide in pratica con la conciliazione del principio del piacere con il principio della realtà. Con Kant e Schiller Marcuse mostra dunque come l'estetica abbia un ruolo mediatore tra natura e libertà e come essa non si limiti ad essere un'utopia ma possa diventare il

¹²⁸ *Ivi*, p. 206.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

principio ordinatore di una nuova società in cui vi è «intima connessione tra piacere, sensualità, bellezza, verità, arte e libertà»¹³².

In questo tipo di civiltà non è detto, per quanto sia auspicabile e possibile, vi debba essere una scomparsa del lavoro; ciò che conta è che esso sia assolutamente subordinato al libero evolversi delle potenzialità dell'uomo e della natura¹³³. Esso deve farsi gioco e in quanto tale deve essere *improduttivo* e *inutile*, eliminando così i suoi tratti repressivi e sfruttatori.

Anche nell'utilizzo di Kant e Schiller Marcuse si permette, come ha già fatto in altre occasioni nel corso dell'opera, delle interpretazioni più o meno libere. Come sostiene anche L. Casini¹³⁴ vi è un forte spostamento di significati dei termini kantiani da parte di Marcuse: «se per Kant la libertà morale si conquista con il distacco dai “motivi del desiderare inferiore”, per Marcuse proprio tale desiderare è “liberato” e pienamente legittimato nella libertà estetica»¹³⁵. Questo significa che per Marcuse l'estetica suggerisce la realizzazione nel sociale di quegli aspetti di cui la morale kantiana deve fare a meno se vuole essere tale, ovvero i desideri istintuali. Risulta dunque evidente come vi sia una libera interpretazione di questo aspetto della teoria kantiana, secondo la quale, inoltre, «l'universalità non potrebbe mai nascere dalla sensibilità [...] come avviene invece nell'interpretazione che Marcuse ne dà, dando al nesso sensualità-immaginazione la facoltà di creare un ordine della bellezza, che per Kant è legato sempre all'armonia con l'intelletto, sia pur aconcettuale»¹³⁶.

Anche lo scritto schilleriano a cui Marcuse si rifà subisce una reinterpretazione importante. Come mostra anche R. Ascarelli¹³⁷, egli tace «il carattere “affermativo” della visione del poeta, che colloca la sfera

¹³² *Ivi*, p. 194.

¹³³ *Ivi*, p. 213.

¹³⁴ Cfr. L. CASINI, *La società come opera d'arte*, in L. CASINI (a cura di), *op. cit.*, p. 61.

¹³⁵ *Ivi*, p. 72.

¹³⁶ *Ivi*, p. 73.

¹³⁷ Cfr. R. ASCARELLI, *op. cit.*, p. 134.

estetica in una dimensione spirituale, e [l'introduzione di] una prospettiva sistemica nell'educazione universale dell'umanità delineandone progressività e fasi»¹³⁸. Marcuse utilizza le teorie di Schiller come rimedio ai mali della società industriale, «senza [però] curarsi dell'aspetto utopico e processuale della pedagogia [schilleriana]»¹³⁹.

Ancora una volta dunque, Marcuse torce il senso di certe posizioni di altri autori per i propri fini teorici e argomentativi. Tuttavia non si può ritenere che le modifiche marcusiane snaturino completamente Kant o Schiller: egli non fa altro che sviluppare o ritoccare in una direzione a lui favorevole aspetti di teorie già presenti in entrambi gli autori.

6.3 La sessualità si trasforma in Eros

L'instaurazione di un principio di realtà non repressivo in una società non adeguatamente matura per il cambiamento porterebbe il caos e le barbarie. Diverso sarebbe se questo mutamento avvenisse al livello più alto della civiltà, in cui la cultura viene sovvertita solo *dopo* che essa «ha terminato la sua opera e creato un'umanità e un mondo atti ad essere liberi»¹⁴⁰.

Per verificare gli effetti dell'avvento di un ordine non repressivo in una società sufficientemente matura Marcuse decide di concentrarsi su un caso particolare: l'istinto sessuale.

Sotto il principio di prestazione, data la necessità di indirizzare le energie istintuali verso il lavoro, la libido è limitata al tempo libero e all'esecuzione del solo rapporto genitale. Per ottenere questo risultato «tutte le forze della morale civile furono chiamate in campo contro l'uso del corpo come puro oggetto, mezzo, strumento di piacere; [questo uso divenne il]

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 216.

privilegio malfamato di prostitute, degenerati e pervertiti»¹⁴¹. L'uomo doveva essere superiore ai propri istinti sessuali e la sessualità riceveva dignità solo quando era trasformata in amore.

In un principio di realtà non repressivo questa situazione dovrebbe mutare sostanzialmente: il corpo, non più utilizzato come semplice strumento di lavoro, si risessualizzerebbe. A Marcuse interessa subito sottolineare come questo mutamento della sessualità non si limiti esclusivamente ad una sua liberazione ma implichi anche una *trasformazione* radicale. Non si tratterebbe di una semplice esplosione della sessualità, che rischierebbe di essere dannosa per la civiltà, ma piuttosto di un'espansione: nuove zone del corpo e nuovi ambiti della vita sarebbero investiti da quella componente erotica che prima era bandita. Come spiega Marcuse stesso, «erotizzando zone, tempo e rapporti previamente considerati tabù, [si] *minimizzerebbero* le manifestazioni della sessualità *pura* integrandole in un ordine molto più ampio, che comprende anche l'ordine del lavoro. In questo contesto, la sessualità tende alla propria sublimazione»¹⁴².

Questa specifica fase di trasformazione della sessualità in Eros, è chiamata da Marcuse *autosublimazione della sessualità*. Attraverso quest'ultima diventa possibile creare un'intera civiltà che sia in armonia con ogni tipo di espressione della propria sessualità, in cui «il campo e l'obiettivo dell'istinto diventano la vita dell'organismo stesso»¹⁴³.

Nasce dunque la necessità di una rivisitazione terminologica: non si può più parlare di semplice sessualità poiché l'istinto non è più limitato al semplice atto sessuale (magari finalizzato alla procreazione), ma è espanso in ogni parte del corpo e in ogni momento della vita dell'individuo. Per questo motivo è bene passare ad un termine più ampio di 'sessualità' per

¹⁴¹ *Ivi*, p. 218.

¹⁴² *Ivi*, p. 219.

¹⁴³ *Ivi*, p. 221.

descrivere l'utilizzo che si fa delle proprie energie istintuali e la scelta di Marcuse ricade appunto sul termine Eros. Con esso si intende esprimere quella condizione per cui il reinvestimento della totalità dell'organismo da parte della libido «provoca un senso di felicità, nel quale gli organi trovano la loro ricompensa per il lavoro eseguito, e uno stimolo a continuare l'attività»¹⁴⁴. Ci troviamo di nuovo di fronte a quella sessualità perversa-polimorfa a cui Marcuse ha accennato in punti precedenti, mostrandola come una sessualità preistorica, presente nell'uomo prima della nascita del principio di realtà repressivo. Questo tipo di sessualità, che ora possiamo chiamare erotismo, non viene più relegato nel passato, come qualcosa di remoto, ma viene tenuto in considerazione come qualcosa di nuovamente realizzabile nel presente, nella nuova società dominata dal principio del piacere.

Tuttavia questo processo di trasformazione della sessualità in Eros può avvenire, secondo Marcuse, solamente se si determina come un processo collettivo. Se il mutamento si realizza solo a livello individuale, «la riattivazione della libido narcisistica non è culturalmente costruttiva, ma nevrotica»¹⁴⁵. La trasformazione deve essere un fenomeno sociale unitario, altrimenti il mutamento singolare non solo risulta essere inutile (in quanto da solo non è in grado di incidere sulla società), ma diviene anche dannoso per l'individuo in cui si attua, poiché egli viene marginalizzato come un diverso.

Dunque nell'epoca dell'Eros il corpo non è più uno strumento del lavoro alienato, ma diviene soggetto di autorealizzazione; per l'uomo «il lavoro socialmente utile rappresenta simultaneamente la soddisfazione palese di un bisogno individuale»¹⁴⁶. Non c'è più distanza tra lavoro e piacere, un tempo poli opposti della vita dell'individuo; nella nuova società

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 223-224.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 225.

¹⁴⁶ *Ibid.*

non repressiva essi si identificano e il lavoro viene riassorbito nella sfera del piacere in quanto espressione di un istinto individuale. Il lavoro diviene libero gioco delle facoltà umane e in quanto tale è soddisfacente in se stesso, senza servire ad altri scopi che non siano la soddisfazione di un istinto¹⁴⁷. Questo significa che l'attività svolta durante il lavoro può anche rimanere la stessa che veniva svolta sotto il principio di realtà, poiché la differenza tra il gioco e il lavoro non è determinata da ciò che si fa, ma dallo scopo con cui lo si fa. Il lavoro che diventa gioco, nella società dominata dal principio di prestazione, è una rara eccezione ed è per lo più inteso come *hobby*. Marcuse ammette possa esistere piacere anche nell'attività lavorativa alienata, ad esempio nel caso del «dattilografo che consegna un dattiloscritto esemplare, [nel] sarto che consegna un vestito perfetto, [nel] parrucchiere per signore che crea la pettinatura perfetta [...] – tutti possono provare piacere per un “lavoro ben fatto”»¹⁴⁸. Ma questo piacere è dovuto o al pensiero di una ricompensa, oppure «esso è la soddisfazione (essa stessa segno di repressione) di avere una buona occupazione, di essere al posto giusto, di contribuire al funzionamento dell'apparato»¹⁴⁹. Questa analisi del piacere derivante dal lavoro alienato potrebbe apparire parziale e sembrare non tener in considerazione che certi lavori, magari eseguiti a “regola d'arte”, possano essere piacevoli proprio perché permettono di produrre oggetti in maniera tanto perfetta da essere assimilabili ad opere d'arte; in questo caso il piacere sarebbe il piacere dell'artista che crea l'opera. Va detto però, e Marcuse lo ha già sottolineato nella prima parte dell'opera, che vi è una differenza fondamentale tra l'artista e il lavoratore che compie un lavoro a regola d'arte: il primo gioca, il secondo lavora. Non si può dimenticare che il lavoro non nasce da un desiderio spontaneo dell'individuo di realizzare un determinato oggetto, ma

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 229.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 234.

¹⁴⁹ *Ibid.*

dall'aspettativa di un compenso. In questo non vi è alcuna libertà, ma solo obbligo e necessità dettati dal bisogno di ottenere dei beni. Per questo motivo, per quanto si possa ricavare piacere da un lavoro ben svolto, esso non potrà mai essere considerato pari ad un'attività (anche identica nel contenuto) che nasce dal libero desiderio del soggetto.

Tornando al precedente discorso, questo processo di trasformazione della sessualità e del lavoro è possibile solo grazie al superamento della penuria. La tecnologia ha un ruolo fondamentale in questo ed è bene non dimenticarlo, anche se la questione viene trattata da Marcuse con più attenzione in altre opere. Senza una riduzione almeno parziale del carico del lavoro, le fatiche necessarie al sostentamento, richiederebbero comunque una buona parte delle energie istintuali anche in una società non repressiva. In essa avremmo l'eliminazione solo della repressione addizionale dovuta al particolare tipo di dominio presente, ma quella relativa alla necessità di colmare la penuria resterebbe identica. Grazie alla tecnologia e all'automazione invece, buona parte dei lavori necessari sarebbero svolti da macchine e l'uomo avrebbe molte energie istintuali da concentrare verso il proprio piacere. Per questa ragione è bene sottolineare l'importanza della tecnologia nella realizzazione dell'utopia.

Infine Marcuse riassume con una frase pregnante, sul finire del capitolo, la propria posizione: «dire che il lavoro debba essere fatto perché è “lavoro” è veramente il colmo dell'alienazione, la perdita completa di ogni libertà istintuale e intellettuale. La repressione è diventata non la seconda, ma la prima natura dell'uomo»¹⁵⁰.

6.4 Eros e la lotta contro Thanatos

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 234.

Ottenuta la trasformazione della sessualità in Eros, ci troviamo nella nuova società, ordinata secondo il principio del piacere. In essa «la ragione repressiva cede il passo a una nuova *razionalità della soddisfazione*, nella quale ragione e felicità convergono»¹⁵¹.

Si tratta ora di comprendere se, una volta eliminata la repressione derivante dal dominio, rimanga qualche tipo di limitazione per l'Eros. Del resto, se è venuto meno ogni limite imposto dall'esterno, l'unico freno deve venire dall'interno, ovvero dalla costituzione stessa dell'istinto. Infatti Marcuse stesso si domanda: «esiste nell'Eros un'autocostrizione "naturale" in modo che la sua soddisfazione genuina chieda un differimento, una via indiretta, un arresto»^{152?}

Freud stesso era dell'idea che questa auto limitazione da parte dell'istinto esistesse e che senza di essa non sarebbe stato possibile raggiungere una piena soddisfazione. Egli riteneva infatti che è sempre necessario «qualche ostacolo per far salire la marea della libido al suo livello massimo»¹⁵³; un piacere facile da raggiungere perde parte del suo gusto.

Il più evidente dei limiti allo sviluppo senza freni di Eros sembra essere il suo legame con l'istinto di morte. Il fatto stesso della morte sembra costituire un elemento di repressione rispetto alla realizzazione totale (e quindi anche temporalmente infinita) del principio del piacere. Come Marcuse nota, «la pura anticipazione di una fine inevitabile presente in ogni istante, introduce un elemento repressivo in ogni rapporto libidico, e rende doloroso il piacere stesso»¹⁵⁴. Il dolore è più forte quanto più il piacere è grande, poiché non si vede la ragione dell'impossibilità di godere di tanto piacere per un tempo infinito e questo provoca sofferenza. I momenti totalmente piacevoli sono quelli passati, osserva Marcuse, in cui «il ricordo

¹⁵¹ *Ivi*, p. 237.

¹⁵² *Ivi*, p. 239.

¹⁵³ *Ivi*, p. 240.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 244.

è fonte di gioia non accompagnata dall'angoscia per la sua transitorietà. [...] Il tempo perde il suo potere [solo] quando il ricordo redime il passato»¹⁵⁵. Tuttavia la forza del ricordo è limitata al passato, mentre la vita dell'uomo si svolge nel presente in cui l'individuo si trova completamente in balia del tempo, «nemico mortale di Eros»¹⁵⁶. Il principio di piacere non sembra dunque essere in grado di superare ogni repressione e avvolgere la vita dell'uomo nella sua totalità: la morte rimane un inevitabile monito a ricordare come il piacere libidico sia solo una condizione temporanea.

Tuttavia si può considerare la questione sotto un altro punto di vista: l'istinto di morte ha come obiettivo il Nirvana, ovvero uno stato in cui non vi sono tensioni e bisogni. Dunque, nel momento in cui la vita riuscisse ad essere il più possibile senza tensioni, il Nirvana e la vita stessa diverrebbero simili; in questo modo le tendenze distruttive di Thanatos sarebbero sempre minori poiché l'istinto di morte troverebbe la propria soddisfazione nella vita. Marcuse fa notare come del resto, l'obiettivo fondamentale di Thanatos «non [sia] la fine della vita, ma la fine del dolore [e dunque] [...] il conflitto tra vita e morte si riduce tanto più la vita si avvicina allo stato di soddisfazione. [...] [Un] Eros rafforzato assorbirebbe per così dire l'obiettivo dell'istinto di morte»¹⁵⁷. In questo senso, si può dire che una vita sotto il principio del piacere annulli ogni tensione e dunque divenga simile al Nirvana¹⁵⁸ a cui tende Thanatos, rendendo inutile la morte come meta istintuale. Certo, la morte come fatto resterebbe, ma contro questo fatto «l'energia non repressa dell'umanità potrà [poi] protestare e

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 245.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 246.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 247.

¹⁵⁸ Ancora una volta sembra possibile individuare una connessione tra Marcuse e Schopenhauer. Entrambi ritengono che il vertice dell'esistenza umana coincida con il raggiungimento dello stato del Nirvana. Si pone però una differenza fondamentale: mentre per Schopenhauer il Nirvana viene raggiunto attraverso la rinuncia ad ogni nostra volontà, per Marcuse esso è raggiungibile attraverso la creazione di una società fondata sul principio del piacere che, al contrario di ciò che avviene in Schopenhauer, proprio perché appaga ogni pulsione istintuale, annulla ogni tensione e realizza il Nirvana.

combattere la sua più grande battaglia [...] unendo ragione e istinto»¹⁵⁹. L'obiettivo di una simile battaglia non è per Marcuse l'eliminazione del fatto della morte in assoluto, che sarebbe impossibile, ma della morte di «coloro che muoiono prima di quanto debbano o vogliano morire, [di] coloro che muoiono in agonia e tra sofferenze»¹⁶⁰. È da questo punto di vista che la morte risulta essere repressiva e limitante: quando essa sopraggiunge, impedendo all'uomo che lo desidera, di continuare a vivere.

La conclusione a cui Marcuse giunge è dunque che l'Eros può creare una società libera e non repressiva in cui nemmeno la morte è considerabile un limite: in essa l'uomo può dirigere tutte le proprie energie istintuali verso la soddisfazione dei propri desideri e assorbire la meta dell'istinto di morte all'interno della vita stessa.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

7. La critica del revisionismo neofreudiano

Nell'epilogo del libro Marcuse ha ormai terminato l'esposizione delle proprie teorie in merito alla repressione e alla liberazione da essa. Ora si accinge ad una critica del revisionismo neofreudiano, corrente psicoanalitica che intende riconsiderare diversi aspetti della teoria di Freud. Ciò che a Marcuse interessa approfondire di questa questione è naturalmente legato alle posizioni che sono state da lui esposte in precedenza: si tratta di comprendere se l'evoluzione del pensiero freudiano portata avanti dai revisionisti costituisca o meno un passo avanti nel riconoscimento delle dinamiche di repressione sociale.

Freud ritiene, come detto, che alla base di ogni società vi sia necessariamente una repressione degli istinti umani senza la quale la società stessa non sarebbe possibile. In questa situazione «la personalità che l'individuo deve sviluppare, le potenzialità che deve realizzare, la felicità che deve raggiungere – sono irreggimentate fin dall'inizio, e il loro contenuto può essere definito soltanto nei termini di questa irregimentazione»¹⁶¹. Freud dimostra quindi, secondo Marcuse, di avere ben presente come vi sia una repressione di fondo presente in ogni tipologia di dominio storico e come non sia possibile per l'uomo, in conseguenza di ciò, essere libero di realizzarsi completamente se permane una qualsiasi forma del principio di realtà.

I revisionisti (Marcuse fa spesso riferimento ad E. Fromm) non sembrano invece essere d'accordo con questa posizione e ritengono che l'obiettivo della teoria e della prassi psicanalitica sia «l'*optimum* di sviluppo delle potenzialità della persona e la realizzazione della sua individualità»¹⁶². Ma questo è esattamente ciò che per Marcuse è impossibile raggiungere e «non a causa di limitazioni della tecnica

¹⁶¹ *Ivi*, p. 265.

¹⁶² *Ivi*, p. 266.

psicoanalitica, ma perché la stessa civiltà costituita, proprio con la sua struttura, lo vieta»¹⁶³.

Risulta dunque evidente come, da questo punto di vista, il revisionismo neofreudiano rappresenti un passo indietro rispetto alla teoria del maestro. Freud, con una visione più statica della società in cui non può non esservi repressione, appare più moderno e consapevole dei revisionisti che auspicano ancora la possibilità di una libera espressione e realizzazione dell'individuo in ogni sua potenzialità all'interno di una qualsiasi forma storica di dominio. Inoltre, questi ultimi, lasciano trasparire solo alcuni accenni alle limitazioni che il dominio, per sua stessa essenza, impone: ogni tanto compare, ed è Marcuse stesso a farlo notare, un «per quanto è possibile»¹⁶⁴ che non è però in alcun modo sufficiente a rendere conto delle dinamiche repressive presenti nella società con cui le energie pulsionali dell'individuo devono fare i conti.

Da questa critica emerge dunque la giustificazione del perché Marcuse decida di rifarsi in *Eros e civiltà* alle opinioni di Freud come punto di partenza e oggetto di confronto teorico, invece di appoggiarsi al revisionismo, che dovrebbe essere un'evoluzione del pensiero freudiano: egli ritiene infatti che le posizioni di Freud siano, sotto molti punti di vista, più consapevoli ed evolute di quelle dei revisionisti.

Vi è una seconda ragione per cui Marcuse sceglie di confrontarsi con Freud e non con i revisionisti. Questi ultimi tendono, come nota anche G. Jervis¹⁶⁵, ad occuparsi più degli aspetti scientifici e terapeutici della psicoanalisi che non delle sue implicazioni filosofiche. Anche per questa ragione Marcuse sceglie di confrontarsi con il solo Freud, poiché così può tralasciare gli aspetti pratici della psicoanalisi a cui non è teoricamente

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Marcuse si riferisce ad un passo di un'opera di un revisionista, Thompson, in cui si aspira ad andare oltre alle restrizioni imposte della società – per quanto possibile – e si intende aumentare la capacità dell'uomo di sviluppare le proprie potenzialità.

¹⁶⁵ Cfr. l'introduzione di G. Jervis in H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 20.

interessato (almeno in questa opera) e può occuparsi dei risvolti e delle implicazioni filosofiche che il pensiero di Freud può avere. Questo sarebbe stato impossibile se Marcuse avesse scelto come soggetto di confronto i revisionisti, poiché da essi gli aspetti più filosofici e metafisici dell'opera di Freud vengono accantonati privilegiando un approccio alla psicoanalisi come pratica terapeutica; Marcuse, confrontandosi con loro, non avrebbe potuto trovare un terreno di confronto comune su cui sviluppare le proprie posizioni.

8. Cosa salvare di Marcuse oggi

Tenterò ora di spiegare, a mio avviso, cosa del pensiero di Marcuse sia ancora attuale e valido e cosa invece sia da considerare superato.

Per meglio riuscire in questo compito è opportuno osservare come sia possibile riconoscere nell'opera di Marcuse due tendenze distinte: una sociologica, in cui vi è una critica del dominio sociale attraverso la ragione; l'altra utopistica, in cui si aspira ad una rifondazione sociale realizzata in armonia con il principio del piacere. Questi due aspetti naturalmente non sono separati in maniera assoluta, ma non si ha difficoltà a riconoscere il punto (corrispondente all'intermezzo filosofico) in cui Marcuse ha in buona parte concluso di occuparsi della prima questione ed è pronto a dedicarsi soprattutto alla seconda. Porre una distinzione di tendenze di questo tipo è importante nella misura in cui esse vengono valutate per la loro attualità, poiché è chiaro che una teoria utopistica non può essere giudicata secondo questo parametro nella stessa maniera di un'analisi sociologica.

Considerando per prima la costruzione utopica marcusiana, è importante fare una premessa: come sostiene anche F. S. Trincia¹⁶⁶, se si valuta una qualsiasi utopia come l'espressione di un desiderio del proprio autore, per questa stessa ragione «essa si sottrae di diritto ad ogni discussione e confutazione. I desideri si accolgono o si respingono, ma non si discutono, né si confutano, come tali: essi non sono né veri né falsi»¹⁶⁷. Da questo punto di vista, non ha senso valutare l'attualità o meno dell'utopia proposta da Marcuse. Essa, proprio in quanto tale, rimane un sogno più o meno condivisibile, ma che non contiene in sé un valore di verità maggiore o minore di un qualsiasi altro desiderio. Per questa ragione, la parte prettamente utopica dell'opera di Marcuse è oltre ogni possibile

¹⁶⁶ Cfr. F. S. TRINCIA, *“Disagio della civiltà” o vittoria dell'eros? Marcuse e Freud*, in L. CASINI (a cura di), *op. cit.*, pp. 104-122.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 121.

valutazione in merito alla sua attualità. Essa manterrà nel tempo il suo fascino, maggiore o minore a seconda del gusto personale, che nasce proprio dal suo essere un'utopia.

Fatta questa premessa, è bene sottolineare una questione: Marcuse non intende mai la propria utopia come qualcosa di teoricamente perfetto ma di praticamente irrealizzabile. Egli è anzi convinto che essa possa e debba divenire realtà concreta. Questo significa che essa non può essere valutata esclusivamente come un'utopia, poiché la sua pretesa realizzabilità la porta fuori, da un punto di vista tecnico, dall'insieme delle utopie. Essa può essere vista quasi come una proposta di ribaltamento sociale e in quanto tale può essere almeno in parte valutata per il proprio valore nel contesto attuale.

Certo, Marcuse non è prodigo di dettagli su come sarà esattamente costruita questa società del piacere e questa vaghezza della proposta implica anche la vaghezza di una relativa critica. Tuttavia, a distanza di più di mezzo secolo dalla scrittura di *Eros e civiltà*, sembra si possa dire che l'utopia marcusiana, quantomeno nella sua forma definitiva, sia destinata a rimanere tale e che quindi Marcuse fosse in errore nel volerle assegnare la possibilità di una concreta realizzazione. La repressione del dominio, come visto anche in precedenza, sembra in grado di determinare ancora oggi in maniera difficilmente controvertibile la *forma mentis* di intere masse e questo, cosa su cui concorderebbe anche Marcuse, renderebbe in ogni caso impossibile la nascita del nuovo principio di realtà.

La società fondata sul principio di piacere si può realizzare solo nel momento in cui la maggior parte della popolazione si rende conto di vivere in maniera assolutamente limitata. Ma nel momento in cui la forza del dominio è così grande da riuscire a togliere libertà, significa che riesce anche a rendere inconsapevoli gli uomini di trovarsi in una tale situazione, che altrimenti sarebbe già stata ribaltata poiché intollerabile.

Nell'inconsapevolezza generale è impossibile realizzare l'utopia marcusiana e per questa ragione essa sembra destinata a rimanere un semplice desiderio del proprio autore, di cui ha poco senso parlare in termini di attualità.

Sarebbe però un errore decidere di accantonare la proposta marcusiana senza nemmeno confrontarsi con essa: da ogni utopia si possono ricavare spunti importanti. Forse non sarà possibile realizzare per intero quella società come opera d'arte tanto desiderata da Marcuse, ma non per questo non si possono trarre da essa spunti importanti. Come detto anche da L. Casini¹⁶⁸ «la necessità di ampliare gli spazi “estetici” dell'uomo, la sua capacità di godimento, di fruizione e di creazione artistica, di fronte ad una società tecnologicamente più incombente e penetrante¹⁶⁹, non è certo l'ultima tra le esigenze ancor valide poste dal nostro pensatore»¹⁷⁰.

Dopo aver rivolto l'attenzione alla parte utopica di *Eros e civiltà*, è bene soffermarsi ora sugli aspetti più propriamente sociologici e di critica sociale. Senza scendere nello specifico di ogni singolo aspetto della critica sociale proposta da Marcuse, in generale si può dire che coesistono spunti indissociabili dal contesto politico in cui egli visse e spunti che vanno invece oltre quel particolare momento, che per questo risultano validi ancora oggi. Ci si potrebbe ad esempio domandare, seguendo una suggestione proposta da F. S. Trincia¹⁷¹, se affermazioni come «l'epoca tende al totalitarismo anche dove non ha prodotto stati totalitari»¹⁷² siano da considerarsi ancora attuali od ormai superate. Frasi di questo genere, saldamente legate ad una visione storico-economica che nel frattempo si è

¹⁶⁸ Cfr. l'introduzione al convegno di L. Casini, in L. CASINI (a cura di), *op. cit.*, p. 11-13.

¹⁶⁹ Anche L. Casini sottolinea che, in questo passaggio, non si deve intendere Marcuse come un esteta nemico della tecnologia. La tecnologia ha, come detto, un ruolo fondamentale nello sconfiggere la penuria; dunque, più che della tecnologia *tout court*, Marcuse è avversario della logica repressiva che si sta impossessando della tecnologia e che con essa avanza nella società.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 13.

¹⁷¹ Cfr. F. S. TRINCIA, *op. cit.*, p. 117.

¹⁷² H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, cit., p. 47.

evoluta, sono quelle che naturalmente corrono di più il rischio di risultare obsolete.

Tuttavia *Eros e civiltà* è un'opera molto meno direttamente legata alla contemporaneità marcusiana di quanto non lo siano altre opere, come *L'uomo ad una dimensione*, per esempio. Questo perché in *Eros e civiltà* Marcuse si occupa meno di smascherare nello specifico le dinamiche repressive del dominio in atto (per cui è utile rimandare a contingenze del momento per dare prova delle proprie teorie) mentre si sofferma maggiormente su un aspetto che riesce a mantenere un'attualità costante: le dinamiche degli istinti umani. Inoltre, la maggiore fiducia nell'utopia che si registra in *Eros e civiltà* permette a Marcuse di concentrarsi molto più sulla fase propositiva che non su quella di denuncia, consentendogli di evitare un numero troppo alto di riferimenti alla sua contemporaneità che risulterebbero ora superati.

Per questa ragione, tutta la descrizione del ruolo degli istinti nell'uomo, la loro importanza e la necessità di una loro liberazione sociale, sono argomenti che, anche se non condivisi, possono essere considerati spunti di riflessione validi ancora oggi.

Ci si può ora domandare cosa oggi, in concreto, si può salvare di Marcuse.

L'idea di Marcuse di sovvertire il principio di prestazione, passando per l'annullamento della repressione addizionale generata dal capitalismo e arrivando ad una società in cui domina il principio di piacere, appare una pretesa troppo grande. La proposta marcusiana è un'ottima direzione a cui tentare di tendere ma a cui, è bene esserne consapevoli, è assolutamente improbabile arrivare. Perché essa possa essere realizzata, dovrebbe nascere un'organizzazione sociale non repressiva che sappia sfruttare a pieno la tecnologia per eliminare la penuria e realizzare ricchezza sufficiente da

eliminare ogni desiderio istintuale, da parte dell'individuo, di commettere un qualsiasi abuso. Ridurre questa possibilità remota ad utopia impossibile sarebbe secondo Marcuse una prova del nostro adattarci al Logos del dominio, il quale ci fa confinare una possibilità reale nel mondo dell'utopia proprio per portare avanti indisturbato il dominio repressore. Eppure è innegabile che lo scenario politico attuale sia ancora molto lontano da quello richiesto da Marcuse affinché si possa realizzare il suo progetto. Nella società attuale, ciò che l'individuo consapevole (per quanto lo possa essere) può fare, è cercare di diffondere la propria consapevolezza, nonostante la diffusione sia complicata dalla presenza di una *forma mentis* inadatta a permettere un lavoro di convincimento persino attraverso dati di fatto. In questo senso, l'opera di maturazione sociale che può portare ad una liberazione della repressione sembra richieda ancora molto tempo, in cui nel frattempo la vita scorre e la repressione persiste.

Se il problema non è dunque risolvibile in tempi brevi a livello sociale, non rimane che agire nello spazio individuale. L'obiettivo deve essere tentare di condurre sin da subito un'esistenza che, sebbene si svolga ancora sotto il principio di prestazione, sia il più possibile in conformità con il principio di piacere.

Per questa ragione diventa importante sapersi ritagliare degli spazi di piacere in un sistema repressivo e questo può accadere solo grazie alla consapevolezza maturata nei confronti delle dinamiche limitanti del dominio: conoscere i meccanismi con cui il sistema reprime la realizzazione dei desideri istintuali ci permette di neutralizzarli almeno in parte e in questo Marcuse ha forse il suo principale merito.

È una situazione non semplice in cui, anche attraverso un certo cinismo, l'individuo tenta di realizzare ciò che socialmente, per intero, sembra essere del tutto inattuabile. Il sistema reagisce in maniera inevitabile al tentativo individuale di ottenere libertà. Tuttavia, giocando la partita con attenzione,

è possibile almeno in parte realizzare i propri desideri e soddisfare le proprie pulsioni. Creare nel piccolo una realtà coerente con il principio del piacere è impossibile: certi aspetti del mondo sociale influenzeranno sempre la vita dell'individuo e finché nella società vige il principio di prestazione, questo avrà inevitabili ripercussioni anche sulla vita del singolo. Tuttavia esistono vari gradi di questa repressione: non ogni lavoro genera la medesima quantità di alienazione; non ogni tipo di occupazione scelta per il tempo libero è portatrice della stessa dose di intorpidimento intellettuale.

Si tratta di saper fare delle scelte che ci permettano di condurre un'esistenza individuale più lontana possibile dal principio di prestazione. L'obiettivo deve essere quello di tentare di costruirsi un mondo intorno in cui il tempo libero e la realizzazione delle facoltà individuali siano massimizzati mentre venga ridotta al minimo indispensabile la fatica; il tutto, nell'attesa di veder realizzata una situazione del genere per l'umanità intera. Chiaramente questo non significa una vita nel lusso: la riduzione del carico lavorativo, ricordando che ciò avviene pur sempre all'interno del sistema capitalista, porta inevitabilmente ad una riduzione della ricchezza a disposizione dell'individuo. Dunque, perché la situazione sia sostenibile, alla riduzione della fatica va affiancato un aumento della sobrietà nell'impostazione della propria vita, affinché non si senta la necessità di possedere più di ciò che non ci si possa permettere e che non sia realmente necessario.

È importante far notare come questo tipo di comportamento, che cerca di aggirare i meccanismi del dominio vivendo dentro di esso secondo il principio di piacere, contenga una buona dose di cinismo. Una vita il più possibile all'insegna del principio del piacere, in questo sistema, è realizzabile solo nella misura in cui sia una vita per pochi. Il dominio non tollererebbe mai una simile impostazione dell'esistenza per le intere masse: una vita che si concentra molto sul piacere e poco sulla fatica, mette a

repentaglio il sistema stesso, che ha bisogno del lavoro non solo come strumento di produzione di benessere, ma soprattutto come strumento di repressione e sfiancamento dell'energia istintuale umana. Dunque, se è possibile per alcuni realizzare una vita simile, è bene ricordare che ciò è dovuto al fatto che per molti altri questo non lo è.

Eppure ciò non appare sotto alcun aspetto *immorale*: la possibilità di offrire a tutti una vita sotto il principio del piacere è al momento, come detto, al massimo una flebile speranza. Si può certo lavorare per diffondere le prove della durezza della repressione istintuale, ma bisogna ricordare come l'influenza del sistema sulla *forma mentis* collettiva sia enorme e renda questo compito non certo agevole. Dunque, in quella che sarà una lunga attesa nella speranza di una maggiore consapevolezza sociale del singolo e della collettività, il cinismo appare del tutto giustificato ed è anzi la migliore soluzione per condurre l'unica vita a disposizione massimizzando in essa la presenza del piacere.

9. Bibliografia

Fonti primarie

- H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001.
- H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999.

Fonti secondarie

- L. CASINI (a cura di), *Eros, Utopia e Rivolta. Il pensiero e l'opera di Herbert Marcuse*, Franco Angeli, Milano 2004.
- E. DONAGGIO (a cura di), *La Scuola di Francoforte*, Einaudi, Torino 2005.
- S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- S. GARDNER, *Schopenhauer, will and the unconscious*, in *The Cambridge companion to Schopenhauer*, a cura di C. JANAWAY, Cambridge 1999.
- R. K. GUPTA, *Freud and Schopenhauer*, in *Schopenhauer: his philosophical achievement*, a cura di M. FOX, Sussex 1980.
- G. GURISATTI, *Caratterologia, metafisica e saggezza*, Il Poligrafo, Padova 2002.
- R. LAUDANI (a cura di), *Herbert Marcuse. Oltre l'uomo a una dimensione*, ManifestoLibri, Roma 2005.
- T. MANN, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Mondadori, Milano 1980.

- A. MORAVIA, introduzione a S. FREUD, *Filosofia e psicoanalisi*, UTET Università, Torino 2008.
- F. SABATINO, *Corpo e assoggettamento. Potere società individuo in Marcuse e Foucault*, Librerie Cuem, Milano 1993.
- A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano 1990.
- A. SCHOPENHAUER, *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- I. VECCHIOTTI, *Introduzione a Schopenhauer*, Laterza, Roma-Bari 2005.