

## Linguaggio e reificazione in Herbert Marcuse

Giovambattista Vaccaro

Università della Calabria

gbvaccaro@libero.it

### Abstract

Language is crucial in Marcuse's criticism of technological society. Indeed, this society develops a communication form in which notions are identified with facts and lose their difference with reality and their indication of a possible different reality. By this way the technological society establishes a language which contributes in reification of Man, who loses his critical faculties and is subdued to the rationality of the establishment. The aim of Marcuse is to show another language which can break this reification and allow Man to express freely himself and his own imagination again. He finds such language in art and by this way he gives another contribution to his idea of aesthetical dimension of life in which his utopia consists of. This article analyses Marcuse's argumentation in his writings from the Sixties as a part of a critical theory of technological society which still is of topical interest in front of the new technologies' development.

**Keywords:** Marcuse, Language, Reification, Art, Utopia.

### 1. Introduzione

Herbert Marcuse certamente non è stato un filosofo del linguaggio, eppure non si può certo negare che nelle sue opere, soprattutto in quelle degli anni Sessanta, dedicate all'analisi dell'ideologia di quella che egli chiama la società industriale avanzata, si manifesti un costante interesse per l'uso e la funzione della lingua nei processi di manipolazione dei bisogni umani e di reificazione del soggetto che caratterizzano appunto questo tipo di società, indipendentemente dal sistema politico vigente nei singoli paesi. Non è un caso allora che nell'opera maggiore e più significativa di questo periodo, *L'uomo a una dimensione*, un capitolo centrale della trattazione sia dedicato appunto a *La chiusura dell'universo di discorso*, come non è un caso che nei capitoli successivi Marcuse proceda ad una serrata critica della filosofia analitica del linguaggio, quasi a sottolineare la centralità di questa tematica nella sua analisi e il ruolo strategico di essa nei processi sociali a cui si accennava in precedenza. Si tratta d'altronde di una tematica che nelle sue radici ha origini lontane nel pensiero di Marcuse: anche prescindendo infatti dagli spunti che affiorano negli scritti degli anni Trenta<sup>1</sup> sullo sfondo di un discorso più generale, essa si delinea chiaramente già all'inizio degli anni Quaranta in *Ragione e rivoluzione*, per ritornare in tutta la sua pregnanza nelle lezioni parigine del 1958 e trovare infine il suo pieno dispiegamento nell'opera del 1964 come parte dell'analisi della società tecnologica. È opportuno quindi partire proprio da questo punto, che costituisce in sostanza il vero obiettivo del discorso di Marcuse.

### 2. Il linguaggio nella società industriale avanzata.

La linea di sviluppo di questo discorso è nota, e costituisce la prima parte di *L'uomo a una dimensione*, di cui appunto l'analisi della chiusura dell'universo di discorso rappresenta il culmine: la società industriale avanzata è una società autoritaria e unidimensionale in cui ogni opposizione e soprattutto ogni capacità di immaginare un'alternativa, una vita qualitativamente diversa è diventata impossibile, a causa di un apparato tecnologico della produzione e della distribuzione delle merci che «tende a diventare totalitario nella misura in cui determina non soltanto le occupazioni, le abitudini e gli

---

<sup>1</sup> Cfr. MARCUSE 1969a: 43-86.

atteggiamenti socialmente richiesti, ma anche i bisogni e le aspirazioni individuali» (MARCUSE 1968a: 13), plasmando in questo modo il modo di pensare dominante nella vita quotidiana, in modo da subordinarlo alla logica della merce e alla finalità del profitto che pervadono l'intero sistema sociale. Per ottenere questo risultato l'apparato tecnologico mette in atto una manipolazione dei bisogni che crea bisogni falsi in quanto imposti all'individuo da potenze esterne che sfuggono al suo controllo e finalizzati ad aumentare i consumi, e attraverso questi a perpetuare la fatica, l'aggressività e la miseria, «la corsa da topo del tenersi all'altezza dei propri pari»<sup>2</sup>.

A questo punto gli individui non dipendono più gli uni dagli altri, ma dalle cose, «si riconoscono nelle loro merci: trovano la loro anima nella loro automobile, nel giradischi ad alta fedeltà, nella casa a due livelli, nell'attrezzatura della cucina» (MARCUSE 1968a: 29). Così «la tecnologia è diventata il maggior veicolo di reificazione – di reificazione nella sua forma più matura ed efficace» (MARCUSE 1968a: 181), e allo stesso tempo «serve per istituire nuove forme di controllo sociale e di coesione sociale, più efficaci e più piacevoli» (MARCUSE 1968a: 13). Essa crea infatti un universo chiuso, ad una sola dimensione, in cui le merci veicolano l'intero sistema e «recano con sé atteggiamenti ed abiti prescritti, determinate reazioni intellettuali ed emotive che legano i consumatori [...] ai produttori, e, tramite questi, all'insieme»: esse «indottrinano e manipolano; promuovono una falsa coscienza» (MARCUSE 1968a: 32) che in realtà è una coscienza felice, che «riflette la credenza che il reale è razionale, e che il sistema stabilito, nonostante tutto, mantiene le promesse» (MARCUSE 1968a: 98), che, in poche parole, non ha ragione di opporsi al sistema e si lascia tranquillamente integrare ad esso. Quale ruolo svolge il linguaggio in tutto questo? Si può rispondere subito che la tecnologia che Marcuse mette sotto accusa per la manipolazione dei bisogni e la conseguente reificazione dell'uomo è quella che si estende dall'apparato produttivo alla sfera ideologica e si concretizza nella prassi dei mezzi di comunicazione di massa, sia nel loro aspetto di strumenti di un'informazione anch'essa manipolata e falsa, sia in quello, di profilo più basso, della pubblicità, e in questa l'uso del linguaggio è, evidentemente, determinante. Ma prima di arrivare all'analisi di questo uso, Marcuse inserisce la sua argomentazione in un quadro più ampio che, in linea con un metodo tipico di tutta la Scuola di Francoforte che ha trovato la sua espressione canonica nella *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno, ricostruisce l'intera evoluzione della cultura europea e la rottura nella forma di pensiero che in essa si compie con il passaggio alla modernità e con il sorgere del modo di produzione capitalistico che in esso ha luogo.

Alle origini della cultura europea, nel mondo greco, lo stile di pensiero dominante secondo Marcuse è quello che egli chiama Logos apofatico, che «si muove all'interno della lacerazione ontologica, e questa esprime, con i suoi concetti negativi, la lacerazione reale che separa l'essenza dell'uomo dalla sua esistenza», e perciò «rimaneva un Logos a due dimensioni, che conservava l'opposizione della possibilità alla realtà, e che, di conseguenza, fissava nella contraddizione la "forma" stessa della ragione» (MARCUSE 2008: 133): è, in sostanza, un Logos dialettico, quale si profila appunto in Platone e sopravviverà ancora in Hegel. In esso «il concetto universale [...] stabilisce un ideale» e pone una possibilità in contrapposizione alla realtà, così che «la copula "è" cela un *desideratum*, un "dovrebbe". Di conseguenza, la proposizione ontologica implica una critica dello stato di cose» in cui quell'ideale non è reale (MARCUSE 2008: 125). Ma allora gli enunciati del Logos apofatico non significano semplicemente ciò che dicono, pongono sempre una contraddizione, significano sempre qualcosa d'altro, sono ambigui: «l'idea che si definisce e si sviluppa nell'enunciato è anche l'ideale, che non è ancora un fatto. La forma categorica contiene così la negazione; l'enunciato è "giudizio" nel senso giuridico della parola: esso chiama in causa, in un procedimento di accusa, i fatti» (MARCUSE 2008: 122). E se è pur vero che esso rimane l'affermazione di un ideale e l'indicazione di una possibilità che attende di essere realizzata, di un fatto che attende di essere prodotto, è proprio in questa tensione di realtà e ideale, di "è" e "dovrebbe" che Marcuse vede il centro vitale e la forza critica del Logos apofatico.

---

<sup>2</sup> MARCUSE 1968a: 250. Per un'analisi più dettagliata di questi temi in Marcuse cfr. VACCARO 2007: 137-157.

Questa tensione si ritrova anche nel linguaggio generato dal Logos apofatico e ad esso corrispondente. Anche esso, infatti, è un linguaggio a due dimensioni, in cui «le parole sono in movimento; il loro significato oscilla tra l'essenza e il fatto, in quanto comprende contemporaneamente il virtuale e l'attuale», e «il significato dei termini rimane in larga parte indefinito, ambiguo, aperto», poiché «essi dispongono di un orizzonte libero: sono parte di un universo di significato che non si riempie che gradualmente, nel corso del processo di comunicazione» (MARCUSE 2008: 112-113). Il soggetto e il predicato rimangono separati e fra essi non si instaura un'identità attraverso la predicazione, che resta incompleta, dinamica, mentre chi riceve la comunicazione assume l'apertura dell'orizzonte di essa, ed in essa «è "libero": deve andare al di là di ciò che gli è dato, come colui che parla o scrive va al di là del quadro iniziale dei suoi termini» (MARCUSE 2008: 113). È questa la comunicazione di un pensiero negativo, che «è condotto dalla situazione dei suoi oggetti a misurare la loro verità nei termini di un'altra logica, di un altro universo di discorso» che «proietta un altro modo di esistere» e che quindi «ha un contenuto politico» in quanto, se l'uomo è un animale sociale, «contraddice le istituzioni politiche stabilite» e «propone una nuova *polis*» (MARCUSE 1968a: 149).

Ma «nel periodo contemporaneo, il Logos a due dimensioni e il suo universo aperto tendono a soccombere, dinnanzi al sistema della comunicazione a una dimensione» (MARCUSE 2008: 113), nel quale «il linguaggio [...] non vive più nella tensione tra essenza e fatto, tra il virtuale e l'attuale, tra il vero e il falso» (MARCUSE 2008: 112), e la sua modalità apofatica declina. Marcuse rileva già nella Grecia antica una rottura nel quadro tracciato finora, la cui espressione è stata proprio Aristotele. Nell'*Organon*, infatti, ha luogo una formalizzazione del concetto che soppianta la contraddizione dialettica e porta il pensiero a muoversi all'interno della propria forma, nella quale basta a se stesso ed è indifferente ai propri oggetti, divenuti a-logici e sottoposti alle sue leggi di organizzazione e calcolo. Si impone così una razionalità calcolistica ed operativa e si apre uno sviluppo la cui ultima tappa «è raggiunta nel momento in cui la logica diviene matematica, e il pensiero si orienta secondo il metodo delle scienze fisiche – e delle forme tecnologiche del controllo sociale, del management scientifico» (MARCUSE 2008: 127). In questo processo il denominatore comune è la tecnicità, di cui la formalizzazione del pensiero inaugurata da Aristotele costituiva il presupposto.

Questo denominatore comune si impose nell'età cartesiana, quando, sotto la spinta di un «nuovo processo di produzione che lottava per trasformare il mondo in un immenso mercato», si sviluppò una scienza naturale che assicurasse il dominio sulla natura e sulle sue risorse, e «l'idea di ragione venne a trovarsi sotto la prepotente influenza del progresso della tecnica», che avrebbe assicurato questo dominio, mentre si diffondeva un razionalismo che tendeva ad assimilare il mondo umano alle leggi oggettive della natura, con la conseguenza che «più la ragione trionfava nella tecnica e nella scienza naturale, più essa diveniva riluttante a esigere la libertà nella vita sociale dell'uomo» (MARCUSE 1969b: 287-288). In sostanza si innescava un processo che portava a un risultato opposto a quello che era stato il profilo della cultura antica e della sua razionalità: ora la ragione come tecnica non produce più un ideale contrapposto alla realtà, ma «tutto è sottomesso all'evidenza dei fatti, definito nei termini delle operazioni eseguibili nel quadro delle condizioni e dei rapporti costituiti»: «il conflitto tra l'esistenza e l'essenza, il concetto stesso di essenza sembrano essere superati dalla realtà. La lacerazione ontologica perde il suo significato: l'ontologia è rimpiazzata dalla tecnologia» (MARCUSE 2008: 131-132),

La realtà tecnica ha sviluppato un Logos tecnico che è la negazione del Logos apofatico perché autorizza un comportamento profondamente conformistico e affermativo. Per Marcuse infatti la tecnicità non è solo un insieme di strumenti e metodi messi in atto in ambiti specifici dell'attività umana, ma abbraccia tutta la realtà come una nuova esperienza del mondo e un nuovo progetto dell'esistenza nel quale le idee, i valori e le aspirazioni sono ridotte ad operazioni interne alla realtà di fatto. È, in sostanza, un pensiero positivo, a una dimensione, che deve aderire ai fatti dell'esperienza senza lasciare spazio alla critica concettuale di essi, e nel quale anzi il concetto «isola ed atrofizza i fatti, li stabilizza entro l'insieme che stabilizza la repressione, ed accetta i termini di questo insieme come termini dell'analisi», e «diventa quindi una riduzione repressiva del pensiero»

(MARCUSE 1968a: 124). È quanto accade, ad esempio, nella sociologia industriale, nelle ricerche di mercato e sull'opinione pubblica, e, in generale, in tutta quella teoria sociale che Marcuse analizza nella seconda parte di *Ragione e rivoluzione*. Questo Logos tecnico è quello dell'operazionismo, che passa dalla domanda sul "che cosa" a quella sul "come" e si ritiene libero da ogni impegno nei confronti di tutto quanto non rientra nel contesto operativo.

### **3. Critica della filosofia analitica del linguaggio.**

Questa logica domina il neopositivismo, e secondo Marcuse trova la sua espressione più avanzata nella filosofia analitica del linguaggio, che egli sottopone ad una severa critica intesa a denunciarne il carattere ideologico come spazio entro cui si compie nel mondo contemporaneo il trionfo del pensiero positivo. La prima mossa di Marcuse in questa critica consiste nello sgombrare il campo dall'equivoco per cui l'atteggiamento empirista, in quanto rivolto contro i concetti trascendenti, debba implicare un atteggiamento positivo, e a questo scopo Marcuse chiama in causa il sensismo e il materialismo, che, partendo da una particolare dimensione dell'esperienza, assumono un atteggiamento negativo nei confronti della realtà, mentre, «per contrasto, l'empirismo dell'analisi linguistica si muove entro uno schema che non permette una tale contraddizione, e questa autolimitazione all'universo prevalente di comportamento favorisce il sorgere di un atteggiamento intrinsecamente positivo» (MARCUSE 1968a: 184). Di qui la «denigrazione dei modi alternativi di pensare che contraddicono l'universo stabilito di discorso» (MARCUSE 1968a: 126) come pensieri in poltrona che emerge in Wittgenstein o in Austin, e che comincia ad essere di un certo rilievo quando si dice veramente qualcosa, ad esempio parlando di etica e di politica.

Ma ciò su cui si appunta maggiormente la critica di Marcuse è il ricorso della filosofia analitica del linguaggio al linguaggio comune dell'uomo della strada in funzione di contestazione del linguaggio intellettualistico della metafisica. Secondo Marcuse questa operazione è una «riduzione quasi masochistica del discorso» (MARCUSE 1968a: 190), che lo disarticola dal «contesto universale più ampio, in cui la gente parla ed agisce e che dà al discorso di ognuno il suo significato» (MARCUSE 1968a: 193), e, di conseguenza, perde di vista la storia come dimensione occulta del linguaggio. In questo modo «la filosofia linguistica reprime una volta di più ciò che è già continuamente represso in questo universo di discorso e di comportamento» (MARCUSE 1968a: 187-188), poiché il linguaggio comune che la filosofia analitica prende a suo oggetto è già un linguaggio purgato, non solo dei termini della metafisica, ma anche dei mezzi per esprimere un contenuto diverso da quello che la società fornisce agli individui, è un linguaggio impoverito, falsato e mutilato che viene ulteriormente sterilizzato e anestetizzato. Quello che la filosofia analitica sembra dimenticare è che «l'universo reale del linguaggio comune è quello della lotta per l'esistenza» (MARCUSE 1968a: 210). Al contrario il compito di una filosofia critica del linguaggio per Marcuse consiste nell'impadronirsi del significato dei termini attraverso l'analisi della loro funzione nel discorso comune. Ma con questa esigenza Marcuse ci porta al cuore del nostro problema.

I termini dell'argomentazione di Marcuse sono già in parte emersi da quanto detto finora. Riprendendo infatti proprio il nucleo della sua critica alla filosofia analitica del linguaggio, Marcuse ribadisce che «il linguaggio non è nulla di privato e di personale, o piuttosto il privato ed il personale sono mediati dal materiale linguistico disponibile, che è materiale societario» (MARCUSE 1968a: 206). Questo significa che nel parlare «gli individui non esprimono soltanto se stessi [...], ma anche qualcos'altro diverso da sé» (MARCUSE 1968a: 205), cioè un «sistema sociale di significato» che «costituisce una dimensione di discorso differente da quella della comunicazione individuale, e tuttavia fusa con essa», e che «fa parte a sua volta di un esteso, onnipresente dominio di significato che è stato sviluppato, e normalmente "chiuso", dal sistema sociale entro il quale e dal quale ha origine la significazione» (MARCUSE 1968a: 209). Il linguaggio di ciascuno è allora espressione anche di quelli che lo fanno parlare come parla. Ma che cosa parla nel linguaggio dell'individuo? O, detto altrimenti, qual è, oggi, il sistema sociale di significato? Per rispondere a queste domande

bisogna tornare al Logos specifico della modernità e del capitalismo che abbiamo visto aver sostituito quello apofatico del mondo antico pre-tecnologico.

A questo Logos corrisponde infatti un linguaggio la cui principale caratteristica è la «ritualizzazione autoritaria del discorso» (MARCUSE 1968a: 118). Marcuse nota infatti che il linguaggio parlato oggi è un linguaggio rituale che trasmette alle persone le esigenze dell'apparato e suggerisce di accettarle senza riflessione. Tale linguaggio assume poi un carattere magico nel momento in cui ha un'efficacia immediata nell'indurre a pensare e ad agire collettivamente attraverso le parole e le immagini propagandate dai mezzi di comunicazione di massa. Esso inoltre «è un linguaggio autoritario, in quanto non consente lo sviluppo dell'espressione non conformistica: la sua funzione oggettiva consiste piuttosto nel fissare l'universo di discorso, stabilizzare e “congelare”, al suo interno, il significato di ogni termine e frase» (MARCUSE 2008: 112), nel bloccare così la trascendenza che era insita in ogni proposizione del linguaggio apofatico grazie alla funzione del concetto e alla connessa ambiguità della proposizione stessa.

Ne nasce appunto un universo di discorso chiuso, in cui «la struttura e il vocabolario subiscono una rigida contrazione», la copula cessa di alludere ad un “dovrebbe”, ad una negazione del reale e «appare come un'equazione», e, «sul piano lessicale, la contrazione si realizza mediante l'uso delle parole raccomandate dai *mass media*» (MARCUSE 2008: 113). Il concetto ora tende ad essere assorbito dalla parola, da una parola divenuta cliché che «ordina ed organizza, che induce le persone a fare, a comprare, e ad accettare», e che «viene trasmessa in uno stile che è una vera creazione linguistica; una sintassi in cui la struttura della proposizione è abbreviata, condensata in tal modo che non rimane alcuna tensione, alcuno “spazio” tra le parti della proposizione», e «la comunicazione preclude per tal via uno sviluppo genuino del significato» (MARCUSE 1968a: 104-105). Il significato stesso anzi si perde, poiché il senso che le parole esprimevano prima non esiste più: i nomi delle cose indicano il loro modo di operare, e questo definisce e chiude il significato escludendo altri modi di operare, in modo che «la proposizione diventa una dichiarazione che va accettata in quanto respinge la dimostrazione, qualificazione, negazione del suo significato codificato e dichiarato» (MARCUSE 1968a: 105). Infatti il nome è accoppiato quasi sempre con gli stessi aggettivi ed attributi in modo da fare della proposizione una sequenza di sinonimi e tautologie che la trasformano «in una formula ipnotica la quale, ripetuta senza fine, fissa il significato nella mente del destinatario» (MARCUSE 1968a: 106), che così non pensa più ad altre spiegazioni del nome.

Scopo di questo linguaggio è di imporre immagini che, con la loro «concretezza sopraffattoria» (MARCUSE 1968a: 112) intralciano i concetti e li dissolvono in concetti delle verità di fatto, in operazioni. Questa è appunto la tecnica dell'industria pubblicitaria, e finché essa viene usata per la promozione commerciale, essa appare a Marcuse relativamente innocua, ma appunto solo relativamente, se si pensa che le merci veicolano ideologicamente l'intero sistema che le produce e le commercializza, in quanto ne veicolano i valori. Più pericolosa essa diventa quando esce dalla pubblicità commerciale per diventare anche linguaggio della politica, poiché in questo caso essa svuota di significato termini come “libertà”, “democrazia”, “pace”, che diventano indifferenti al punto da poter essere attribuiti a realtà, e abbinati a predicati, che di fatto dovrebbero contraddirli. È il caso del termine “democrazia” usato per indicare regimi autoritari, e di espressioni come “bomba pulita”, o, come si direbbe ai nostri giorni, “bomba intelligente”.

E Marcuse si sofferma qui sull'analisi di alcune modalità operative di questo linguaggio. La prima di essa emerge proprio da quanto detto in precedenza: la conciliazione degli opposti. Essa è una conseguenza della sintassi dell'abbreviazione riduttiva, che tiene insieme gli opposti in una struttura familiare, e trova la sua base in quella fluente congiunzione linguistica di punti del discorso tra loro in contrasto tipica della riduzione di ogni cosa a fatto commerciale che unisce ambiti della vita che in passato erano antagonisti, e soprattutto dell'identificazione immediata dell'interesse particolare con quello generale. Ma alle spalle di questo Marcuse vede giocare soprattutto l'unità della prosperità e del benessere prodotti dal sistema con il suo potenziale distruttivo, che rende gli uomini indifferenti a quest'ultimo e fa della contraddizione «un principio della logica della manipolazione», della logica

«di una società che può permettersi di fare a meno della logica e di giocare con la distruzione» (MARCUSE 1968a: 107). Ancora specifica del linguaggio politico è un'altra modalità del linguaggio della manipolazione, cioè l'uso delle abbreviazioni e delle sigle, come NATO, ONU ecc., che si giustifica con la lunghezza dei termini che esse sintetizzano e sostituiscono, e quindi appare ragionevole, ma allo stesso tempo può servire a prevenire domande imbarazzanti come quella sulla presenza di Grecia e Turchia in un'organizzazione del Nord Atlantico. Così «le abbreviazioni denotano solo e soltanto ciò che è istituzionalizzato [...]. Il significato è rigido, manipolato, caricato ad arte. Una volta diventato un vocabolo ufficiale, [...] esso ha perso ogni valore cognitivo» (MARCUSE 1968a: 112).

Un altro aspetto del linguaggio manipolatorio, questa volta più tipico del suo uso pubblicitario, è il suo essere «carico di una falsa familiarità, risultato della continua ripetizione e del tono diretto e popolare che viene abilmente impartito alla comunicazione», che fa di esso un linguaggio personalizzato che «stabilisce una relazione immediata col destinatario, senza distanze di status, di educazione, di ufficio, e lo colpisce nell'atmosfera casalinga del soggiorno, della cucina e della camera da letto» (MARCUSE 1968a: 109). In questa forma di comunicazione il destinatario è chiamato sempre in causa e posto in primo piano, come se tutto avesse luogo per lui ed esclusivamente per lui fossero create cose e funzioni prodotte in serie, ottenendo anche in questo caso un effetto ipnotico. C'è poi l'identificazione di persone e funzioni che riduce le prime ad appendici delle seconde, ed infine, come ultima delle caratteristiche del linguaggio manipolatorio individuate da Marcuse, la tendenza all'uso di predicati sintetici e privi di verbo, che fondono in una forma rigida sfere o qualità completamente diverse, in modo da fissare in un'istantanea gli attori e i loro atti.

Tutte queste caratteristiche restituiscono la struttura di un linguaggio funzionale, unidimensionale, comportamentistico che «nella e per la società [...] ha importanza vitale, servendo come veicolo di coordinamento e di subordinazione», e quindi «è un linguaggio anticritico e antidialettico», in cui «la razionalità tradotta in norme operative e di comportamento assorbe gli elementi trascendenti e negativi della Ragione», e che, «arrendendosi ai fatti immediati, [...] respinge il riconoscimento dei fattori che operano dietro i fatti ed in tal modo rifiuta di riconoscere i fatti ed il loro contenuto storico» (MARCUSE 1968a: 114). È, cioè, un linguaggio antistorico, conforme ad una razionalità che non sa che farsene della storia, anzi la guarda con sospetto, poiché ricordare il passato significa mediarlo con il presente e quindi portare alla luce i fattori che hanno prodotto i fatti presenti o ridare voce alle speranze del passato, proiettarle verso un futuro che invoca la negazione del presente e il cambiamento qualitativo, e tutto questo implica una riapertura dell'universo di discorso e di comportamento, un pensiero che assume la forma di un giudizio, che cerca appunto nella storia i criteri di verità e di falsità, mentre nel linguaggio ad una dimensione «le nuove definizioni sono falsificazioni che, imposte dalle potenze in atto e dai poteri di fatto, servono a trasformare la falsità in verità» (MARCUSE 1968a: 115).

Questo linguaggio secondo Marcuse non è tipico dei paesi capitalistici e autoritari, ma si diffonde anche nei paesi democratici e in quelli non capitalistici, contaminando anche il linguaggio dialettico, come a suo parere dimostra la stessa esperienza sovietica, dove la necessità dell'industrializzazione competitiva e l'assoggettamento dell'individuo all'apparato produttivo determinano la trasformazione del linguaggio marxista in quello stalinista, nel quale il lessico di Marx si riduce a una serie di formule rituali. Dunque, se l'ideologia è un momento centrale, o forse il momento centrale di una società tecnologica perché determina l'integrazione e la reificazione, il linguaggio che la esprime e la diffonde è funzionale alla reificazione, e contribuisce a spezzare la coscienza critica e a creare dei soggetti passivi che accettano tutto quanto si dice loro, indipendentemente da quanto ci credano. Ma a questo punto si pone il problema di come uscire dall'ipnosi di questo linguaggio, e se esso può essere un terreno su cui spezzare il circolo vizioso della reificazione.

#### 4. Verso un linguaggio della liberazione.

La risposta a queste domande è in quella che Marcuse chiama la catastrofe della liberazione, cioè il crollo globale del sistema totalitario di cui questo linguaggio fa parte, che diventa possibile nel momento del Grande Rifiuto, cioè nel momento in cui gli uomini respingono la logica del sistema e tornano ad esercitare il loro controllo sulle forze produttive e sulla stessa tecnologia per volgerle al fine dell'eliminazione del lavoro necessario e della realizzazione di un'esistenza che non sia più lotta ma libero e gioioso sviluppo delle facoltà individuali. Un'esistenza così configurata darà evidentemente luogo ad un linguaggio ad essa conforme, ma intanto, in quella che il marxismo classico, e Marcuse con esso, chiama fase di transizione la lotta contro la reificazione si configura come la riapertura dell'universo di discorso, ed in questo Marcuse vede il compito storico della filosofia.

Il primo passo in questa direzione è ritrovare un'autentica filosofia del linguaggio. Qui la riflessione di Marcuse si concentra di nuovo su quegli universali che avevano svolto una funzione così peculiare nel pensiero e nel linguaggio delle società pre-tecnologiche e che invece il pensiero e il linguaggio della società tecnologica vuole rimuovere come residui metafisici traducendoli nella denominazione di fatti e comportamenti. Si può dire che questa traduzione segna il passaggio, e per Marcuse l'impoverimento, dell'universale da una dimensione connotativa ad una denotativa, con le ricadute che abbiamo visto questo avere sul linguaggio e sulla comunicazione. Ora, Marcuse ritiene che questa operazione, avallata dalla filosofia analitica del neopositivismo, in realtà è destinata a fallire, poiché gli universali permangono nel linguaggio quotidiano a designare realtà sovraindividuali indipendenti ed ipostatizzate, dotate di una forza reale che pesa sugli individui, e quindi «esprimono vari gradi e forme di reificazione» (MARCUSE 1968a: 218) e riflettono «la coscienza infelice di un mondo diviso, in cui “ciò che è” non contiene, ed anzi rifiuta, “ciò che può essere”» (MARCUSE 1968a: 221), riportandosi così all'altezza degli universali che nel pensiero pre-tecnologico alludevano allo scarto tra possibilità e realtà ed esprimevano l'esperienza primaria di esso. La filosofia deve allora ritradurre questi universali in fenomeni concreti sia per demistificare i processi di traduzione come processi sociali, ingannevoli perché nel trasferire il concetto in modi di comportamento scambiano le apparenze per la realtà, sia per ritrovare le potenzialità storiche degli universali e le loro eccedenze sulla realtà, in quanto essi «sintetizzano contenuti fondati sull'esperienza in idee che trascendono le loro realizzazioni particolari come qualcosa che va sorpassato, superato» (MARCUSE 1968a: 225). Essi cioè contengono un non ancora della realizzazione, e «appaiono quindi come strumenti concettuali per comprendere le condizioni particolari delle cose alla luce delle loro potenzialità [...] concettualizzano il materiale di cui consiste il mondo sperimentato [...] tenendo in vista le sue possibilità, alla luce della loro limitazione, repressione e negazione attuali» (MARCUSE 1968a: 226). Ma allora «l'analisi linguistica in filosofia ha un impegno extralinguistico. In quanto stabilisce una distinzione tra uso legittimo e non-legittimo, tra significato autentico e illusorio, tra senso e non-senso, essa richiede un giudizio politico, estetico o morale» (MARCUSE 1968a: 209), e il linguaggio, a sua volta, esprime un progetto storico.

Ma il superamento del linguaggio della reificazione per Marcuse non è il compito storico della sola filosofia, ma anche dell'arte. La trasformazione operata dall'arte infatti viola un oggetto che è oppressivo, e come tale è una liberazione. Essa infatti «crea un altro universo di pensiero e di pratica contro ed entro quello che esiste», che è senz'altro un universo apparente, illusorio, ma che, «tuttavia, somiglia ad una realtà che esiste come minaccia e promessa della realtà stabilita»<sup>3</sup>. E l'arte progetta l'esistenza e definisce possibilità non realizzate poiché essa «serba ancora una libertà di espressione che mette in grado lo scrittore e l'artista di chiamare uomini e cose con il loro nome – di nominare ciò che è altrimenti innominabile» (MARCUSE 1968a: 256), e «dà la visione di un'altra, più ampia totalità, per così dire, “negativa”: l'universo “tragico” dell'uomo e la sempre rinnovata ricerca di una redenzione secolare – la promessa di liberazione» (MARCUSE 1973: 111), convergendo così con la

---

<sup>3</sup> MARCUSE 1968a: 247-248. L'arte, dirà altrove Marcuse, è «un'illusione in cui un'altra realtà si rivela; e ciò accade solo se l'arte vuole se stessa come illusione, come mondo irreali diverso da quello costituito» (MARCUSE 1973: 109).

ragione pre-tecnologica e col suo linguaggio apofatico. Ma in questo modo l'arte realizza le verità di una facoltà umana che Marcuse considera centrale nel processo della liberazione e in quell'arte del vivere che dovrà improntare la nostra esistenza pacificata: l'immaginazione.

L'immaginazione infatti «conserva la “memoria” del passato substorico, di quando la vita dell'individuo era la vita della specie, l'immagine dell'unità immediata tra l'universale e il particolare» (MARCUSE 1968b: 170), di un'esistenza armonica, e tende a riconciliare l'individuo col tutto e la ragione con la felicità, e così evoca «la presenza sensibile di ciò che (ancora) non è» (MARCUSE 1973: 118). Perciò «l'immaginazione artistica dà forma al “ricordo inconscio” della liberazione che fallì, della promessa che fu tradita [...] Non esiste opera d'arte genuina che non riveli questo contenuto archetipico: la negazione della non-libertà», che non esprima, «anche se in maniera ambivalente, il ritorno della repressa immagine della liberazione» (MARCUSE 1968b: 171-172). Se si pensa poi che questo ritorno è affidato anche a narrazioni mitologiche come quelle di Orfeo e Narciso, il pensiero non può non correre ad Ernst Bloch, ma su questa strada non possiamo andare oltre in questa sede<sup>4</sup>. Conviene invece ricordare le due direzioni verso cui Marcuse vede concretizzarsi questa rottura del linguaggio della reificazione, e cioè il surrealismo, che trova nel linguaggio poetico gli elementi semantici della rivoluzione, e vede nel poeta il non conformista radicale<sup>5</sup>, e le aree di protesta rappresentate dai gruppi subculturali, come gli hippies e i negri, dove «ci troviamo davanti a una sistematica ribellione linguistica, che distrugge il contesto ideologico in cui sono impiegate e definite le parole e le colloca nel contesto opposto, negazione di quello stabilito» in modo da produrre «un rovesciamento metodico di significati» (MARCUSE 1969c: 48).

## 5. Conclusione

Quello a cui Marcuse pensa dunque è il formarsi di un linguaggio creativo come parte integrante di quell'utopia in cui consiste il suo progetto di trasformazione sociale e di costituzione di un'esistenza qualitativamente diversa. In questo progetto, politico e linguistico, egli sarà un pioniere sulle cui tracce si metteranno presto altri intellettuali in Europa. Così un altro grande teorico dell'utopia, che ha alle spalle una formazione nel surrealismo, come Henri Lefebvre insiste sulla necessità dell'immaginazione estetica per la realizzazione della libertà e della felicità<sup>6</sup> e pensa alla possibilità di una rottura poetica attraverso l'immaginario ed il simbolo, che intersechi la rottura politica operata dal proletariato e contribuisca al progetto di un possibile umano<sup>7</sup>. A loro volta Deleuze e Guattari pensano all'arte come luogo della formazione di un linguaggio che spezzi lo stereotipo e il rapporto di significazione su cui si costituisce il potere sull'espressione e rimetta quest'ultima su una linea di fuga in cui si manifesti la creatività del desiderio<sup>8</sup>. Infine Jean Baudrillard affida al linguaggio dei graffiti urbani e a quello poetico l'irruzione del simbolico che spezza il codice che regge la significazione ed esprime su questo piano, sul piano dell'economia politica del segno, il dominio del rapporto economico di valore<sup>9</sup>.

Ora, qualcuno, soprattutto tra i detrattori e i critici di Marcuse, e non solo, potrebbe dire che questa è l'ultima propaggine, o l'ultima “traduzione” dell'idea heideggeriana del linguaggio poetico come evento dell'essere, e forse non avrebbe del tutto torto, ma in realtà quello a cui Marcuse pensa è l'irruzione dell'estetica nella politica e la liberazione del linguaggio ordinario, quotidiano, dagli stereotipi della pubblicità e in generale di quella che tutta la Scuola di Francoforte chiama l'industria culturale<sup>10</sup> per restituirlo, fuori da ogni specialismo, alla libera espressione di una nuova, più completa

---

<sup>4</sup> Su questi temi cfr. VACCARO 2010 e VACCARO 2019.

<sup>5</sup> Cfr. MARCUSE 1969c: 46.

<sup>6</sup> Cfr. LEFEBVRE 1983: 27.

<sup>7</sup> Cfr. LEFEBVRE 1980: 156.

<sup>8</sup> Cfr. DELEUZE, GUATTARI 2003 e DELEUZE, GUATTARI 1975. Su di loro cfr. LESCE, VACCARO 2021.

<sup>9</sup> Cfr. BAUDRILLARD 1973 e BAUDRILLARD 1979, e, su tutto questo, VACCARO 2017.

<sup>10</sup> Cfr. HORKHEIMER, ADORNO 1966: 130-180.



e più ricca sensibilità senza la quale nessuna utopia è possibile. Marcuse pensa ad un linguaggio artistico come rivelazione di una possibile vita come arte.

### **Bibliografia**

- BAUDRILLARD, Jean (1973), [a cura di M. Ferraris,] *Lo specchio della produzione*, Milano, Multhipla.
- BAUDRILLARD, Jean (1979), [a cura di G. Mancuso,] *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix (1975), [a cura di A. Serra,] *Kafka. Per una letteratura minore*, Milano, Feltrinelli.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix (2003), [a cura di G. Passerone,] *Mille piani*, Roma, Cooper & Castelvechi.
- HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor (1966), [a cura di L. Vinci,] *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 2<sup>a</sup>.
- LEFEBVRE, Henri (1980), [a cura di M. Bandini,] *Il tempo degli equivoci*, Milano, Multhipla.
- LEFEBVRE, Henri (1983), [a cura di A.M. Tonazzi,] *Abbandonare Marx?*, Roma, Ed. Riuniti.
- LESCE, Francesco, VACCARO, Giovambattista (2021), *Arte, potere, liberazione. I linguaggi dell'arte in Deleuze*, Roma, Aracne.
- MARCUSE, Herbert (1968a), [a cura di L. Gallino,] *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 6<sup>a</sup>.
- MARCUSE, Herbert (1968b), [a cura di L. Bassi,] *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 4<sup>a</sup>.
- MARCUSE, Herbert (1969a), [a cura di F. Cerutti,] *Sul concetto affermativo della cultura*, in *Cultura e società*, Torino, Einaudi.
- MARCUSE, Herbert (1969b), [a cura di A. Santucci,] *Ragione e rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 6<sup>a</sup>.
- MARCUSE, Herbert (1969c), [a cura di L. Lamberti,] *Saggio sulla liberazione*, Torino, Einaudi.
- MARCUSE, Herbert (1973), [a cura di S. Giacomoni,] *Controrivoluzione e rivolta*, Milano.
- MARCUSE, Herbert (2008), [a cura di R. Laudani,] *Lezioni parigine*, in *La società tecnologica avanzata*, Roma, Manifestolibri.
- VACCARO, Giovambattista (2007), *Per la critica della società della merce*, Milano, Mimesis.
- VACCARO, Giovambattista (2010), *Antropologia e utopia. Saggio su Herbert Marcuse*, Milano, Mimesis.
- VACCARO, Giovambattista (2017), «Inconscio, arte e utopia. Da Marcuse a Baudrillard», in *L'inconscio. Rivista italiana di filosofia e psicoanalisi*, N. 3, pp. 121-136.
- VACCARO, Giovambattista (2019), [a cura di F. Lesce e L. Sampugnaro,] *La dimensione estetica di Herbert Marcuse*, in *Costellazioni del senso. Saggi in onore di Romeo Bufalo*, Napoli, Guida, pp. 213-224.