
Mario Lucio Genghini

LA DIMENSIONE BIO-ESTETICA IN HERBERT MARCUSE

È inevitabile associare il nome di Marcuse al movimento del '68. Le sue analisi sulla società tardo capitalistica, prima ancora di diventare oggetto di interesse per il mondo accademico, furono punto di riferimento di una militanza politica. Paradossalmente, però, il testo che consacrò il suo successo fra gli studenti in rivolta, che volevano cambiare il mondo, fu *L'uomo a una dimensione*. Questo, nonostante l'apprezzabile sforzo di analisi sulla tecnica e sulla società dei consumi, sfocia in una paralisi critica che azzerava qualsiasi possibilità di trascendenza dell'ordine costituito, segnando così un momento di involuzione nella sua produzione. Ma al di là di questa battuta d'arresto, la volontà critico-costruttiva del Francofortese rimane viva in tutta la sua riflessione, ed è proprio questa che ha finito per interessare la letteratura critica dell'ultimo periodo.

L'opera di Herbert Marcuse può essere pensata, infatti, come un'"erotica" critica, che nel suo faticoso articolarsi, trova il suo centro teoretico nella *dimensione estetica*, che potremmo definire anche come bio-estetica. Quello che ci prefiggiamo di palesare qui, è come il Francofortese tenti di far emergere nella sua trattazione una coappartenenza, che si esplica in un gioco di continui rimandi, fra il momento estetico-critico e quello sensibile-istintuale, i quali costituiscono il *Logos della soddisfazione*. Solo a partire da tale coappartenenza potremo compiutamente intendere l'accezione che i due momenti assumono nella teoria critica.

Sebbene in due scritti degli anni '30, *Über den affirmativen Charakter der Kultur* e *Zur Kritik des Hedonismus*, siano già abbozzati i temi della liberazione erotica, è con *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* del '55, che l'elemento biologico e quello estetico diventeranno imprescindibili, e questo sarà reso possibile dalla peculiare interpretazione della teoria degli istinti freudiana. L'obiettivo di *Eros e civiltà* è di storicizzare la lezione di Freud sulle pulsioni fondamentali allo scopo di fondare una nuova razionalità sensibilizzata in grado di sottoporre a critica l'ordine ingiusto della società del benessere, e delineare un nuovo mondo erotizzato, "al di là del principio di realtà" vigente. Dunque, da questo momento, la psicoanalisi diventa parte integrante dell'opera marcusiana, non come modello al quale ispirarsi, ma come una teoria da sviluppare e correggere, avendo come obiettivo quello di trasporre in ambito sociologico e sociofilosofico le categorie metapsicologiche. Se l'autore decide di far propria la teoria della libido, d'altro canto non ritiene più necessario il sacrificio istintuale, che Freud aveva ritenuto tale per la costruzione della *Kultur*. Ne *Il disagio della civiltà*, la repressione, che non riguarda solo la pulsione sessuale,

come sembrerebbe pensare il nostro autore, ma soprattutto quella aggressiva, rende l'uomo civile meno felice, ma più sicuro rispetto all'uomo primordiale che ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. Dunque, il principio di realtà impone di deviare nella meta, di sublimare, quelle pulsioni che lasciate libere non solo non avrebbero possibilità di soddisfazione piena e duratura, ma avrebbero un pericoloso carattere distruttivo ed antisociale.

Proprio partendo "dal fatto storico" che la civiltà è progredita come dominio organizzato, attraverso la repressione istintuale, Marcuse ritiene, a differenza del fondatore della psicoanalisi, di dover conferire la stessa dignità dello sviluppo biologico universale a quello storico. Si tratta allora di ricavare dalla teoria freudiana «nozioni e asserzioni in essa implicite solo in una forma reificata, una forma nella quale i processi storici appaiono come processi naturali»¹. Da un punto di vista terminologico il filosofo berlinese decide di operare allora un "raddoppiamento concettuale", una ricodificazione della terminologia freudiana a livello sociologico, affiancando al principio di realtà il "principio di prestazione", e alla repressione di base la "repressione addizionale". Il principio di prestazione è variabile, in quanto costitutivo della nostra civiltà, che non è "la" civiltà, ma una sua fase storica, dominata dalla rete delle relazioni e dei valori di scambio. Invece per repressione addizionale intendiamo,

[...] le restrizioni rese necessarie dal potere sociale, o dominio sociale. Essa si distingue dalla repressione fondamentale, o di base, cioè dalle "modificazioni" agli istinti strettamente necessarie per il perpetuarsi della razza umana².

Alla luce di questo raddoppiamento concettuale, la filogenesi non va più intesa come un archetipo immutabile, ma può essere sottoposta a critica. Il perpetuo ritorno del represso, necessario alla formazione della civiltà, subentrato dopo il parricidio primordiale, non è pensabile come un tratto naturale dell'uomo, ma è destinato ad essere superato, a causa delle mutate condizioni tecnologiche e economiche. Questa convinzione si sviluppa da una contraddizione ravvisata all'interno della teoria freudiana che ha dell'"Ananke" (bisogno, penuria) una concezione astrattiva. Secondo tale approccio, questa terrebbe gli individui sotto una perpetua minaccia, portandoli ad una "naturale" accettazione del dominio. Ma per il nostro autore i fattori che richiedono l'organizzazione repressiva sono "esogeni", nel senso che essi non sono inerenti alla "natura" degli istinti, ma sorgono dalle condizioni storiche specifiche sotto le quali gli istinti si sviluppano. Nella "dialettica della civiltà" marcusiana, Ananke, trasformando l'istinto di morte in aggressività socialmente utile, creando la divisione del lavoro e indebolendo Eros, ha sì portato ad una crescita di "plus-prodotto", ma proprio per questo è destinata a tramontare. Allo stadio presente la possibile liberazione dal bisogno rende questa lotta per l'esistenza ancora più irrazionale. Allora è anche possibile preconizzare un diverso ordine sociale, partendo proprio dalle condizioni materiali della società contemporanea. In questa il livello tecnologico e produttivo sarebbe talmente elevato da garantire un'eliminazione della repressione addizionale, se non della repressione *tout court*, perché i mezzi e i beni consentirebbero maggior tempo libero e minor dispendio di

1 H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1964, p. 79.

2 *Ibidem*.

fatica. Quindi accade che proprio le forze istintuali, inibite a causa della prestazione, rendono possibile, attraverso una sorta di eterogenesi dei fini, la negazione di quella.

Non ci soffermiamo ora né sull'interpretazione corriva dell'analisi freudiana, che ha anche generato perplessità espresse dalla critica su un utopistico superamento del principio di prestazione, e nemmeno sulla trattazione aporetica che spesso genera confusione semantica e concettuale, infatti Marcuse cade successivamente in antinomia sostenendo che la conciliazione tra principio di realtà e principio di piacere deve comunque realizzarsi al di là dell'esistenza di uno stato di abbondanza per tutti. Quello che ci preme ora è mostrare il delinearsi del "Logos della soddisfazione", che trova una sua forza compiutamente eversiva nelle società tardo capitalistiche, attraverso il quale il soggetto si ri-appropria del proprio corpo, della propria attività lavorativa e del proprio tempo.

Le condizioni di possibilità reali che possono operare la destituzione dell'obsoleto principio di prestazione sono dettate da quelle *mental forces*, che, rimaste finora represses, obbediscono al principio di piacere. Queste finora sono rimaste relegate nell'inconscio, emergendo solo nel sogno (anche nel sogno ad occhi aperti), nella fantasia, nell'immaginazione. Tutto questo substrato istintuale, questo mondo del desiderio ha continuato ad operare durante il corso della storia dell'umanità, in maniera sotterranea, nella sua radicale alterità rispetto ad una realtà reificata. La natura inconscia di queste forze, non deve però trarre in inganno, Marcuse infatti ci tiene a sottolineare che la dicotomia freudiana tra «istinti sessuali e fantasia» e «gli istinti dell'io ed attività della coscienza» è insostenibile, in quanto la fantasia stessa sarebbe incorporata nella coscienza artistica e perfino in quella normale. Questa, secondo l'autore, «collega gli strati più profondi dell'inconscio con i prodotti più alti della coscienza (arte), il sogno con la realtà»³, ed è insieme all'arte intimamente connessa con la sessualità, con la vita inconscia e allo stesso tempo ha un particolare canale di comunicazione con l'Io. Il sogno, l'inconscio, la pulsione sessuale, la fantasia e l'attività cosciente e l'arte, si rimandano reciprocamente, nonostante che a un'originaria unità tra Io e piacere sia subentrata, secondo il filosofo, una scissione. Sotto l'influsso di questa una parte della psiche, quella a servizio dell'ordine repressivo, avrebbe assunto il monopolio sull'interpretazione (mistificante) della realtà, mentre l'altra parte sarebbe rimasta sotto il principio di piacere, come riserva inesauribile di libertà, di soddisfazione non repressa. Tuttavia ciò non deve indurre a pensare ad un mera cesura-scontro tra conscio e inconscio, l'uno sede della facoltà razionale, l'altro delle pulsioni primarie. A contendersi il campo piuttosto sono il "Logos del dominio" e il "Logos della soddisfazione". Il primo comprende non solo la facoltà razionale estraniata, ma anche le facoltà vegetative, sensitive e appetitive reificate sotto il dominio della realtà. Il secondo, che è potenzialmente in grado di subentrare al primo, attraverso un processo di auto-riconoscimento, è il logos dell'immaginazione, portatore di valori in antitesi a quelli della realtà costituita. La facoltà immaginativa deve essere intesa come conoscenza di una realtà che non è ancora, che porta in sé la memoria di un passato libero dalla schiavitù e la potenzialità costruttiva di un nuovo ordine politico ove il desiderio e la sua realizzazione sarebbero riconciliate. Vediamo, dunque, il dispiegarsi della peculiare dialettica marcusiana, che si differenzia tanto da quella hegeliana quanto da quella adorniana. Come Hegel, l'autore è interessato alla storia e al dispiegamento della razionalità autentica

3 Ivi, p. 168.

ed universale che non può nascere dall'arbitrio o da isolate aspirazioni individuali, come in Hegel la sua trattazione procede attraverso una serie di scissioni e successive ricomposizioni della perduta unità. Ma, a differenza di Hegel, in Marcuse non si dà mai una coincidenza piena e definitiva di particolare e universale, realtà e possibilità. Infatti, come puntualizzerà meglio negli scritti successivi, Eros, *Trieb* immaginativo-costruttivo, questa ragione che ha base organica, non esaurirà mai il suo ruolo conducendo ad un'utopica età dell'oro. Ma la dialettica della civiltà si differenzia anche dalla dialettica negativa di Adorno. Sebbene nella *Dialettica dell'illuminismo* l'autocritica della razionalità sia sempre prodotta, in quanto autocritica, dalla ragione, qui il pensiero e le forze produttive conducono ad una continua ricaduta nel loro opposto, nella razionalità del dominio, autonomizzata e non rispondente alla soddisfazione dei bisogni umani. Marcuse, invece, vuole raggiungere una fondazione della teoria critica su base istintuale.

Dunque, come abbiamo mostrato, il Logos della soddisfazione, l'Eros, è forza eversiva che nasce ed erode dall'interno l'esistente ed è in grado di trascenderlo dando luogo alla dimensione estetica. Ma cosa intende esattamente per estetica il nostro autore? In Marcuse, questa cambia il suo *tòpos* storico, non è più da considerarsi come estetica critica o come filosofia dell'arte, ma come forza sociale produttiva, in grado di effondersi sul sociale dando luogo alla formazione di una *polis* che non abbia fondamento pattizio o economicistico, ma libidico. L'arte, la sensibilità, la sessualità sono tutte attraversate da Eros, che ha una valenza eminentemente etica, perchè capace di rifondare l'universo socio-politico. In questa prospettiva di rinnovamento sociale su base erotica gioca un ruolo fondamentale il concetto di ἀσθησις. Questo porta in sé il nesso tra sensualità e verità, bellezza e libertà, designando quella peculiare mediazione tra sensi ed intelletto, tra le "facoltà inferiori" e quelle "superiori". Vediamo come per il Francofortese il paradigma concettuale di riferimento è la *Critica del Giudizio* di Kant, nella quale l'estetica opera una duplice mediazione tra sensibilità-intelletto e necessità-libertà. Nell'interpretazione marcusiana dell'estetica kantiana, la sintesi tra ragione teoretica e ragione pratica è considerata come "centro" teoretico universale, come «il medium per tramite del quale la natura diventa possibilità di libertà, necessità di autonomia»⁴. Infatti, il punto che più preme a Marcuse della riflessione kantiana è quello in cui la dimensione estetica diventa "simbolo" della moralità intesa come libertà. Dobbiamo però tener presente lo slittamento semantico operato in *Eros e civiltà* rispetto a quanto detto da Kant. La bellezza è simbolo della morale nel senso che approssima i concetti della ragione, i quali tuttavia non possono darsi in alcuna esperienza possibile, poiché nessuna intuizione può essere loro adeguata. Dunque così la libertà morale si ottiene solamente con il distacco dai "motivi del desiderare inferiore", mentre per Marcuse proprio tale desiderare è liberato e pienamente legittimato nella libertà estetica. Il nesso immaginazione-intelletto viene liberamente reinterpretato da Marcuse, dando al secondo termine del rapporto un ruolo secondario, anzi proponendone uno sostitutivo tra immaginazione-sensibilità. Arriva infatti ad affermare che «nell'immaginazione estetica la sensualità genera principi universalmente validi per un ordine obiettivo»⁵. Per Kant l'universalità non potrebbe mai nascere dalla sensibilità, e tanto meno dalla sensualità, invece per il nostro autore questa nasce

4 Ivi, p. 196.

5 Ivi, p. 198.

dall'«ordine che governa il gioco dell'immaginazione». Ravvisiamo come per l'autore la sfera estetica è autonoma, non più astrattamente come in Kant, ma storicamente, da quella conoscitiva e pratica, perché queste sono cadute sotto il principio di prestazione. In questo modo l'accezione di autonomia assume un significato particolare, in quanto la sfera estetica, pur dandosi da sé la regola e non ricevendola dal principio di prestazione, è latrice di una propria razionalità e di propri valori autentici. Non possiamo qui non mostrare, che se per un verso Marcuse, non voglia cadere in una teoria prescrittiva, d'altro canto presuppone che i valori autentici, formulati dalla teoria critica, siano iscritti nella struttura pulsionale di tutti gli individui e che su questi possa prodursi un accordo universale. Questa posizione si rivela corriva ed irriflessa, come testimoniano anche le risposte che Marcuse darà a due quesiti sollevati da Habermas, nel corso di un dibattito nel '78. Alle domande su chi decide cos'è la vita migliore e su come si produce accordo universale intorno ai valori autentici il nostro autore fornirà risposte insoddisfacenti.

Se qualcuno ancora non sa che cosa è una vita migliore allora il suo caso è disperato. [...] Si può mostrare e dimostrare, a me e a tutti quelli che sono capaci di parlare, che cosa sia oggi l'interesse generale⁶.

Vediamo come l'ideale di vita buona e l'interesse universale, siano spesso presupposti all'insegna di un'acriticità connotata da un certo elitarismo culturale. Come rileva Habermas⁷, se ciò che è razionale è ovvio ma viene oscurato da coazioni sociali, fino al punto che gli uomini non sono più in grado di riconoscere tale ovvietà, allora solo in pochi sapranno affrontare lo sforzo teorico in grado di individuare questo inganno e dunque di determinare ciò che è giusto. Ciò oltre a non risolvere il problema di come si produca un accordo razionale riflette un atteggiamento settario. Tuttavia, Marcuse non abbandona mai nella sua trattazione l'idea che nella radice istintuale vi sia una disposizione etica, anzi viene ulteriormente specificato in un saggio del '69 dal titolo *An Essay on Liberation*.

Prima di essere un comportamento adeguato in accordo con specifici criteri sociali, prima di essere un'espressione ideologica, la moralità è una "disposizione" dell'organismo, radicata nell'impulso erotico a opporsi all'aggressività, per creare e preservare "sempre più grandi unità" di vita⁸.

La morale non si stabilisce solo come norma di comportamento sociale, ma anche come norma di comportamento "organico". L'organismo riceve e reagisce a certi stimoli e ne "ignora" e respinge altri secondo la moralità introiettata, che in tal modo promuove o impedisce la funzione dell'organismo come una cellula viva della società. Allora perché la rivolta sia reale bisogna che trovi la sua scintilla nella radice organica, che si inneschi un processo di recupero di quell'istanza "biologica" autentica, fondamento della solidarietà umana den-

6 H. Marcuse, *Teoria e politica*, in *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milano 1983, pp. 167-220.

7 *Ibidem*.

8 H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione* (1969), in *La dimensione estetica*, a cura di P. Peticari, Guerini e Associati, Milano 2002, p. 111.

tro una società post-capitalistica. Il termine biologia viene utilizzato dall'autore, non per indicare la disciplina scientifica, ma inclinazioni, modi di comportamento, che, se non soddisfatti, possono creare disfunzione organica. Il *bios* marcusiano, dunque, assume una dimensione ampia. Questo ha la sua base nella radice istintuale ma si estende alla *Lebenswelt* del soggetto. Come aveva già ravvisato in *One dimensional man* ('64), il tardo capitalismo mette in atto meccanismi di controllo, frutto di un'attività sistematicamente progettuale e mistificante, di un'amministrazione centralizzata che entrano in ogni piega della vita del singolo, orientando bisogni e consumi, penetrando negli strati profondi della psiche. Ma al di là della visione plumbea de *L'uomo a una dimensione*, in tutta la sua opera Marcuse sottolinea come contro il vigente sia sempre possibile mettere in campo una bioestetica in grado di operare una rifondazione della soggettività alienata. Questa non viene mai risolta in una sua indiscriminata fusione nella classe, nella massa o nel popolo, ma allo stesso tempo tiene fermo un inscindibile rapporto con l'universale. La soggettività è sì per un verso polimorfa, mai astratta, sempre concretamente, e quindi eroticamente, intesa dall'autore, ma anche sempre tesa alla riconciliazione con un'essenza in sé buona e valida per tutti. Solo assecondando questa tensione, che è un *telos*, si può far cadere la maschera dell'ideologia, che reifica l'umanità. Ad una manipolazione e strumentalizzazione della realtà esterna, dunque, corrisponde sincronicamente, in Marcuse, quella del soggetto, sul quale viene operata una mutilazione critico-sensoriale, che si oppone al diritto alla libertà. Questa non si dà mai di per sé, ma è sempre frutto di un processo di liberazione che è innervato nel divenire storico. Il passaggio da uno stadio di oppressione e lacerazione ad uno di libertà e riconciliazione è sempre presente in potenza, il Grande Rifiuto è sempre possibile, anche se può essere a sua volta respinto. È per questo che l'ontologia della libertà marcusiana non è concepibile se non come una ontologia della possibilità.

Marcuse ha senz'altro segnato un punto di svolta nell'ambito della teoria critica introducendo un parametro critico indipendente, Eros, su cui misurare la società repressiva e delineare un suo trascendimento. Questa istanza critica non viene però indagata, a nostro avviso, in maniera convincente nelle sue condizioni generali di possibilità, viene posta semplicemente come necessaria. Se per un verso Eros è l'oggetto di un desiderio utopico, che nessuno potrebbe respingere, allora si sottrae di diritto ad ogni confutazione, perché i desideri non sono né veri né falsi; ma d'altro canto nel momento in cui vuol farsi istanza cognitiva, deve valutare ciò che è vero e ciò che è falso e di ciò possono farsi giudici solo la ragione pratica e la ragione teoretica. Di questa forte carenza teorica se ne avvede anche l'autore, quando in *Counterrevolution and Revolt* ('72) accenna al fatto che per formare un nuovo cosmo di libertà si rende necessaria una costituzione inconscia del mondo, attraverso sintesi "materiali". Questa potrebbe formare un a priori storico dell'esperienza, che ha in sé la possibilità di fare un salto di qualità e diventare trasformazione sociale, di dare vita ad una nuova razionalità in grado di attuare un'"umana appropriazione della natura". Questa attività sintetica sensuale, però, non viene giustificata, questo a priori storicamente ricavabile e allo stesso tempo ordinativo della dati empirica viene solo accennato, anzi rimane ipotetico, visto che lo stesso autore afferma che "forse" è possibile. Marcuse rimane nella vaghezza, mentre avrebbe dovuto meglio specificare due aspetti. Innanzi tutto la modalità con cui è possibile per i sensi operare congiuntamente un'unificazione dei dati dell'esperienza in grado di tradursi in opportunità di mutazione socio-politica, e conseguentemente quanto questa

attività sintetica sia una potenzialità già depositata “naturalmente” nel soggetto e quanto sia il frutto di un processo di appropriazione. Se dobbiamo al Francofortese il riconoscimento per aver focalizzato l'importanza di una riappropriazione della sfera sensoriale e immaginativa piegate a condizioni di vita estranianti, più difficile ci sembra concordare nell'innesto di una valenza etico-critica in una categoria organica, come quella degli istinti.