



- 64 -

avavano di non aver mai saputo niente delle peggiori atrocità commesse dai nazisti.

Un'altra forma di repressione è quella in cui non viene represso il fatto, ma il suo significato morale ed emotivo.

In guerra, per esempio, le atrocità commesse dal nemico sono una riprova della sua diabolica crudeltà; ma se le stesse crudeltà sono invece commesse dalla propria parte, costituiscono soltanto delle reazioni spiacevoli, ma necessarie.

Fromm sottolinea che Marx, come Freud, riteneva che la maggior parte di quanto l'uomo pensa consciamente, sia determinata da forze operanti alle sue spalle (vedi capitolo sulla coscienza vista da Marx).

Tuttavia, anche se è possibile incorporare la teoria freudiana in quella marxiana, rimangono due differenze fondamentali: per Marx il modo di essere dell'uomo e la sua coscienza sono determinati dalla struttura della società di cui egli fa parte; per Freud, la società si limita ad influenzare il modo



- 65 -

di essere dell'uomo, reprimendone in maggior o minor misura la dotazione fisiologica e biologica. Inoltre, Freud riteneva che l'uomo fosse in grado di superare la repressione senza bisogno di mutamenti sociali. Marx, al contrario, fu il primo pensatore a capire che l'attuazione dell'uomo universale e pienamente consapevole può verificarsi solamente assieme a mutamenti sociali che portino ad una organizzazione sociale ed economica nuova e veramente umana, valida per tutti.

Col suo concetto di "inconscio sociale", Fromm si propone di mostrare il modo concreto e specifico in cui le forze sociali determinano la coscienza: "... l'esperienza può giungere sino alla consapevolezza solo a condizione che essa sia percepita, collegata ed ordinata in termini di un certo sistema concettuale e delle relative categorie. Ora, questo sistema è in se stesso un risultato di una evoluzione sociale.

Ogni società, per mezzo della propria pratica di vita e di un particolare tipo di rapporto, di sensibi

- 66 -

lità e di percezione, sviluppa un sistema oppure delle categorie che determinano le forme di consapevolezza. Questo sistema funziona ... come un filtro socialmente condizionato: l'esperienza non può giungere alla consapevolezza se non riesce a passare attraverso questo filtro". (44)

Fromm ci fa osservare, innanzitutto, che molte esperienze non consentono esse stesse di essere percepite facilmente a livello di consapevolezza, come invece avviene per il dolore, per esempio, o per tutte quelle sensazioni che siano significative per la sopravvivenza dell'individuo e del gruppo. Quando infatti si tratta di una sottile esperienza affettiva, la possibilità che essa venga percepita in modo consapevole, dipende dal grado in cui tali esperienze sono coltivate in una data cultura. Vi sono molte esperienze affettive per le quali non esiste alcuna parola in una data lingua, mentre un'altra può essere ricca di termini che esprimono certi sentimenti. In

(44) Ibidem, pag. 131.



- 67 -

italiano, per esempio, disponiamo di una parola "amo
re" per esprimere esperienze che vanno dal piacere
della passione erotica fino all'amore fraterno e ma-
terno; mentre invece, nelle lingue dei popoli che hann
no dato minor rilievo di noi all'aspetto intellettua
lo dell'esperienza, abbiamo diverse parole per espri-
more le varie sfumature di un sentimento. In genera-
le, si può dire che un'esperienza, per la quale un
certo linguaggio non disponga della parola giusta,
raramente giunge alla consapevolezza.

Dopo la lingua viene la logica, il secondo componen-
te del filtro che rende possibile la consapevolezza:
la maggior parte della gente ritiene che al pari del
linguaggio, anche le norme che regolano il proprio
pensiero siano naturali ed universali insieme: quin-
di ciò che è illogico in un certo sistema culturale,
deve essere necessariamente illogico in tutti gli al-
tri sistemi. Un esempio di ciò è dato dalla differen-
za tra la logica aristotelica e la logica paradossa-
le.



- 68 -

Nella misura in cui una persona vive in una cultura in cui non è messa in dubbio la correttezza della logica aristotelica, le risulta estremamente difficile, se non impossibile, diventare consapevole di esperienze che contraddicono la logica aristotelica; di esperienze, quindi, che dal punto di vista della sua cultura sono insensate.

Il terzo componente del filtro sociale, il più importante, è costituito dai tabù sociali, i quali definiscono certe idee o certi sentimenti indecorosi, proibiti, pericolosi, ed impediscono a questi sentimenti od idee di giungere a livello di coscienza. Se, per esempio, l'"uomo dell'organizzazione" moderno fosse consapevole dell'insignificanza della sua vita, della sua mancanza di libertà di pensare e compiere quanto ritiene opportuno, sarebbe seriamente ostacolato nella sua regolare attività sociale. La sua consapevolezza costituirebbe un vero pericolo per la società così come è organizzata. "Le irrazionalità di una qualsiasi società comportano la necessità che i suoi componenti reprimano la consa -



- 69 -

prevolezza di molti sentimenti e percezioni, e questa necessità cresce nella misura in cui una società non è rappresentativa di tutti i suoi componenti". (45)

La repressione della consapevolezza dei fatti deve essere integrata dall'accettazione di molte funzioni, cioè delle varie ideologie che ci vengono inculcate fin dall'infanzia tramite i genitori, la scuola, la chiesa, la radio, la televisione, i giornali. Esse si impadroniscono della mente degli uomini come se fossero il risultato del loro pensiero e della loro osservazione. Ci sentiamo in continuazione ripetere che noi siamo buoni, i nostri nemici cattivi, che i nostri capi sono saggi, che i nostri genitori ci amano e noi li amiamo e così via. Gli Stati Sovietici hanno costruito un sistema diverso di ideologie: il loro sistema è il socialismo, esso esprime la volontà del popolo, l'interesse per il profitto nella loro società è un interesse per il profitto "socialista", questo interesse è diverso da quello "capitalista" e così via.

La tesi di Fromm, secondo la quale dei contenuti in

(45) Ibidem, pagg. 138 - 139



- 70 -

compatibili con quelli socialmente permessi non dispongono del consenso ad entrare nell'ambito della consapevolezza, solleva una questione: perchè mai l'individuo avrebbe tanto timore di divenire consapevole di tali contenuti proibiti?

Fromm riconosce nella paura dell'isolamento e dello ostracismo il motivo più potente di repressione.

L'uomo di Fromm ha bisogno di avere rapporti, deve legarsi agli altri se vuole sfuggire alla pazzia. Il bisogno di fusione con gli altri è la pulsione più forte, più forte del sesso.

"Il gruppo è di importanza così vitale per l'individuo che per lui le opinioni, le convinzioni ed i sentimenti del gruppo costituiscono la realtà, una realtà più valida di quella che gli trasmettono i sensi e la ragione".

Possiamo fin d'ora riconoscere uno degli elementi di differenziazione tra Fromm e Freud: la paura dell'isolamento ha preso il posto della "paura di castrazione", ma vedremo meglio in seguito come il concetto di natura umana di Fromm lo costringa a rivede



- 71 -

re le teorie del fondatore della psicoanalisi.
La paura dell'ostracismo è tanto più forte in quanto
implica la paura della perdita dell'identità: " ...
lo schema di organizzazione sociale costituisce, per
la maggioranza, la realtà. Quanto l'uomo considera
vero, reale, sensato, è rappresentato dai luoghi co-
muni accettati dalla sua società, e tutto ciò che non
quadra con tali luoghi comuni è escluso dalla consa-
pevolezza, è inconscio ... per i più la loro identi-
tà è radicata proprio nel loro conformarsi ai luoghi
comuni. Essi sono quello che gli altri pensano di lo-
ro". (46)

Ma l'uomo non è solo membro della società, egli è
anche, ci ricorda Fromm, un membro dell'umanità; lo
uomo non rimuove soltanto la consapevolezza di que-
gli impulsi che siano incompatibili con la forma so-
ciale del pensiero, l'uomo tende a rimuovere anche
quei conflitti che siano incompatibili con il prin-
cipio della struttura e dello sviluppo dell'intero

(46) Ibidem, pag. 143



- 72 -

essere umano, incompatibili cioè con la "coscienza umanistica". L'uomo ci appare così lacerato tra i due poli opposti dell'isolamento: gli obiettivi sociali da una parte e gli obiettivi umani dall'altra.

"Quanto più una società si approssima all'umanizzazione della vita, tanto meno in essa appare il conflitto fra l'isolamento dalla società e quello dalla umanità ... nella misura in cui una persona - per propria evoluzione intellettuale e spirituale - avverte la propria solidarietà con l'umanità, può meglio tollerare l'ostracismo sociale e viceversa".

"Formalmente parlando, allora, quel che è inconscio e quel che è conscio (a prescindere dagli elementi individuali condizionati dalla famiglia e dalla influenza della coscienza umanistica) dipende dalla struttura della società e dagli schemi di sentimenti e pensieri che essa produce". (47)

Chi di noi può fare a meno di riconoscere che "l'uomo moderno è consapevole della realtà nella misura in cui il fine della sopravvivenza renda tale consapevolezza

(47) Erich Fromm, "Psicoanalisi e Buddismo Zen", Casa Editrice Astrolabio, Roma 1968, pagg. 112-113



- 73 -

necessaria"? Chi accusa Fromm di semplicismo ha solo paura delle conseguenze implicite nella sua teoria; forse ha paura di guardarsi in faccia e scoprire di essere uomo soltanto a metà. Forse è più comodo aspettarsi una liberazione dall'esterno, ma già Marx aveva precisato che non solo le circostanze condizionano l'uomo, ma anche l'uomo condiziona le circostanze. Certo è più comodo immaginare l'inconscio come la sede di tutto il male ed il "proibito", di tutto ciò che "non sta bene" fare o dire. Occorre invece riconoscere con Fromm che "l'inconscio non è né il male né il bene, né il razionale, né l'irrazionale" ma "è entrambe le cose, è tutto ciò che è umano. L'inconscio è l'uomo intero meno quella parte di lui che corrisponde alla sua società. La coscienza rappresenta l'uomo sociale, le limitazioni accidentali imposte dalla situazione storica in cui un individuo viene a trovarsi". Perché allora vale la pena di avere un po' più di coraggio dal momento che "diventare consapevoli del proprio inconscio significa entrare in contatto con la propria umanità totale e sbaraz-

- 74 -

zarsi, delle barriere che la società erige dentro ogni uomo, e, di conseguenza, fra uomo e uomo". (48)

Prima di passare a Marcuse, desidero notare che le preferenze di Fromm vanno senza dubbio non a Freud, ma a Marx al quale egli si sente più legato sia spiritualmente che intellettualmente. E ciò risulta evidente dopo quanto abbiamo detto. Inoltre, a convalidare la mia opinione sta una frase di Fromm nell'introduzione a "Marx e Freud": "... Poichè avvicino i loro nomi, potrebbe facilmente nascere l'impressione che li consideri due uomini di uguale statura e di pari importanza storica. Voglio chiarire sin dall'inizio che non è così.

Che Marx sia una figura d'importanza storica mondiale, alla quale Freud, sotto questo profilo, non può nemmeno essere paragonato, non occorre neppure che lo dica". (49)

(48) Erich Fromm, "Marx e Freud", op. cit. pag. 19

(49) Ibidem, pagg. 145.-146.



AFFINITA' TRA MARX ED HEGEL RILEVATE DA MARCUSE

In RAGIONE E RIVOLUZIONE Marcuse cerca di dimostrare come Hegel avesse anticipato la critica fondamentale marxiana della civiltà moderna. A Marcuse non interessa analizzare le evidenti affinità metodologiche e strutturali esistenti tra Marx ed Hegel. Egli sostiene piuttosto che negli scritti di Hegel vi sono molte intuizioni sostanziali che diventano poi i precetti centrali del marxismo. Questo tentativo, da parte di Marcuse, di scoprire Marx in Hegel costituiva in effetti un corollario del suo simultaneo tentativo di reinterpretare la stessa critica sociale di Marx, in seguito alla riscoperta dei "Manoscritti economico-filosofici" avvenuta nel '30.

Marcuse si rifiuta quindi di contrapporre Marx a Hegel in nome dell'equivoca diatriba materialismo-idealismo.

Per comprendere meglio questo suo rifiuto di attribuire a Hegel e Marx due diverse impostazioni gnoseologiche, è necessario ricordare anche qui uno o due



- 76 -

punti principali della filosofia hegeliana.

In "Ragione e Rivoluzione" Marcuse ci presenta un Hegel rivoluzionario, avvalendosi della sua analisi del concetto hegeliano di ragione. Il pensiero di Hegel appare a Marcuse come critica in atto di quella fattualità che il positivismo tende ad idolatrare. In esso riconosce il "potere del negativo", cioè la capacità di non arrendersi alla datità, di non appagarsi di quella "apparenza" di cui si beano il senso comune e la scienza, ma di cogliere le cose nel loro sviluppo, il reale nel suo farsi e divenire. Il pensiero negativo demistifica le pretese del positivo e afferma il reale come processualità e come totalizzazione. "Il potere del pensiero negativo è l'impulso del pensiero dialettico usato come strumento per analizzare il mondo dei fatti dal punto di vista della sua intrinseca inadeguatezza" Il mondo "é negativo nella sua stessa struttura in quanto ciò che è reale si oppone alle potenzialità che gli sono intrinseche-le quali cercano da parte loro di giungere a realizzarsi- e le nega. La ragione è la negazione del negativo".(1)

(1) Herbert Marcuse, "Ragione e rivoluzione", Società Editrice il Mulino, Bologna, 1966, pag.7



La superiorità di Hegel sui teorici sta nel suo rifiuto di contrapporre tra di loro natura ed intelletto. Hegel pone la ragione in contraddizione con se stessa. In Hegel la ragione prende coscienza delle proprie contraddizioni, dei propri limiti, si contrappone a se stessa e mira a correggersi, a modificarsi, a trasformarsi. L'intelletto astratto, che distingue e classifica e vive nella divisione, si trasforma superandosi in ragione dialettica. Il pensiero hegeliano è proteso ad un "significato globale", aspira ad afferrare razionalmente il reale per affermarlo nella sua "essenza". Hegel concepì dunque la ragione come una forza storica che dissolve la realtà costituita; la ragione minaccia l'ordine storico esistente nella misura in cui questo ordine è irrazionale: "il concetto hegeliano di ragione...ha un carattere chiaramente critico e polemico. Si oppone ad ogni facile accettazione dello stato di cose del momento e nega l'egemonia di ogni forma di esistenza prevalente, dimostrando gli antagonismi che la dissolvono in altre forme".(2)

(2) Paul A. Robinson, "La Sinistra Freudiana", op.cit., pag. 111

- 78 -

"Per Marx come per Hegel la dialettica prende nota dal fatto che la negazione inerente alla realtà costituisce il suo principio creativo e la sua forza motrice. La dialettica è dialettica della negatività. Ogni singolo fatto è più di un mero fatto; è la negazione e la limitazione di possibilità reali". "Nel mondo sociale tale negatività produceva le contraddizioni della società suddivisa in classi e rimaneva così il principio del processo sociale. Ogni singolo fatto ed ogni singola condizione erano trascinati dentro questo processo così che il loro significato poteva essere compreso solo se considerato nell'ambito della totalità a cui apparteneva". (3) Per Marx come per Hegel la "verità" sta nell'insieme; il pensiero hegeliano aspira ad afferrare razionalmente il reale per affermarlo nella sua essenza. Il vero per Hegel è la "totalità". Il suo pensiero è teso a liberare le potenzialità di sviluppo insite nella realtà esistenziale. Risulta evidente la contrapposizione al razionalismo positivista in quanto ideologia della "società natura", di una società cioè come quella borghese che tende a proiettare

(3) Herbert Marcuse, "Ragione e rivoluzione", op.cit., pag.315, 347



- 79 -

tarsi su un piano di eternità per non dover prendere atto della inevitabilità della propria fine. Marcuse dopo aver ribadito che per Marx, così come per Hegel, la verità sta nella totalità negativa, mette in evidenza il superamento di quest'ultimo da parte di Marx: "Per Hegel la totalità era la totalità della ragione: il suo era un sistema strettamente ontologico, fondamentalmente identico al sistema razionale della storia. Il processo dialettico di Hegel era dunque universale e ontologico; in esso la storia si sviluppava seguendo il processo metafisico dell'essere. Marx invece separò la dialettica da questa base ontologica. Nella sua opera la negatività della realtà diviene una condizione storica che non può essere considerata come qualcosa di metafisico. In altri termini la negatività della realtà diviene una condizione sociale legata ad una particolare forma storica di società. La totalità a cui giunge la dialettica marxiana è la totalità della società divisa in classi, e la negatività che sta alla base delle sue contraddizioni e condiziona ogni suo contenuto è la negatività dei rapporti di classe". (4)

(4) Ibidem, pagg. 348-349



- 80 -

Fondamentale, per Marcuse, è il riconoscimento di Marx che le forme di vita stabilite hanno raggiunto lo stadio della loro negazione storica. Sempre secondo Marcuse, in Marx la filosofia hegeliana che si irrigidisce nella contemplazione di se stessa, con testa se stessa, si proietta al di fuori di sé, per convertirsi in praxis, in azione politica impegnata in una trasformazione radicale della realtà sociale. Marx non contrappone alla dialettica hegeliana una altra, una sua diversa dialettica, ma ne rende esplicite le energie critiche, ne attiva il potenziale critico-rivoluzionario.

La razionalizzazione del reale viene riaffermata come un compito: viene negato che essa sia già una realtà di fatto. Urge un'azione politica capace di costruire un mondo davvero razionale. Alla filosofia hegeliana che si chiude in un cerchio su se stessa come totalità pienamente appagata, ma non risolve in sé le contraddizioni reali che rimangono come tali, subentra "la teoria sociale". Il proletariato, col la sua negatività assoluta, contesta radicalmente, grazie alla sola presenza della sua realtà alienata, che

- 81 -

ta verità sia già stata realizzata.

La dialettica di Marx è dunque un metodo storico che riguarda sia la negatività prevalente al momento, sia la sua negazione. Lo stato di cose del momento è negativo e può essere reso positivo solo liberando le possibilità in esso immanenti. Tale negazione della negatività viene attuata costituendo un nuovo ordine di cose".

La dialettica di Marx è un metodo storico anche in un altro senso: essa tratta di un particolare stadio del processo storico". Marx critica Hegel che generalizza il processo dialettico fino a considerarlo un processo intrinseco ad ogni essere, all'essere in quanto tale: "...Il movimento che Hegel espresse in termini astratti e che egli pensava fosse universale, in realtà è tipico solo di una particolare fase della storia dell'uomo, cioè della storia della sua maturazione". (5) Marx distingue la preistoria della umanità, ossia la storia della società suddivisa in classi, dalla vera storia che subentrerà una volta negata la prima. Questa distinzione segna un limite

(5) Ibidem, pag. 350



- 82 -

alla dialettica; quando la società diviene il libero soggetto della lotta contro la necessità, la sua struttura non è più quella dialettica. Le leggi dialettiche riguardano soltanto le forme in cui una società classista è condotta alla sua distruzione. Il principio del materialismo storico porta alla sua negazione.

MARCUSE E IL RUOLO DELLA COSCIENZA NELLA DIALETTICA

MARXIANA

La tesi materialistica che costituisce la base della teoria di Marx afferma in primo luogo un fatto storico, esponendo il carattere materialistico dell'ordine sociale prevalente in cui un'economia incontrollata domina su tutte le relazioni umane.

Marx sottolinea che il suo punto di partenza materialistico gli è reso necessario dal tipo materialistico di società che egli esamina. Egli afferma di cominciare da un "fatto", un "fatto economico". Man mano che una società moderna si sviluppa, "il lavoratore diviene tanto più povero quanto più ricchezze produ



- 83 -

ce e quanto più la sua produzione aumenta di potere e dimensione. Il lavoratore diviene una merce tanto più a buon mercato quanto più merce produce.

Lo sfruttamento del mondo oggettivo va di pari passo col deprezzamento del mondo umano".(6)

"Il materialismo storico si presentò subito come una denuncia del materialismo prevalente nella società borghese, e il principio materialistico, fu da questo punto di vista, uno strumento critico diretto contro una società che rendeva gli uomini schiavi dei ciechi meccanismi della produzione materiale". Marx respinge le idee della filosofia hegeliana secondo cui il progresso della ragione non ha niente a che vedere con la realizzazione della felicità individuale. I concetti della filosofia hegeliana sostengono e in ultima analisi giustificano la negatività dell'ordine sociale esistente. Marx afferma invece la felicità, ma la pretesa che liberi individui raggiungessero la soddisfazione delle loro esigenze militava contro l'intera struttura della cultura tradizionale. La categoria della felicità rendeva ma

(6) Ibidem, pag. 306

- 84 -

nifesto il contenuto positivo del materialismo: "la affermazione cioè della soddisfazione delle esigenze materiali dell'uomo". (7)

Il concetto che lega la dialettica di Marx alla storia della società suddivisa in classi è quello di necessità. Le leggi dialettiche sono leggi necessarie: esse riguardano le forme con cui una società classista è condotta necessariamente alla sua distruzione grazie alle sue contraddizioni interne.

Molti hanno voluto vedere nella teoria di Marx un principio di determinismo fatalista. Marcuse lottò col problema del determinismo. In termini puramente filosofici, si trattava di stabilire se la dialettica storica di Marx lasciava uno spazio significativo al l'intervento umano e quindi ad un uso rilevante della libertà umana.

In termini storici si trattava del problema della rivoluzione non ancora realizzata. "Il Capitale" di Marx sembrava suggerire che l'evoluzione della società europea dal capitalismo al socialismo era un fatto di semplice logica economica.

(7) Ibidem, pag. 328

- 85 -

Marcuse ha messo in evidenza il ruolo centrale della coscienza nella dialettica storica marxiana: " Il de durre dall'inesorabile necessità che regge lo sviluppo del capitalismo una necessità altrettanto inesora bile circa il passaggio al socialismo comporterebbe una distorsione di tutto il significato della teoria di Marx... La transizione dall'inevitabile crollo del capitalismo al socialismo è necessaria, ma solo nel senso in cui è necessario il completo sviluppo dell'uomo".(8)

La rivoluzione dipende sì da un insieme di condizio ni oggettive, dalla maturità di molte forze, ma la maggiore tra queste è la forza soggettiva, cioè la stessa classe rivoluzionaria. La realizzazione della libertà e della ragione richiede la libera razionali tà di coloro che la raggiungono. La chiave del suc cesso o del fallimento della rivoluzione è la coscien za.

Risulta quindi chiaro, dice Marcuse, quanto la teoria di Marx sia incompatibile con il determinismo fatali stico. E' certamente vero che il materialismo storico comporta il principio deterministico secondo cui la

(8)Ibidem, pag.352



- 86 -

coscienza è condizionata dall'esistenza sociale. Ma la tesi marxiana non è solo materialistica, essa è anche critica in quanto implica che il prevalente rapporto tra coscienza ed esistenza sociale è falso e deve essere superato perchè possa sorgere un vero rapporto.

Il fenomeno della dipendenza è ristretto alla "vita preistorica" cioè alla vita della società suddivisa in classi. Fin tanto che la società non è un soggetto libero e cosciente, fin tanto che l'uomo non è capace di dominare i rapporti di produzione che limitano e sviano le sue potenzialità, e di servirsene per soddisfare le proprie esigenze, la coscienza vincolata e sopraffatta da tali rapporti sarà necessariamente ideologica: ma quando i processi materiali di vengono consapevoli, la dipendenza della coscienza dalle condizioni sociali cessa e la ragione si autodetermina. Il principio del materialismo storico porta la sua negazione e tuttavia il concetto marxiano di verità è tutt'altro che relativistico. Marcuse osserva che "vi sono una sola verità e una sola prassi capace di mutare il mondo. La teoria ha mo



- 87 -

strato quali sono le tendenze che favoriscono il rag
giungimento di un ordine razionale, le condizioni
necessarie per crearlo ed i primi passi da fare. La
meta finale della nuova prassi sociale è stata defi
nita: l'abolizione del lavoro e l'impiego dei mezzi
di produzione socializzati per il libero sviluppo
di tutti gli individui. Il resto è compito dell'at
tività dell'uomo che è stato liberato...Le condizio
ni concrete per realizzare la verità possono mutare,
ma la verità rimane la stessa e la teoria rimane il
suo vero custode".(9)

COME MARCUSE ESPONE IL CONCETTO MARXIANO DI ALIENAZIONE

Economicamente parlando, alienazione significa la se
parazione della classe operaia dai mezzi di produzio
ne sotto il sistema della proprietà privata. Ma in
Marx il concetto denota inoltre la totale frustrazio
ne delle facoltà umane. Nella mercificazione e reifi
cazione universale l'individuo perde il suo spessore
per ridursi a mera forza-lavoro integralmente inse

(9)Ibidem, pagg. 356-357



rita nel ciclo produzione-consumo. Alienazione signi
fica, soprattutto, una restrizione massiccia e pro
terva dei talenti individuali all'adempimento di
un'unica monotona funzione.

Marcuse afferma che il termine "alienazione" negli
scritti di Hegel ha proprio lo stesso significato
attribuito gli nel corpus marxiano. Marx quindi non
ha avuto bisogno di tradurre in termini materialisti
ci una pretesa percezione idealistica dal momento
che per Hegel il concetto significava già la trasformatio
ne del mondo degli oggetti, dei prodotti del lavoro
umano, in entità indipendenti "rette da forze incon
trollate e da leggi in cui l'uomo non riconosce più
se stesso". Inoltre Marcuse sostiene che per Hegel,
come per Marx, il fatto storico dell'alienazione era
strettamente connesso all'istituzione della proprie
tà privata; Hegel aveva inoltre elaborato il concet
to di "lavoro astratto" (la nozione cioè che in un
sistema capitalista il lavoro dell'individuo perde
la sua individualità e diventa generale) che ebbe
un ruolo di primo piano nell'analisi marxiana di
plus-valore.



Marx attribuisce molta importanza ai decisivi contri
buti dati dal concetto hegeliano di lavoro. Tuttavia,
Marx si rifiuta di seguire Hegel nella sua forma fi
nale, dove egli afferma che l'unità del soggetto e
dell'oggetto è già stata attuata e il processo di
reificazione superato; gli antagonismi della società
civile trovano una soluzione nello stato monarchico,
e tutte le contraddizioni trovano infine una concilia
zione nel regno del pensiero e dello spirito assolu
to. "Marx basò la sua teoria sul processo di lavoro
e in tal modo sostenne il principio della dialettica
hegeliana secondo cui la struttura del contenuto
(realtà) determina la struttura della teoria, e ne
trasse le estreme conseguenze. Egli considerò le ba
si della società civile. Tale società opera sulla
base del principio del lavoro universale: in essa il
processo del lavoro è decisivo per la totalità della
esistenza umana; il lavoro determina il valore di
tutte le cose. Dal momento che la società si perpe
tua attraverso lo scambio continuo e universale dei
prodotti del lavoro, la totalità dei rapporti uma
ni è retta dalle leggi proprie dell'economia. Lo svi



- 90 -

luppo dell'individuo e l'ambito della sua libertà di
pendono dai limiti entro cui il suo lavoro soddisfa
un'esigenza sociale. Tutti gli uomini sono liberi,
ma la libertà di tutti gli uomini dipende dai mecca
nismi del processo di lavoro. Lo studio del processo
di lavoro è in ultima analisi assolutamente necessa
rio per scoprire le condizioni per la realizzazione
della ragione e della libertà in senso concreto".(10)
La divisione sociale del lavoro, afferma Marx, vie
ne attuata senza alcuna considerazione per le tenden
ze individuali e l'interesse della totalità; la diret
ta conseguenza di ciò è che i mezzi materiali che
dovrebbero servire alla vita vengono a determinare
la sua natura e i suoi fini, e la coscienza dell'uo
mo diventa totalmente vittima dei rapporti di pro
duzione materiale. Marx, ponendosi il problema del
significato che tale forma di lavoro assume nei riguar
di dello sviluppo umano, libera l'economia dai limi
ti di una scienza specializzata: le categorie econo
miche sono considerate come fattori che determinano
l'esistenza umana anche quando riguardano fatti eco

(10)Ibidem, pag.305



nomici oggettivi (la merce, il valore ecc.); l'ogget
tività naturale di questi ultimi è solo una mera
apparenza, in realtà essa è una particolare forma
storica di esistenza che l'uomo ha dato a se stesso.
Il lavoro, lungi dall'essere una mera attività eco
nomica, è "l'attività esistenziale" dell'uomo, la sua
"attività libera e cosciente", non un mezzo per man
tenersi in vita, ma per sviluppare la sua "natura
universale". Marx afferma nel CAPITALE che " il la
voro è anzitutto un processo (che ha luogo) tra l'uo
mo e la natura, un processo in cui l'uomo media, re
gola e controlla le reazioni materiali tra se stes
so e la natura attraverso la sua appropriazione". (11)
Le nuove categorie servono a valutare la realtà eco
nomica sulla base di ciò che essa ha fatto dell'uo
mo, delle sue facoltà, dei suoi poteri e delle sue
esigenze; in altri termini Marx pone il problema se
l'economia realizza ciò che egli chiama l'"essenza
universale" dell'uomo.

Nei MANOSCRITTI ECONOMICO-FILOSOFICI Marx afferma,
in termini che riecheggiano Hegel, che la vera na

(11) Ibidem, pag. 329



- 92 -

tura dell'uomo sta nella sua universalità. Le sue facoltà fisiche e intellettuali possono essere realizzate solo se gli uomini esistono come uomini, sviluppano la ricchezza delle loro risorse umane. L'uomo è libero solo se tutti gli uomini sono liberi ed esistono come "esseri universali". Quando una tale condizione sarà raggiunta, la vita sarà formata dalle potenzialità della specie Uomo, che comprende in sé le potenzialità di tutti gli individui che la compongono. Il porre l'accento su questa universalità coinvolge anche la natura nell'autosviluppo dell'umanità. L'uomo è libero se "la natura è opera e realtà sua" così che egli "riconosca se stesso in un mondo che egli stesso ha costruito".

Marx spiega l'alienazione del lavoro anzitutto in relazione al rapporto tra il lavoratore e il prodotto del suo lavoro: "L'oggetto che il lavoro produce, il suo prodotto, è considerato come un'entità estranea, una forza che è diventata indipendente dal suo produttore. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Nelle prevalenti condizioni economiche, tale realizzazione del lavoro appare come il suo op



posto, la negazione del lavoratore. L'oggettivazione appare come una sconfitta e una schiavitù inflitte dall'oggetto, e l'appropriazione come alienazione ed espropriazione". "Quanto più il lavoratore si affanna, tanto più diviene potente il mondo estraneo degli oggetti che egli produce e che gli si oppongono e tanto più diviene povero...".(12)

Il lavoratore alienato dal suo prodotto è allo stesso tempo alienato da se stesso. Il suo lavoro non è più suo, e il fatto che divenga proprietà altrui comporta un'espropriazione che riguarda la stessa essenza dell'uomo. Nell'attuale forma del lavoro "il lavoratore non afferma bensì contraddice la sua essenza". "Anzi che sviluppare liberamente le sue energie fisiche e mentali, egli mortifica il suo corpo e distrugge la sua mente. Pertanto egli si sente con se stesso quando è libero dal lavoro e lontano da sé quando è al lavoro...il suo lavoro non è fatto volentieri ma per forza. Esso rappresenta dunque non la soddisfazione di un'esigenza, ma solo un mezzo per soddisfare esigenze estranee al lavoro". Di conseguenza, "l'uo

(12) Ibidem, pagg. 309-310



- 94 -

mo(il lavoratore) sente di agire liberamente solo nei riguardi delle sue funzioni animali, come il mangiare, il bere e il procreare...mentre nelle sue funzioni umane non è che un animale".(13) Il processo di alienazione colpisce non solo il lavoratore ma anche colui che compra il suo lavoro, alterando le funzioni naturali di tutti gli uomini; i sensi sono ridotti a uno:"il senso del possesso". Essi considerano il loro oggetto unicamente come qualcosa di cui ci si può o non ci si può appropriare.

Il lavoro diviso dal suo oggetto è in ultima analisi un'"alienazione dell'uomo dall'uomo"; gli individui sono isolati l'uno dall'altro e messi l'uno contro l'altro. Essi sono legati attraverso le merci che si scambiano piuttosto che personalmente. L'alienazione dell'uomo da se stesso è simultaneamente un'estraniazione dagli altri uomini. Nel processo di reificazione della società capitalistica ogni rapporto personale tra uomini ha la forma di rapporto oggettivo tra cose. Marx, nel CAPITALE chiama questo processo "il Feticismo della Merce". Gli uomini entrano in

(13) Ibidem, pagg. 310-311



- 95 -

rapporto gli uni con gli altri attraverso le merci che essi si scambiano. La condizione sociale degli individui, il loro livello di vita, la soddisfazione delle loro esigenze, la loro libertà e il loro potere sono tutti determinati dal valore della loro merce; la produzione capitalistica delle merci comporta una "mistificazione" in quanto trasforma i rapporti sociali degli individui in caratteristiche delle stesse cose (merci), e in modo anche più evidente, le stesse interrelazioni della produzione in una cosa (il denaro). La mistificazione sorge dalla specifica forma del lavoro nella produzione del le merci in cui individui isolati lavorano l'uno indipendentemente dall'altro e realizzano le loro esigenze solo attraverso le esigenze del mercato. Nell'analisi marxiana del lavoro sotto il capitalismo rapporti come quelli tra capitale e lavoro, capitale e merce, e quelli tra merci, sono visti come rapporti umani, rapporti che si verificano nell'esistenza so ciale dell'uomo.



MARCUSE CONTRO GLI INTERPRETI UFFICIALI DI MARX

Marcuse riteneva che gli interpreti ufficiali di Marx, tutti presi come erano dai meccanismi economici, si fossero fatti un feticcio dell'abolizione della proprietà privata e della socializzazione dei mezzi di produzione. Dal momento che per Marx le categorie economiche denotano sempre una realtà umana più profonda, gli ordinamenti economici specifici da lui immaginati erano soltanto mezzi per raggiungere uno scopo umano più fondamentale.

Scrive Marcuse: "Marx considera l'abolizione della proprietà privata esclusivamente come un mezzo per abolire il lavoro alienato, non come fine a se stessa. La socializzazione dei mezzi di produzione è come tale un mero fatto economico, così come qualsiasi altra istituzione economica. L'affermazione secondo cui essa costituisce l'inizio di un nuovo ordine sociale è subordinata a ciò che l'uomo fa di questi mezzi di produzione specializzati.

Se essi non vengono utilizzati per lo sviluppo e la soddisfazione dell'individuo libero porteranno

- 97 -

semplicemente a un nuovo modo di asservire gli indi
vidui a una pretesa universalità".(14)

In tutte le precedenti forme della società, l'inter
se dell'insieme consisteva in isolate istituzioni so
ciali e politiche le quali rappresentavano il diritto
della società in opposizione al diritto dell'indi
viduo.

L'abolizione della proprietà privata può costituire
l'inizio di un sistema sociale essenzialmente nuovo
solo se individui liberi; e non "la società", divenu
gono padroni dei mezzi di produzione specializzati.
Marx espone in chiari termini il pericolo di un'altr
a "reificazione" della società: "Si deve soprattutt
to evitare di considerare di nuovo la "società" come
un'astrazione opposta all'individuo. L'individuo è
l'entità sociale. Il modo in cui la sua vita si ma
nifesta...è pertanto un modo di manifestarsi e una
prova della vita della società".

Marcuse sostiene che la concezione che Marx aveva
del comunismo è anche più radicale di quanto i suoi
epigoni avessero immaginato. Era molto più di un

(14) Ibidem, pag. 316



- 98 -

riordinamento dei rapporti di proprietà: "Il comunismo con la sua concreta abolizione della proprietà privata è dunque per la sua stessa natura una nuova forma di individualismo, e non solo un nuovo e diverso sistema economico, ma un diverso sistema di vita". Il comunismo è nelle parole di Marx "la vera appropriazione dell'essenza dell'uomo da parte dell'uomo per l'uomo, e pertanto è il completo e cosciente... ritorno dell'uomo a se stesso come essere sociale, cioè umano". Esso rappresenta "la vera soluzione del conflitto dell'uomo con la natura e con l'uomo stesso, della contraddizione tra esistenza ed essenza, tra reificazione e autodeterminismo, libertà e necessità, individuo e specie". (15)

L'abolizione del proletariato comporta inoltre l'abolizione del lavoro come tale. Marx giunge a tale asserzione a proposito delle conquiste della rivoluzione: le classi devono essere abolite "attraverso l'abolizione della proprietà privata e dello stesso lavoro". E ancora: "La rivoluzione comunista è diretta contro la precedente forma di attività, essa abolisce

(15) Ibidem, pagg. 316 - 319



- 99 -

il lavoro". Il problema non consiste nella liberazione del lavoro in quanto il lavoro è già stato "liberato"; il libero lavoro è stata la conquista della società capitalista. Il comunismo può curare i "ma- " del borghese e le miserie del proletariato solo "eliminando la loro causa, cioè il 'lavoro'".

Marx usa il termine hegeliano *Aufhebung* che, oltre al significato di abolizione, ha anche quello di restaurazione del contenuto alla sua vera forma. Dice Marcuse: "Marx, tuttavia, considerava la futura forma del lavoro talmente diversa da quella in atto che esitava a usare lo stesso termine "lavoro" per indicare sia il processo materiale della società capitalista, sia quello della società comunista. Egli usa il termine 'lavoro' per indicare ciò che per esso, in ultima analisi, intende di fatto il capitalismo, cioè quell'attività che produce il plusvalore nella produzione delle merci, oppure, in altri termini, che 'produce il capitale'. Altri tipi di attività non costituiscono "lavoro produttivo" e quindi non sono lavoro in senso proprio. Lavoro significa dunque che all'individuo che lavora è negato un libero e universo



- 100 -

sale sviluppo; ed è chiaro che in questo stato di co
se la liberazione dell'individuo comporta anzitutto
la negazione del lavoro".(16)

In L'AUTORITA' E LA FAMIGLIA, Marcuse, a proposito
della libertà, mette in evidenza il totale rovesciamento
da parte di Marx della problematica della filosofi
a borghese. La libertà personale che la società
borghese ha sviluppato di fatto, in contrapposizione
ai vincoli personali del feudalesimo, è l'espressione
della libera concorrenza dei produttori di merci.
Libertà del lavoro, libertà di commercio, libertà
della professione, libertà del profitto; in tutti
questi aspetti della libertà borghese viene a espressio
ne quella "accidentalità delle condizioni di vita"
che il processo produttivo capitalistico ha prodotto
con la concorrenza universale e la lotta universale
degli individui fra loro. Tale libertà è solo accidenta
lità, anzi la personalità diventa "essa stessa acciden
talità, e l'accidentalità personalità". E ciò che
si realizza nella forma di questa accidentalità nella
società considerata nel suo complesso, è solo quello

Ibidem, pagg. 326-327



- 101 -

la forma anarchica della sua riproduzione. Su di essa, e in particolare su quella trasformazione del valore e del prezzo della forza-lavoro in salario che maschera il rapporto reale, si fondano "tutte le illusioni" della società borghese. La sua libertà è solo la parvenza dell'universale illibertà: l'impotenza nei confronti del processo produttivo sociale, che per gli uomini diventa una "forza oggettiva" dalla quale essi sono dominati, anziché dominarla. La libertà è possibile solo nell'universalità: è stata questa l'esatta risposta della fisiologia borghese. Ma l'universalità che rende possibile la libertà è una ben determinata organizzazione della società nel suo complesso, che può essere realizzata solo con la soppressione della sua organizzazione borghese.

"Al posto della vecchia società borghese subentra una forma di associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno, è condizione del libero sviluppo di tutti".(17) Il regno della libertà è inteso come una determinata organizzazione "terrena" della società fondata sul regno della necessità:

(17) Herbert Marcuse, "L'Autorità e la Famiglia", Giulio Einaudi Editore, Torino 1970, pagg. 117-118



"La sfera della produzione materiale è e resta un regno della necessità: una continua lotta con la natura, de terminata dalla 'necessità e finalità esterna', vin colata alle più o meno ricche condizioni della produzione in cui si compie. Ma anche questo regno della necessità ha una sua libertà: anche se non si tratta di una libertà "trascendentale", che lascia sussistere la necessità e si accontenta di un'esistenza 'interna'... In questa sfera la libertà può solo con sistere nel fatto che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sot to il loro comune controllo, anziché esserne dominati come da una forza cieca; lo compiono col minimo di di spendio di energia e nelle condizioni più degne del la natura e ad essa più adeguate. Per la prima volta la libertà è concepita come un modo della prassi una na reale, come compito della consapevole organizzazione sociale: è entrata a far parte del suo contenuto la felicità terrena degli uomini, sotto il titolo di condizioni più degne e più adeguate".

Eppure c'è ancora una libertà "più alta": uno "svilup



- 103 -

po delle forze umane" che non avviene solo sotto l'im
pulso della necessità e della finalità esterna, ma
"si pone come fine a se stesso". Esso inizia soll
tanto "al di là della sfera della produzione materiaa
le, che resta pur sempre un regno della necessità".
Ma il suo presupposto é l'organizzazione razionale
della società: "il vero regno della libertà" può "sorg
gere solo sulla base di quel regno della necessità...
La riduzione della giornata lavorativa é la sua condi
zione fondamentale". Riconoscendo nella libertà
un compito dell'organizzazione del processo lavorativ
o sociale, e determinando il modo di questa organizz
azione, Marx ha indicato la via dal regno della nece
ssità al regno della libertà; il regno della libertà
è inteso ora solo come un momento di quel genera
le rovesciamento per cui i rapporti materiali di
produzione della società sono intesi come base di
tutta la "sovrastruttura" politica e culturale e delle
le forme di coscienza che le corrispondono.
Strettamente connesso al problema della libertà è il
problema dell'autorità. Per Marx anche questo è un
problema interamente sociale.



-104 -

Marx tratta dell'autorità come di un rapporto di di
pendenza nel processo di produzione capitalistico. La
sua analisi non considera dunque l'autorità in quanto
tale, ma come fattore all'interno dei rapporti di
produzione di una determinata società.

L'autorità, è sempre Marcuse che cita Marx, è un fe
nomeno del rapporto dominio-servitù come rapporto di
dipendenza. Ma il rapporto dominio e servitù "quale
è originato direttamente dalla produzione stessa" è
determinato dalla "specifica forma economica, il cui
pluslavoro non retribuito viene spremuto dai produtto
tori diretti". "La direzione del capitalista non è so
lo una funzione particolare derivante dalla natura
del processo lavorativo sociale e a tale processo
pertinente, è insieme funzione di sfruttamento di un
processo lavorativo sociale, ed è quindi condizionata
dall'inevitabile antagonismo fra lo sfruttatore e la
materia prima da lui sfruttata". L'autorità che scata
turisce dal potere economico appare ai lavoratori co
me autorità personale del capitalista.

Il capitalista possiede e usa la sua autorità essen
zialmente come "personificazione del capitale"; la sua



- 105 -

autorità personale nei confronti dei lavoratori è solo la "personificazione delle condizioni del la voro nei confronti del lavoro". (18)

(18) Ibidem, pagg. 107 - 110



GLI ERRORI DI MARX E L'UTILIZZAZIONE DELLA SUA TEORIA
DA PARTE DI MARCUSE

Marcuse, al pari di Marx, concepisce lo sviluppo storico svoltosi fino ad ora come semplice preistoria dell'umanità. Detto ciò risulta facile capire il significato del libro apparso nel 1967 in edizione tedesca, LA FINE DELL'UTOPIA:

"...Questa fine dell'utopia, e cioè il rifiuto delle idee e delle teorie che si sono ancora servite di utopie per individuare determinate possibilità storico-sociali, oggi possiamo anche concepirla in termini molto precisi come fine della storia; nel senso cioè che le nuove possibilità di una società umana e del suo ambiente non possono più essere immaginate come prolungamento delle vecchie, nè essere pensate nel medesimo continuum storico".(19)

Marx per Marcuse è rimasto troppo attaccato al concetto di continuità del progresso, ne consegue che la sua idea del socialismo non rappresenta più quella negazione determinata del capitalismo che dovrebbe

(19) Herbert Marcuse, "La fine dell'utopia", Casa Editrice Laterza, Bari 1968, pag.9



- 107 -

be rappresentare. Si pone dunque la necessità di ridefinire il socialismo.

L'ipotesi che la teoria marxiana del socialismo appartenga a uno stadio di sviluppo delle forze produttive ormai superato, è convalidata, secondo Marcuse, dalla distinzione che Marx ha fatto tra regno della libertà e regno della necessità.

Secondo la concezione di Marx, il regno della necessità continuerebbe a sussistere sotto il socialismo in cui l'alienazione verrebbe a ridursi con la progressiva riduzione della giornata lavorativa, ma questa rimarrebbe una giornata di non-libertà, razionale ma non libera.

Il fatto che per Marx il regno della libertà possa sorgere solo al di là del regno della necessità, implica che quest'ultimo è destinato a rimanere tale, estraniamento del lavoro compresa. Marcuse ci presenta un Marx "spaventato" di fronte alla necessità di ipotizzare una società in cui il lavoro diventi un gioco, in cui persino il lavoro socialmente necessario possa venire organizzato in armonia con i bisogni istintuali e con le inclinazioni degli uomini.



E' necessario, afferma Marcuse, che la teoria critica marxista accolga in sé le possibilità estreme della libertà: "una delle nuove possibilità estreme in cui si esprime la differenza qualitativa tra una società libera e una società non libera, consiste precisamente nella ricerca del regno della libertà già all'interno del lavoro e non al di là di esso". (20)

Marcuse ci appare attraverso i suoi scritti come l'intellettuale deluso per la mancanza di un nuovo e vero individualismo, deluso per il rinvio dei valori promessi da Marx.

Strettamente legata al concetto di libertà é, in Marcuse, l'esigenza di felicità: il diritto di tutti alla felicità è forse una delle principali forze motrici delle sue critiche. Precedentemente abbiamo notato come Marcuse, in RAGIONE E RIVOLUZIONE, rivalutasse il materialismo storico di Marx in quanto, affermando la soddisfazione delle esigenze materiali di tutti gli uomini, sostituiva all'idea di ragione di Hegel l'idea di felicità.

Marcuse sostiene, e ritengo giustamente, che la fe

(20) Herbert Marcuse, "La Fine dell'Utopia", op.cit., pag.10



licità è una condizione obiettiva che esige non soltanto sentimenti soggettivi: la validità di questa idea" dipende dalla reale solidarietà della specie umana, che una società divisa in classi e nazioni antagonistiche non può sviluppare...La Prima Internazionale fu l'ultimo tentativo di realizzare la solidarietà della specie fondandola in quella classe sociale in cui coincidevano l'interesse soggettivo e quello oggettivo, il particolare e l'universale".(21) Ma sotto la spinta del capitalismo avanzato è avvenuta l'integrazione della classe operaia e la distinzione tra interesse reale e interesse immediato degli sfruttati è crollata.

E' oggi a tutti evidente la "passività" della classe lavoratrice: essa" è ancora l'agente storico della rivoluzione; ma in quanto partecipe del bisogno di stabilità del sistema, è divenuta una forza conservatrice e perfino controrivoluzionaria. Obiettivamente 'in sé' la classe lavoratrice è ancora la classe potenzialmente rivoluzionaria; ma soggettivamente 'per sé, non lo è".

(21) Herbert Marcuse, " Saggio sulla Liberazione", Giulio Einaudi Editore, Torino 1969, pag.26

- 110 -

Il problema della trasformazione di suddetta classe ha le sue radici nell'assenza del bisogno di trasformazione, nella sua repressione. Se Marx ha visto nel proletariato la classe rivoluzionaria, ciò è avvenuto, secondo Marcuse, anche perchè il proletariato era libero dai bisogni repressivi della società capitalistica, perchè nel proletariato potevano svilupparsi i nuovi bisogni di libertà che non potevano essere soffocati da quelli vecchi e dominanti.

In "L'Uomo a una Dimensione" Marcuse elenca quelli che sono i fattori principali di questa trasformazione.

Il primo fattore è la "meccanizzazione" la quale sta sempre più riducendo la quantità e l'intensità dell'energia fisica erogata nel lavoro. Per Marx il proletario è il lavoratore manuale che spende ed esaurisce la sua energia fisica nel processo del lavoro.

L'acquisto e l'uso di questa energia fisica a favore dell'appropriazione privata denunciava nella nozione marxiana la sofferenza fisica e l'indigenza del lavoratore.

Oggi la meccanizzazione, se da un lato alimenta lo sfruttamento, dall'altro modifica l'atteggiamento e



- 111 -

lo status dello sfruttato: il ritmo accelerato, il controllo degli addetti macchina, l'isolamento di lavoratori gli uni dagli altri schiavizzano l'uomo e lo instupidiscono. Se l'uomo è ridotto in tal modo lo si deve, dice Marcuse, alla presenza di forme di automazione "arrestata e parziale, e di sezioni automatizzate, semiautomatizzate e non-automatizzate, che coesistono entro lo stesso stabilimento. Standardizzazione e routine rendono simili mansioni produttive e non produttive: infatti il tipo di asservimento dell'operaio non è molto diverso in essenza da quello di un impiegato di banca, della dattilografa, del venditore. Il proletario di Marx produceva con la fatica del corpo le necessità ed i lussi della vita, vivendo da parte sua in sudicia povertà: egli era quindi la negazione vivente della sua società. Per contrasto, il lavoratore della società tecnologica vive tale negazione in modo assai meno palese in quanto egli viene incorporato, insieme agli altri oggetti umani della divisione del lavoro, nella comunità tecnologica della popolazione amministrata. Marcuse riconosce il II fattore nella tendenza alla



- 112 -

scomparsa delle differenze tra le mansioni. Il numero dei lavoratori non direttamente produttivi aumenta: nella misura in cui la macchina afferma il suo sempre più vasto dominio, l'"autonomia professionale" del lavoratore manuale viene ridotta e integrata con altre professioni che sorreggono e dirigono il complesso tecnico. Con la perdita di quell'autonomia professionale che faceva di lui il membro di una classe a parte rispetto agli altri gruppi professionali, il lavoratore perde anche il suo potere specifico di negazione della società costituita. Col mutamento tecnologico che tende a eliminare la macchina come strumento individuale, viene anche a cadere la teoria marxiana della creazione di plusvalore. Secondo Marx, infatti, la macchina non crea mai valore, essa trasferisce semplicemente il proprio valore nel prodotto, mentre il plusvalore risulta dallo sfruttamento del lavoro vivente. Ora l'automazione procede verso il punto in cui la produttività è determinata dalle macchine e non dal rendimento individuale.

Terzo fattore: "Questi mutamenti nel carattere del lavoro e degli strumenti di produzione mutano l'atteg



- 113 -

giamento e la coscienza del lavoratore, fatto che diventa manifesto nella tanto discussa 'integrazione sociale e culturale' della classe lavoratrice entro la società capitalistica". Non si tratta, afferma Marcuse, di un mutamento che tocca solamente la coscienza, ma lo stesso essere sociale: "L'eliminazione delle differenze nei bisogni e nelle aspirazioni, nel tenore di vita, nelle attività del tempo libero, nella sfera politica, deriva da un'integrazione che si verifica nella fabbrica, nel processo materiale di produzione...La stessa organizzazione tecnologica che tende a produrre una comunità di macchine al lavoro genera pure una più vasta interdipendenza che finisce per integrare il lavoratore nella fabbrica". Ognuno di noi può notare come i lavoratori manifestino il loro desiderio di "partecipare alla soluzione di problemi produttivi", di "impegnarsi attivamente per applicare il proprio cervello in problemi tecnici e produttivi" che è effettivamente ciò che la tecnologia richiede.

Il quarto fattore è l'indebolimento della posizione negativa della classe lavoratrice: essa, come si è



già accennato, "non appare più come la contraddizione vivente della società costituita." Questa tendenza è rafforzata dalla perdita d'identità dei padroni e dei proprietari capitalisti: "Il dominio prende veste di amministrazione...la fonte tangibile dello sfruttamento scompare dietro la faccia della razionalità obiettiva" " L'aspetto nuovo è la razionalità sopraffattrice di questa impresa irrazionale, e la profondità del condizionamento che plasma gli impulsi dell'istinto e le aspirazioni degli individui, oscurando la differenza tra coscienza falsa e coscienza autentica".

La servitù oggi consiste nell'esistere come strumento, come cosa. E' inoltre una schiavitù a cui nessuno di noi è sottratto."A mano, a mano che la reificazione tende ad assumere carattere totalitario" non si può più parlare di "relazione dialettica tra il Padrone e il Servo" ma piuttosto "di un circolo vizioso che racchiude sia il Padrone che il Servo".(22)
Il problema per i marxisti, oggi, è dunque l'impossibilità di individuare una classe rivoluzionaria nei

(22) Herbert Marcuse, "L'Uomo a una Dimensione", Giulio Einaudi Editore, Torino 1967, pagg. 49, 41, 52



- 115 -

paesi capitalistici a più elevato sviluppo tecnologico. Ma Marcuse si affretta a ribadire che ciò non giustifica il fatto che molti ormai considerino il marxismo una pura utopia: infatti secondo il marxismo ortodosso i portatori sociali della trasformazione si formano nel corso dello stesso processo di trasformazione e non si può mai contare sull'esistenza di forze rivoluzionarie già belle e pronte. Per Marcuse esiste un criterio valido atto a giudicare se oggi si possa effettivamente parlare di fine dell'utopia: esso consiste nello stabilire se le forze materiali e intellettuali, necessarie per realizzare la trasformazione, siano tecnicamente presenti malgrado gli impedimenti frapposti ad una loro razionale utilizzazione dalla organizzazione delle forze produttive: "Oggi esistono tutte le forze materiali e intellettuali necessarie per realizzare una società libera. Il fatto che non vengano utilizzate è da ascrivere esclusivamente ad una sorta di mobilitazione della società che resiste con ogni mezzo alla eventualità di una propria liberazione. Ma questa circostanza non basta assolutamente a rendere utopistico

il progetto della trasformazione".(23)

Oggi, afferma Marcuse, è tecnicamente possibile l'eliminazione della povertà, e della miseria; possibile l'eliminazione del lavoro estraniato e l'eliminazione di ciò che egli chiama "surplus repression"(vedremo nella II parte ciò che egli intende con questo termine). Se tutto ciò viene negato, lo si deve all'organizzazione socio-politica del mondo.

Marcuse insiste ancora sulla necessità di pensare codeste possibilità storiche in termini di rottura piuttosto che di continuità con la storia passata, come un elemento di negazione più che di affermazione, come un salto netto, anziché un progresso continuo.

La necessità che il salto avvenga in termini qualitativi, si basa su un fatto che Marcuse ha messo più volte in evidenza, ma a cui non si presta sufficiente attenzione: " l'a priori tecnologico é un a priori politico in quanto la trasformazione della natura implica quella dell'uomo, e in quanto le creazioni dell'uomo' escono da un insieme sociale e in esso

(23) Herbert Marcuse, "La Fine dell'utopia", op.cit., pag. 12



rientrano".

L'evoluzione del metodo scientifico non riflette puramente la trasformazione della realtà naturale in realtà tecnica; piuttosto ciò che sembra prevalere è una più stretta relazione tra l'universo di discorso scientifico e quello del discorso e del comportamento ordinari, relazione che appare sussumere entrambi sotto la medesima logica e razionalità del dominio.

Non bisogna infatti dimenticare che la scienza non si sviluppa in uno spazio non strutturato, neutrale, teoretico, ma essa osserva, calcola e teorizza a partire da un punto determinato di un universo dato di discorso e d'azione.

Marcuse vuole dimostrare il carattere strumentale interno della nuova razionalità scientifica: "Il metodo scientifico che ha portato al dominio sempre più efficace della natura giunse così a fornire i concetti puri non meno che gli strumenti per il dominio sempre più efficace dell'uomo attraverso il dominio della natura. La ragione teoretica, rimanendo pura e neutrale, entrò al servizio della ragione pra

tica...Oggi il dominio si perpetua e si estende non soltanto attraverso la tecnologia, ma come tecnologia e quest'ultima fornisce una superiore legittimazione al potere politico che si espande fino ad assorbire tutte le sfere della cultura".(24)

Inoltre, tramite la tecnologia, la "non-libertà" dell'uomo viene perfettamente razionalizzata e l'autonomia dichiarata "tecnicamente" impossibile.

Stando così le cose, un cambiamento che volesse essere veramente progressista, dovrebbe influire, secondo Marcuse, anche sulla struttura propria della scienza. Perché, e Marcuse non si stanca mai di sottolinearlo, non sono né la tecnologia, né la tecnica, né la macchina gli strumenti della repressione, ma la presenza in essi dei padroni che ne determinano il numero, la durata, il posto nella vita e il bisogno di esse. Non dimentichiamo che nel sistema di Marcuse la scienza e la tecnologia sono sì il maggior veicolo di reificazione, ma anche i grandi veicoli della liberazione, e che è soltanto il loro uso e il loro condizionamento nella società repressiva

(24) Herbert Marcuse, "L'Uomo a una Dimensione", op.cit., pagg. 171-172



- 119 -

che fa di esse il veicolo della dominazione.

Nella stessa teoria marxiana classica il proletariato distrugge l'apparato politico ma conserva l'apparato tecnologico, socializzandolo. Ricordiamo ancora che secondo Marx l'organizzazione e la direzione dell'apparato produttivo da parte dei "produttori immediati" avrebbe prodotto un mutamento qualitativo nella continuità tecnica. E' qui che Marcuse si differenzia da Marx, pur senza negare l'apporto del filosofo: Marcuse sottolinea che "nella misura in cui l'apparato tecnico esistente ingloba l'esistenza pubblica e privata in tutte le sfere della società" e quindi incorpora anche le classi lavoratrici," in tal misura il mutamento qualitativo implicherebbe un mutamento nella stessa struttura tecnologica".

Marcuse ci presenta la società attuale come un sistema talmente saldo e compatto che uno difficilmente riesce a vedere una via d'uscita: c'è da immaginare che alla più lieve minaccia, ed è lo stesso Marcuse che ci dà adito a pensare così, esso sistema farà ricorso a tutta la sua potenza. Se fosse realmente così, risponde Marcuse, il nostro sistema sociale sa



rebbe il primo sistema della storia destinato a du
rare eternamente. Marcuse, oltre a sostenere che
l'amministrazione tende ad avere un carattere sem
pre più totalitario, sostiene anche che nel nostro
sistema sono già oggi individuabili crepe profonde
e contraddizioni interne più forti di quanto non sia
no mai state (mi riferisco in particolare al dibat
tito tenuto a Berlino nel 1967 dal Comitato studen
tesco della Libera Università, a cui ha partecipato
anche Marcuse).

Una delle contraddizioni a cui Marcuse allude, è la
tendenza verso l'automatizzazione che il capitali
simo è costretto a seguire onde salvare l'accumulazio
ne allargata. L'automazione tende ad escludere la
forza-lavoro fisica dal processo produttivo e per
ciò, come Marx ha già notato, non è compatibile, nel
tempo lungo, con la conservazione del capitalismo.
Con l'automazione torniamo così al problema della
"abolizione del lavoro" e della ricerca della liber
tà entro il regno della necessità, primo problema
che abbiamo affrontato all'inizio del capitolo.
L'automazione, dice Marcuse, è dunque il grande cata



lizzatore della società industriale, lo strumento tecnico del salto dalla quantità alla qualità. Se essa "dovesse mai divenire il processo di produzione materiale, l'automazione rivoluzionerebbe la società intera... L'automazione integrale nel regno della necessità farebbe del tempo libero la dimensione in cui primariamente si formerebbe l'esistenza privata e sociale dell'uomo".(25)

Secondo Marcuse, l'immaginazione, una volta liberata, diventerebbe essa stessa una forza produttiva "libera di progettare e disegnare le forme di un universo umano liberato dalla fatica e dallo sfruttamento". Il processo di produzione si trasformerebbe in un "processo creativo".

Marcuse propone come soluzione, il ritorno a una vita di sobria e agiata sensualità dove ogni lavoro è gioco, dove la libertà è totale grazie alla completa automatizzazione della produzione di beni. (Riprenderò questo tema più avanti nella II parte).

A proposito del concetto marcusiano di lavoro, è stato detto molto. Credo che Marcuse stesso non abbia

(25) Herbert Marcuse, "L'Uomo a una Dimensione", op.cit., pag.56



- 122 -

le idee molto chiare, o perlomeno, se le ha, non riesce a dar loro una chiara espressione. Riporto qui una risposta che Marcuse ha dato in relazione al problema suddetto nel dibattito a Berlino:

"Dal punto di vista terminologico ho oscillato tra eliminazione del lavoro e eliminazione del lavoro estraniato solo perchè nel linguaggio corrente i termini "lavoro" e "lavoro estraniato" sono ormai divenuti equivalenti. Questo per giustificare le mie oscillazioni terminologiche. Quanto alla eliminazione del lavoro come tale, credo non sia possibile. Ritenere il contrario significherebbe di fatto respingere le affermazioni di Marx sullo scambio materiale tra uomo e natura. Il controllo, il padroneggiamento, la trasformazione della natura, una qualche modificazione dell'esistenza attraverso il lavoro, son cose di cui non si può fare a meno; ma un lavoro concepito utopisticamente in questi termini è così diverso da come il lavoro è oggi e sarà ancora domani, che la mia ipotesi di una convergenza tra lavoro e gioco non ci porta in fondo, molto lontano dalle possibilità



- 123 -

reali".(26)

L'edificazione della società auspicata da Marcuse, ha come premessa un tipo d'uomo diverso da quello che noi conosciamo oggi: Marcuse pone non soltanto la necessità di una diversa coscienza, ma anche di una diversa sensibilità; un uomo che parla un linguaggio diverso, che fa gesti diversi e segue impulsi diversi." Il termine "estetico" nella sua duplice accezione di "attinente ai sensi", e di "attinente all'arte" può servire a designare la qualità del processo produttivo-creativo in un ambiente libero". La nuova sensibilità, che è una forza politica, promuoverebbe una società in cui "il sensuale, il giocoso, il calmo, il bello diventano forme di esistenza, e pertanto la forma stessa della società. L'estetica quale possibile forma di una società libera compare a quello stadio di sviluppo in cui si può disporre delle risorse intellettuali e materiali per vincere la scarsità, in cui la repressione progressiva diventa una repressione regressiva".(27)

(26) Herbert Marcuse, "La Fine dell'Utopia", op.cit., pag.39'

(27) Herbert Marcuse "Saggio sulla Liberazione", op. cit. pagg.37-38



Ne consegue che il cambiamento radicale capace di trasformare l'attuale società in una società libera, "deve penetrare fino a una dimensione dell'esistenza umana che la teoria marxiana non ha considerato" e cioè "la dimensione "biologica" in cui si affermano i vitali e imperativi bisogni e soddisfazioni dell'uomo...la liberazione presuppone dei cambiamenti in questa dimensione biologica, e cioè istinti diversi, reazioni diverse del corpo come della mente".(28)

Dipende infatti, sostiene Marcuse, da questi nuovi bisogni, bisogni di liberazione e di pacificazione, se le potenzialità tecniche continueranno o meno a instaurare un controllo totale sulla vita umana. Perché, se non esiste il bisogno vitale di eliminare il lavoro, ma esiste piuttosto il bisogno di conservarlo anche se non è più socialmente necessario, se non esiste il bisogno vitale della gioia, ma esiste invece la necessità di guadagnarsi ogni cosa nella più faticosa vita possibile, allora non ci rimane altro da aspettarci che le nuove potenzialità tecniche si riconvertano in potenzialità repressive. I nuovi bisogni sono

(28) Herbert Marcuse, "Saggio sulla Liberazione", op.cit., pag.29



in realtà la negazione dei bisogni esistenti sui qua
li si sostiene l'attuale sistema di potere e dei
valori che ne stanno alla base.

Marcuse afferma che l'intensità, la soddisfazione, e
persino il carattere dei bisogni umani sono sempre
stati condizionati a priori: che la possibilità di fare
o non fare, di possedere o respingere una cosa "sia
percepita o no come un bisogno, dipende da che la co
sa sia considerata o no desiderabile e necessaria per
le istituzioni e gli interessi sociali al momento pre
valenti.

In questo senso i bisogni umani sono bisogni stori
ci". (29)

Marcuse procede a una distinzione tra bisogni veri
e bisogni falsi. (30) I bisogni "falsi", dice Marcuse,
sono quelli che vengono sovrimposti all'individuo
da parte di interessi sociali particolari cui preme
la sua repressione: sono i bisogni che perpetuano
la fatica, la miseria e l'ingiustizia. Può anche dar
si che l'individuo provi piacere a soddisfarli, ma

(29) Herbert Marcuse, "L'Uomo a una Dimensione", op.cit.,
pag. 24

(30) Per la trattazione dei bisogni farò riferimento
soprattutto a "L'Uomo a una Dipensione"



si tratta di "un'euforia nel mezzo dell'infelicità".

A questa categoria appartengono il bisogno di rilassarsi, di divertirsi, di comportarsi e di consumare in accordo con gli annunci pubblicitari, di amare e odiare ciò che gli altri amano e odiano. Tali bisogni hanno un contenuto e una funzione sociali che sono determinati da potenze esterne, sulle quali l'individuo non ha nessun controllo; lo sviluppo e la soddisfazione di essi hanno carattere eteronomo.

Sono gli individui, dice Marcuse, che debbono dire quali sono i bisogni veri e falsi, ma soltanto se e quando sono liberi di dare una risposta. Marcuse ci previene con un'ulteriore domanda: in che modo persone che sono state l'oggetto di un dominio efficace e produttivo possono creare da sé le condizioni della libertà?

Marcuse, anziché dare una risposta, continua a ribadire che quanto più l'amministrazione repressiva della Società diventa razionale, produttiva, tecnica, tanto più inimmaginabili sono i mezzi e i modi mediante i quali gli individui amministrati potrebbero spezzare la loro servitù. "Ogni liberazione dipende



- 127 -

dalla coscienza della servitù, e l'emergere di questa coscienza è sempre ostacolata dal predominare di bisogni e soddisfazioni che sono divenuti in larga misura quelli propri dell'individuo".

La libertà viene trasformata in uno strumento di dominio: non è l'ambito delle scelte aperte all'individuo il fattore decisivo nel determinare il grado della libertà umana, ma che cosa può essere scelto e che cosa è scelto dall'individuo.

Marcuse insiste che "il precondizionamento non incomincia con la produzione in massa di programmi radio-televisivi e con l'accentramento del controllo di questi mezzi" come molti hanno troppo semplicicamente concluso."Quando si arriva a questa fase, le persone sono esseri condizionati da lungo tempo: la differenza decisiva sta nell'appiattimento del contrasto (o del conflitto) tra il dato e il possibile, tra i bisogni soddisfatti e quelli insoddisfati".

Si fa sempre più chiaro l'aspetto più inquietante della civiltà industriale avanzata: il carattere razionale della sua irrazionalità. Lo stesso concetto



di alienazione" sembra diventare discutibile quando gli individui si identificano con l'esistenza che è loro imposta e trovano in essa compimento e soddisfazione". L'alienazione "è diventata completamente oggettiva: il soggetto dell'alienazione viene inghiottito dalla sua esistenza alienata".

Il meccanismo che lega l'individuo alla società è mutato: il controllo sociale è radicato nei nuovi bisogni che esso ha prodotto. I controlli sociali sono stati introiettati a tale punto che la protesta individuale è riconosciuta come un segno di nevrosi e di impotenza: vengono così a tramontare anche quelle forze storiche che, nella fase precedente della società industriale, parvero rappresentare la possibilità di nuove forme di esistenza.

Il progresso capitalista, dunque, non solo riduce la libertà, ma anche il desiderio di libertà. Il progresso quantitativo sembra togliere nell'analisi di Marcuse, ogni speranza di un cambiamento qualitativo.

Si può notare che negli scritti di Marcuse si alterano momenti di profondo pessimismo a momenti di fiducia che colpiscono proprio in quanto improvvisi.

Ne "L'Uomo a Una Dimensione" egli arriva quasi a rifiutare il termine "introiezione": sembra che esso non "serva più a descrivere il modo in cui l'individuo riproduce e perpetua per conto proprio i controlli esterni esercitati dalla sua società... l'introiezione implica l'esistenza di una dimensione interiore distinta dalle esigenze esterne ed anzi antagonista nei loro confronti... oggi questo spazio privato è stato invaso e sminuzzato dalla realtà tecnologica. La produzione e la distribuzione di massa reclamano l'individuo intero". (31)

Ne "La Fine Dell'Utopia" Marcuse riconosce, come accennavo più sopra, che la sua stessa analisi conduce necessariamente a un circolo vizioso: "...Per sviluppare i nuovi bisogni rivoluzionari debbono anzitutto essere rimossi i meccanismi che tendono a riprodurre i vecchi, il che presuppone a sua volta il bisogno di questa preliminare rimozione. Ma a questo punto ci imbattiamo in un innegabile circolo vizioso da cui non so come si possa uscire". (32)

(31) Herbert Marcuse, "L'Uomo a Una Dimensione", op.cit., pag.30

(32) Herbert Marcuse, "La fine dell'Utopia", op.cit. pag.43



Ma tutto ciò non menoma la capacità di Marcuse di ritrovare l'entusiasmo: piuttosto, prima di procedere all'esame di eventuali contraddizioni nel nostro filosofo, c'è da chiedersi se questo entusiasmo di Marcuse sia sincero e seriamente motivato o semplicemente riprodotto dalla necessità, dal bisogno di venir fuori da quel maledetto circolo vizioso.

Marcuse scorge delle alternative insinuantesi nel continuum repressivo e questo gli ridà fiducia. Il suo entusiasmo sarebbe quindi giustificato. A parte ciò ho l'impressione che Marcuse, a volte, parli come se dentro di sé fosse convinto che lo scandalo che egli denuncia possa divenire esso stesso la forza motrice del progresso.

Ecco l'alternativa che Marcuse scorge nel continuum repressivo del capitalismo: "Tale alternativa è data non tanto da una via diversa al socialismo quanto dal sorgere di mete e di valori diversi, di aspirazioni diverse, negli uomini e nelle donne che resistono e negano il massiccio potere di sfruttamento del capitalismo azionario anche nelle sue più comode e libe



rali realizzazioni".(33)

La lotta per un nuovo modo di ricostruzione sociali
sta" dal basso" (di cooperazione e di autodeterminazione
ne) si pone come alternativa sia alla società capita
listica, sia a quella socialista tradizionale. Mar
cuse nello sforzo di individuare le forze fondamentali
della rivoluzione internazionale, mette in evidenza
tre movimenti che si tratta di coordinare tra loro:
1°) l'opposizione interna negli Stati Uniti (popolazione
ne dei ghetti, intellettuali, studenti)
2°) il proletariato ancora politicamente impegnato
(presente soprattutto in Italia e in Francia)
3°) il movimento di massa dei Fronti di liberazione
nazionale nel "Terzo Mondo".

Assai diversa dalla rivoluzione in precedenti stadi
della storia, questa opposizione è diretta contro la
totalità di una società prospera e ben funzionante:
essa appare a Marcuse come il portatore di esigenze
e interessi essenzialmente umanistici.

A questo proposito vorrei ricordare una domanda che
è stata fatta a Marcuse durante il dibattito a Berlini

(33) Herbert Marcuse, "Saggio sulla Liberazione", op.
cit., pag. 10



- 132 -

no: l'interlocutore faceva notare a Marcuse l'inamis
sibilità di servirsi di argomenti umanitari quando è
la stessa umanità che ha creato il terrore. Riporto
qui la risposta di Marcuse:

"Considero estremamente pericolosa la tesi che oggi
non si possa più operare sulla base di argomentazioni
umanitarie...se escludo dai miei argomenti qualsi
asi ragionamento umanitario, su quale base posso
poi oppormi attivamente al sistema tardo-capitalistico?
Operando unicamente nella sfera della razionalità
ed escludendo programmaticamente il ricorso a certi
concetti storicamente trascendenti, vale a dire a
negazioni del sistema(perchè il sistema non è uma
no e le idee umanitarie fanno parte delle negazioni
del sistema), lei non riuscirà a rispondere ad una
domanda per altro decisiva: che cosa c'è di tanto
orribile in un sistema che continua ad espandere la
ricchezza sociale in misura tale da assicurare a stra
ti di popolazione, un tempo condannati alla povertà
e alla miseria, il possesso dell'automobile, della
televisione, e della villetta familiare? Cosa c'è di
tanto cattivo in questo sistema da spingerci ad assu



mere il rischio immenso di predicare il suo rovesc
sciamiento?...Noi dobbiamo restaurare una verità che
abbiamo dimenticata...o...che non è ancora stata chiari
ramente assimilata dalle coscienze: gli argomenti
umanitari e morali non sono soltanto ideologie menz
zioniere; possono e devono diventare fondamentali forz
ze sociali". "Ove decidessimo di escludere questa
verità dalle nostre argomentazioni impoveriremmo a
tale punto le nostre tesi da rimanere disarmati di
fronte ai più forti argomenti dei difensori dell'ordi
dine stabilito".(34) Comunque nessuna delle forze sopr
pra menzionate costituisce la "alternativa" o la nuova
classe rivoluzionaria. L'intento di Marcuse è solame
nte quello di far notare come nella società attuale
le esistano tendenze, tendenze anarchicamente disorg
ganizzate, tendenze spontanee, che annunciano una tota
tale rottura con i bisogni dominanti di una società
repressiva. Esse tracciano, in dimensioni assai diffe
ferenti, i limiti delle società stabilite. Su di essi
si è quindi necessario far leva. Come fenomeni in
sé, isolati, questi gruppi non hanno alcuna forza everso

(34) Herbert Marcuse, "La Fine dell'utopia", op.cit.,
pagg.71-72